



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA**  
**DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA MODERNA**  
**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA MODERNA**  
**XXIV CICLO**

---

**SEBASTIANO ITALIA**

**“SOTTO ’L MANTO DI QUESTE FAVOLE”**  
**DANTE E IL COMMENTO ALL’*ENEIDE* DI BERNARDO SILVESTRE**

—————  
**TESI DI DOTTORATO**  
—————

**COORDINATORE:**  
Chiar.ma Prof. ssa MARGHERITA SPAMPINATO

**TUTOR:**  
Chiar.mo Prof. SERGIO CRISTALDI

---

**ANNO ACCADEMICO 2010-2011**

Ai miei nonni, Maria e Domenico,  
«gli uomini non brillano se non sono stelle anche loro...»

<b>PREMESSA</b> .....	p. 1
-----------------------	------

## **CAPITOLO I VIRGILIO NEL MEDIOEVO**

1. La fortuna: dagli inizi alla scuola di Chartres.....	p. 18
2. Il libro VI dell' <i>Eneide</i> e l'escatologia virgiliana.....	p. 29
3. L' <i>auctor</i> .....	p. 37
4. L' <i>accessus ad auctores</i> .....	p. 50
5. Commentarii, glosse, scoli.....	p. 60
6. Esempi di commento in manoscritti virgiliani.....	p. 69

## **CAPITOLO II LA SCUOLA DI CHARTRES E BERNARDO SILVESTRE**

1. Studi sulla scuola di Chartres.....	p. 71
2. Cenni storici.....	p. 75
3. Il platonismo chartriano.....	p. 78
3.1 Fonti e temi del platonismo.....	p. 80
3.2 Il concetto di <i>Integumentum</i> .....	p. 89
3.3 <i>Integumentum</i> e Allegoria: esegesi profana e biblica.....	p. 95
4. La leggenda di Virgilio.....	p. 97
5. Glosse e commentari a Chartres.....	p. 99
6. Bernardo Silvestre.....	p. 101
7. Il <i>Commentum</i> all' <i>Eneide</i> .....	p. 103
8. <i>Integumenta</i> virgiliani.....	p. 114

## **CAPITOLO III DANTE E IL COMMENTUM ALL'*ENEIDE***

1. Una nozione preliminare: l'intertestualità.....	p. 116
2. Dante lettore.....	p. 122
3. Regesto delle corrispondenze.....	p. 124

**CAPITOLO IV**  
**TRA BERNARDO E SERVIO**

1. Per una cronologia dantesca.....p. 187  
    1.1 *Vita Nuova*.....p. 187  
    1.2 *Convivio*.....p. 188  
    1.3 *De vulgari eloquentia*.....p. 191  
    1.4 *La Commedia*.....p. 191

2. I due momenti della lettura dell'*Eneide* e la scoperta di Servio.....p. 193

3. Dante interprete di Virgilio e la riscrittura dell'*Eneide*.....p. 219

**CONCLUSIONI**.....p. 233

**BIBLIOGRAFIA**.....p. 266

## PREMESSA

‘O anima cortese mantoana,  
di cui la fama ancor nel mondo dura,  
e durerà quanto ’l mondo lontana  
(*Inf.* II, 58-60)<sup>1</sup>

Un grande maestro di studi medievali, Ludwig Traube, ai primi del secolo scorso, proponeva un metodo, a tutt’oggi valido, per accostarsi alla letteratura compresa tra i secoli VIII e XIII: una suddivisione scandita da quei grandi modelli letterari che ne avevano determinato l’estetica. Si sarebbe pertanto potuto parlare di una *aetas virgiliana* – VIII-IX secolo – di una *aetas horatiana* – IX-XI secolo – e di una *aetas ovidiana* – XII-XIII secolo.

In effetti, la presenza preponderante di questi tre autori ha giocato un ruolo decisivo nella evoluzione della letteratura mediolatina e nella nascita delle letterature europee in lingua volgare<sup>2</sup>. Prevaleva allora il concetto di *auctoritas*, la logica del modello autorevole; in una prassi letteraria quanto mai lontana dal principio moderno di “creatività”. Definendo la sua tassonomia, Traube aveva colto quel rapporto prettamente medievale che legava l’*auctor* al *magister*, rapporto peraltro fortemente dialettico, che non negava al discepolo la possibilità di spingersi oltre il modello, per poter approdare a nuove acquisizioni di natura estetica. Nel pieno del XII secolo Bernardo di Chartres diede voce a questa fiducia con la famosa immagine dei “nani” assisi sulle spalle dei “giganti”, celebrando così l’ardore di quegli intellettuali capaci di spingersi oltre l’orizzonte culturale e mentale preconstituito<sup>3</sup>.

Lo stesso Traube tuttavia volle smussare uno schema che rischiava di apparire rigido, includendo nel canone altri poeti divenuti col tempo modelli anch’essi, Stazio, Lucano, Boezio, nonché aprendo le porte anche a prosatori come Cicerone, Valerio Massimo, Marziano Capella. E non mancò di esaminare modi di lettura proposti nelle scuole di quei secoli, forme e pratiche esegetiche e glossatorie di rara suggestione, anche se distanti dal nostro sentire<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Si cita da: D. Alighieri, *La Commedia secondo l’antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967.

<sup>2</sup> Tale tesi si legge nel saggio *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, in L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, hrsg. von F. Boll, P. Lehmann, München, Beck, 1911, vol. II, pp. 113 e sgg. Un ritratto del Traube è possibile leggerlo in G. Pasquali, *Paleografia quale scienza dello spirito*, in Id., *Pagine stravaganti*, a cura di G. Pugliese Cartelli, Firenze, Sansoni, 1968, vol. I, p. 115; da non trascurare i dati riportati in *Lateinische Kultur im 8 Jahrhundert: Traube-Gedenkschrift*, hrsg. von A. Lehner, W. Berschin, St. Ottilien, Eos, 1989.

<sup>3</sup> É. Jeuneau, «*Nani gigantum humeris insidentes*». *Essai d’interprétation de Bernard de Chartres*, in «*Vivarium*» V, 1967, pp. 79-99. Questa metafora, grazie alla mediazione del *Metalogicon* (III, 4) di Giovanni di Salisbury, è giunta fino a Isaac Newton, divenendo così l’emblema del sentimento scientifico moderno: cfr. A. Rupert Hall, *Da Galileo a Newton. 1630-1720*, Milano, Feltrinelli, 1973; M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976 (1957<sup>1</sup>). L’immagine dei nani e dei giganti era divenuta topica già al tempo di Pierre de Blois, *Epist.* 92 (PL, CCV, 290).

<sup>4</sup> I sondaggi avviati da L. Traube, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller*, München, Staub, 1891, furono portati a compimento, dopo la sua scomparsa, dal suo successore P. Lehmann, *Von Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*, München, Beck, 1914. Vista la sconfinata bibliografia che tali argomenti hanno concentrato risulta utile la sintesi che si può leggere in A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, London, Scholar Press, 1984.

I testi classici, sotto un profilo quantitativo, subirono diverse vicissitudini: a volte vennero mutilati con violenza – è il caso dell’Orazio lirico<sup>5</sup> –, altre volte accresciuti con opere apocrife, si pensi ai poemi pseudo-ovidiani o alla corrispondenza – decisamente spuria – tra Seneca e san Paolo<sup>6</sup>. In ogni caso la lettura dei classici, specie dei poeti, avvenne sotto l’egida della pratica allegorica. Travestire il testo di significati altri significava smussarne le componenti pagane, rese accettabili a una sensibilità oramai rinnovata. Sul fenomeno dell’allegoria si sono scritte opere cospicue che ne hanno illuminato non pochi aspetti. Vale la pena citare, come punto di partenza, le parole di Quintiliano nell’*Institutio oratoria*: «*Usus est allegoriae, ut tristia dicamus melioribus verbis urbanitatis gratia aut quaedam contrariis significemus*»<sup>7</sup>. Secondo Quintiliano la prassi allegorica nasce anche dalla necessità di riabilitare una realtà avvertita come in declino. L’uso dell’allegoria, com’è noto, nasce e si iscrive nell’alveo della cultura neoplatonica già a partire dalla tarda antichità. Tale prassi di lettura veniva applicata a quei testi ai quali si voleva concedere un valore attuale, a costo di renderli avulsi dal contesto storico-culturale nel quale erano stati creati<sup>8</sup>.

In età carolingia, Rabano Mauro poneva, come *condicio sine qua non*, una lettura dei classici sotto i dettami dell’etica cristiana, «*si quid in eis utile reperimus, ad nostra dogmata convertimus*», raccomandando di tralasciare tali testi qualora una tale operazione non fosse stata possibile: «*si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura secularium rerum, haec radamus*»<sup>9</sup>. Un messaggio affidato al più celebre testo di pedagogia medievale, il *De Clericorum instructione*, il quale ebbe diffusione capillare in Europa<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Ben nota la formulazione di Dante: «l’altro è Orazio satiro che vene» (*Inf.* IV, 89). Quella di Orazio conosciuto come *satiro* è una forma di *reductio* operante, nel 1280, nelle esegesi di Ugo di Trinberg; cfr. B. Basile, *Introduzione*, a Bernardo Silvestre. *Commento all’Eneide. Libri I-VI*, Roma, Carocci, 2008, p. 9.

<sup>6</sup> Sui *corpora* testuali dilatati dagli apocrifi cfr. P. Lehmann, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927. Su Ovidio cfr. F. Munari, *Ovid im Mittelalters*, Zürich-Stuttgart, Artemis, 1960; I. Gallo, L. Nicastrì (a cura di), *Aetates ovidiane: lettori di Ovidio dall’Antichità al Rinascimento*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995; B. Munk Olsen, *Ovide au Moyen Âge (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle)*, in G. Cavallo (a cura di), *Le strade del testo*, Bari, Adriatica, 1987, pp. 65-96. Su Seneca e san Paolo cfr. C.W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*, Roma, American Academy of Rome, 1938; M. Natali (a cura di), *Epistolario tra Seneca e San Paolo*, Milano, Rusconi, 1995; A. Momigliano, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, in Id., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 13-32; L. Bracciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*, Firenze, Olschki, 1978.

<sup>7</sup> *Institutio oratoria*, VIII, 6, 57.

<sup>8</sup> Cfr. specialmente J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958; Id., *La tradition de l’allégorie. De Philon d’Alexandrie à Dante*, Paris, Études Augustiniennes, 1987. C’è chi ha visto nell’allegoria delle radici psicologiche: cfr. A. Fletcher, *Allegoria: teoria di un modo simbolico*, Roma, Lerici, 1968, con una vasta bibliografia. Per studi più aggiornati sull’argomento cfr. B. Pérez-Jean, P. Eichel-Lojkine (éds.), *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004; I. Ramelli, *Allegoristi dell’età classica*, introduzione di R. Radice, Milano, Bompiani, 2007; cfr. inoltre Porfirio, *Sullo Stige*, a cura di C. Castelletti, Milano, Bompiani, 2007.

<sup>9</sup> *De Clericorum instructione*, III, 18. Cfr. F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, vol. I/2, *L’époque carolingienne*, Louvain, Brepols, 1991, pp. 86-7; 282-3.

<sup>10</sup> Il *De Clericorum instructione* basta da solo a spiegare come l’Ovidio medievale, frutto dell’*aetas ovidiana*, a un certo momento venga riscritto con parole più adeguate, dando vita a quello che è chiamato *Ovide moralisé*, opera anonima di 72.000 versi, di poco successiva al 1305: cfr. l’edizione a cura di C. de Boer, 5 voll., Sändig, Vaduz, 1988 (ed. or. 1915) e il commento di M. Passamani Perez, *Ovide moralisé: essai d’interprétation*, Paris, Champion, 2006. Da questa redazione dipenderebbe la seconda lezione – databile intorno al 1342 – dell’*Ovidius moralisatus* latino di Pierre de Bersuire, contenuto nel *Reductorium morale*. Cfr. M.H. Tesnière, *Le “Reductorium morale” de Pierre Bersuire*, in M. Picone (a cura di),

Ritornando all'*aetas virgiliana*, spostiamo adesso la nostra attenzione su Virgilio, debitamente posto «all'inizio di un culto autoriale presto insidiato dall'allegoria»<sup>11</sup>. Il poeta latino è considerato una lettura obbligatoria per ogni uomo di cultura. Agostino, secoli prima, sebbene ricordasse un certo disagio verso Didone ed Enea, era disposto tuttavia ad affidare ai versi virgiliani l'educazione dei *parvuli*, affinché apprendessero il valore di un poeta considerato vate «magnus omniumque preclarissimus»<sup>12</sup>. Nella propria *aetas*, grazie alle grammatiche di Donato e Prisciano, Virgilio ha il privilegio di essere studiato come *auctor* nelle scuole, privilegio che manterrà nell'epoca successiva.

Per i padri della Chiesa, Virgilio aveva inoltre il merito di aver profetizzato nella IV *Ecloga* la nascita di Cristo e l'avvento di un'epoca aurea di giustizia. Il vaticino della Sibilla cumana venne letto alla luce di una dimensione messianica; il poeta latino fu così collocato fra coloro i quali si accorsero «che Gesù passava»<sup>13</sup>. Nell'età di Costantino tale interpretazione messianica divenne quasi una verità di fede<sup>14</sup>. È comprensibile come risultasse semplice piegare ai dettami della nuova fede – con operazioni esegetiche e compilazioni centonarie<sup>15</sup> – un testo che già in sé poteva prefigurare in potenza gli orizzonti cristiani; si giungeva così – come si è visto nel caso di Ovidio – a una forma di dialettica allegorica tra l'esterno, l'involucro dell'opera poetica (*tegmen, cortex*) e l'interno (*veritas, nucleus*) rapporto che gli interpreti medievali del poeta erano in grado di ricostruire risalendo all'esegesi virgiliana antica.

Inoltre era prassi dei Padri della Chiesa, che si ponevano domande sulla struttura teologica e morale della realtà escatologica, la tendenza ad attingere informazioni al sesto libro dell'*Eneide*, esemplare insuperato di *descensus ad inferos*, visione ultraterrena alla quale seguiva una vera e propria cosmogonia di marca platonizzante<sup>16</sup>. Una simile

---

*L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo, 1994, pp. 225-45; J. Engels, *L'édition critique de l'“Ovidius moralisatus” de Bersuire*, in «Vivarium» IX, 1971, pp. 19-48; F. Coulson, *A Checklist of Newly Discovered Manuscripts of Pierre Bersuire's “Ovidius moralisatus”*, in «Scriptorium» LI, 1997, pp. 166-86; M.R. Jung, *L'“Ovide moralisé” glosé*, in H. Huddle, U. Schöning (hrsg.), *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift Ulrich Mölk*, Heidelberg, Winter, 1997, pp. 81-93.

<sup>11</sup> B. Basile, *Introduzione*, cit., p. 11.

<sup>12</sup> *De Civitate Dei*, I, 3.

<sup>13</sup> «Audierunt quia Jesus transiret», (*Matth. XX, 30*).

<sup>14</sup> Cfr. Eusebio, *Vita Constantini*, IV, 32; Lattanzio, *Divinae institutiones*, VII, 24; Agostino, *De civitate Dei*, X, 27. Sull'argomento esiste una smisurata bibliografia discussa in S. Benko, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1980, 31.1, pp. 645-705. Tra i maggiori contributi segnaliamo: E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Teubner, 1924; P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, in «Revue des Études Anciennes» LIX, 3-4, 1957, pp. 294-319; J. Carcopino, *Virgilio e il mistero della IV ecloga*, prefazione di L. Canali, Roma, Edizioni dell'Altana, 2001 (ed. or. 1930). Sulla figura storica del *puer* cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. III, pp. 866-8. C'è chi come F. Della Corte, s.v. *Pollione*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1988, p. 176, ha notato che la quarta ecloga «deve aver subito rimaneggiamenti, se non da cancellare, almeno da obnubilare l'occasione storica che l'ha determinata come carne genetliaco».

<sup>15</sup> Sui centoni cfr. G. Polara, *I centoni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. III, Roma, Salerno Editrice, 1990; R. Lamacchia, s.v. *centoni*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1970; G. Salanitro, *Osidio Geta. Medea. Introduzione, testo critico, traduzione ed indici, con un profilo della poesia centonaria greco-latina*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981; G. La Bua, *Esegesi virgiliana antica e poesia centonaria*, in «Atene e Roma» XXXVIII, 23, 1993.

<sup>16</sup> Cfr. P. Courcelle, *Les pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXX, 1955, pp. 5-74; P. e J. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, 2 voll., Paris, Gauthiers-Villars & De Brocard, 1984; S. Freund, *Vergil im frühen Christentum*.

interpretazione sacra del poema fioriva nelle *scholae* della tarda antichità e trovava riscontro in altre opere – databili tra il IV e il V secolo – percorse da propositi sapienziali: i *Saturnali* di Macrobio, i *Commentarii* del grammatico Servio, le *Interpretationes Vergiliane* di Tiberio Claudio Donato. Tutte queste opere offrivano un itinerario filosofico al quale non era estraneo il platonismo – lo si vedrà specialmente con Macrobio che commenta il ciceroniano *Somnium Scipionis* –; le loro prospettive ermeneutiche, dunque, si correlavano facilmente all’allegoria patristica. A tale allegoria Servio forniva strumenti nuovi, col suo integrale commento dell’*opus* virgiliano e con gli approfondimenti di carattere morale. Servio percepisce nell’*Eneide* una fenomenologia dell’anima umana, fenomenologia di matrice classica, certamente, ma che ne rese popolare il testo presso i lettori cristiani delle scuole del medioevo<sup>17</sup>.

Nel VI secolo, a coronamento di questi approdi esegetici, Fabio Planciade Fulgenzio scriveva la sua *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*, nella quale è già la traccia dell’interpretazione vulgata del poeta. Virgilio veniva sì relegato nell’ignoranza del Verbo di Cristo, ma veniva pur sempre apprezzato come creatore dell’*Eneide*, i cui dodici libri raffiguravano altrettante tappe della vita umana. Oltre che vate, Virgilio diviene in Fulgenzio *poeta-theologus*, che ritrae in Enea i tratti paradigmatici della vita umana, divisa tra la giovinezza e una maturità capace di sconfiggere le passioni – qui rappresentate da Turno, simbolo del *furor* irrazionale. L’eroe troiano è inoltre in fuga dalla passione amorosa – della quale Didone è l’allegoria – nonché volto verso il bene, la tanto desiderata *Ausonia tellus*. Tra le varie vicissitudini è compresa la discesa agli inferi, finalizzata al disvelamento delle realtà ultraterrene; il percorso terminerà con la lotta contro l’empietà e l’irragionevolezza, rappresentate da Mezenzio e

---

*Untersuchungen zu den Virgilzitate bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2003<sup>2</sup>; A. Wlosok, *Res humanae – Res divinae. Kleine Schriften*, hrsg. von E. Heck, E.A. Schmidt, Heidelberg, Winter, 1990, pp. 384-91, 437-59; E.J. Heck, “*Vestrum est – poeta noster. Von der Geringsschätzungen Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik*”, in «Museum Helveticum» XLVII, 1990, pp. 102-20.

<sup>17</sup> Servio compare nei *Saturnali* – i cui dialoghi si svolgono prima del 385 – quale appassionato cultore di Virgilio; ma si ritiene che l’opera sia posteriore a quella data: cfr. Ambrosii Theodori Macrobbii *Saturnalia. In Somnium Scipionis Commentarii*, ed. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1994 (I ed. 1970); Thilo Georgius-Hagen Hermannus, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Vol. I, *Aeneidos Librorum I-V Commentarii*, Lipsiae, 1881 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961), Vol. II, *Aeneidos Librorum VI-XII Commentarii*, Lipsiae, 1884 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961). Thilo Georgius, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, Lipsiae, 1887 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961). Hagen Hermannus, *Appendix serviana. Ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii commentatores continens*, Lipsiae, 1902 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961); Tiberi Claudi Donati *Interpretationes Vergiliane*, ed. H. Georgii, 2 voll., Leipzig, Teubner, 1905-1906. Sul platonismo di Macrobio cfr. J. Flamant, *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, Brill, 1977; B.W. Sinclair, *Virgil’s «sacrum poema» in Macrobbius’ «Saturnalia»*, in «Maia» XXXIV, 1982, pp. 261-3. Una vasta bibliografia è raccolta in *Macrobio, Commento al Sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, saggio introduttivo di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2007, pp. 166-224. Su Servio cfr. A. Uhl, *Servius als Sprachlehrer. Zur Sprachrichtigkeit in der exegetischen Praxis des spätantiken Grammatikerunterrichts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; A. Pellizzari, *Servio. Storia cultura e istituzioni di un grammatico tardoantico*, Firenze, Olschki, 2003; J.W. Jones, *An Analysis of the Allegorical Interpretations in the Servian Commentary on the Aeneid*, Ann Arbor, Bell & Horwell, 1998 (ed. or. 1959); A. Setaioli, *La vicenda dell’anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main et alibi, Lang, 1995. Su Donato cfr. M. Squillante Saccone, *Le “Interpretationes Vergiliane” di Tiberio Claudio Donato*, Napoli, Società editrice napoletana, 1985. Rimane indispensabile il contributo di S. Timpanaro, *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze, Olschki, 2001.



Messapo. La trama epica dell'*Eneide*, pertanto, si dipana in un vero e proprio romanzo di formazione dell'anima<sup>18</sup>.

Col *Commentum super sex libros Aeneidos Virgilii* di Bernardo Silvestre (1125-30 ca.) l'esegesi virgiliana si sposta dalla Libia di Fulgenzio del VI secolo presso l'orizzonte del XII secolo a Chartres, alla cui scuola Bernardo si forma: siamo passati dalla tarda antichità alla rinascita francese bassomedievale. I tratti di questa rinascita hanno premesse antiche: il modello sapienziale di comunità carnotense era stato fondato da Fulberto in epoca assai remota – inizi dell'XI secolo – e la sua struttura dipendeva da precedenti modelli pedagogici già operanti in centri come Laon e Auxerre, in un'epoca che si avvicina proprio a quella della rinascita carolingia e che aveva visto una *renovatio* nella pratica glossatoria dei testi classici: la trasmissione dei manoscritti di Macrobio, Servio e Fulgenzio risale proprio a questo periodo e deve molto al monachesimo irlandese. A Chartres, inoltre, Guglielmo di Conches teorizza lo studio dell'*integumentum*, ossia un abito interpretativo di marca allegorico-morale. Le *glosae* prodotte a tale scopo rinnovano l'interpretazione sotto l'egida di Platone, nume tutelare della scuola. Il pensiero platonico permetteva la fruizione dei testi antichi alla luce dell'interpretazione allegorica; tra i testi suscettibili di tale lettura ritroviamo l'*Eneide*, considerata testo filosofico a tutti gli effetti. Non ci si stupisce pertanto dei vari tentativi – per noi perduti – di chiose a Virgilio; anche da parte di Guglielmo di Conches. È in questa temperie che Bernardo Silvestre compila il suo commento all'*Eneide* definendo e delineando quella *moralis explicatio* un tempo ricercata e desiderata da Remigio di Auxerre e Sigeberto di Gembloux<sup>19</sup>.

La sua topografia gnostica dei primi sei libri dell'*Eneide* diede a Bernardo una vasta fama. Grazie all'uso dell'*integumentum* l'antica storia raccontata da Virgilio si trasforma nella parabola della vita umana, dalla sua creazione al rinnovamento dell'uomo da parte del sapere, esperienza a cui tendevano sia la Scuola di Chartres, sia la scuola di

---

<sup>18</sup> Fulgenzio fornisce così lo spunto per la stesura del *Virgile moralisé* che fiorirà in Francia ancor prima di Ovidio: cfr. B. Basile, *Introduzione*, cit., pp. 14-15. Per Fulgenzio si veda F.P. Fulgentii *Opera*, ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1970<sup>2</sup>, p. 103,5; si veda anche la riedizione di T. Agozzino, F. Zanlucchi, *Expositio Vergilianae continentiae*, Padova, Istituto di Filologia latina, 1972 e la traduzione, col titolo *Commento all'Eneide*, di F. Rosa, Trento, Luni, 1992. Per l'esegesi fulgenziana cfr. G. Raumer-Hefner, *Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zu Gliederung und Absicht der "Expositio Vergilianae Continentiae"*, in «Mittellateinisches Jahrbuch» XIII, 1978, pp. 7-49; G. Huber-Rebenik, *Die "Expositio Vergilianae Continentiae" des Fulgentius*, in H.J. Horn, H. Walter (hrsg.), *Die Allegorese des Antiken Mythos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, pp. 85-95; E. Wolff, *Fulgentiana*, in F. Chausson, E. Wolff (éds.), *"Consuetudinis amor": fragments d'histoire romaine (II<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) offert à J.P. Callu*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2003, pp. 441-3. Molti hanno tentato di identificare Fulgenzio col vescovo di Ruspe e discepolo di Agostino (morto nel 532): cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, p. 200. Ma la questione rimane a tutt'oggi molto dibattuta: cfr. P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» VII, 1964, pp. 94-105; A. Isola, *Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della "Vita Fulgentii"*, in *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, vol. I, Bari, Edipuglia, 2004, pp. 103-17. Su Fulgenzio come guida nell'oltretomba virgiliano cfr. J.W. Jones jr., *Vergil as Magister in Fulgentius*, in Charles Henderson jr. (ed.), *Classical Mediaeval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullmann*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, vol. I, pp. 273-275; A. Laird, *The Poetics and Afterlife of Virgil's Descent to the Underworld: Servius, Dante, Fulgentius and the "Culex"*, in «Proceedings of the Virgil Society» XXIV, 2001, pp. 49-80.

<sup>19</sup> Cfr. A. Bisanti, *Un medaglione su Fulgenzio: Sigeberto di Gembloux "De viris illustribus" XXVIII*, in «Pan» XIV, 1995, pp. 203-12; E. De Bruyne, *Estudios de estética medieval*, Madrid, Gredos, 1959, vol. II, pp. 292 e sgg. e 316-94. Sulla Scuola di Chartres verrà fornita un'ampia bibliografia nel cap. II di questo lavoro.

Tours, dalla quale Bernardo proveniva e che era stata resa illustre da Ildeberto, Berengario e Adelardo di Bath<sup>20</sup>.

In area Europea, le glosse di Bernardo ebbero vasta fortuna e ampia circolazione, Giovanni di Salisbury si dimostra attento lettore del Silvestre, mentre in età umanistica Coluccio Salutati utilizzò il *Commento* di Bernardo nel *De laboribus Herculis* (1378-83), dove è chiamato «serius allegorizator Virgilii»<sup>21</sup>.

In un lavoro fondamentale, *Virgilio nel Medio Evo*, Domenico Comparetti nega che Dante si fosse servito, nell'approccio a Virgilio, di alcuna autorità: «Dante non si riferisce mai nei vari suoi scritti, nei quali tanto si serve di Virgilio, ad autorità alcuna relativa al poeta; Macrobio e Fulgenzio pare ch'ei non li conosca; certo non si trovavano mai nominati da lui, e non v'ha nei suoi scritti segno alcuno da cui possa dedursi ch'ei li leggesse»; «Intorno a Virgilio Dante non conobbe altro scritto che la biografia»<sup>22</sup>. Tuttavia egli ammette che l'interpretazione allegorica dell'*Eneide* che Dante utilizza collima con quanto rielaborato nel cenobio carnotense da parte di Bernardo di Chartres, qui confuso con Bernardo Silvestre, e di Giovanni di Salisbury, verso il quale il poeta sarebbe debitore:

Egli conosce una interpretazione allegorica dell'Eneide che certamente non è sua, ma di cui non nomina l'autore, rammentandola come cosa ammessa generalmente; e questa non è l'interpretazione di Fulgenzio, ma quella che, forse ispirata dapprima da Fulgenzio, ebbe corso presso gli scolastici, quali Bernardo di Chartres e Giovanni di Salisbury [...]. Del resto Dante dalla lettura di Fulgenzio non avrebbe potuto essere che nauseato, tanto barbaramente concepito e opposto alla sua idea è il tipo di Virgilio in quell'opera, oltre che esso è unilaterale e non mostra che malamente e stupidamente una parte di ciò che Dante vedeva e sentiva in Virgilio.<sup>23</sup>

Una linea esegetica, dunque, la quale spostando l'asse geografico dalla Libia alla Francia, vede Dante allineato alla figura che di Virgilio si era andata plasmando a Chartres. Dopo Comparetti, l'influsso su Dante di questa concezione di Virgilio sapiente è notato e segnalato da studiosi quali A. Gasquy<sup>24</sup> e Antonio Lubin<sup>25</sup>. Virgilio eserciterebbe una

<sup>20</sup> B. Basile, *Introduzione*, cit., p. 22.

<sup>21</sup> *De laboribus Herculis*, III, ed. Ullmann, Turici, 1951, vol. I, p. 193. La linea esegetica Fulgenzio-Bernardo Silvestre sembra nota anche al Petrarca: cfr. Pétrarque, *Lettres de la vieillesse, Rerum senilium libri*, éd. par E. Nota, présentation de U. Dotti, Paris, Les Belles Lettres, 2003, vol. II, pp. 72-103 (Sen. IV, 5 *Ad Fridericum aretinum, de quibusdam fictionibus Virgilii*). Nel secolo XV, il poligrafo spagnolo Enrique de Villena fornisce alla sua traduzione dell'*Eneide* una quantità di glosse che richiamano spesso all'allegoresi bernardiana, cfr. P.M. Cátedra (ed.), *Enrique de Villena, Traducción y glosas de la Eneida*, 2 t., Salamanca, 1989. P. Dronke cita un manoscritto perduto, posseduto da Amplonio di Ratink. Si tratta di un *Commentum Bernhardi Silvestris*: «questo manoscritto conteneva anche la *Cont. Virg.* di Fulgenzio, un commento sull'*Eneide* di Guglielmo di Conches, e tre opere anonime intorno all'*Eneide*». Cfr. P. Dronke, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, p. 498; cfr. inoltre G. Padoan, *Tradizione e fortuna del commento all'«Eneide» di Bernardo Silvestre*, in «Italia medioevale e umanistica» III, 1960, pp. 227-40, spec. p. 234, (poi confluito in Id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 207-22, qui a p. 215).

<sup>22</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, voll. I-II, Livorno, coi tipi di Francesco Vigo, 1872, 1 vol., pp. 278-9.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>24</sup> *De Fabio Planciade Fulgentio, Virgilii interprete*, in «Berliner Studien für Classische Philologie und Archaeologie» VI, 1889, cap. IV, 30-36.

<sup>25</sup> «*Studi preparatori illustrativi*», *Commedia di Dante Alighieri*, Padova, 1881, parte I, cap. VIII, pp. 188 e sgg.

duplice influenza su Dante: egli non è esclusivamente un poeta, ma anche un saggio, dal quale Dante non si esime dal trarre ispirazione.

E.K. Rand<sup>26</sup> può essere considerato uno dei primi ad aver intuito l'importanza dell'interpretazione allegorica dell'*Eneide* fornita dalla linea esegetica Fulgenzio-Bernardo Silvestre, grazie alla quale l'epica di Roma diveniva epica dello spirito umano.

Nel saggio *Dante and Vergil the Mystic*<sup>27</sup>, T. Silverstein lamentava – siamo nel 1932! – che l'importanza dei commenti di Bernardo Silvestre e Giovanni di Salisbury – commenti che Dante avrebbe conosciuto e letto durante il suo presunto soggiorno a Parigi – non fosse stata ancora adeguatamente riconosciuta. Al quadro delle fonti dell'Alighieri, già di per sé complesso, si aggiungerebbe la presenza di opere quali il commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio, i *Mitologiarum Libri* di Fulgenzio e i tre *Mitografi Vaticani*, opere che concorrevano ad arricchire l'epica virgiliana di dettagli allegorizzanti, fornendo a Dante un particolare *background* virgiliano. Il saggio di Silverstein ha il merito di essere dedicato, nella sua seconda parte, all'esame di quei passi del commento di Bernardo Silvestre ravvisabili in Dante, dei quali si discuterà in maniera più sistematica nel corso della nostra inchiesta.

Da parte sua, A. Pézard – senza voler sminuire l'importanza dell'esegesi virgiliana – mostrò particolare predilezione per il *Policraticus*, nel celebre saggio *Du Policraticus à la Divine Comédie*<sup>28</sup>. Secondo Pézard, Dante avrebbe assimilato e rielaborato nel *Convivio* quanto era stato elaborato da Fulgenzio, ma attraverso la mediazione del *Policraticus*<sup>29</sup>.

Il dibattito fu autorevolmente ripreso nel 1943 da Ernst Robert Curtius nel grande saggio *Dante und das lateinische Mittelalter*<sup>30</sup>. Lo studioso, esaminando il passo di *De vulgari eloquentia*, II, iv, 9-10, nel quale Dante dichiara i poeti i prediletti da Dio, secondo quanto aveva detto Virgilio (*Aen.* VI, 126 sgg.) seguito dalla chiosa di Bernardo, propendeva verso il filosofo di Tours, contrariamente all'opinione espressa da A. Marigo<sup>31</sup>.

Nel frattempo, era comparsa nel 1924 la prima edizione a stampa del commento curata da G. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*<sup>32</sup>, edizione basata però sull'unico manoscritto conosciuto allora, il codice della Biblioteca Nazionale di Parigi Lat. 16246 I (ms. del fondo della Sorbona, 526 A), del secolo XV, cartaceo<sup>33</sup>, dove il *Commentum* occupa i ff. 44ra-68rb, in minuscola corsiva. Nel 1954 M.

<sup>26</sup> *The Mediaeval Virgil*, in «Studi Medievali» V, n.s., 1932, (*Virgilio nel Medio Evo*), pp. 418-42.

<sup>27</sup> in «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature» XIV, 1932, pp. 51-82.

<sup>28</sup> in «Romania» LXX, 1948-1949, pp. 1-36.

<sup>29</sup> Pézard lamenta inoltre la mancanza di interesse che ha caratterizzato quest'ambito di studi, assumendo come uniche eccezioni U. Bosco, P. Renucci e B. Nardi. In particolare è stato proprio quest'ultimo a valorizzare questa strada fornendo raffronti illuminanti tra il pensiero di Dante e le posizioni che Giovanni da Salisbury esprime nel *Metalogicus* e nell'*Entheticus de dogmate philosophorum*. Cfr. B. Nardi, *Come sognando*, in «Giornale Dantesco» XXXIX, poi confluito in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, pp. 83 e sgg.; Id., *Fortuna della "Monarchia"*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, p. 203.

<sup>30</sup> in «Romanische Forschungen» LVIII, 1943, pp. 153-85; poi confluito in Id., *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, Bern, Franke, 1954, trad. it., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 393-94.

<sup>31</sup> A. Marigo, *Mistica e scienza nella "Vita Nuova" di Dante. L'unità di pensiero e le fonti mistiche, filosofiche e bibliche*, Padova, Drucker, 1914, riteneva che l'interpretazione allegorica del passo virgiliano fosse un'idea originale di Dante.

<sup>32</sup> Gryphiswaldae, MDCCCXXIV, pp. XIII-XV.

<sup>33</sup> L. Delisle, *Inventaire des mss. latins de la Sorbonne conservé à la Bibliothèque impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latin*, in «Bibliothèque de l'École de chartres» XXXI, 1870, p. 49.

De Marco pubblica uno studio su un nuovo manoscritto da lei ritrovato<sup>34</sup>: si tratta di un manoscritto conservato nella stessa biblioteca, ma rimasto ignoto perché adespota, il Paris. Lat. 3804 A, del secolo XIII, membranaceo<sup>35</sup>, privo di *incipit* e di *explicit*<sup>36</sup>, un codice miscelaneo formato da appunti presi da uno studente di Parigi della prima metà del secolo XIII<sup>37</sup>. A buon diritto la De Marco ha sottolineato l'importanza della sua scoperta, sia per quanto riguarda la ricostruzione del testo che per quanto riguarda il suo utilizzo in ambito scolastico, ed in ultimo la sua circolazione.

Durante un'indagine sull'esegesi medievale dell'*Eneide* in relazione alla *Divina Commedia*, G. Padoan<sup>38</sup> si è imbattuto in una terza testimonianza di tale commento all'*Eneide*, contenuta, priva di *incipit* e di *explicit*, nei ff. 91ra-115rb del ms. 1198 (DD. V. 12) della Biblioteca dell'Università Jagellonica di Cracovia, codice membranaceo, miscelaneo, trascritto da mani differenti tra i secoli XIV e XV<sup>39</sup>. L'identificazione del commento era già stata operata dallo studioso polacco S. Skimina, *De Bernardo Silvestri Vergilii interprete*<sup>40</sup>. Dalla descrizione veniamo a conoscenza che anche questo codice riporta altri commenti a testi letterari. Per Padoan è da tenere in seria considerazione il fatto che il commento del Silvestre, nei tre manoscritti fin qui registrati, ci è pervenuto in codici miscelanei, appartenenti a biblioteche universitarie, con spesso a margine appunti di mano di studenti, come si è già avuto modo di far rilevare: «La tradizione manoscritta dunque, – prosegue Padoan – per quel poco che si è salvato e per quel pochissimo che si conosce, lascia intravedere una diffusione dell'opera se non ampia, almeno maggiore di quanto si riteneva»<sup>41</sup>. Poste queste premesse e sulla scia di quanto era già stato osservato da Silverstein e Curtius, Padoan può accostare l'esegesi di Bernardo a Dante<sup>42</sup>, giudicandola fonte certa, con esiti che si discuteranno in seguito.

Accostando Bernardo Silvestre a Dante, D. Thompson<sup>43</sup> vuole dimostrare che l'*Eneide* allegorizzata da Bernardo ha offerto a Dante non solamente un precedente letterario per la sua visita al regno dei morti, ma anche un paradigma possibile per quanto concerne la prima parte del viaggio.

---

<sup>34</sup> M. De Marco, *Un nuovo codice del commento di Bernardo Silvestre all'«Eneide»*, in «Aevum» XXVIII, 1, 1954, pp. 178-83.

<sup>35</sup> Il Commentum qui occupa i ff. 233ra-240va.

<sup>36</sup> H. Betti, *Pro editione critica Quaestionum Alexandri Halensis*, in «Antonianum» XXVI, 1951, pp. 84-87.

<sup>37</sup> Cfr. M. De Marco, *Un nuovo codice*, cit., p. 178; J. Leclercq, *Le "De grammatica" de Hugues de Saint-Victor*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» XIV, 1943-1945, p. 263, n. 1.

<sup>38</sup> G. Padoan, *Tradizione e fortuna del commento all'«Eneide» di Bernardo Silvestre*, cit.

<sup>39</sup> W. Wislocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, I, Kraków, 1877-1881, p. 303: «Commentum Virgily Eneidorum».

<sup>40</sup> in *Commentationes Vergilianae*, sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum, Kraków, 1930, pp. 206-43.

<sup>41</sup> G. Padoan, *Tradizione e fortuna*, cit., p. 234.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 240; e cfr. Id., *Il mito di Teseo e il cristianesimo di Stazio*, in «Lettere Italiane» XI, 1959, pp. 432-57; poi in Id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse* cit., pp. 125-50.

<sup>43</sup> D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, in «Viator» I, 1970, pp. 201-6. Questo studio era stato preceduto da un vasto lavoro di J.R. O'Donnel, *The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the «Aeneid»*, in «Mediaeval Studies» XXIV, 1962, pp. 233-49, sulle fonti del commento di Bernardo Silvestre.

M. Pastore Stocchi<sup>44</sup>, infine, fornisce notizie di un'ulteriore codice contenente il commento, il mss. Ambrosianus G 111 inf., dell'inizio del sec. XV. Il commento in questione risulterebbe, dunque, più diffuso di quanto si credesse e ciò con buona probabilità si spiega col fatto che «le testimonianze manoscritte giunte fino a noi non risalirebbero a un archetipo [...], bensì a distinte “recollectae” riproducenti un medesimo corso pubblico di lezioni quale fu registrato separatamente da differenti uditori»<sup>45</sup>.

Bernardo era un professore universitario di alto livello e i suoi studenti a Tours ci hanno lasciato del suo commento redazioni spesso divergenti, anche se concordi nella sostanza.

Il ritrovamento di ulteriori tradizioni manoscritte, in particolare il *Parisinus Latinus* 3804 A (V), ha permesso, nel 1977, una seconda edizione del commento a cura di J. Jones e E. Jones<sup>46</sup>, edizione basata fondamentalmente su tale manoscritto, ma che riporta in apparato critico tutte le varianti attestate dagli altri.

La discussione sulla eventuale fruizione dantesca, è stata ripresa da P. Dronke: «ritengo che possa anche essere concepibile che [...] Dante si sia deciso a presentare il suo viaggio ultraterreno utilizzando un metodo esplicativo simile a quello che Bernardo Silvestre e altri avevano ritenuto appropriato al viaggio ultraterreno di Enea, o che i Padri della Chiesa avevano applicato a molti brani della Bibbia»<sup>47</sup>. Per quanto riguarda la tradizione manoscritta, anche Dronke ammette un'ampia diffusione del commento: «Se aggiungiamo ai punti fissi di Limoges, Cambrai e Cracovia, quello di Firenze di Salutati e Landino, l'Erfurt di Amplonio e la Castiglia di Villena, malgrado i mss. conosciuti e deducibili del *Commentum* non siano numerosi, la loro diffusione si rivela eccezionale»<sup>48</sup>.

Sul rapporto Dante-Bernardo Silvestre avanza invece riserve H. de Lubac<sup>49</sup>, pur ammettendo che il poeta fiorentino, essendo venuto a conoscenza dell'*Anticlaudianus* di Alano di Lille<sup>50</sup>, possa aver avuto contatti con l'allegorismo praticato a Chartres<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> M. Pastore Stocchi, *Per il commento virgiliano di Bernardo Silvestre: un manoscritto e un'ipotesi*, in «Lettere Italiane» XXVII, 1, 1975, pp. 72-82.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>46</sup> Jones Julianus W.-Jones Elizabetha F. (eds.), *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilio*, Lincolniae et Londinii, University of Nebraska Press, 1977.

<sup>47</sup> P. Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, Il Mulino, 1990 (ed. or. 1986), p. 9. Cfr. inoltre Id., s.v. *Bernardo Silvestre*, in *Enciclopedia Virgiliana*, cit., p. 500. Nel lavoro *Integumenta Virgilio*, in *Lectures médiévales de Virgile*, Collection de l'École Française de Rome, 80, Rome, 1985, pp. 313-29, poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 78, lo studioso si era mostrato quasi certo della diretta dipendenza di Dante da Bernardo: «Cependant avec Boccace, dans ses *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, nous pouvons en être presque sûrs».

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> H. de Lubac, *Éxégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, Aubier, Paris 1959; trad. it. *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, tr. it., Ed. Paoline, Roma, 1962, vol. II, pp. 1342-3 e n. 419, (nuova edizione Milano, Jaca Book, 2007, vol. IV, p. 259). Secondo de Lubac è semmai Alano, nella misura in cui sa sfruttare le forme dell'umanesimo antico e medievale, a preannunciare Dante. Lo studioso ammette che Dante ha conosciuto anche il commento del Silvestre; ma l'opera di Alano assume ai suoi occhi un'importanza maggiore. Lo aveva già osservato E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 1925<sup>2</sup>, p. 63; de Lubac si pone su questa scia, notando tra la *Commedia* e l'*Anticlaudianus* «punti di contatto sorprendenti».

<sup>50</sup> Tesi ripresa a sua volta da P. Dronke, *The Medieval Poet and His World*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 101 e sgg. e 431-8.

<sup>51</sup> In direzione dell'allegoria espressa nel commento di Bernardo Silvestre si muove C. Vasoli commentando *Convivio* II, i, 2. Vd. Dante Alighieri, *Opere minori*, Tomo I, a cura di R. Mattioli-P. Pancrazi-A. Schiaffini-C. Vasoli-D. De Robertis-G. Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1984, p. 112: «Poi, sempre nel XII secolo, Bernardo Silvestre nel suo *Commentum super sex libros Eneidos Virgilio* [...] aveva indicato nelle maggiori

Sulla scorta di questi precedenti, il presente lavoro si propone – dopo aver collocato storicamente e ideologicamente la figura di Bernardo Silvestre – di sondare in maniera sistematica le tracce del *Commentum* nell’opera di Dante, al fine di vagliare i punti di adiacenza testuale e concettuale. Oggetto di attenzione non potrà non essere la figura di Virgilio con il ruolo esercitato su Dante. Inoltre, un’ulteriore riflessione dovrà essere spesa sulla questione del riuso che Dante fa delle proprie fonti in sede poetica, questione che apre differenti campi di indagine, in particolare Dante esegeta virgiliano, come si suole porre egli medesimo; non si escluderà, tuttavia, il puro punto di vista dell’estetica della creazione poetica. Un’ulteriore linea di ricerca è il rapporto con un’altra linea dell’esegesi virgiliana, quella rappresentata dal commento di Servio, che Dante dimostra di conoscere e seguire<sup>52</sup>. Si tenterà di verificare se Dante attinga da entrambi o se mostri preferenze per una linea esegetica rispetto ad un’altra.

Le opere di Virgilio sono citate da: P. Vergili Maronis, *Opera*, post Remigium Sabbadini et Aloisium Castiglioni, recensuit Marius Geymonat, Torino, Paravia, 1973.

Per il testo del commento di Bernardo Silvestre ci siamo serviti dell’edizione critica J.W. Jones, E.F. Jones (eds.), *The Commentary on the First Six Books of the “Aeneid” of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris. A New Critical Edition*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 1977 (*Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii. Nunc denuo ediderunt Julianus Jones et Elizabetha Jones*, Lincolniae et Londinii, apud Prelum Universitatis Nebraskensis, MCMLXXVII).

Di recente è uscita un’edizione, con traduzione italiana e testo latino a fronte: Bernardo Silvestre. *Commento all’Eneide. Libri I-VI*, a cura di B. Basile, Roma, Carocci, 2008, il cui testo si basa sull’edizione critica sopra citata.

#### Nota

Le fonti principali del testo del nostro *Commentarium* sono le seguenti:

1. V (“Vetustus”): *Parisinus Latinus* 3804 A, pergameneo, c. 240 x 160 mm.

Questo codice è una miscellanea composta per lo più di appunti presi da uno studente parigino della prima metà del XIII secolo. Gli appunti riguardano le Sacre scritture, i sacramenti, questioni morali e il diritto canonico<sup>53</sup>. Il commento a Virgilio è

---

opere di Virgilio un’allegoria filosofica e morale della vita e delle età dell’uomo, e ricercato quasi in ogni parola significazioni allegoriche».

<sup>52</sup> Mi sia concesso il rimando a S. Italia, *Dante e Servio. «Sotto ’l velame de li versi strani»*, in *L’opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, a cura di Sergio Cristaldi, Carmelo Tramontana, Catania, CUECM, 2008, pp. 329-417.

<sup>53</sup> Cfr. J. Leclerq, *Le “De grammatica” de Hugues de Saint-Victor*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XIV, 1943-1945, p. 263, n. 3.

adespota e occupa i fogli dal 233r al 240v; venne per primo riconosciuto da M. De Marco<sup>54</sup>.

Secondo la De Marco è databile intorno agli inizi del tredicesimo secolo ed è stato scritto in Francia. La datazione è stata stabilita dal tipo di grafia e dalla parte di una lettera scritta in carattere diplomatico dell'inizio del tredicesimo secolo che compare nella parte bassa del folio 235. La provenienza francese è inoltre attestata dalla caratteristica ortografia francese delle parole latine: *scalore* pro *squalore*, *pediseca* pro *pedissequa*, *scilicis* pro *silicis*, *silla* pro *Scylla*, *sibilia* pro *scibilia*.

La copia è stata scritta da una mano unica. Lo scriba, che doveva essere un copista abile – e non uno studente che redigeva note – utilizza lettere regolari e accurate, corregge se stesso con cancellature, espunzioni e sottolineature. La sua scrittura è angolare e minuscola, più correttamente minuta, allocata in due colonne.

2. P: *Parisinus Latinus* 16246 (precedentemente MS 526A della Sorbona), cartaceo, 278 x 205 mm., 2 cols.

Questo codice fu uno dei libri medievali traslati dalla Sorbona alla Biblioteca nazionale di Parigi nel 1796. All'interno di una fine rilegatura sono unite una varietà di opere fornite da un vario numero di copisti del XV secolo – folios 1-297 – seguiti da un incunabolo che occupa i ff. 298-394 (l'incunabolo è designato come 16246 II per distinguerlo dal resto del codice; fu stampato nel 1481). Il codice è pesante e contiene diverse filigrane, alcune delle quali sono identiche a quelle del tardo XV secolo provenienti dall'area di Troyes<sup>55</sup>. Il codice contiene vari trattati di grammatica e scrittura, lettere, saggi morali e religiosi e una raccolta di *sententiae*. L'autore predominante è Enea Silvio Piccolomini.

Il commento a Virgilio occupa i ff. dal 44r al 68r; esso è preceduto da una *poetria* (ff. 8r a 43v) scritta da un certo Alberico (forse trattasi di Alberico di Londra, presunto autore del terzo *Mitografo Vaticano*). Questa è l'unica copia utilizzata da G. Riedel per la sua edizione. E. Pellegrin pone la sua datazione intorno al 1480, dichiarandola di mano francese (cfr. G. Padoan, *Tradizione e fortuna del commento all'«Eneide» di Bernardo Silvestre*, in «Italia medioevale e umanistica» III, 1960, p. 277 n. 1). La calligrafia è piuttosto corsiva, angolare e compatta, spesso di difficile lettura. Nei margini vi sono frequenti annotazioni richiamanti l'attenzione all'argomento trattato nel testo. L'*incipit* ascrive il commento a Bernardo Silvestre.

3. J: *Jagellonicus* 1198 (*Bibliotheca Jagiellonska* MS 1198), pergameneo, 295 x 215 mm., 2 cols.

La copertina interna di questo manoscritto contiene le seguenti notazioni: «Liber librarie Collegy artistarum, emptus pro 3 florenis, quorum duos mgr. Swanow dedit, quos ex dispensacione tenuit, et tercium de fisco mgr. Jacobus, protunc decanus, adiunxit». J. Zathej diede notizia sul fatto che *Jacobus* o James of Lisów, fu decano della facoltà delle

---

<sup>54</sup> *Un nuovo codice del commento di Bernardo Silvestre all'«Eneide»*, in «Aevum» XXVIII, 1, 1954, pp. 178-83.

<sup>55</sup> Cfr. A. Vernet, *Recherches sur l'auteur et l'oeuvre, suivies d'une édition critique de la cosmographie* (dissertation, École de Chartres, Paris, 1938), p. 47.

arti nel 1447. Pertanto è possibile conoscere, quale *terminus ante quem*, la data di acquisto del libro in cui sono stati ricopiati tutti i lavori che contiene.

Il codice, totalmente colmo di commentari scolastici, è suddiviso in tre parti: la prima contiene il *Commentum in Anticlaudianum* di Radulfo da Longo Campo; la seconda un *Commentum super Lucanum* di Benvenuto da Imola; la terza il *Commentum all'Eneide*, seguito da commentari sul *De Amicitia* di Cicerone e sulle *Bucoliche* di Virgilio. Una mano unica ha scritto i tre commentari della terza parte. Il commento a Virgilio occupa i ff. da 91r a 115v. Questa copia fu esaminata nel 1930 da S. Skimina, il quale la attribuì a Bernardo Silvestre<sup>56</sup>. Egli non sembra a conoscenza dell'edizione Riedel, ma conosceva e utilizzava il Parisinus Latinus 16246, accettandone l'*incipit* che ascriveva il lavoro a Bernardo Silvestre. Il codice di Cracovia è anepigrafo. Lo stile della scrittura può essere definito come gotico minuscolo con mancanza di tratto tondo e informale, uno stile abbastanza diffuso nelle università del XIV e XV secolo. Il codice presenta una numerosa quantità di glosse. Lo spessore del tratto è prova del fatto che l'esemplare risale al XIV secolo.

Nel manoscritto di Cracovia vi sono numerose note marginali scritte da mani differenti. Alcune di esse sono state redatte con lo stesso inchiostro e dallo stesso copista come il testo del commentario. Alcune possono essere attribuite a uno scriba della prima metà del XV secolo. Altre ancora possono essere datate a partire dalla seconda metà del XV secolo e sono scritte in uno stile somigliante a quello umanistico.

In entrambi i manoscritti Parisinus Latinus 16246 e Parisinus Latinus 3804 A, il commento si interrompe al verso 636 di *Eneide* VI. Nel manoscritto di Cracovia – dopo un *paragraphus* – il commento continua fino al termine del libro VI. Questa aggiunta non è certamente opera del nostro *magister*<sup>57</sup>. L'interpretazione non è palesemente del medesimo spessore di quella che precede, essendo di natura storica e antiquaria, mentre gran parte del commento sviluppa principalmente un'interpretazione allegorica, ponendo un'enfasi particolare su questioni morali e filosofiche. La fonte principale sembra essere Servio. In ogni caso, in un primo momento, il commento diviene disordinato, tornando spesso sui suoi passi. Alcuni commenti sono doppi, la traccia è inesplicabile. Il continuatore – chiunque esso fosse – ha trovato il nostro commento incompiuto e ha deciso di approntarvi una conclusione facendo ricorso, inoltre, a due o più edizioni di un'*Eneide* con estese note a margine, copiando una volta dall'una una volta dall'altra.

4. S: Il manoscritto del commento posseduto e utilizzato da Coluccio Salutati (1331-1406).

Questo manoscritto non è mai stato scoperto, ma è esistito poiché Salutati lo cita direttamente in un passo del suo *De Laboribus Herculis*. Da questa citazione ci è possibile affermare che il manoscritto di Salutati fosse differente da quelli in nostro possesso e che, inoltre, fosse anepigrafo. In parecchie occorrenze Salutati sembra aver fatto ricorso a quest'opera sebbene egli non citi parola per parola. Ecco un lacerto del testo citato da Salutati:

---

<sup>56</sup> S. Skimina, *De Bernardo Silvestri Vergilii interprete*, in *Commentationes Vergilianae*, sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum, Kraków, 1930, pp. 206-43.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 209.



Quo magis *admiror serium allegorizatorem Virgilii* voluisse per Ydram ignorantiam significari, «plures», ut illius verba referam, «ambiguitates continentem quas significant infinita capita. Quod vero tortuosa sit nichil aliud est quam quod ignorantia modo ad hoc modo ad illud divertit per Herculem, intellectum sapientem. Unde nomen congruit. Dicitur enim Grece Hercules, quasi ‘gloria litis’ Latine. ‘Her’ enim ‘lis’, ‘cleos’ ‘gloria’. Hic unum caput amputat dum unam quaestionis ambiguitatem certificat, et tunc plures subcrescunt. Videns ergo Hercules laborem suum cassum, Ydram comburit, id est videns sapiens studium suum parum prodesse vivacissimo igne mentis ignorantiam dissolvit, dum fervore inquirendi eam investigat et splendore cognoscendi eam illustrat. Quod autem hoc integumentum habeat hunc intellectum notat Boetius ubi dicit [IV, vii, 13] ‘vivacissimo igne mentis’ comburendam esse». Hec illi. Que quam vera sint quamque correspondentia ipsi viderint et iudicent sapientes.<sup>58</sup>

5. A: *Ambrosianus* G 111 inf., cartaceo, 210 x 295 mm.

Si tratta di un altro codice miscelaneo contenente un numero di opere di carattere drammatico, poetico e storico, principalmente di autori italiani. Il catalogo della biblioteca descrive una voce come “allegorica expositio librorum I-VI Aeneidis”. L’*expositio* comincia nel folio 37r e continua fino al folio 50r. Il tipo di carattere, con tratto frettoloso e molte parole cancellate, posiziona la copia in area italiana intorno al XV secolo. Questo testo è stato certamente utilizzato come commento per uso scolastico. L’autore ne ha compilato una copia semplificata per i suoi studenti. Al termine delle sue note su *Eneide* V, dichiara (folio 51r): «Ut hec predicta melius memorie mandentur omnia sub compendio repilogabo (*sic*) communiter ystorie, fabule et philosophie deserviens». Egli, dunque, estraе dal testo completo in maniera frettolosa, provando a rilasciare semplici spiegazioni e, allo stesso tempo, riassume, cambia disposizione e anticipa argomenti successivi. Il riassunto continua fino a *Eneide* VI, 137, dove, dopo una spiegazione del ramo d’oro, si interrompe bruscamente.

\*\*\*

Leggendarie risultano invece le notizie circa l’autografo perduto della *Divina Commedia*. Una prima notizia di una copia dell’opera licenziata dallo stesso Dante – anche se non necessariamente di sua mano – risale alla cosiddetta epistola del monaco Ilaro. Con questa epistola costui inviava a Ugucione della Faggiuola una copia dell’*Inferno*<sup>59</sup>. Al suo interno vi si accenna di un colloquio del monaco con Dante nel quale il poeta affermerebbe

---

<sup>58</sup> Ed. Ullman, p. 193, p. 71.

<sup>59</sup> Una rapida sintesi delle questioni relative alla fase ideativa e compositiva della *Commedia* si può leggere in E. Malato, *Dante*, Roma, Salerno Editrice, 2002<sup>2</sup>, (1999<sup>1</sup>) pp. 229-42, con una ricca bibliografia ivi citata. La testimonianza di Boccaccio circa l’inizio del poema prima dell’esilio, con l’abbandono a Firenze dei primi sette canti – suggerita da *Inf.* VIII, 1: «Io dico, seguitando [...]» – si legge nel *Trattatello in laude di Dante* (I<sup>a</sup> redaz. 179 sgg., 2<sup>a</sup> redaz. 116 sgg: G. Boccaccio, *Tutte le Opere*, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, vol. III, 1974, pp. 482 sgg., 525 sgg.) in cui nella seconda redazione si legge di un tardivo ritrovamento di «un quadernuccio nel quale scritti erano i predetti sette canti» (par. 117). Una difesa dell’autenticità della lettera di frate Ilaro, con relativa convalida di un poema paradisiaco in latino, primo nucleo della *Divina Commedia* («Ultima regna canam, fluvido contermina mundo [...]»), è stata sviluppata da G. Padoan, *Il lungo cammino del «poema sacro»*. *Studi danteschi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 5-123.

di avere iniziato a comporre il poema in latino, trascrivendone i primi versi. A detta di S. Bellomo, poiché le fonti che costituiscono tali versi sono ignote a Dante, «l'epistola deve essere giudicata un falso o meglio una fantasiosa esercitazione retorica»<sup>60</sup>.

Giovanni Boccaccio nel *Trattatello* racconta che, morto il poeta – il quale non aveva ancora licenziato il *Paradiso* –, vennero ritrovati gli ultimi canti del *Paradiso* in una nicchia grazie alle indicazioni del fantasma di Dante apparso in sogno al figlio Iacopo<sup>61</sup>. Risulta probabile che il poema fosse diffuso per cantiche, come dimostrato dalle testimonianze di lettori coevi. Secondo Boccaccio invece, il poema era stato diffuso per gruppi di canti<sup>62</sup>. Tuttavia tale prassi – sebbene creduta da studiosi moderni, ad esempio da G. Padoan<sup>63</sup> – non trova riscontri nella tradizione del testo.

Tutta la prima generazione di manoscritti prodotti dalla morte del poeta (1321) fino al 1336 (data di trascrizione del più antico testimone superstite: il manoscritto Landiano – La) è andata perduta. Molto probabilmente la *Commedia* si diffuse dapprima nell'Italia settentrionale e poco dopo in Toscana e a Firenze. In Italia meridionale, finché visse Roberto d'Angiò – dal poeta denigrato in diverse occasioni – il poema stentò a diffondersi<sup>64</sup>. Prova certa della fortuna del poema è fornita dalla precoce e copiosa produzione di commenti (circa sette furono compilati prima del 1337).

Considerando la grande varietà di lezioni offerte dalla tradizione, vennero consolidandosi nel tempo alcune forme del testo caratterizzate, nei vari testimoni, da una certa omogeneità; tali forme sono le cosiddette *editiones vulgatae*. La tradizione manoscritta della *Divina Commedia* è caratterizzata dalla frequenza di fenomeni tali da rendere la restituzione del testo uno dei compiti più complessi della filologia. S. Bellomo li suddivide in tre punti: a) casi di contaminazione endemica ed estesissima; b) rarità di errori evidenti; c) frequenza di errori poligenetici<sup>65</sup>.

Bisogna tuttavia ammettere che il testo non presenta guasti troppo gravi, forse grazie alla struttura della terzina incatenata che impedisce innovazioni troppo marcate (pochi esempi di interpolazione e presenza relativamente parca di varianti). Non sono riconoscibili varianti d'autore<sup>66</sup>. I manoscritti principali sono:

- Triv: Milano, Biblioteca Trivulziana, 1080.

Trascritto nel 1337 da Francesco di ser Nando, utilizzando una grafia detta “cancelleresca”.

- Ga: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gaddiano 90 sup. 125.

Si tratta di un altro manoscritto di Francesco di ser Nando copiato a una decina d'anni di distanza dal precedente.

---

<sup>60</sup> S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, La Scuola, 2008, p. 55, n.; Id., *Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della 'Commedia'*, in «Studi sul Boccaccio» XXXII, 2004, pp. 201-35.

<sup>61</sup> Vd. G. Boccaccio, *Trattatello*, I<sup>a</sup> redaz. 184-89, 2<sup>a</sup> redaz. 122-27, nell'ed. cit., pp. 484-86 e 527-28.

<sup>62</sup> S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., p. 213.

<sup>63</sup> G. Padoan, *Il lungo cammino del «poema sacro»*. *Studi danteschi*, cit.

<sup>64</sup> S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., p. 214.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 215. Si veda inoltre E. Malato, *Per una nuova edizione commentata delle opere di Dante*, Roma, Salerno Editrice, 2004, pp. 106-48 con ampia bibliografia.

<sup>66</sup> S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., p. 216.

- Gruppo del Cento (Lau Lo Ricc Sa Tz).

Si designa con tale nome un gruppo di manoscritti prodotti, secondo la leggenda, da un amanuense il quale avrebbe guadagnato così tanto da fornire una ricca dote alle sue figlie. Essi sono databili tra il quarto e il quinto decennio del secolo XIV. Anch'essi sono in grafia "cancelleresca", ma in realtà il loro numero è inferiore a cento. Essi sono di produzione fiorentina seriale.

- Mart: Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Aldina AP XVI 25.

Si tratta di un esemplare a stampa veneziana dell'editore Aldo Manuzio del 1515 e postillata dal filologo Luca Martini intorno alla metà del sec. XVI. Le postille del Martini consistono in varianti derivate da una collazione con un manoscritto perduto datato 1330 – il più antico conosciuto – di mano di Forese Donati, pievano di S. Stefano in Botena.

- Ash: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnhamiano 828.

Di datazione incerta. La data che compare nella sottoscrizione lo designerebbe intorno al 1334 («d'ogosto mcccxxxv»). L'origine è pisana.

- Ham: Berlino, Deutsche Staatsbibliothek, Hamilton 203.

Trascritto a Pisa nel 1346.

- Vat: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano latino 3199.

Fu fatto allestire da Giovanni Boccaccio e donato a Francesco Petrarca. Questo manoscritto o una sua copia rimase a disposizione del Boccaccio, il quale produsse, sebbene con differenti emendamenti i manoscritti seguenti:

- To: Toledo, Biblioteca del Cabildo, 104. 6.
- Ri: Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1035.
- Chig: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigiano L vi 213.

- La: Piacenza, Biblioteca Comunale Passerini Landi, 190.

È detto codice Landiano, è datato 1336 ed è pertanto il più antico conservato. Il copista si chiama Antonio e proviene da Fermo nelle Marche. Di recente le lezioni originarie, talvolta nascoste sotto innumerevoli correzioni, sono state recuperate per mezzo di un intervento radiografico.

- Urb: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urbinate latino 366.

Datato 1342, fu trascritto da un copista proveniente dalla Romagna.

- Rb: Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1005; Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, AG XII 2.

A Firenze si conservano l'*Inferno* e il *Purgatorio*, mentre a Milano il *Paradiso*. Fu trascritto e decorato intorno al 1340 da Maestro Galvano da Bologna. Contiene il commento di Iacopo della Lana.

- Mad: Madrid, Biblioteca Nacional, 10186.

Trascritto in Liguria nel 1354, contiene anche la traduzione spagnola del poema di Enrique de Villena.

- LauSC: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 26 sin. 1.

È noto come “codice di Santa Croce”, fu trascritto verso la fine del sec. XIV da Filippo Villani, nipote di Giovanni. Contiene un ampio commento al primo canto dell’*Inferno*.

La prima edizione critica fu approntata nel 1862 da Karl Witte, che basò il suo testo solamente su quattro manoscritti, in particolare il Vat e il LauSC. Dopo ulteriori studi – ad opera di K. Täuber e E. Moore – apparve tutta la difficoltà di compiere una collazione completa dei manoscritti esistenti, soprattutto di ordinare l’enorme quantità delle varianti in maniera tale da poterne ricavare uno stemma.

Su iniziativa di M. Barbi, la Società Dantesca Italiana si propose di compiere una collazione limitata a 396 *loci critici*. Per l’edizione del Centenario del 1921, G. Vandelli fornì un’edizione di gran pregio, ma senza apparato e senza che egli avesse, in via preliminare, disegnato uno stemma. Egli aveva scelto tra le varianti quelle che, secondo il suo giudizio, potevano giustificare l’esclusione di altre.

Il primo stemma fu approntato, dopo una collocazione per *loci critici*, da M. Casella nel 1924. Un passo avanti decisivo fu fatto da G. Petrocchi, il quale tra il 1966 e il 1967 ha fornito l’edizione alla quale tutt’oggi facciamo riferimento<sup>67</sup>. Il lavoro del Petrocchi si è così sviluppato:

1. In fase preliminare si è limitata la collazione ai soli manoscritti precedenti il 1355 allo scopo di fornire un “testo-base”.
2. Dopo la collazione completa dei manoscritti più antichi, sono stati compiuti sondaggi nei più recenti, notando che essi non forniscono nessuna nuova lezione e che invece aggiungono errori. Pertanto si può affermare che la tradizione recente è *descripta* dall’antica, e pertanto inutile ai fini della ricostruzione del testo.
3. I 27 testimoni consentono la ricostruzione del testo più antico tramandato, promuovendo così il “testo-base” a testo definitivo. Esso tuttavia non può corrispondere in tutto all’originale – perché tutti i manoscritti del primo quindicennio sono andati perduti –, ma corrisponde alla vulgata diffusa subito dopo la morte del poeta. Per tale motivo Petrocchi assegnò all’edizione il seguente titolo: *La Commedia secondo l’antica vulgata*.

Lo stemma che Petrocchi intende riprodurre in maniera semplificata non è uno stemma lachmanniano: le linee che congiungono un manoscritto con un altro non indicano una relazione di copia, ma solo una relazione particolarmente stretta. La sigla “O” all’apice dello stemma indica l’“antica vulgata”, cioè la forma più antica di diffusione.

Da “O” si dipartono due tradizioni: ( $\alpha$ ) quella toscana e ( $\beta$ ) quella settentrionale. Petrocchi, esprimendo un giudizio di merito, riconosce come migliore la tradizione settentrionale ( $\beta$ ). Quando la lezione di ( $\beta$ ) non è accettabile si fa ricorso al ramo ( $\alpha$ ). Per

---

<sup>67</sup> *La Commedia secondo l’antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967.

quanto riguarda la veste formale (suoni, grafie, forme) si segue la lezione di Triv, in quanto è il più antico manoscritto fiorentino e dovrebbe pertanto presentare caratteristiche linguistiche più vicine all'originale dantesco<sup>68</sup>.

\*\*\*

Intendo lasciare per la fine la parte più gradevole di questa *Premessa*. Un lavoro di ricerca non è solo ed esclusivamente il frutto della fatica di un singolo. Pertanto quanti mi hanno sostenuto coi loro incoraggiamenti e consigli, vogliano trovare in questa sede l'espressione della mia gratitudine. I professori: Sergio Cristaldi, per il suo ausilio paziente e puntiglioso, Nicolò Mineo, Viza Milazzo, Concetto Martello, Massimo Bonifazio, Roberto Mercuri, Anna Fontes Baratto, Alessandra Belfiore, Andrea Sanfilippo, Vittorio Fichera; perché non siamo che “nani sulle spalle di giganti”.

Il personale del Dipartimento di Filologia Moderna: Adele Leanza, Loredana Viola, Lucia Cannuli, Valeria La Ferla, Gabriella Nicosia, Salvo Privitera, Filippo Simone Lo Castro.

Le mie compagne di viaggio: Salvina Monaco, Samantha Viva, Manuela Spina, Denise Lenzo, Milena Romano, Maria Valeria Sanfilippo, *Once upon a Time*.

Alla fine, *last but not least*, ringrazio i miei genitori Giovanna e Pippo, i quali, *malgrado tutto*, hanno sponsorizzato, incoraggiato e creduto nei miei sogni.

Catania, dicembre 2011

---

<sup>68</sup> Cfr. S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., p. 228, e fig. 11.

## CAPITOLO I VIRGILIO NEL MEDIOEVO

Tityrus et fruges Aeneiaque arma legentur  
Roma triumphati dum caput orbis erit.  
(Ovid., *Amores*, I, xv, 25-26)

### 1. La fortuna: dagli inizi alla scuola di Chartres<sup>69</sup>

Virgilio rappresenta l'eccellenza di quel circolo di poeti e artisti riuniti intorno la figura di Mecenate. Essi erano "poeti nuovi" per una sensibilità inedita, in un'epoca nella quale nel mondo romano era vivo il bisogno di novità. La sua fama nasce già matura con le *Bucoliche* e le *Georgiche*, ma è l'*Eneide* che lo consacra il maggiore dei poeti latini e che consegnerà la sua fama ai posteri. «L'opera di Virgilio, considerata, com'è dovere, nell'ordine suo e nelle sue ragioni storiche è, e riman sempre, un grande monumento che non ebbe l'eguale né prima né poi; legittimo è il fascino che per tanti secoli esercitò su tutti gli spiriti colti, dagli infimi ai più grandi»<sup>70</sup>.

Un raffronto tra *Eneide* e i poemi omerici – che erano l'ideale cui tendere – non è certo nelle nostre facoltà né risulterebbe efficace ai fini di questo lavoro; diciamo, *d'emblée* che l'*epos* virgiliano nasceva differente per natura e per scopo dall'ideale omerico. Il cieco di Chio è figlio e interprete di un'età senza storia<sup>71</sup>, dalla quale scaturisce

---

<sup>69</sup> Per il presente paragrafo abbiamo assecondato fondamentalmente D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, vol. I, Livorno, coi tipi di Francesco Vigo, 1872. Gli altri studi adoperati saranno citati nel corso del paragrafo medesimo e del restante capitolo. È opportuno, in via preliminare, lamentare la mancanza di uno studio recente e aggiornato che possa rendere conto in maniera sistematica e complessiva della fortuna della quale ha goduto Virgilio nel corso dei secoli. L'opera del Comparetti viene idealmente ripresa e continuata da V. Zabughin, *Virgilio nel Rinascimento italiano. Da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, Zanichelli, 1921-1923. Un utile sussidio ha visto la luce negli anni Trenta del secolo scorso per mano di F. Peeters, *A Bibliography of Vergil*. The Service Bureau for Classical Teachers maintained by The American Classical League at New York University, Bulletin XXVIII, April 1933; al quale si possono aggiungere gli indici del Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CESEL) e quelli di M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München, 1911-1931. Di grande utilità rimangono repertori bibliografici quali «L'Année Philologique» e «Medioevo Latino». A tutt'oggi studi imprescindibili sulla fortuna del poeta rimangono, oltre al già citato D. Comparetti, V. Ussani, *In margine al Comparetti*, in «Studi Medievali» V, n.s., 1932, (Numero monografico su *Virgilio nel Medio Evo*), pp. 1-42; E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, in *ibidem*, (ma si veda l'intera annata la quale è interamente dedicata a Virgilio), pp. 418-42; R. Chevallier (éd.), *Présence de Virgile*, Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978; G. D'Anna, *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, in «Sileno» V-VI, 1979-1980, pp. 373-85; AA. VV., *Lectures médiévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982), Rome, École française de Rome, 1985; C. Martindale (ed. by), *Virgil and his Influence*. Bimillennial Studies, Bristol, Bristol Classical Press, 1984; M. Gigante (a cura di), *La fortuna di Virgilio*, Pubblicazioni del bimillenario virgiliano promosse dalla regione Campania, Napoli, Giannini, 1986. Per le opere di Virgilio si cita da: P. Vergili Maronis, *Opera*, post Remigium Sabbadini et Aloisium Castiglioni, recensuit Marius Geymonat, Torino, Paravia, 1973.

<sup>70</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 19.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 15: «Omero si muove in un'atmosfera tutta ideale; egli non può mai volgere lo sguardo alla storia, che nascerà soltanto più secoli dopo di lui [...] figlio di un'età senza storia egli è l'interprete di una idealità nazionale che è già esclusivamente poetica di per sé stessa».

una identità nazionale già poetica per sé medesima. L'*epos* virgiliano, pur connesso con quello omerico, non poteva esprimere gli stessi valori, fiorendo in un'età differente. Virgilio incarna gli ideali etici della *pax augustea* e, attraverso Enea, prefigura la conclusione della secolare guerra civile per merito di Augusto: «Aspera tum positus mitescent saecula bellis»<sup>72</sup>. In una simile temperie non c'era posto per un ideale eroico di matrice omerica: la *iustitia* e la *pietas* subentrano al binomio omerico «saggezza-valore militare»; Enea diviene pertanto «pietate insignis et armis»<sup>73</sup>.

Eppure Enea non nasce come un eroe “perfetto”. La *paideia* alla quale lo sottopone Virgilio passa attraverso un complesso processo di purificazione sotto i dettami della dottrina stoica<sup>74</sup>: dopo la caduta di Troia egli è accecato dall'ira (*Aen.* II, 244); a Creta si risolve a continuare il viaggio solo grazie ai Penati (*Aen.* III, 147 sgg.); si smarrisce nelle lusinghe dell'amore fino all'arrivo di Mercurio, il quale lo ammonisce sulla sua missione (*Aen.* IV, 267); ancora in Sicilia è tentato di abbandonare il viaggio, finché non interviene in sogno l'ombra del padre Anchise (*Aen.* V, 700), il quale lo spinge a consultare la Sibilla e a compiere l'*iter durum* della *katabasis* (*Aen.* VI). «In questo complesso poema intessuto di storia e di fato, è inserito il viaggio all'oltretomba del libro VI, che ci conduce al di sopra di ogni cosa terrena ed è la parte più bella dell'intera opera: è anche la più importante per l'influenza esercitata poiché ad essa dobbiamo la Commedia dantesca»<sup>75</sup>.

Per Virgilio, il quale compone al culmine dello sviluppo storico della latinità, necessità precipua era tendere costantemente a quella storia nella quale si radicava il sentire nazionale latino. Un relitto di tale sentire lo si riscontra nel primitivo titolo dell'opera, *Gesta populi romani*, secondo la testimonianza di Servio:

ante dicta de reversione animarum probatio huc tetendit, ut celebret Romanos et praecipue Augustum: nam qui bene considerant, inveniunt omnem Romanam historiam ab Aeneae adventu usque ad sua tempora summatim celebrasse Vergilium. Quod ideo latet, quia confusus est ordo: nam eversio Ilii et Aeneae errores, adventus bellumque manifesta sunt: Albanos reges, Romanos etiam consulesque, Brutum, Catonem, Caesarem, Augustum et multa ad historiam pertinentia hic indicat locus, cetera, quae hic intermissa sunt, in ἀσιδοποιία commemorat. Unde etiam in antiquis invenimus, *opus hoc appellatum esse non Aeneidem, sed gesta populi Romani*: quod ideo mutatum est, quia nomen non a parte, sed a toto debet dari.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> *Aen.* I, 291.

<sup>73</sup> *Ibidem* VI, 403. È il personaggio di Turno a rappresentare nel poema il tipico eroe omerico: «l'ideale antico, in opposizione al nuovo, impersonato da Enea» (E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, Bern, Franke, 1954, trad. it., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 196).

<sup>74</sup> *Aen.* III, 182; V, 725, ma si veda C.M. Bowra, *From Virgil to Milton*, London, Macmillan & Co., 1945, il quale rimanda a Seneca, *Dial.*, I 4.

<sup>75</sup> E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 197.

<sup>76</sup> ad *Aen.* VI, 752. Si cita da: Thilo Georgius-Hagen Hermannus, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Vol. I, *Aeneidos Librorum I-V Commentarii*, Lipsiae, 1881 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961), Vol. II, *Aeneidos Librorum VI-XII Commentarii*, Lipsiae, 1884 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961).

Fondamentale è ai nostri occhi lo sforzo del poeta latino volto ad armonizzare soggetto poetico e storia romana<sup>77</sup>.

Per volontà del suo stesso autore, l'*Eneide* doveva essere gettata alle fiamme, come se si fosse trattato di un testo incompleto (è pur vero che il poeta non arrivò forse a dargli una "seconda mano"; testimonianza ne sarebbero i vari *tibicines* disseminati nel testo). A detta delle fonti dovette intervenire direttamente Augusto, affidando la pubblicazione dell'opera a Vario, poeta e amico di Virgilio<sup>78</sup>.

Il poema divenne scaturigine della fama del poeta; in esso fu riconosciuta l'opera più grande della poesia latina<sup>79</sup>. Uno dei primi a esprimere tale giudizio fu Ovidio:

Et profugum Aenean, alta primordia Romae,  
quo multum Latio clarius exstat opus.<sup>80</sup>

Velleio Patercolo lo chiamerà in seguito «princeps carminum» (*Historiae Romanae* II, 36, 3). Tito Livio si dedicherà allo studio della versificazione virgiliana; nella sua opera si possono rintracciare chiare reminiscenze dell'*Eneide*, così come in Ovidio<sup>81</sup>. I ricordi di Seneca il vecchio informano in maniera molto chiara che nel primo decennio dopo la morte del poeta l'*Eneide* era molto conosciuta e di essa si citavano già i versi più famosi.

L'opera destò del resto un vivo entusiasmo già prima della sua pubblicazione, provocando, subito dopo la sua pubblicazione, una gran quantità di scritti di natura critica. Dalle notizie che ci rimangono non siamo in grado di dire con esattezza fino a che punto tali scritti, ad opera di grammatici contemporanei, fossero stati di carattere estetico o fossero pertinenti a quell'ambito che oggi chiamiamo critica. Quanto ci rimane si risolve in una osservazione di Domizio Afro, il quale assegna a Virgilio il secondo posto tra i poeti dopo Omero: «Utar enim verbis eisdem quae ex Afro Domitio invenis excepi, qui mihi

---

<sup>77</sup> Sarà Dante, con la sua sensibilità, a proporre una lettura dell'*Eneide* privilegiando un intendimento storico del significante della lettera del testo, coordinando cronologicamente, in tal maniera, l'approdo di Enea nel Lazio e la nascita di David: «E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le scritture» (*Conv.*, IV, v).

<sup>78</sup> Cfr. G. D'Anna, *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, cit., p. 373. Intento dello studioso è quello di vagliare il giudizio che poeti quali Orazio, Ovidio e Propertio ebbero su Virgilio. La *Vita* svet.-don. alle ll. 103-104 parla del successo riscosso dalle *Bucoliche* e alle ll. 124-129 di una lettura dei libri II, IV, VI fatta dal poeta ad Augusto e alla sua famiglia, lettura rimasta famosa per lo svenimento di Ottavia, commossa per l'elogio del figlio Marcello, morto nell'autunno del 23 a C. Tale lettura, databile al 22, non dovette però essere l'unica al cospetto del *Princeps*. È merito di E. Paratore, *Una nuova ricostruzione del 'De poetis' di Svetonio*, Bari, 1950<sup>2</sup>, pp. 187-91, l'aver chiarito la genesi dell'errata notizia che vuole l'*Eneide* pubblicata da Vario e da Tucca. I due, stretti amici di Virgilio, furono suoi eredi e pertanto incaricati nel testamento di curare gli scritti del poeta. L'edizione postuma del poema fu però affidata da Augusto al solo Vario, con il quale – e con lui soltanto – Virgilio aveva preso accordi orali in merito, prima della sua partenza dall'Italia. La confusione era peraltro inevitabile: Sulpicio Apollinare, Donato, Girolamo, Servio affiancano Tucca e Vario quali editori del poema.

<sup>79</sup> Sul carattere storico-ideologico propugnato dall'*Eneide* vd. L. Holtz, *La survie de Virgile dans le haut moyen âge*, in *Présence de Virgile*, cit., pp. 209-10.

<sup>80</sup> *Ars Amatoria* III, 337-38.

<sup>81</sup> Cfr. A. Zingerle, *Ovidius und sein Verhältniss zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern*, Innsbruck, 1869-71, pp. 48-113.



interroganti quem Homero crederet maxime accedere: secundus, inquit, est Vergilius, prior tamen primo quam tertio»<sup>82</sup>.

Da questo momento in poi l'*Eneide* cominciò a esercitare la sua imponente influenza. Al di là degli omaggi di poeti e di critici, due furono i contrassegni di classicità: l'adozione nelle scuole e il fiorire delle cosiddette "fruste" ad opera dei detrattori del poeta<sup>83</sup>. Costoro si dedicarono a catalogare i *furta* virgiliani: versi, metafore, concetti rubati ai predecessori, fossero greci o latini<sup>84</sup>. L'esistenza stessa di tale prassi – già invalsa per Omero, con le Ομηρομάστιγης – è riprova della fama ormai consolidata del poeta.

Virgilio divenne il *classico* di Roma. Declamatori di età augustea e tiberiana intrattengono dispute sulla sua poesia (dispute conservateci da Seneca il Vecchio). Giulio Igino, grammatico e custode della biblioteca Palatina, si cimenta nel chiarire i dettagli antiquari sparsi nel poema, mentre Petronio abbozza vari tipi di variazioni sui versi virgiliani, anche di carattere osceno.

Siamo ancora lontani dall'idea di "sapienza universale" del poeta, ma è già presente la nozione di una sorta di "universalità letteraria", secondo la quale Virgilio dominava in ogni dimensione espressiva, dalla poesia alla prosa, dalla grammatica alla retorica. Marziale, sostenendo che se Virgilio avesse voluto provarsi nella lirica e nel dramma avrebbe superato di gran lunga gli altri, non esprimeva solamente un'opinione personale, ma anche il sentire del suo periodo:

Sic Maro nec Calabri temptavit carmina Flacci,  
Pindaricos nosset cum superare modos,  
Et Vario cessit Romani laude cothurni,  
Cum posset tragico fortius ore loqui.<sup>85</sup>

La popolarità di Virgilio trionfava anche nella dimensione teatrale: già quando il poeta era in vita, e anche dopo la sua morte i suoi versi venivano recitati in pubblico. Era un fatto di costume l'abitudine di recitare, durante i banchetti, versi omerici e virgiliani. Alla lauta mensa di Trimalcione vediamo comparire un servo il quale recita goffamente il libro V dell'*Eneide*<sup>86</sup>. Tra i vari doni (*xenia*) vi erano anche i libri più in voga e tra questi figurava Virgilio<sup>87</sup>.

Il nome di Virgilio non rimase certo limitato alla sola Roma; lo testimoniano le varie iscrizioni sui muri di Pompei, le quali ci presentano insieme a versi di Ovidio e Propertio anche versi di Virgilio<sup>88</sup>. Del resto il poeta era strettamente connesso con la

---

<sup>82</sup> M.F. Quintilianus, *De Institutione Oratoria* X, i, 86.

<sup>83</sup> Cfr. G. D'Anna, *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, cit., p. 384.

<sup>84</sup> Ciò finì per apportare un notevole beneficio alla filologia latina, essendo queste liste confluite in autori come Servio e Macrobio, che noi possediamo, rappresentando una fondamentale riserva di informazioni che altrimenti sarebbero andate perdute.

<sup>85</sup> *Epigrammata* VIII, xviii, vv. 5-8.

<sup>86</sup> G. Petronius Arbiter, *Satiricon*, 68

<sup>87</sup> Cfr. M.V. Martialis, XIV, clxxxv; clxxxvi.

<sup>88</sup> Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 36 n. 1; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., pp. 4-5; F. Della Corte, *Elementi virgiliani nell'epigrafia pompeiana*, in «Rivista indo-greca-italica» XIV, 1930, p. 233 sgg.

Campania, sua patria di elezione, al punto che il suo sepolcro a Napoli caratterizzò quella regione in maniera del tutto particolare.

Il trionfo più notevole riportato dal poeta fu quello che egli, insieme ai poeti augustei, ottenne nelle scuole<sup>89</sup>. Essi riempivano un vuoto presente nella letteratura latina; le scuole approfittarono del loro imponente contributo per incrementare gli studi. Il primo che si giovò di una tale innovazione nella didattica fu – pare – Quinto Cecilio Epirota, liberto di Attico, che per primo introdusse nelle scuole elementari la lettura di Virgilio e degli altri poeti: «Primus dicitur latine ex tempore disputasse primusque Vergilium et alios poetas novos praelegere coepisse»<sup>90</sup>. È difficile per noi moderni immaginare quanto grande fosse per quei tempi l'influenza dei grammatici.

Nel corso del I secolo d.C. una miriade di poeti minori si cimentò nell'imitazione dei più diversi aspetti dell'arte virgiliana; una parte di questa operazione ci è pervenuta sotto il nome di una raccolta che fu creduta a lungo autentica: l'*Appendix Vergiliana*. Sempre nel corso del I secolo, e in parte del II, lo studio della grammatica prese un forte sviluppo, dominando tutto il campo letterario. Esso fece sì che si compilassero opere dotte e importanti, utilizzate poi dai grammatici delle età posteriori. Il metodo didattico di tali grammatici era modellato sugli studi greci: in particolare Virgilio veniva illustrato nella maniera in cui era stato illustrato Omero dagli alessandrini, al punto che il poeta latino finì per diventare anch'egli un'autorità grammaticale<sup>91</sup>. Tale autorità richiedeva sicurezza riguardo la lezione più genuina del testo. Si occuparono della questione parecchi critici emendando gli esemplari circolanti con l'ausilio di manoscritti provenienti non solo dalla medesima autorevole famiglia, ma anche con le stesse copie autografe, ancora in circolazione ai tempi di Plinio, Quintiliano e Gellio<sup>92</sup>. La prima dote per la quale Virgilio veniva apprezzato era innanzitutto la proprietà della lingua<sup>93</sup>. Un esempio lo riscontriamo nell'opera di Nonio (fine del III secolo) compilata sulla base di opere antecedenti, tra le quali Virgilio, i cui echi grammaticali sono ben 1.500<sup>94</sup>. Virgilio, pertanto, era divenuto per i grammatici come una Bibbia; essendo il primo dei testi scolastici, tutti lo possedevano e ne conservavano la memoria.

Se la scuola era il centro dell'attività dei grammatici, tuttavia quanto ci rimane dei loro scritti non è appannaggio esclusivo del livello elementare dell'insegnamento. Valerio Probo<sup>95</sup> non insegnava in una scuola *strictu sensu*, si rivolgeva ad una cerchia di pochi e scelti uditori. Altri scritti per noi importanti, e di matrice dotta, come quelli di Aspro, furono compilati invece per l'insegnamento. Attraverso le testimonianze superstiti di quell'epoca è possibile farsi un'idea dei caratteri dell'insegnamento scolastico. Virgilio era il primo autore utilizzato dai fanciulli dopo che essi avevano imparato a leggere e a

---

<sup>89</sup> L. Holtz, *La survie de Virgile dans le haut moyen âge*, in *Présence de Virgile*, cit., pp. 211-212; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., pp. 2-3.

<sup>90</sup> C. Svetoni Tranquilli, *De grammaticis et rhetoribus*, 16, 5.

<sup>91</sup> Cfr. M.F. Quintilianus, *De Institutione Oratoria* I, 5, 35; D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., pp. 40-1.

<sup>92</sup> Cfr. G. Plinius Secundus, *Naturalis Historia* XIII, 83; M.F. Quintilianus, *De Institutione Oratoria*, I, 7, 11; M. Gellii, *Noctes Atticae*, II, 3, 5; IX, 14, 7; D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p.41.

<sup>93</sup> D.M. Ausonius, *Epist.* XVII, 20.

<sup>94</sup> Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p.15; Schmidt, *De Nonii Marcelli auctoribus grammaticis*, p. 4 e sgg.; p. 96 e sgg.

<sup>95</sup> Cfr. G. D'Anna, *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, cit., p. 385.

scrivere; da quel momento il suo capolavoro serviva tanto per l'insegnamento elementare quanto per quello superiore. Di tale libro si serviva il *magister* per insegnare agli alunni prima a leggere a senso, poi a distribuire le pause e l'inflessione della voce, infine a cogliere e valorizzare i sentimenti onesti e nobili<sup>96</sup>. A tale lettura seguiva l'esercizio di sciogliere in prosa il periodo poetico, esercizio nel quale si notava la quantità delle sillabe e si rilevavano le irregolarità di lessico e sintattiche.

All'insegnamento grammaticale seguiva lo studio della retorica<sup>97</sup>. Nel I secolo d. C. la grammatica assunse un ruolo nobile, la retorica invece si distingueva per la sua decadenza. Col venir meno delle libertà repubblicane essa assunse caratteristiche sempre più artificiali, invadendo così il campo letterario. Per quanto riguarda la teoria retorica molto veniva dedotto anche da Virgilio: oltre ai temi per le declamazioni si deducevano dal poeta sentenze, immagini, idee, se ne imitavano le descrizioni e si copiavano espressioni particolarmente felici. Un esempio eloquente lo troviamo in Annio Florio il quale, all'inizio del II secolo, in uno scritto dal titolo *Vergilius orator an poeta*<sup>98</sup>, si chiedeva appunto se Virgilio fosse l'uno o l'altro. Certamente l'autorità di Cicerone in ambito retorico rimaneva somma, ma quella di Virgilio le teneva testa al punto che Tacito<sup>99</sup>, nel *Dialogus de oratoribus*, osservava che era più facile trovare detrattori di Cicerone che non di Virgilio: «Plures hodie reperies, qui Ciceronis gloriam quam qui Vergilii detractent»<sup>100</sup>. Tra tutti i poeti augustei Virgilio fu inoltre quello che suscitò le simpatie anche di coloro i quali preferivano scrittori più arcaici. Nelle *Noctes Atticae* Gellio cita frequentemente autori quali Ennio, Laberio, Plauto, Cesare, Cicerone, Lucilio, Nigidio Figulo, Catone, Sallustio, Varrone e Virgilio<sup>101</sup>: l'autorità grammaticale virgiliana viene pertanto equiparata a quella degli scrittori dell'età repubblicana, mentre degli altri poeti augustei figura citato il solo Orazio (tre volte). Questo tentativo di assimilare Virgilio agli scrittori repubblicani aveva dei motivi ben precisi: egli è l'unico tra i poeti augustei che si è saputo servire della parola antiquata senza cadere nell'affettazione<sup>102</sup>. In quest'epoca in cui la retorica si era sostituita alla poesia, e quest'ultima viveva esclusivamente di imitazione, Virgilio era divenuto il modello supremo. Su questo punto Comparetti scorge un'altra sostanziale differenza tra la fortuna letteraria di Virgilio e quella di Omero; ma lasciamo a lui la parola:

Omero esercita una influenza su quello sviluppo vitale della poesia e dell'arte greca di cui esso non rappresenta che un primo momento, col quale i prodotti successivi sono naturalmente collegati per legami intimi e organici; Virgilio invece sulla successiva poesia latina, morente o già morta, poesia di forma più che di sostanza, esercita una influenza puramente formale. Lo studio intenso del poeta, l'uso e l'imitazione spesso servile del suo linguaggio poetico, non coprono in alcuna guisa

---

<sup>96</sup> Cfr. M.F. Quintilianus, *De Institutione Oratoria* I, 8, 1-5; D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 44.

<sup>97</sup> Cfr. M.F. Quintilianus, *De Institutione Oratoria* I, 8, 16; D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 45.

<sup>98</sup> Di questo scritto ci è conservato solo un frammento dell'*incipit*. Fu pubblicato dapprima da F. W. Ritschl e in seguito riprodotto da O. Jahn, *Iuli Flori epitomae de Tito Livio Bellorum omnium annorum DCC libri duo*, Lipsiae, 1852; cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 49 n. 2.

<sup>99</sup> Cfr. G. D'Anna, *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, cit., p. 385.

<sup>100</sup> C. Taciti, *Dialogus de oratoribus*, 12, 24-25.

<sup>101</sup> A. Gellii, *Noctes Atticae*, VI, 17; XX, 10, 2; Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 60.

<sup>102</sup> Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 61.

l'immenso divario che è fra questi poeti posteriori e i poeti augustei nel modo d'intendere la poesia.<sup>103</sup>

Sotto gli imperatori Antonini (II secolo) si era fatta strada l'abitudine, praticata anche dagli imperatori medesimi, di interrogare la sorte aprendo a caso l'*Eneide*: sono le cosiddette *Sortes Virgilianae*. Di esse si servì anche l'imperatore Adriano e molti esempi sono narrati dagli scrittori della *Historia Augusta*, esempi che proseguiranno in seguito per tutta la tarda latinità e il medio evo. Tale prassi attesta non solo l'immensa notorietà del poeta ma anche la venerazione che gli si tributava al pari di Omero, dei libri sibillini e in seguito anche della stessa Bibbia<sup>104</sup>.

Durante i secoli III e IV le lettere latine subirono alterne vicende. Da Alessandro Severo in poi – il quale sebbene prediligesse le lettere greche amava Virgilio, considerato più che altro come filosofo – il culto della letteratura divenne estraneo agli ambienti di corte. Nelle scuole tuttavia Virgilio continuava a essere insegnato; questo studio era divenuto così assiduo e profondo che l'opera del poeta veniva imparata quasi per intero a memoria. Da questa dimestichezza coi versi virgiliani traeva la sua origine la pratica dei *Centoni*. Si combinavano versi ed emistichi virgiliani in maniera tale da poter trattare ogni tipo di argomento. Comparetti ci ha lasciato un giudizio assai critico in merito: «L'idea di questi *Centoni* poteva nascere soltanto fra gente, che avendo meccanicamente appreso Virgilio, non sapeva qual migliore utilità ricavare da tutti quei versi di cui si era ingombrata la mente»<sup>105</sup>. Gli studi moderni tendono a dare un giudizio differente sulla poesia centonaria<sup>106</sup>. Osidio Geta aveva composto, con versi virgiliani, una tragedia intitolata *Medea*; l'imperatore Valentiniano compose un carme di argomento scabroso, obbligando Ausonio a gareggiare con lui: da questo *certamen* nacque il *Carmen Nuptialis*. Vi furono poi autori cristiani che utilizzarono Virgilio per parlare della fede: fiorirono così i centoni di Proba sull'Antico Testamento, un *Inno alla Pasqua* di Mario Vittorino (IV secolo), un carme sull'incarnazione ad opera di Sedulio (V secolo). Virgilio doveva essere considerato e dunque trattato in tutto e per tutto alla stregua di Omero: così come c'erano stati *Centoni* omerici, così dovevano esserci *Centoni* virgiliani. Per entrambi i poeti vi era chi si distingueva in abilità nello scucire e nel ricucire i versi; costoro prendevano il nome di poeti omerici o virgiliani.

Sulla fortuna e la diffusione di Virgilio hanno influito parecchio i commenti, grazie ai quali il poeta veniva insegnato nelle scuole. Tali commenti si moltiplicarono fino al

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>104</sup> Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 64; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., p. 7.; H.A. Loane, *The Sortes Virgilianae*, in «Classical Weekly» XXI, 1928, pp. 185-87.

<sup>105</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., pp. 70-1.

<sup>106</sup> Sui centoni cfr. G. Polara, *I centoni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. III, Salerno 1990; R. Lamacchia, s.v. *centoni*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit.; G. Salanitro, *Osidio Geta. Medea. Introduzione, testo critico, traduzione ed indici, con un profilo della poesia centonaria greco-latina*, Roma 1981; F.E. Consolino, *Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba. Le molte possibilità del centone*, in «Atene e Roma» XXVIII, 1983; G. La Bua, *Esegesi virgiliana antica e poesia centonaria*, in «Atene e Roma» XXXVIII, 23, 1993, il cui proponimento è l'analisi dei rapporti intercorrenti tra esegesi virgiliana antica e poesia centonaria, con particolare interesse al raffronto tra il testo del centone di Proba e il commento serviano.

tardo medio evo e furono tutti soggetti a incessanti peripezie<sup>107</sup>. Ogni *magister* si premurava di modificare, compendiare, postillare di propria mano il materiale già circolante; di tutta questa messe, ci rimangono i commenti che vanno sotto il nome di Probo, Aspro e Servio; è invece perduto Elio Donato<sup>108</sup>.

Sappiamo che Donato presentava Virgilio ai suoi alunni – così come maestri di antiche scuole filosofiche avevano fatto per Omero – attribuendogli un sapere straordinario, cercando pertanto nei suoi versi tracce di dottrine segrete e saperi filosofici. L'unico tra i commentatori del poeta a esserci giunto completo è Servio il quale fu «usatissimo nelle scuole del medio evo e riesce molto importante anche oggi, non tanto per la illustrazione di Virgilio, quanto per ogni sorta di preziose notizie che ci ha conservate»<sup>109</sup>. Se in qualche passo Servio può attribuire ai versi virgiliani un significato filosofico, tuttavia nella lettura che ne dà non si riscontrano tracce di una interpretazione allegorica sistematica e generale<sup>110</sup>, la quale possa indurre a leggere l'*opus* virgiliano secondo un senso riposto. Anche a Servio, così come alla sua epoca, tuttavia, apparteneva l'idea della grande dottrina celata sotto i versi virgiliani:

Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias. sane sciendum, licet primos duos versus Probus et alii in quinti reliquerint fine, prudenter ad initium sexti esse translatos; nam et coniunctio poematis melior est, et Homerus etiam sic inchoavit ὡς φάτο δάκρυ χήων.<sup>111</sup>

Di marca prettamente retorica è invece il commento all'*Eneide* di Tiberio Claudio Donato – di poco posteriore a quello di Elio Donato. L'espositore sostiene che la prima dote di Virgilio è l'*ars rethorica* e che pertanto il poeta dovesse essere spiegato dai retori anziché dai grammatici; le sue osservazioni non sono quindi di natura grammaticale o

---

<sup>107</sup> Di ciò si renderà conto in maniera più dettagliata nei successivi paragrafi di questo capitolo.

<sup>108</sup> Del perduto commento di Donato ci dà notizia Girolamo, suo discepolo: «puto quod puer legeris Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios; Vulcati in orationes Ciceronis; Victorini in dialogos eius et in Terenti comoedias praeceptoris mei Donati, aequae in Vergilium» (Girolamo, *Apol. adv. Rufin.*, I). Cfr. C. Hardie (ed.), *Vitae Vergilianae antiquae*, Oxford, Clarendon Press, 1960<sup>2</sup>; H. Hagen, *Scholia Bernensia*, Lipsiae, 1867, pp. 70-5. Sulla ricostruzione parzialmente possibile di questo commentario, cfr. U. Schindel, *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar*, Göttingen, 1975, pp. 1-18; J.J. Savage, *Was the commentary on Virgil by Aelius Donatus extant in the ninth century?*, in «Classical Philology» XXVI, 1931, pp. 405 e sgg; L. Holtz, *À l'école de Donat, de S. Augustin à Bède*, in «Latomus» XXXVI, 1977, pp. 522-38; Id., *La survie de Virgile dans le haut moyen âge*, cit., pp. 212-13; G. Funaioli, *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo*, Milano, Vita e Pensiero, 1930.

<sup>109</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 75.

<sup>110</sup> Sull'allegoria in Servio interessanti le osservazioni di J.W. Jones jr, *Allegorical interpretation in Servius*, in «Classical Journal» LVI, 1960, 1, p. 224: «Servius is, of course, not allegorical in sense that some of the medieval expositors of Vergil are; that is to say, our commentator does not offer an allegorical treatment of *Aeneid* according to a single system or plan. In a variorum commentary one expects many kinds of interpretation to meet and cross. In Servius, this is as true of the various form of allegorical interpretation as it is of other types. Servius – and thus the current paper clearly demonstrates – knows all the varieties of allegorical interpretation which pagan antiquity evolved, and he uses now one, now another of these varieties as they are available or as they seem to him fitting».

<sup>111</sup> Servius incipit in *Vergilii Aeneidos librum sextum commentarius*.

erudita, ma si limitano a fornire postille retoriche ai passi del poema. Data questa visuale, egli definisce diversamente lo scopo dell'*Eneide*: non la divulgazione di un sapere riposto, bensì la glorificazione di Roma e di Augusto.

Nei *Saturnali* di Macrobio (V secolo) Virgilio viene glorificato come sommo autore enciclopedico; costante il tono di entusiastica ammirazione nei confronti del mantovano. Macrobio avverte che nella poesia virgiliana vi è molto di più di quanto i grammatici del suo tempo fossero in grado di scorgere; egli vuole pertanto addentrarsi nella *sapientia* virgiliana esponendone così gli esiti più significativi. Virgilio è per Macrobio non solamente dotto in ogni ambito del sapere – «nullius disciplinae expertus»<sup>112</sup>; «disciplinarum omnium peritissimus»<sup>113</sup>; «omnium disciplinarum peritus»<sup>114</sup> – ma è anche infallibile.

Alla prima fase della decadenza dell'Impero (secoli V-VI) appartiene una figura di non poca influenza nella ricezione di Virgilio: si tratta di Prisciano. Seguendo la tradizione dei grammatici a lui anteriori egli attinge da Virgilio più che da qualsiasi altro scrittore i suoi esempi grammaticali. In uno scritto che fu molto diffuso egli ci fornisce una notizia parecchio curiosa sulla maniera in cui veniva studiato Virgilio nelle scuole: si prendeva in esame il primo verso di ciascun libro dell'*Eneide* e si chiedeva ragione di ogni singola parola, secondo parametri grammaticali e metrici<sup>115</sup>.

Con la fine dell'Impero romano d'Occidente (476 d.C.) l'unità culturale dei popoli già soggetti a Roma non venne meno. Il forte sentimento di romanità, al quale aveva contribuito anche Virgilio con il suo *epos*, era troppo radicato per spegnersi immediatamente. Il latino rimaneva la lingua degli scrittori e la lingua della Chiesa; tuttavia per poter scrivere bene in latino bisognava pur sempre averlo appreso nelle scuole. Ruolo decisivo, anche in questi secoli, è dunque giocato dalle scuole e in particolare quelle di grammatica; autorità suprema e imprescindibile nei riguardi di tale *ars* rimaneva Virgilio, al punto che, nel corso della tarda latinità e poi del medioevo, entrambi sembrano essere sinonimi<sup>116</sup>. La cultura classica poté sopravvivere grazie all'uso che degli *auctores* si faceva nelle scuole. Insieme a Virgilio trovavano posto poeti quali Ovidio, Lucano, Orazio e Giovenale, seguiti da altri in base alle preferenze e ai giudizi dei *magistri*. I Padri della Chiesa potevano pur mantenere una certa avversione nei riguardi degli scrittori pagani, Arnobio e Tertulliano potevano pur gridare *adversus gentes*, ma tutti erano costretti a leggere e a studiare quegli *auctores*, non solamente per confutarli, ma anche perché essi erano la base dell'istruzione grammaticale del tempo. Nel momento in cui il paganesimo cessò definitivamente di esistere e di costituire una minaccia e confutare i pagani divenne per gli apologeti un fatto puramente ozioso, le scuole, ormai cristiane, si ricollegarono senza problemi all'insegnamento tradizionale: l'*auctoritas* in campo grammaticale rimaneva sempre appannaggio degli scrittori latini<sup>117</sup>.

La quarta *Ecloga*, del resto sollevò Virgilio agli onori della dignità profetica: egli fu annoverandolo tra quanti avevano predetto la venuta di Cristo. Tale interpretazione trovava

---

<sup>112</sup> A.T. Macrobii, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 6, 44.

<sup>113</sup> *Ibidem*, I, 15, 12.

<sup>114</sup> A.T. Macrobii, *Saturnalia* I, 16, 12.

<sup>115</sup> Prisciani, *Partitiones XII versuum Aeneidos principalium*, ap. H. Keilii, *Grammatici latini*, vol. III, Hildesheim, 1961, pp. 459-515.

<sup>116</sup> Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., p. 101.

<sup>117</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., p. 421.

la sua giustificazione in un discorso tenuto dall'imperatore Costantino<sup>118</sup>. Secondo la testimonianza di Eusebio, l'imperatore lo avrebbe composto in latino e poi fatto tradurre in greco<sup>119</sup>. Tale traduzione si discosta arbitrariamente dall'originale latino alterandone il senso: scopo di ciò era adattare il dettato poetico all'interpretazione cristiana svolta nel discorso dell'imperatore. Nel testo la vergine che fa ritorno è Maria, la nuova progenie è Gesù stesso, mentre il serpente è l'antico tentatore. Costantino riteneva che Virgilio avesse scritto con la lucida consapevolezza di predire la nascita di Cristo, in ciò confortato dall'antica credenza degli oracoli sibillini sulla quale l'ecloga si basa<sup>120</sup>. L'ecloga virgiliana non potendo essere accusata di essere apocrifa – come accadeva invece per certi oracoli sulla nascita di Cristo –, cominciava ad assumere un valore sempre più alto e tale è essa considerata da Costantino così come da Agostino. Virgilio per costoro, quand'anche non avesse bene inteso il vero senso dell'oracolo, offriva tuttavia una solida testimonianza e un valido argomento di fede. L'autore delle *Bucoliche* divenne pertanto compagno della Sibilla e, insieme a David e Isaia, fu annoverato tra i profeti<sup>121</sup>.

Qualche cenno deve essere speso per la cultura irlandese del VII secolo. Il monachesimo insulare era giunto alla conoscenza del latino – appreso per la necessità di entrare in contatto con le Scritture – e della cultura antica attraverso lo studio della grammatica. Per mezzo di mediatori prestigiosi quali Donato e Servio i monaci irlandesi entrarono in contatto con Virgilio. In questo modo però essi non conobbero il poeta latino *tout court*, bensì il Virgilio commentato dagli antichi *magistri*, scolastico e libresco. Senza di loro, d'altro canto, noi avremmo Virgilio ma non il commentario di Servio e gli altri *scholia* virgiliani dell'antichità<sup>122</sup>. Il monachesimo irlandese infatti farà da tramite a quella

<sup>118</sup> Cfr. Eusebio, *Vita Constantini*, IV, 32; Lattanzio, *Divinae institutiones*, VII, 24; Agostino, *De civitate Dei*, X, 27. Sull'argomento esiste una smisurata bibliografia discussa prevalentemente in S. Benko, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1980, 31.1, pp. 645-705. Tra i maggiori contributi segnaliamo: E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Teubner, 1924; P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, in «Revue des Études Anciennes» LIX, 3-4, 1957, pp. 294-319; J. Carcopino, *Virgilio e il mistero della IV ecloga*, prefazione di L. Canali, Roma, Edizioni dell'Altana, 2001 (ed. or. 1930). Sulla figura storica del *puer* cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. III, pp. 866-8. C'è chi come F. Della Corte, s.v. *Pollione*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1988, p. 176, ha notato che la quarta ecloga «deve aver subito rimaneggiamenti, se non da cancellare, almeno da obnubilare l'occasione storica che l'ha determinata come carne genetliaco».

<sup>119</sup> Constantini M., *Oratio ad sanct. Coet.*, c. 19-21; Euseb., *Vita Constantini* IV, 32; cfr. V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., pp. 17-18.

<sup>120</sup> Nella medesima epoca di Costantino, Lattanzio interpreta anch'egli l'ecloga in senso cristiano, riferendola però al ritorno di Cristo trionfante alla fine dei tempi nel regno dei giusti. Cfr. V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit. Agostino ne cita i versi 13-14: «si qua manent sceleris vestigia nostri, / irrita perpetua solvent formidine terras», interpretandoli nel segno della remissione dei peccati ad opera di Cristo (*Epist.* 137 ad Volusian c. 12; *De Civitate Dei* X, 27), cfr. V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit. Girolamo invece insorge contro una simile lettura, burlandosi di quanti ritengono Virgilio un cristiano senza Cristo (*Epist.* 53 ad Paulin., c. 27).

<sup>121</sup> La figura di Virgilio profeta generò varie leggende, come quella della conversione del poeta Stazio poi celebrata da Dante (*Purg.* XXI-XXII). Papa Innocenzo III cita l'ecloga virgiliana in occasione di un'omelia tenuta nella messa di Natale (*Serm. II in fest. Nativit. Dom.*); in senso cristiano intese quei versi lo stesso Abelardo (*Introd. ad Theolog.*, Lib. I, c. 21; *Epist.* 7 ad Helois., p. 118). Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., pp. 418-19; 440; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., p. 15 e sgg.

<sup>122</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., p. 430; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., pp. 27-29; L. Holtz, *La survie de Virgile dans le haut moyen âge*, cit., p. 219; Id., *Le rôle des Irlandais dans la transmission des grammaires latines*, in *Influence de Rome et de l'Antiquité sur l'Occident moderne*, ed. R. Chevallier, Paris, 1977, pp. 55-65.; G. Funaioli, *Esegesi virgiliana antica*, cit.; R.B. Lloyd, *Republican*

che fu chiamata “rinascita carolingia”<sup>123</sup>, altro anello decisivo per la preservazione e il rilancio dell’opera virgiliana. Anche per i chierici di quest’epoca la necessità era quella di acquisire una conoscenza del latino più approfondita, essendo il latino la lingua della Scrittura. Ancora una volta il nome di Virgilio diveniva sinonimo di grammatica. Ma intanto la sua opera continuava a essere letta e apprezzata.

A partire dal VI secolo, con il diffondersi della lettura allegorica anche l’opera virgiliana cominciò a essere letta secondo i dettami che tale prassi imponeva; era la prima volta che tale espediente, già fatto valere con Omero, si applicava a un poeta latino nella sua interezza secondo gli allegoristi. Era impensabile che un uomo tanto dotto quanto Virgilio non avesse nascosto sotto il manto delle favole da lui raccontate qualcosa di più profondo. Ma si noti: il poeta non fu letto e interpretato in maniera allegorica nel quadro di una difesa dell’antico paganesimo; egli subì l’interpretazione allegorica a partire da un puro interesse filosofico, essendosi oramai diffusa la fama di lui quale sapiente versato nella filosofia, idea del resto già comune anche ai grammatici dei secoli precedenti. L’allegoria fu dunque applicata al suo *epos* senza alcun intento polemico e da parte dei pagani e da parte dei cristiani: i sensi riposti che gli uni e gli altri vi trovano sono di ordine esclusivamente etico e filosofico e fanno riferimento principalmente a riflessioni sulla vita umana e sul suo perfezionamento<sup>124</sup>.

Uno degli esempi più cospicui che ci rimane di tale lettura di Virgilio è il commento all’*Eneide* di Fabio Planciade Fulgenzio (VI sec.)<sup>125</sup>, l’*Expositio Virgilianae Continentiae*. Fulgenzio si propone di esporre i significati che si trovano riposti sotto la lettera del testo virgiliano. Nel preambolo egli dichiara di dover restringere il suo lavoro

---

*authors in Servius and the Scholia Danielis*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXV, 1961, pp. 291-93 e 326 sgg.

<sup>123</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., pp. 423-24; J. Fontaine, *De la pluralité à l’unité du «latin carolingien»?*, in *Nascita dell’Europa ed Europa carolingia: un’equazione da verificare*. XXVIII settimana di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 1979, Spoleto, 1981, pp. 765-818, alle pp. 782 e sgg. una bibliografia aggiornata sulla questione; M.L. Holtz, *La redécouverte de Virgile d’après les manuscrits conservés*, in *Lectures médiévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par l’École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982), Roma, 1985, pp 9-11.

<sup>124</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., p. 439.

<sup>125</sup> Per Fulgenzio si veda F.P. Fulgentii *Opera*, ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1970<sup>2</sup>, p. 103,5; si veda anche la riedizione di T. Agozzino, F. Zanlucchi, *Expositio Vergilianae continentiae*, Padova, Istituto di Filologia latina, 1972 e la traduzione, col titolo *Commento all’Eneide*, di F. Rosa, Trento, Luni, 1992. Per l’esegesi fulgenziana cfr. G. Raumer-Hefner, *Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zu Gliederung und Absicht der “Expositio Vergilianae Continentiae”*, in «Mittelateinisches Jahrbuch» XIII, 1978, pp. 7-49; G. Huber-Rebenik, *Die “Expositio Virgilianae Continentiae” des Fulgentius*, in H.J. Horn, H. Walter (hrsg.), *Die Allegorese des Antiken Mythos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, pp. 85-95; E. Wolff, *Fulgentiana*, in F. Chausson, E. Wolff (éds.), *“Consuetudinis amor”: fragments d’histoire romaine (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) offert à J.P. Callu*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2003, pp. 441-3. Molti hanno tentato di identificare Fulgenzio col vescovo di Ruspe e discepolo di Agostino (morto nel 532): cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, p. 200. Ma la questione rimane a tutt’oggi molto dibattuta: cfr. P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» VII, 1964, pp. 94-105; A. Isola, *Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della “Vita Fulgentii”*, in *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, vol. I, Bari, Edipuglia, 2004, pp. 103-17. Su Fulgenzio come guida nell’oltretomba virgiliano cfr. J.W. Jones jr., *Vergil as Magister in Fulgentius*, in Charles Henderson jr. (ed.), *Classical Mediaeval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullmann*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, vol. I, pp. 273-275; A. Laird, *The Poetics and Afterlife of Virgil’s Descent to the Underworld: Servius, Dante, Fulgentius and the “Culex”*, in «Proceedings of the Virgil Society» XXIV, 2001, pp. 49-80.



alla sola *Eneide*, dato che le *Bucoliche* e le *Georgiche* contengono sensi riposti talmente profondi da non esistere alcuna arte capace di sondarli. Dopo l'invocazione alle Muse, Fulgenzio ottiene di trovarsi al cospetto dell'anima di Virgilio, a cui domanda di rivelargli i misteri che si celano sotto i versi del poema. Virgilio dichiara che nei dodici libri dell'*Eneide* egli ha voluto figurare l'immagine della vita umana<sup>126</sup>.

Tale interpretazione è la medesima che sarà la base della lettura allegorica di Virgilio fiorita a Chartres nel corso del secolo XII<sup>127</sup>, che implicava anche un Virgilio *homo technicus*, oltre che sapiente. Bernardo Silvestre, educato nel cenobio carnotense, afferma che, nei libri dell'*Eneide*, Virgilio «scribit ergo in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus agendi talis est: in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus»<sup>128</sup>. Questa lettura sarà in seguito accolta da un altro chartriano, Giovanni di Salisbury. Nel suo *Policraticus* egli sostiene che Virgilio abbia voluto esprimere, sotto il manto delle favole, l'intero vero filosofico, notando che nei libri dell'*Eneide* viene descritto lo svolgimento dell'anima umana.

In conclusione, è possibile dire che la fortuna di Virgilio, lungo i secoli che si sono passati rapidamente in rassegna, poggia su vari aspetti: uno storico, uno filosofico-religioso e uno grammaticale e retorico; quest'ultimo, anche in scuole medievali quali quella di Chartres, è il livello base sul quale verranno poi costruiti i rimanenti livelli.

## 2. Il libro VI dell'*Eneide* e l'escatologia virgiliana

L'idea della sopravvivenza dell'anima al corpo e di una sua vita ultraterrena è antichissima. Il culto dei morti è per se stesso già una forma di escatologia. La credenza arcaica che i morti potessero sopravvivere all'interno della tomba venne man mano sostituita da ipotesi e speculazioni teologico-filosofiche più profonde e articolate le quali ruotavano intorno alla convinzione che l'anima, al momento della morte, fosse liberata dalla prigionia del corpo e si avviasse a una vita immortale<sup>129</sup>. Erodoto testimonia che

---

<sup>126</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., p. 418; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., p. 20. Fulgenzio prosegue dichiarando che il naufragio di Enea del I libro sta a significare la nascita dell'uomo: Giunone che provoca il naufragio è anche la dea del parto. I fatti narrati nel II e III libro si riferiscono tutti all'infanzia; lo stesso Ciclope, col suo unico occhio, simboleggia l'insufficienza dell'intelletto il quale è domato da Ulisse, simbolo del senno e della saggezza. Il periodo dell'infanzia termina con la morte e i funerali di Anchise. L'anima è allora libera di concedersi ai piaceri della caccia e della carne – simboleggiati da Didone (IV libro) – finché non interviene l'intelletto, simboleggiato da Mercurio, a esortarla a riprendere la via della virtù. Nel V libro l'animo, tornato in senno, si dà all'esercizio della virtù – i giochi funebri in onore del padre –, così liberato dai vizi l'intelletto si rivolge alla sapienza e, munito del ramo d'oro, può intraprendere la via dell'indagine filosofica rappresentata dal *descensus ad inferos*. Reso sapiente dalla visita al mondo delle anime può giungere alla tanto desiderata terra di Ausonia; qui può lanciarsi nella battaglia e combattere contro il furore – Turno –. Il tutto può finalmente concludersi col trionfo della sapienza.

<sup>127</sup> Cfr. E.K. Rand, *The Mediaeval Virgil*, cit., pp. 440-432; V. Ussani, *In margine al Comparetti*, cit., pp. 29-30; C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

<sup>128</sup> *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. cit., III, 9-11.

<sup>129</sup> J.R. Vieillefond, *De la "nekyia" homérique à l'"Enfer" de Dante*, in «Revue des études italiennes» XI, 1-2-3, 1965, p. 451

furono anzitutto gli Egizi ad affermare che «l'anima dell'uomo è immortale»<sup>130</sup>; essi pensarono anche a un itinerario di trasmigrazioni, volte alla sua purificazione. Tale concezione passò ai Pitagorici, i quali le diedero il nome di metempsicosi; da essi la mutuarono Platone e la sua scuola<sup>131</sup>.

L'escatologia virgiliana è volta a sottolineare l'aspirazione romana a un futuro migliore. L'attesa di una sorta di palingenesi storica si era diffusa a Roma per gli influssi greci, etruschi, orientali. Virgilio sembra aderire alla speranza di una *metacosmesis* graduale, piuttosto che a una fatale *ekpyrosis* di marca stoica<sup>132</sup>. Primo nucleo di tale dottrina è nella bucolica messianica, espressione della speranza giovanile in un mondo rinnovato e dell'attesa di una *nova progenies* (*Ecl.* IV, 7), dopo gli anni di paura per le guerre civili, anni dell'"eterna notte" (*Georg.* I, 468). Il mondo romano era percorso dal desiderio di rinnovamento dopo le lotte intestine, mentre alcuni popoli dell'Oriente anelavano alla liberazione dal giogo romano; gli oracoli sibillini, in particolare quello della Sibilla di Cuma, avevano raccolto tali speranze<sup>133</sup>. Così il vate Virgilio annuncia l'avvento di una nuova era, nella quale l'uomo tornerà ad amare i campi dove la *Iustitia* abitò prima di fuggire dalla terra (*Georg.* II, 473-74; *Ecl.* IV, 6). Ma la nascita del *puer* valicherà i confini dell'Urbe, divenendo speranza – simbolico-solare – di un nuovo anno universalmente rinnovato.

La catabasi di Orfeo descritta nelle *Georgiche* (IV, 453-527) e composta quasi contemporaneamente al VI dell'*Eneide*, è posta sotto l'influsso delle Catabasi orfiche<sup>134</sup>;

---

<sup>130</sup> *Hitoriae* II, 123. Per il culto egizio cfr. E. Amelineau, *L'enfer égyptien et l'enfer virgilien*, Paris, 1915.

Per un'analisi comparativa tra la *nekya* omerica e il *descensus* virgiliano, e una verifica delle ricadute in Dante si veda J.R. Vieillefond, *De la «nekya» homérique à l'«Enfer» de Dante*, in «Revue des Etudes Italiennes» XI, 1-2-3, 1965, (*Dante et les Mythes. Tradition et rénovation*), pp. 439-453.

<sup>131</sup> La stessa idea si ritrova anche nella religione dei *Veda*: la vera vita consiste nel ritrovare l'unità perduta tra lo spirito individuale e lo spirito universale.

<sup>132</sup> F. Della Corte, *La quarta eglòga di Virgilio*, in «Cultura & Scuola» LXXX, 1981, pp. 37-49; p. 47.

<sup>133</sup> Nell'anno 83 a. C. un incendio aveva distrutto tali libri, ma il governo li aveva fatti subito rielaborare. I politici tentarono sempre di interpretare simili profezie. A Roma i *quindecemviri* erano preposti a tale funzione. Ottaviano Augusto, divenuto nel 12 a. C. pontefice massimo, selezionerà le profezie a lui convenienti, facendo bruciare quelle scomode (*Svet. Aug.* XXXI, 1).

<sup>134</sup> La discesa agli inferi di Orfeo per riavere Euridice si inserisce nell'epillio di Aristeo alla fine del IV libro delle *Georgiche* (vv. 467-84). Evidenti vicinanze espressive fra la catabasi di Orfeo e quella di Enea – e inoltre tra alcuni dettagli del mito di Aristeo e il I dell'*Eneide* – pongono svariati problemi sui loro rapporti cronologici. Una rassegna di tali opinioni si può trovare in L.P. Wilkinson, *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*, Cambridge, 1969, pp. 325-26 e da ultimo in A. Salvatore, *Lettura del quarto libro delle Georgiche*, in *Lecturae Vergilianae* II, *Le Georgiche*, Napoli, 1982, pp. 148-57. Difficilmente può essere negata sia la posteriorità dei passi paralleli dell'episodio di Orfeo rispetto a *Eneide* VI (E. Paratore, *L'episodio di Orfeo*, in *Atti del Convegno Virgiliano Bimill. Georg. (Napoli, 17-19 dicembre 1975)*, Napoli, 1977, pp. 22-28), sia quella del mito di Aristeo in rapporto alle coincidenze con *Eneide* I. Un'*extrema ratio* è poi l'ipotesi di P.V. Cova (*Arte allusiva in Georg IV, 471-484*, in «Bullettino degli Studi Latini» III, 1973, pp. 281-303), il quale, ammessa la posteriorità di alcuni versi della catabasi di Orfeo rispetto alla catabasi maggiore, suppone che proprio quelli siano stati inseriti per bilanciare l'eliminazione dell'ipotetico elogio di Gallo, secondo la notizia serviana (*Serv. ad Buc.* X, 1; *ad Georg.* IV, 1). Sebbene datata, merita attenzione l'opinione di C. Opheim (*The Aristaeus Episode of Vergil's Fourth Georgic*, Iowa, 1936), secondo questi appare alta, dunque, la probabilità che i 18 versi riguardanti la catabasi di Orfeo siano posteriori al libro VI dell'*Eneide*. Grazie alla sua accennata connessione con l'orfismo, la catabasi di Orfeo riporta a culti e credenze di tipo iniziatico. Modello per tale *descensus* sarebbe la *Catabasi di Eracle*, la quale sarebbe da ricondurre, insieme a quella virgiliana, ad ambienti eleusini: cfr. H. Lloyd-Jones, *Heracles at Eleusis. P. Oxy. 2622 and P.S.I 1391*, in «Maia» XIX, 1967, p. 228. Ai culti misterici si richiamano sia alcune linee di fondo che certi dettagli virgiliani. L'idea di un trattamento diverso delle anime nell'aldilà nasce in questi ambienti (cfr. il canto degli iniziati nelle *Rane* di Aristofane). Dai misteri eleusini derivano forse il motivo del ramo d'oro (cfr. K.

per quanto conceda maggiore preminenza alla vicenda del poeta innamorato piuttosto che all'Orfismo misterico, essa rappresenta comunque la forte aspirazione umana a vincere la morte. La *katabasis* di Enea si svolgerà anch'essa sotto l'egida dei riti orfici: è lo stesso Enea che nella sua *adlocutio* alla Sibilla citerà Orfeo, «poeta-theologus» (*Aen.* VI, 119-20)<sup>135</sup>.

La descrizione virgiliana dell'oltretomba, snodo centrale e cruciale di tutta l'*Eneide*, finalizzata a dischiudere la scena-chiave della missione di Roma e dei suoi eroi, è inoltre una testimonianza delle credenze romane nell'aldilà, e proprio in questa luce è possibile parlare di escatologia, cioè di «visione delle realtà ultime», in riferimento agli inferi virgiliani<sup>136</sup>. Già i commentatori antichi, Servio e Macrobio, segnalavano che il VI dell'*Eneide* doveva essere decodificato distinguendovi due piani: un primo poetico-mitico, «poeticae figmentum», un secondo filosofico-teologico, «philosophiae veritas»<sup>137</sup>.

---

Kerény, *Zum Verständnis von Vergilius Aeneis Buch VI (Randbemerkungen zu Nordens Kommentar)*, in «Hermes» LXVI, 1931, pp. 420-29, che lo attribuisce a una catabasi di Demetra, connessa coi misteri eleusini), l'idea della purgazione per mezzo di aria, acqua e fuoco (cfr. F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 209-11; R. Turcan, *Un rite contrové de l'initiation dionysiaque (à propos de Servius Ad Aen. VI 741)*, in «Revue de l'histoire des religions» CLVIII, pp. 129-44; P. Boyancé, *La religion de Virgile*, Paris, 1963, pp. 172-73), il banchetto dei beati e la presenza di Orfeo e Museo nell'Elisio. Alcuni contatti compaiono anche con i testi delle laminette auree orfiche (cfr. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971). Sul significato della catabasi di Orfeo si veda inoltre: G. Ettig, *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio*, in «Leipziger Studien zur Klassischen Philologie» XIII, 2, 1891, pp. 286-88; A. Dieterich, *Nekya. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, (1913<sup>2</sup>); R. Ganschmietz, s.v. *Katabasis*, in *Pauly-Wissowa* X, 1919, p. 2400; R.J. Clark, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979, pp. 95-123.

<sup>135</sup> P. Meloni, s.v. *escatologia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, p. 382: «La catabasi dei viventi è il tentativo di coltivare il legame tra la vita e la morte, di riammettere i morti alla costruzione della storia dei vivi. I viventi, senza un rapporto coi defunti, non riescono a procedere nella vita terrestre».

<sup>136</sup> In *Georg.* I, 242-43, vengono descritti gli opposti emisferi celesti e terrestri: in quello inferiore – opposto al nostro – sono collocati gli inferi. Si tratta di una soluzione escogitata per conciliare la dottrina dell'Ade sotterraneo della tradizione con le nuove idee sul cosmo (F. Cumont, *Lux Perpetua*, cit., pp. 191-95), dottrina che si trovava esposta, ad esempio, nell'*Assioco* pseudo-platonico (K. Kerény, *Zum Verständnis von Vergilius Aeneis Buch VI (Randbemerkungen zu Nordens Kommentar)*, cit., pp. 440-41). Kerény, inoltre, riteneva che questa concezione fosse ancora alla base di *Eneide* VI, sebbene i suoi argomenti non appaiano stringenti (cfr. K. Kerény, *Zu Vergil Aen. VI. Pindar, Platon und Dante*, in «Philologische Wochenschrift» XLIV, 1925, pp. 282-83). Si tratta di una dottrina che ai tempi di Virgilio fu presto screditata dai progressi in ambito astronomico: se il sole compie una rivoluzione completa, l'emisfero australe – nel quale venivano collocati gli *antipodes* – viene anch'esso illuminato, mentre l'oltretomba, sin da Omero, era concepito come oscuro. Dante, che non crederà più al mito degli antipodi, collocherà il Purgatorio nell'emisfero australe, illuminato anch'esso come quello boreale. Virgilio medesimo, nel passo delle *Georgiche*, lascia aperta la questione se il sole vada a illuminare o meno l'emisfero australe (I, 247-51).

<sup>137</sup> Macrobi. *Somn.* I, 9, 8. È possibile aggiungere che tanto la *Nekya* omerica quanto la *Catabasis* virgiliana appartengono a quella che R.J. Clark (*Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979, pp. 74-77) chiama la tradizione sapienziale – la quale risale fino all'epopea di Gilgamesh – in quanto in entrambi i casi gli eroi mirano all'acquisizione della conoscenza dal contatto con l'oltretomba. Al piano poetico raffigurante un Ade sotterraneo, secondo la tradizione, si affiancherebbe in Virgilio un livello filosofico che pone l'aldilà in regioni aeree, sulla base di concezioni religiose ben documentate, cfr. F. Cumont, *Lucrece et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, in «Revue de Philologie» XLIV, 1920, pp. 229-40; *Lux Perpetua*, cit. Tale duplicità era già stata rilevata da Macrobio, nel passo sopra citato, il quale non a caso parla di *poeticae figmentum* e di *philosophiae veritas*. Non si dovrebbe trattare dunque di incongruenza, ma di un duplice livello voluto da Virgilio medesimo – come osserva F. Cumont, *Lux Perpetua*, cit., p. 213. Il poeta latino intendeva seguire l'esempio di Omero, nelle cui opere, secondo l'interpretazione allegorica, egli riteneva di scorgere analoghe verità filosofiche celate sotto il velo poetico.

Virgilio descrive il mondo ctonio valorizzando tradizioni diverse in una visione poliedrica ma poeticamente – e soprattutto teologicamente – incoerente<sup>138</sup>, finalizzata alla presentazione dei personaggi della storia di Roma. Il *descensus Averno* è il momento decisivo del viaggio di Enea: la visita al mondo dei morti gli fa prendere consapevolezza della propria missione, illuminandola di significato. Tale *descensus* è apparentemente *facilis* (*Aen.* VI, 126)<sup>139</sup>, ma si rivelerà presto *durum iter* (*Aen.* VI, 688)<sup>140</sup>. Ancora prima di giungere a Cuma presso la Sibilla, Enea viene incoraggiato a compiere tale passo dall'apparizione *in somnio* di alcune *umbrae*: la moglie Creusa (*Aen.* II, 772), il padre Anchise (*Aen.* V, 722-23)<sup>141</sup>.

La discesa agli inferi è visione, sogno, introspezione. Il *descensus* è facile per coloro che hanno terminato la vita mortale, le porte dell'Ade sono aperte «notte e giorno». La difficoltà è per chi, ancora in vita, vuole «revocare gradum» (*Aen.* VI, 126-28). Ma al pio Enea, progenie di Giove, sarà concesso l'*ascensus* dopo che egli avrà conosciuto gli *arcana* necessari a compiere la sua missione:

<sup>138</sup> Una disanima di tali incoerenze lo si può leggere in A. Setaioli, s.v. *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 957 e sgg. Esse dipendono in parte dal fatto che il poema non ebbe l'ultima mano: cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, 1957<sup>4</sup>, (1926<sup>3</sup>), pp. 156 e sgg. L'oltretomba virgiliano è dunque organizzato seguendo una struttura che per alcuni studiosi è creazione originale (G. Ettig, *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio*, cit., p. 358), per altri meno (E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit., pp. 10-16). Nella sua totalità esso non ha corrispondenti esatti nelle apocalissi che lo precedono, ed è naturalmente subordinato agli scopi poetici e ideologici di Virgilio. Come nel *Somnium Scipionis* di Cicerone è in primo piano l'elemento protrettico: la visione delle glorie future farà da sprone alla missione dell'eroe. (*Aen.* VI, vv. 716-18, 756-59; 806-07, 889), cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit., pp. 48; 355. Di fronte alle incongruenze molti studiosi accettano la compresenza di vari livelli di significato. Per F. Norwood (*The Tripartite Eschatology of Aeneid VI*, in «Classical Philology» XLIX, 1954, pp. 24-51) Virgilio vuole presentarci tre quadri differenti corrispondenti alla distinzione varroniana di religione “civile”, “poetica”, “filosofica”. Secondo L.A. Mackay (*Three Levels of Meaning in Aeneid VI*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» LXXXVI, 1955, pp. 180-89) ci troviamo di fronte a tre differenti concezioni: una primitiva (o amorale), una etica, una filosofica. Secondo B. Otis (*Three Problems of Aeneid VI*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» XC, 1959, pp. 165-70) il limbo virgiliano è un luogo rivolto al passato, la sfilata dei condottieri di Roma al futuro, mentre le pene del Tartaro e le ricompense dell'Elisio caratterizzano un intermezzo di carattere morale. Secondo F. Solmsen (*Greek Ideas of the Hereafter in Vergil's Roman Epic*, in «Proc. Am. Philos. Soc.» CXII, 1968, pp. 8-14; *The World of Dead in Book VI of the Aeneid*, in «Classical Philology» LXVII, 1972, pp. 31-41) in Virgilio compaiono – nell'ordine in cui si svilupparono – le tre concezioni greche dell'oltretomba: Ade omerico, Ade come luogo di retribuzione, dottrina della metempsicosi. Si legga inoltre quanto aggiunge A. Setaioli, s.v. *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, cit., p. 956b: «Poiché dunque la rappresentazione dell'oltretomba e del destino dell'anima non è il fine autonomo del libro, bensì la cornice in cui s'inquadrano gli elementi poetici e ideologici di cui si è detto, non ci si deve meravigliare eccessivamente se la struttura dell'Ade virgiliano difficilmente può essere ricondotta a un principio unitario e coerente». Il contributo maggiore al riconoscimento delle varie componenti presenti nella catabasi virgiliana spetta ancora al commento del Norden (*P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit.). Lo studioso distingue un elemento poetico-mitologico e uno filosofico. Il primo deriverebbe, oltre che da Omero, dai perduti poemi greci – databili intorno al VI secolo a. C. – sulle catabasi di Eracle e di Orfeo (di carattere prettamente religioso, “orfico” pertanto); l'elemento poetico-mitologico noto a Virgilio per il tramite di un repertorio mitologico per noi perduto; l'elemento filosofico conosciuto direttamente, sebbene H. Lloyd-Jones (*Heracles at Eleusis. P. Oxy. 2622 and P.S.I 1391*, cit., pp. 228-29) e R.J. Clark (*Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, cit., pp. 212-13) ritengono che Virgilio leggesse direttamente anche il primo.

<sup>139</sup> Cfr. *Inf.* V, 16-20: «O tu che vieni al doloroso ospizio», / disse Minòs a me quando mi vide, / lasciando l'atto di cotanto officio, / guarda com'entre e di cui ti fide: / non t'inganni l'ampiezza de l'entrare!».

<sup>140</sup> Cfr. *Inf.* II, 4-5: «m'apparecchiava a sostener la guerra / sì del cammino e sì de la pietate».

<sup>141</sup> Cfr. *Aen.* IV, 353; V, 81; VI, 116.

[«...] Si potuit Manis arcessere coniugis Orpheus  
 Threicia fretus cithara fidibusque canoris,  
 si fratrem Pollux alterna morte redemit  
 itque reditque viam totiens. Quid Thesea, magnum  
 quid memorem Alciden? Et mi genus ab Iove summo».<sup>142</sup>

Per entrare nell'Ade è necessario un sacrificio agli dèi inferi, ma soprattutto è indispensabile il ramo d'oro a forma di Y (*Aen.* VI, 137). Tale ramo servirà a rabbonire Caronte, il traghettatore delle anime, e in seguito verrà lasciato sulle porte di Dite<sup>143</sup>.

Il regno dei morti è sottoterra, l'ingresso si trova nell'antro dell'Averno: «hic inferni ianua regis» (*Aen.* VI, 106)<sup>144</sup>. La strada è tenebrosa sin dall'ingresso, spaventosa come le fauci di una belva<sup>145</sup>. Il bisogno di futuro diviene rito misterico, inaccessibile ai profani<sup>146</sup> e a quanti non abbiano «coraggio» e «cuore saldo» (*Aen.* VI, 261). L'oltretomba è un luogo circolare e perfetto. È cinto da nove cerchi della palude stigia, tante quante sono le sfere celesti (*Aen.* VI, 439; *Serv. ad Aen.* VI, 127; *Georg.* IV, 480), è perfetto in quanto non più soggetto al divenire, è il regno dell'incorporeità. In tale labirinto non c'è posto per la *virtus* posseduta in vita – il cui regno è la storia e non l'Ade, che è per definizione un regno acronico –, ma solo per il «giudizio» su tale virtù. Per coloro che hanno vissuto nella *pietas* e nella *iustitia* la morte è via verso la luce (*Aen.* VI, 640-41). All'ingresso nel vestibolo sono raffigurati i Mali, «terribiles formae» (277), ministri della Morte sulla terra: il Pianto, i Rimorsi, le Malattie, la Vecchiaia, la Paura, la Fame, il Bisogno, la Fatica, il Sonno, i Piaceri, la Guerra, le Furie, la Discordia<sup>147</sup>. Al centro di tale raffigurazione è l'albero della morte (vv. 282-84) che ospita i sogni fallaci. Sulla soglia dell'Ade, i mostri del mito: i Centauri, le Scille, Briareo, l'Idra, la Chimera, le Gorgoni, le Arpie, Gerione (vv. 285-94). Prima di varcare il fiume Acheronte Enea incontra la turba degli insepolti: devono attendere cento anni per essere traghettati. Risuona il monito della Sibilla, in risposta alla richiesta di Palinuro, «quid, miserum, laceras? Iam parce sepulto», sull'inflessibilità dei decreti divini: «Desine fata deum flecti sperare precando» (v. 376).

Varcato il fiume sulla barca di Caronte si incontra Cerbero, custode dell'ingresso e guardiano di coloro che sono morti prematuramente. Si tratta quasi di un limbo provvisorio nel quale la sofferenza è dovuta al ricordo del dolore in vita<sup>148</sup>. I morti di morte prematura sono distinti in cinque categorie: bambini strappati alla vita poco dopo la nascita (vv. 426-

<sup>142</sup> *Aen.* VI, 119-123.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 368-69. Cfr. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 1890<sup>1</sup>, E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit., pp. 164-69; R.G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977, pp. 82-83; R.J. Clark, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, cit., pp. 185-203.

<sup>144</sup> Cfr. *Aen.* VI, 237-262.

<sup>145</sup> «immanis hiatus», «fauces Orci» (vv. 237; 273).

<sup>146</sup> K. Kerényi, *Zum Verständnis von Vergilius, Aeneis Buch VI*, in «Hermes» LXVI, 1931, pp. 413-41; p. 430 sgg.

<sup>147</sup> Personificazioni simboliche rappresentanti i «malanni che pesano sull'umanità» (F. Della Corte, *La mappa dell'«Eneide»*, Firenze, 1972, p. 113). La rassegna è chiusa dalla Discordia, a dimostrazione del fatto che esiste una responsabilità umana nei mali di carattere sociale. Virgilio ha le sue fonti specialmente in Hes. *Theog.* 211 sgg. e 758 sgg.; Cic. *De nat. deor.* III, 17; 44. Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Leipzig, 1903, p. 213.

<sup>148</sup> Cfr. A. Setaioli, s.v. *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, cit., pp. 956-57.

29); innocenti condannati a morte (vv. 430-33); suicidi («odiarono la luce», vv. 434-39); campi del pianto: suicidi per amore (Didone, vv. 440-76); giovani morti in guerra (Deifobo, vv. 477-547). I suicidi ammoniscono che, sebbene il corpo sia il carcere dell'anima, è necessario attendere il tempo stabilito per esserne liberati. La regina Didone, nei *lugentes campi*, rinnovella la tragedia del suo amore e il contrasto tra i desideri personali e gli «iussa deum» (vv. 461); Deifobo, tra i giovani combattenti per la patria, ricorda la tragedia del popolo troiano dilaniato, formulando un augurio a Enea: «melioribus utere fatis» (v. 546). Intanto Enea si attarda a compiangere il suo tragico passato e la Sibilla lo scuote ricordandogli il dovere futuro: «Nox ruit, Aenea, nos flendo ducimus horas» (v. 539). È necessario compiere il cammino, inoltrarsi nelle profonde sedi della morte, fino a quando non si giunge al bivio (v. 540, ricompare il simbolo della Y pitagorica). È il bivio tra il bene e il male: a sinistra il Tartaro, le pene e i supplizi dei reprob; a destra l'Elisio, la ricompensa ultraterrena per chi è stato *pius* e *iustus*. Entrambi ammoniscono i vivi a preferire la luce alle tenebre<sup>149</sup>.

Il Tartaro propriamente detto («durissima regna» v. 566), al quale Enea non può accedere in quanto *castus* (v. 563), è descritto dalla Sibilla in ciò che il Norden chiamò «discorso apocalittico»<sup>150</sup>. Vi sono puniti quanti vissero nell'*impietas*; vi sorge la città di Dite, circondata da mura, vigilata da una torre ferrea e lambita dal Flegetonte, fiume infuocato. Giudice del Tartaro è Radamanto, custode è l'Idra, mentre le Furie tormentano le anime. Il baratro è profondo il doppio dell'altezza dell'Olimpo<sup>151</sup>. Vi si trovano i condannati del mito<sup>152</sup>: i Titani, gli Aloid (Oto, Efialte)<sup>153</sup>, Salmoneo, Tizio, i Lapiti, Sisifo, Teseo, Flegias. Insieme a essi i peccatori storici<sup>154</sup>: odiatori dei fratelli, bastonatori dei padri, frodatori dei *clientes*, avari, adulteri, combattenti contro la patria, traditori dei padroni, traditori della patria (Antonio), legislatori iniqui, amanti incestuosi, e infine l'innumerabile schiera di condannati per altri *scelera*. I castighi e i castigati sono così numerosi che la Sibilla non può enumerarli tutti: «Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, / ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas, / omnia poenarum percurrere nomina possim» (625-27). Di tali anime è descritta pertanto la colpa ma non la pena: punizione è il peccato medesimo, e questa punizione esemplare è di per sé efficace a

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 961. Il carattere etico dell'oltretomba virgiliano nasce dall'esigenza di una giustizia riparatrice che premia e punisce. Anche altre visioni, come quella omerica, riproponevano nell'aldilà le distinzioni delle dimore nobiliari terrestri. La Roma delle origini non conosceva tale concetto di "retribuzione", ne ebbe notizia grazie alla cultura greca filtrata da quella etrusca. In Oriente l'Orfismo aveva dato forma più compiuta all'esigenza morale insita nelle visioni escatologiche, per le quali chi ha fatto violenza è stato *impius* o *iniustus*, e deve espiare. Tale fede nell'immortalità dell'anima esprimeva pertanto questo bisogno di giustizia. La topografia dell'oltretomba manifesta una escatologia tripartita: Stige / Tartaro / Elisio. In tale tripartizione è tuttavia celata una «tripartizione escatologica più significativa: potico-primitiva / civico-morale / esistenziale-filosofica» (F. Norwood, *The Tripartite Eschatology of Aeneid 6*, in «Classical Philology» XLIX, 1954, pp. 15-26), rivolta all'uomo nella sua interezza.

<sup>150</sup> E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Leipzig, Teubner, 1903, p. 278.

<sup>151</sup> Nessuna indicazione sulla forma di tale voragine, ma l'accostamento tra il monte Olimpo e la montagna del Purgatorio – entrambe opposte topograficamente all'abisso infernale – rimane suggestivo. Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit., p. 281; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 213-14.

<sup>152</sup> Già Lucrezio, *De rer. nat.* III, 992 sgg., li aveva identificati come le umane angosce.

<sup>153</sup> Cfr. Serv. *ad Aen.* VI, 582-83; *ad Georg.* I, 280.

<sup>154</sup> L'elenco di tali peccatori sembra essere stato ricavato dai così detti *Papiri Orfici*, cfr. R. Turcan, *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, in «Revue de l'histoire des religions» CL, 1956, pp. 136-72.

spingere al bene<sup>155</sup>. La dottrina del Tartaro è esemplificata dal monito di Flegias: «Discite iustitiam moniti et non temnere divos» (v. 620), nel quale il rimpianto del bene non compiuto assume solennità didattica.

Lungo la via di destra si profila l'Elisio<sup>156</sup>, paradiso vero e proprio con un «suo sole e sue stelle» (v. 641). Nei suoi verdi smalti i beati giocano, danzano e cantano, mentre Orfeo fa risuonare le sette corde della sua cetra<sup>157</sup>. I beati sono eroi magnanimi, sacerdoti casti, pii veggenti, uomini che «vitam excoluere per artis»<sup>158</sup> (663), adornandosi di meriti artistici, ma soprattutto politici. Armonizzando la vocazione individuale con quella sociale, Virgilio orienta la religione dei poeti e dei filosofi verso una *religio civilis*. Il poeta-vate Museo<sup>159</sup>, figlio di Apollo e *poeta-theologus*, sintesi armonica tra poesia religione e scienza, guida Enea verso il padre, mentre la Sibilla, «iam a numine derelicta»<sup>160</sup>, ha perso parte delle proprie facoltà di *mystagogos*. Nell'incontro col padre Anchise, Enea ritrova la propria radice esistenziale. Anchise è *propheta prophetarum*, padre del capostipite Enea, ma anche padre della stirpe romana del futuro<sup>161</sup>. Egli svelerà il mistero del futuro al figlio che guarda attonito le «innumerae gentes populique» volanti come api<sup>162</sup>, ma prima gli dischiuderà il segreto della vita universale.

«Principio caelum ac terras» (vv. 724-51). Il discorso di Anchise è una summa escatologica; Virgilio compone un mosaico poetico con le tessere filosofiche più disparate.

La ricerca di tali fonti ha da sempre affaticato la critica, che ha mobilitato orfismo, pitagorismo, platonismo, teorie di Posidonio trasmesse da Cicerone e Varrone, frammenti oracolari, descrizioni di catabasi (papiro bolognese)<sup>163</sup>. Lo Spirito vivifica l'Universo

---

<sup>155</sup> Cfr. A. Setaioli, s.v. *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, cit., p. 961.

<sup>156</sup> Cfr. A. Dieterich, *Nekya. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, cit., pp. 26-27; R.G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, cit., pp. 227-29; E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, cit., pp. 23-26, 28; F. Cumont, *Lux Perpetua*, cit., pp. 208-13, 265; M. Treu, *Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung und Vergil*, in «Hermes» LXXXII, 1954, pp. 38-39; A. Setaioli, *Nuove osservazioni sulla «descrizione dell'oltretomba» nel papiro di Bologna*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XLII, 1970, pp. 189-92.

<sup>157</sup> I misteri orfici ed eleusini promettevano ai loro iniziati la felicità in un paradiso sotterraneo. Virgilio, sulla scorta di Posidonio, colloca sotto terra il suo Elisio (P. Meloni, *La chitarra di David*, in «Sandalion» V, 1982, pp. 233-61). Tuttavia, stando a quanto aggiunge Servio nel suo *Commentarius* è plausibile che Virgilio ponesse i Campi elisi sotto la sfera della Luna, dunque non esattamente nel mondo infero. Dante se ne ricorderà ponendo il Limbo in «loco aperto, luminosoe alto» (*Inf.* IV, 116), ma pur sempre sotto terra; è invece il Paradiso terrestre (anch'esso sotto la sfera lunare) a essere configurato sulla scorta della reinterpretazione che Servio offre di Virgilio.

<sup>158</sup> Cfr. Cic. *Somn. Scip.* V, 18: «in vita humana divina studia coluerunt» (R. Lamacchia, *Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*, in «Rheinisches Museum» CVII, 1964, pp. 261-78).

<sup>159</sup> Cfr. Serv. *ad Aen.* VI, 667.

<sup>160</sup> Serv. *ad Aen.* VI, 669. Il motivo della richiesta di informazioni era tradizionale, cfr. R.G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, cit., p. 210.

<sup>161</sup> Nel *Commentum* di Bernardo Silvestre Anchise diverrà metafora del Creatore, cioè del Dio biblico; da qui nascerebbe la provvidenzialità della missione di Enea come verrà recepita da Dante nella *Commedia*.

<sup>162</sup> *Aen.* VI, 707-9. Su tale metafora tornerà Dante in *Par.* XXXI, 7-12, dove, nella candida rosa, saranno gli angeli a volare come api tra i beati e la fonte di luce che è Dio. Cfr. P. Albertetti, *Il palinsesto di una similitudine: la comparazione delle api nell'«Eneide» e nella «Divina Commedia»*, in «Comunicazione 1», 1996, pp. 59-73.

<sup>163</sup> R. Ganschinietz, s.v. *Katabasis*, in *Pauly-Wissowa*, 1919, pp. 2359-2449; R. Merkelbach, Περὶ τοῦ κατάβασις, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XXIV, 1949, pp. 255-63; M. Treu, *Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung und Vergil*, in «Hermes» LXXXII, 1954, pp. 24-51; R. Turcan, *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, in «Revue de l'histoire des religions» CL, 1956, pp. 136-72; J.R. Vieillefond, *De la "nekya" homérique à l'«Enfer» de Dante*, cit., p. 445. Nel 1951 R. Merkelbach (*Eine orphische*

diffondendosi in tutti i suoi elementi: è un “fuoco” che dà armonia al movimento dell’immenso corpo del mondo. Gli esseri viventi, l’uomo in particolare, ricevono la vita dal *pneuma* universale. Scintilla umana del fuoco cosmico è l’anima, la quale però, essendo legata al corpo, è imprigionata dalle passioni: paura e desiderio, dolore e gioia.

Dopo la morte l’anima conserva tracce di tale impurità, esige pertanto una purificazione: le colpe sono lavate con aria, acqua e fuoco, elementi capaci di purificare l’anima dalla pesantezza della terra<sup>164</sup>. «*Quisque suos patimur manis*» (v. 743), ognuno sconta il suo “purgatorio” per poi essere inviato nell’Elisio, al termine del giro del tempo allo scadere del grande anno cosmico. Alcune anime fanno ritorno allo Spirito universale; altre attendono mille anni finché, bevendo alle acque del fiume Lete, perdono la memoria del passato reincarnandosi nei corpi. La morte restituisce l’anima immettendola nella fatica dell’espiazione e nel circolo delle rinascite, nella ruota della Moira e nel grande anno cosmico<sup>165</sup>.

Lo svelamento della sorte futura si ha con l’apparizione dei personaggi della storia di Roma: Silvio, Romolo, Cesare (789), Torquato, Camillo, Fabrizio, «*parvoque potentem*» (vv. 842-43), Marcello, nipote di Ottaviano (vv. 855 e sgg.). Al centro vi è la *gens Iulia* e Augusto, *Divi genus*, Saturno reincarnato e portatore di pace che «*aurea condet / saecula*» (vv. 792-93). Il padre è il grande rivelatore della speranza, che prende forma di pace

---

*Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*, in «Museum Helveticum» VIII, 1951, 1-11) rese intelligibile un papiro bolognese contenente una descrizione dell’oltretomba (edizioni successive comparvero in A. Vogliano, *Il papiro bolognese Nr. 3*, in «Acme» V, 1952, pp. 385-418; O. Montevicchi, *Papyri Bononienses I (1-50)*, Milano, 1953). Tale descrizione presenta sorprendenti analogie col libro VI dell’*Eneide*; cfr. M. Treu, *Die neue ‘orphanische’ Unterweltbeschreibung und Vergil*, cit.; A. Setaioli, *Alcuni aspetti del VI libro dell’Eneide*, Bologna, Pàtron, 1970, pp. 83-124. Boyancé, *La religion de Virgile*, cit., pp. 156 e 163-64, ritiene che il papiro fosse conosciuto da Virgilio; più prudente si dimostra Treu, *Die neue ‘orphanische’ Unterweltbeschreibung und Vergil*, cit., p. 47 si può supporre che tanto il papiro quanto Virgilio si rifacciano in maniera indipendente alla poesia apocalittica greca, dalla quale derivano motivi comuni e alla quale ciascuno apporta varianti indipendenti, in senso romano il primo, con inflessione ebraica, il secondo: cfr. A. Setaioli, *Nuove osservazioni sulla «descrizione dell’oltretomba» nel papiro di Bologna*, cit. Il papiro dimostra che era esistita una poesia di rivelazione a carattere prevalentemente teologico, nella quale l’ispirazione poetica non era assente, ma passava in secondo piano. Da tale tradizione apocalittica verrà influenzata non solamente la poesia di Pindaro – che nell’*Olimpica II* e in altri frammenti presenta le dimore dei beati nell’oltretomba – ma anche la filosofia: basti qui l’accento a Platone (specie al mito finale della *Repubblica*, ma anche al *Gorgia*, al *Fedone*, al *Fedro*). Il Norden stesso poneva accanto alle fonti poetiche di Virgilio anche fonti filosofiche il cui influsso è sensibile soprattutto nel discorso di Anchise incentrato sull’*anima mundi* e sulla metempsicosi, il quale presenta una forte mescolanza di dottrine stoiche e misticoplatonizzanti.

<sup>164</sup> E. Norden, *P. Vergilius Maro*, cit., pp. 31-32; R. Turcan, *Un rite controuvé de l’initiation dionisyaque (à propos de Servius, ad Aen. VI, 741)*, in «Revue de l’histoire des religions», CLVIII, 1960, pp. 129-44.

<sup>165</sup> Il fine ideologico grazie al quale la dottrina della metempsicosi viene introdotta come cornice per l’esaltazione di Roma e della sua storia porta a un’antinomia di difficile soluzione. La valorizzazione di una missione esclusivamente umana e terrena non è facilmente conciliabile col misticismo della dottrina della reincarnazione la quale concepiva la vita nel corpo come punizione, ponendo come fine ultimo la liberazione dell’anima dal corpo e dal ciclo delle reincarnazioni: cfr. B. Otis, *Three Problems of Aeneid VI*, cit., pp. 170-77. Come aveva già fatto Cicerone nel *Somnium Scipionis*, Virgilio tenta di conciliare la metempsicosi con l’idea della vita come *munus*, dovere da compiere (cfr. R. Lamacchia, *Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*, cit.). Nell’Elisio ricevono il premio meritato in vita i morti per la patria e i benefattori. Tuttavia il contrasto rimane irrisolto; esso è probabilmente dovuto a una contaminazione avvenuta già prima di Virgilio fra attivismo di marca stoica e misticismo platonico. A questa contraddittorietà dottrinale si aggiunge il fenomeno, senza altri riscontri, che Norden chiamò *απίθανον πλάσμα*, la preesistenza nell’Ade di anime (quelle dei futuri grandi di Roma) già compiutamente individualizzate prima della loro incarnazione. Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro*, cit., p. 46.



possibile nella storia. La prospettiva della “romanità”, fin qui celata, emerge adesso da tale profezia: una nuova società universale guidata da un *princeps* di stirpe divina, giunta al traguardo della speranza che è la pace.

### 3. L'*auctor*

Ciò che caratterizza e a un tempo distingue il medioevo dal mondo antico è, fra le altre cose, la differenza di approccio nei confronti della cultura scritta e quindi del testo<sup>166</sup>.

Se, infatti, nella Roma antica il rapporto tra produzione e circolazione si realizza in forme dirette – mancando lo iato cronologico che si aprirà nelle epoche successive<sup>167</sup> –, nell’universo medievale i processi di trasformazione della cultura hanno allontanato il testo antico dal suo contesto storico-sociale di origine; essendosi creata una netta «distanza cronologica o geografica tra emittente e ricevente»<sup>168</sup>, il testo dovrà pertanto percorrere nuove vie che lo rendano attuale e quindi fruibile al pensiero cristiano. La scuola è l’ambito nel quale si attua tale mediazione tra desiderio di conoscenza dei classici e, al contempo, diffidenza nei loro confronti. Si tratta di un passaggio obbligato per chi voglia accostarsi agli *auctores*. Essi risultano inseparabili dall’insegnamento della grammatica, fornendo ai modelli teorici punti costanti di riferimento: «questi autori sono normativi nella misura in cui essi rappresentano l’auctoritas che garantisce la fondatezza e la correttezza dell’espressione a locutori per cui il latino resta comunque una lingua artificiale»<sup>169</sup>.

Tuttavia la scuola stessa, muovendo da posizioni dogmatiche irrinunciabili, proponeva soluzioni didattiche che distorcevano la reale fisionomia di tali *auctores*, dall’utilizzo allegorico degli *accessus*, allo sforzo esegetico dei commentari, fino alla parcellizzazione messa in atto dai florilegi; si veniva, pertanto a creare un sapere distorto e frammentario, «transcodificato» direbbe Starobinski<sup>170</sup>.

Nei secoli tra tarda antichità e alto medioevo, come in ogni epoca di transizione, fenomeno di grande portata e di rilevanti conseguenze è la coesistenza, in un sistema culturale, di componenti fortemente radicate nel passato e di altre derivate dalle nuove istanze del presente. In principio una tale dicotomia assunse i toni del conflitto tra la tradizione secolare trasmessa dal mondo antico e la nuova spiritualità introdotta dal Cristianesimo. L’opera di mediazione svolta dai Padri della Chiesa permetteva tuttavia la

---

<sup>166</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direttori G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina, vol. III, *La ricezione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1991, pp. 387-471.

<sup>167</sup> G. Cavallo, *Testo, libro, lettura*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direttori G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina, vol. II *La circolazione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1991, pp. 314-5.

<sup>168</sup> C. Segre, *Per una definizione del commento ai testi*, in *Il commento ai testi*, Seminario, Ascona, 1-7 ottobre 1989; cfr. anche K. Stierle, *Les lieux du commentaire*, in *Les commentaires et la renaissance de la critique littéraire. France/Italie (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Actes du Colloque international sur le Commentaire, Paris, mai 1988, textes réunis et présentés par G. Mathieu-Castellani et M. Plaisance, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 19-22.

<sup>169</sup> L. Holtz, *Glosse e commenti*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, 1. Il Medioevo latino*, direttori G. Cavallo-C. Leonardi, E. Menestò, Roma, Salerno Editrice, 1995, vol. III, *La ricezione del testo*, pp. 59-111; qui a p. 76.

<sup>170</sup> J. Starobinski, *La letteratura: il testo e l’interprete*, in AA.VV., *Fare storia*, a cura di J. Le Goff-P. Nora, Torino, Einaudi, 1981, p. 206.

reinterpretazione del sapere antico in chiave cristiana. Si trattava di un'operazione la cui polarità dialettica – già di per sé divisa tra il principio di stabilizzazione della norma culta e quello più dinamico derivato dalla spinta del volgarismo – si complica a causa dello sdoppiamento del polo superiore, quello culto, in cui l'*auctoritas* instaurata dalle *litterae divinae* della nuova religione non riesce né a eliminare del tutto né ad assorbire completamente l'*auctoritas humana* della vecchia cultura classica. Sebbene per gran parte devitalizzata e ampiamente strumentalizzata, quest'ultima rimane attiva, momento insostituibile nella formazione intellettuale di quei gruppi che sono chiamati, nella stessa società cristiana, ad essere classe dirigente e ad assolvere funzioni direttive. Entro questi limiti, essa conserva un residuo inestinguibile dell'autonomia originaria; è pertanto inevitabile che nei suoi confronti continui la vecchia polemica da parte della cultura cristiana<sup>171</sup>.

S. Agostino, per primo, avverte il pericolo che si cela dietro un'eccessiva imitazione dei classici spinta oltre il mero studio dei meccanismi formali e retorici; auspica pertanto che la latinità pagana, epurata dai suoi tratti negativi, rimanga funzionale alla lettura dei testi sacri<sup>172</sup>.

Boezio promuove, attraverso la traduzione e il commento, il recupero di un passato – inteso come tradizione greco-romana – nei confronti del quale non vi è più nessun sospetto: tra fede e paganesimo si è stabilita una sorta di convivenza nella quale la cultura cristiana ha guadagnato definitivamente la sua egemonia; ciò consente a Boezio di applicare «gli strumenti della logica classica al patrimonio che gli veniva dalla patristica»<sup>173</sup>, atteggiamento che emerge chiaramente dai suoi commentari, il cui scopo è quello di divulgare l'autorità di Aristotele logico<sup>174</sup>.

Cassiodoro arriva alle stesse conclusioni di Boezio: non c'è opposizione tra *litterae seculares* e *Sacra pagina*, sebbene le prime rimangano subalterne e funzionali alla dottrina cristiana<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, in *Storia della Letteratura Italiana*, direttori E. Cecchi, N. Sapegno, vol. I *Le origini e il Duecento*, Milano, Garzanti, 1965, pp. 53-108: p. 53.

<sup>172</sup> S. Agostino, *De doctrina christiana*, II, 60.

<sup>173</sup> C. Leonardi, s.v. *Boezio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1969, p. 146.

<sup>174</sup> Boezio, *In Porphy. Comm. sec. I*, I, p. 135, 10.

<sup>175</sup> Una tale tendenza alla legittimazione della cultura classica, nonostante l'esperienza boeziana del *Vivarium*, non si identifica con un dichiarato «programma di rinascenza classicistica» (l'espressione è presa da S. Pricoco, *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium*, in *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, a cura di S. Leanza, Atti della settimana di studi di Cosenza-Squillace, 19-24 settembre 1983, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 1986, pp. 357-77; qui a p. 371); essa incontrò, nei primi secoli del medioevo, una forte opposizione proveniente dal rigorismo ascetico del monachesimo, il quale arrivò ad elaborare una «controcultura» cristiana «avversa alla cultura tradizionale e ad un tipo di fruizione libraria che non fosse circoscritta all'ambito scritturale patristico» (M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 388). Tuttavia, l'importanza del ruolo svolto dagli *scriptoria*, finalizzati alla conservazione e alla trasmissione dei classici, ci pone davanti al gravoso paradosso, segnalato a suo tempo da Vinay, del «recupero-rifiuto» del sapere antico, testimoniato anche dal notevole squilibrio tra l'entità del patrimonio librario accumulato e la sua effettiva assimilazione (G. Vinay, *Letteratura antica e letteratura latina altomedievale*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo*, Spoleto, Centro di studi sull'alto medioevo, 1975 (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXII), p. 527. Per l'utilizzo dell'espressione «controcultura» si veda Fr. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 76-88; qui a p. 76). Una tale dicotomia può tuttavia rientrare, o risultare solo apparente qualora si rifletta sul significato dell'opera di trascrizione, la quale si

Non è meno importante prendere atto delle modalità attraverso cui, in ambito monastico, viene fruito il testo antico, del quale, per mezzo del filtro religioso, si assumono non più i valori più significativi, ma solo gli strumenti tecnici finalizzati all'istruzione. Nello specifico, è da ascrivere al monachesimo irlandese un mutato atteggiamento nei confronti della classicità profana. Su tale dialettica testo sacro-testo profano, finalizzata all'apprendimento grammaticale ed erudito, si basa l'originalità della cultura monastica<sup>176</sup>.

I temi della cultura classica ripresi nell'alto medioevo dalla cultura cristiana coincidono con quanto era stato trasmesso da retori e compilatori dell'età tardo-antica, i quali li avevano trasposti in contenuti elementari e accessibili, quali compendi, epitomi, *excerpta*, enciclopedie. Esiste pertanto una linea di continuità tra epoca tardo-antica e alto medioevo, che passa dal recupero scolastico della letteratura pagana<sup>177</sup>. Tra questi mutamenti appare sintomatica la sostituzione, nelle pratiche del nuovo sistema di insegnamento, di un autore come Quintiliano (il quale doveva sembrare oramai inadeguato) con Marziano Capella, la cui opera, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, summa del sapere delle sette arti liberali, rappresentava la degna sintesi tra le due culture<sup>178</sup>. Il bisogno di conciliare cultura classica e cristiana, superando la distanza storica e culturale, portò alla creazione di forme di ricezione del sapere tradizionale che favorirono «abitudini mentali molto dannose: la deformazione sistematica del pensiero degli autori, il perpetuo anacronismo, il pensiero attraverso citazioni staccate dal loro contesto»<sup>179</sup>; un processo simile si verificò tuttavia anche per la Scrittura, ridotta spesso a una serie di citazioni e glosse<sup>180</sup>. Ma se per il testo sacro ciò era dovuto al fine di renderlo fruibile ai più, nel caso dei testi classici questa operazione di parcellizzazione portò al loro snaturamento<sup>181</sup>.

L'antinomia entro la quale si dibatteva la coscienza di san Girolamo, si riaffaccia, dopo due secoli, e con motivi anche più aspri, in papa Gregorio Magno (590-604). Costui riconosce e ribadisce la necessità degli studi classici, ponendovi, nel contempo, limiti strettissimi. Troviamo espresso il suo pensiero in un'opera di esegesi biblica, il commento al I *Regum*, dunque proprio in sede di magistero cristiano:

Saecularium librorum eruditio [...], si per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si divinae Scripturae coniungitur eiusdem Scripturae scientia subtilius eruditur. Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur. A nonnullorum cordibus discendi desiderium maligni spiriti tollunt: ut et saecularia nesciant etad sublimitatem spiritualium non pertingant [...]. Aperte quidem daemones sciunt quia, dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adiuvamur [...]. Hanc quippe saecularem scientiam Deus in plano anteposuit, ut nobis ascendendi gradus faceret, qui nos ad divinae

---

configurava piuttosto come attività lavorativa, esercizio di penitenza (J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age, L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerfs, 1963 (2ª edizione), trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 159-61; Id., *Umanesimo e cultura monastica*, trad. it., Milano, Jaka Book, 1989, pp. 137-55; Fr. Prinz, *Ascesi e cultura*, cit., pp. 89-98.

<sup>176</sup> G. Vinay, *Letteratura antica*, cit., p. 530.

<sup>177</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 390.

<sup>178</sup> C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIII, 1959, pp. 458-61.

<sup>179</sup> J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. it., Torino, Einaudi, 1981, pp. 129-34; qui a p.131.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> J. Starobinski, *La letteratura: il testo e l'interprete*, cit.

Scripturae altitudinem levare debuisset. Idcirco eam praemittere voluit, ut in ipsa nos instrueret ad spiritualia transire. Unde et Moyes, qui nobis divinorum eloquiorum principia edidit, non prius didicit, sed ut capere vel exprimere divina posset, in omni Aegyptiorum scientia rudem animum informavit [...]. Paulus quoque, vas electionis, ante Gamalielis pedes instruitur quam rapiatur in paradisum vel ad coeli tertii altitudinem sublevetur. Eo ideo fortasse per doctrinam aliis apostolis excellit, quia futurus in caelestibus, terrena prius studiosus didicit.<sup>182</sup>

Per un cristiano colto la conoscenza della cultura pagana può rivelarsi fondamentale purché si mantenga entro gli argini di una fase propedeutica; diventa colpevole quando viene coltivata oltre i limiti stabiliti, divenendo così motivo di compiacimento e diletto fine a se stesso. Le preoccupazioni di Gregorio sono le stesse di Girolamo, quando ammoniva: «Nec nobis blandiamur, si his, quae sunt scripta, non credimus, cum aliorum conscientia vulneretur, et putemur probare quae, dum legimus, non reprobamus»<sup>183</sup>, e lamentava: «At nunc, etiam sacerdotes Dei, omissis evangeliis et prophetis, videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, [...] et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis»<sup>184</sup>.

Dopo averli studiati, era necessario abbandonare per sempre i classici, voltando loro le spalle senza ripensamenti. Questa prassi presupponeva una situazione degli studi scolastici in cui la prima formazione avveniva in scuole di tipo tradizionale.

L'altra figura rappresentativa del VI secolo è quella di Gregorio vescovo di Tours (538-594). Nato da nobile famiglia alverniate, egli appartiene all'antica nobiltà di etnia galloromanza. Tuttavia – elemento nuovo e significativo – egli ha ricevuto una formazione di tipo esclusivamente ecclesiastico, senza accostarsi alla grammatica per mezzo degli autori latini. Dichiarò infatti: «Non enim, me artis grammaticae studium imbuat, neque auctorum saecularium polita lectio erudit, sed tantum [...] Aviti [...] studium ad ecclesiastica sollicitavit scripta»<sup>185</sup>. La consapevolezza di questa limitazione è viva nella sua coscienza e neanche esente da rammarico:

Timeo ne, cum scribere coepero, cum sum sine litteris rhetoricis et arte grammatica, dicatur mihi a litteratis: «O rustice et idiota, ut quid nomen tuum inter scriptores indi aestimas? Ut quid opus hoc a peritis accipi putas, cui ingenium artis non subpediat, nec ulla scientia litterarum subministrat? Qui nullum argumentum utile in litteris habes, qui nomina discernere nescis, saepius pro masculinis feminea, pro femineis neutra et pro neutris masculinos conmutas; qui ipsas quoque praepositiones, quas nobilium dictorum observari sanxit auctoritas, loco debito plerumque non locas: nam ablativis accusativa et rursus accusativis ablativa praeponis? Putasne, videtur, ut bos piger palae strae ludum exerceat, aut asinus segnis inter sphaeristarum ordinem celeri volatu discurrat? [...] Nempe, ut ista fieri possibile non est, ita nec tu poteris inter scriptores alios haberi». Sed tamen respondebo illis, et dicam quia «opus vestrum facio et per meam rusticitatem vestram prudentiam exercebo. Nam, ut opinor, unum beneficium vobis haec scripta praebebunt, scilicet ut quod nos

<sup>182</sup> *In I Regum expositiones*, V, 30, in PL, LXXIX, 355-56.

<sup>183</sup> *Epistulae*, XXI, 13.

<sup>184</sup> *Ibidem*. Da questa posizione deriva il canone degli *Statuta Ecclesiae antiqua* (riportati erroneamente al IV concilio di Cartagine, 398, ma in realtà elaborati nella Gallia meridionale tra il V e VI secolo): «Libros gentilium non legat episcopos» (*Caesarii opera*, ed. Morin, II, 91); precetto che verrà ripetuto nelle Costituzioni domenicane del 1220.

<sup>185</sup> *Vitae Patrum*, in MGH, *Script. Rer. Merov.*, II, 668.

incolte et breviter stilo nigrante describimus, vos lucide ac splendide stante versu in paginis prolixioribus dilatetis». <sup>186</sup>

Spetta dunque ad altri il compito di narrare, magari in versi e con stile più adorno, quanto egli narra rusticamente. Egli stesso nella sua opera maggiore, l'*Historia Francorum* (in dieci libri, scritta tra il 576 e il 591), lamenta il fatto che, causa la generale decadenza delle lettere, gli eventi di quell'epoca non vengano tramandati nella maniera che si conviene loro:

Decedente atque immo potius pereunte in urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum, cum nonnullae res gererentur vel rectae vel improbae [...] nec repperiri possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu, ingemescebant saepius plerique dicentes: «Vae diebus nostris! quia periit studium litterarum a nobis, nec repperiretur in populis qui gesta praesentia promulgare possit in paginis». <sup>187</sup>

In tali circostanze, il vescovo di Tours trova conforto dalla considerazione, oramai vetusta, che aveva stabilito l'unità pratica del volgarismo, rivendicandone, in ultima istanza, la dignità ideale, consacrata dalla predicazione di Gesù:

Sed quid timeo rusticitatem meam, cum dominus Redemptor et Deus noster, ad destruendam mundanae sapientiae vanitatem, non oratores sed piscatores, nec philosophos sed rusticos praelegit? <sup>188</sup>

Il tono non è più quello di aspra insurrezione, ma quasi di pacata rassegnazione nei riguardi di una situazione di fatto oramai data per scontata e che non concede altre vie di scelta.

Vale la pena di precisarlo: la polarità dialettica tra norma culta e volgarismo trascende la coscienza medesima che ogni individuo possiede della propria situazione culturale in rapporto a quel determinato momento storico; avviene così che le intenzioni vengano largamente superate dalle conseguenze. Rigoristi come Gregorio Magno possono pure utilizzare argomentazioni anticlassiche allo scopo di epurare e di asservire i valori del mondo classico alla cultura cristiana, senza tuttavia poterne prevedere la distruzione. La risultante del rigorismo – nel momento in cui sono venute meno le forze che assicuravano al classicismo una vita autonoma fuori dalla Chiesa – non può non essere differente da quella che si è osservata in Gregorio di Tours: l'abbassamento della cultura verso il piano del volgarismo e, di conseguenza, l'ascesa del volgarismo al piano della cultura letteraria <sup>189</sup>.

---

<sup>186</sup> *Gloriosorum confessorum l.* in MGH, *Script. Rer. Merov.*, II, 747.

<sup>187</sup> *Historia Francorum, praef.*, in MGH, *Script. Rer. Merov.*, I, 31.

<sup>188</sup> *Chronicon, IV, prol.*, in MGH, *Script. Rer. Merov.*, II, 120.

<sup>189</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 60

Nella Francia, fin dal VI secolo, e poi in Italia, a partire dal secolo VII, le strutture organizzate dell'insegnamento pubblico, organizzate regolarmente e didatticamente incardinate sullo studio degli *auctores*, secondo la tradizione, cominciano a decadere, riuscendo a sopravvivere solo in alcuni centri urbani.

Dall'altra parte, le fondazioni monastiche e le nascenti scuole episcopali tendono ad ispirarsi, inizialmente, al più stretto rigorismo, propugnando l'idea di un'educazione senza classici, fondata esclusivamente sugli studi di testi religiosi quali il *Salterio*. L'ultima istituzione culturale ancora legata alla vecchia didattica di marca umanistica, lo *scriptorium* (fondato da Cassiodoro nel 555 a Vivarium in Calabria<sup>190</sup>) sfiorisce rapidamente dopo la morte del suo fondatore. A Montecassino la regola data da san Benedetto ai suoi confratelli prescrive la pratica della lettura individuale, lettura dalla quale era esclusa la poesia profana.

Le possibilità di accesso agli autori antichi sono materialmente ridotte, e l'atteggiamento rigorista dell'autorità ecclesiastica è volto a dissuadere la ricerca. Tale rigorismo non deve essere considerato solo una forma di imposizione autoritaria; esso nasce anche da una spontanea disposizione degli animi, messi a dura prova dalla violenza delle guerre. In Italia, dopo il conflitto tra Greci e Goti e la successiva invasione dei Longobardi, il ceto aristocratico superstite, detentore per tradizione della cultura classica, volge l'animo verso aspirazioni meno bellicose, aggrappandosi a ideali di vita di tipo ascetico-monastico. Nonostante ciò, i motivi dell'umanesimo classicista non sono del tutto estinti, e ricompariranno grazie a nuove e imprevedute circostanze<sup>191</sup>.

In Britannia l'occupazione romana era cessata sin dal V secolo ed era stata seguita dall'invasione degli Angli e dei Sassoni, genti estranee alla cerchia di influenza culturale dell'impero. Le precedenti popolazioni celtiche – che avevano conosciuto la civiltà di Roma, ma che mantenevano la propria lingua – erano state respinte nelle regioni del Galles e della Cornovaglia, mentre, a nord, il limite dell'occupazione romana rimaneva il vallo di Adriano prima, quello di Antonino poi; l'Irlanda non era stata mai soggetta al dominio dell'Impero.

È proprio in Irlanda, invece, che la cultura latina era riuscita a trovare asilo, importata tra il IV e il V secolo da religiosi come san Patrizio (m. ca. 463), profugo dal continente in preda ai Barbari. L'evangelizzazione dell'isola fu compiuta in maniera straordinariamente rapida, anche grazie al fiorire dei monasteri, intorno ai quali si organizzò la vita religiosa. Questi centri divennero presto i veri custodi della tradizione culturale importata, tanto più che la lingua latina, studiata e appresa come lingua straniera, non era esposta alla pressione delle spinte del volgarismo, cosa che avveniva invece nei paesi romanizzati; ancora più preziosa per il fatto che essa continuava la situazione culturale presente in Gallia al momento dell'invasione dei Franchi, preservando così la lettura degli *auctores* come fondamento dell'istruzione grammaticale.

---

<sup>190</sup> In questo monastero Cassiodoro si ritirò e sotto la sua guida fu raccolta una preziosa biblioteca. I monaci del cenobio iniziarono un lavoro di trascrizione e traduzione dei testi latini e greci. Era una sorta di *urbs religiosa* nella quale oltre all'ideale della vita contemplativa, si cercava un'efficace conciliazione della scienza sacra con quella profana. Cassiodoro vi raccolse i tesori della sapienza degli antichi, ed istituì una accademia di studi divini ed umani.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 62.

La roccaforte della latinità venutasi a costituire in Irlanda non rimarrà senza influssi sulla vicina Inghilterra; presto saranno i missionari irlandesi ad evangelizzare l’Inghilterra, convertendo gli Anglosassoni. I frutti di questa evangelizzazione si possono misurare nella qualità della produzione letteraria sbocciata in quegli anni e i cui rappresentanti più illustri sono Aldelmo di Malmesbury (ca. 640-709) e Beda (672-735).

Anche in costoro non manca tuttavia il riproporsi delle medesime posizioni rigoriste. Aldelmo per primo sostiene che lo studio delle lettere profane deve essere inteso come momento preparatorio al successivo accostarsi alla Sacra pagina:

Lectionibus divinis [...] semper invigila! Si quid vero praeterea saecularium litterarum nosse laboras, ea tantummodo causa id facias ut, quoniam in lege divina vel omnis vel pene omnis verborum textus artis omnino grammaticae ratione consistit, tanto eiusdem eloquii divini profundissimos atque sacratissimos atque sensus facilius legendo intelligas, quanto illius rationis qua contextitur diversissimas regulas plenius didiceris.<sup>192</sup>

È la già nota teoria gregoriana dei due gradi, con la netta subordinazione del primo al secondo. Anche in Beda ritroviamo il rimprovero di papa Gregorio nei confronti di coloro che dalle *litterae divinae* retrocedono alle *litterae humanae*:

Descendunt et hodie nonnulli, relicta altitudine verbi Dei, ad quod audiendum ascendere debuerant, auscultantque fabulis saecularibus ac doctrinis daemoniorum, et legendos dialecticos, rhetores, poetasque gentilium ad exercendum ingenium terrestre.<sup>193</sup>

L’interpretazione radicale del rigorismo appare di fatto superata con il recupero del primo grado della formazione intellettuale; tale recupero sembra essere più solido grazie al fatto che di tale innovazione possono beneficiare anche i laici. L’influsso che la cultura irlandese ha in seguito esercitato sul continente si dimostrerà decisivo per le vicende dell’intera civiltà europea<sup>194</sup>.

È col VII secolo che comincia a costituirsi una rete di centri intellettuali religiosi che, sebbene interessati fondamentalmente alla cultura religiosa, manifestano una graduale apertura agli studi classici; questi ambienti si possono considerare in qualche modo predisposti verso tale cultura, sia per le continue relazioni con quegli ambienti che potevano ancora conservare qualche legame con le antiche tradizioni scolastiche, sia per i caratteri della loro funzione politica in rapporto con le forze laiche dell’aristocrazia e delle corti, le più disposte a smussare l’intransigenza del rigorismo più intransigente e le più sensibili ai valori mondani<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> *Epistulae*, in MGH, AA, XV, p. 500.

<sup>193</sup> Beda, *In Samuel*, VII, in PL, XCI, 583.

<sup>194</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 66.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 66. È certamente utile insistere sulla gradualità di tale processo: casi di autori pagani trascritti in cenobi monastici possono essere documentati solo dopo Carlomagno, dalla seconda metà del secolo VIII; ma è anche da sottolineare che il processo di ricostruzione delle istituzioni culturali era già avviato quando Carlomagno salì al trono.

Anteriore a Carlomagno è una corrente feconda di nuovi apporti culturali, determinata dall'afflusso di profughi provenienti dall'Iberia, invasa dagli Arabi nel 711. Se gli *Statuta Ecclesiae antiqua* avevano prescritto: «Libros gentilium non legat episcopus», nella Spagna del VII secolo sono invece i grandi vescovi a leggere gli autori pagani e a mantenere viva la cultura classica. Più che rappresentare un presupposto formativo – come nella tradizione romana antica – la conoscenza degli *auctores* sembra, per questi vescovi un elemento accessorio volto a perfezionare e a coronare la maturità intellettuale di pochi; anche se essa tende ad assumere forma di mera erudizione più che di cultura vera e propria. E carattere prettamente erudito hanno infatti le *Origines*, o *Etymologiae*, di Isidoro, vescovo di Siviglia. A quest'opera è da riconoscere un'importanza pari a quella che gli attribuirono i suoi contemporanei. Sotto la forma di una compilazione sistematica viene trasmesso il sapere antico; è così consentita la conoscenza dei *grammatici* e dunque dei classici latini. Smussando esplicitamente le posizioni rigoriste, Isidoro ammette:

Meliores esse grammaticos quam haereticos. Haeretici enim haustum lethiferi succi hominibus persuadendo propinant, grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta.<sup>196</sup>

Il filone di tradizioni culturali proveniente dalla Spagna visigotica, quello proveniente dalle scuole monastiche irlandesi e inglesi, quello che scaturiva dalla ripresa della latinità in Italia durante l'ultimo periodo del regno longobardo, convergono – da zone periferiche, come si è visto – confluendo in quella che sarà poi chiamata «Rinascita carolingia»<sup>197</sup>.

Con l'età carolingia gli *auctores* pagani entrano finalmente nel canone della civiltà letteraria medievale<sup>198</sup>. Lo svilupparsi di una cospicua attività esegetica, divenuta oramai operazione culturale e intellettuale, come testimonia Giovanni Scoto Eriugena<sup>199</sup>, si arricchisce di spessore in Remigio di Auxerre, implicando non più in un atteggiamento di conflitto ma di confronto col passato: «affermata la totalità divina, tutto il passato può essere recuperato»<sup>200</sup>.

Si determina un'azione vigorosa volta all'accentramento e alla mobilitazione delle migliori forze culturali a disposizione in quegli anni. Documento fondamentale ne è l'epistola *De litteris colendis*<sup>201</sup>, diramata poi come circolare a tutti i vescovi e gli abati del regno franco:

---

<sup>196</sup> Isidoro, *Sententiarum libri*, III, 13, in PL, LXXXIII, 688.

<sup>197</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 73.

<sup>198</sup> G. Glauche, *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekamons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, München, Arbo Gesellschaft, 1970, p. 61; Fr. Prinz, *Ascesi e cultura*, cit., pp. 117-23.

<sup>199</sup> L. Holtz, *Jean Scot Erigène et la philosophie (Laon, 7-12 luglio 1975)*, Paris, Cnrs, 1977.

<sup>200</sup> C. Leonardi, *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, cit. pp. 498-504; qui a p. 498.

<sup>201</sup> Essa fu scritta fra il 780 e l'800 e fu originariamente indirizzata a Baugulfo, abate di Fulda (il maggiore monastero germanico fondato nel 744 e sede di una scuola missionaria).



Carolus, gratia Dei rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum, Baugulfo abbati et omni congregationi, tibi etiam commissis fidelibus oratoribus nostris, in omnipotens Dei nomine amabilem direximus salutem.

Notum igitur sit Deo placitae devotioni vestrae, quia nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse, ut episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum commissa praeter regularis vitae ordinem atque sanctae religionis conversationem etiam in litterarum meditationibus eis qui donante Domino discere possunt secundum uniuscuiusque capacitatem docendi studium debeant impendere, qualiter, sicut regularis norma honestatem morum, ita quoque docendi et discendi instantia ordinet et ornet seriem verborum, ut, qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non neglegant recte loquendo. Scriptum est enim: «Aut ex verbis iustificaberis, aut ex verbis tuis condemnaberis». Quam enim melius sit bene facere quam nosse, prius tamen est nosse quam facere. Debet ergo quisque discere quod optat implere, ut tanto uberius quid agere debeat intelligat anima, quanto in omnipotentis Dei laudibus sine mendaciorum offendiculis cucurrerit lingua. Nam, cum omnibus hominibus vitanda sint mendacia, quanto magis illi secundum possibilitatem declinare debent, qui ad hoc solummodo probantur electi, ut servire specialiter debeant veritati. Nam, cum nobis in his annis a nonnullis monasteriis saepius scripta dirigerentur, in quibus quod pro nobis fratres ibidem commorantes in sacris et piis orationibus decertarent significaretur, cognovimus in plerisque praefatis conscriptionibus eorundem et sensus rectos et sermones incultos; quia, quod pia devotio interius fideliter dictabat, hoc exterius propter negligentiam discendi lingua inerudita exprimere sine reprehensione non valebat. Unde factum est ut timere inciperemus ne forte, sicut minor erat in scribendo prudentia, ita quoque et multo minor esset quam recte debuisset in sanctarum scripturarum ad intellegendum sapientia. Et bene novimus omnes quia, quamvis periculosi sint errores verborum, multo periculosiores sunt errores sensuum. Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non neglegere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare. Cum autem in sacris paginis scemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litteraturae magisterio plenius instructus fuerit. Tales vero ad hoc opus viri eligantur, qui et possibilitatem discendi et desiderium habeant alios instruendi. Et hoc tantum ea intentione agatur, qua devotione a nobis praecipitur.

Optamus enim vos, sicut decet ecclesiae milites, et interius devotos et exterius doctos castosque bene vivendo et scolasticos bene loquendo, ut, quicumque vos propter nomen Domini et sanctae conversationis nobilitatem ad vivendum expetierit, sicut de aspectu vestro aedificatur visus, ita quoque de sapientia vestra, quam in legendo seu cantando perceperit, instructus, omnipotenti Domino gratias agendo gaudens recedat.

Huius itaque epistulae exemplaria ad omnes suffragantes tuosque coepiscopos et per universa monasteria dirigi non neglegas, si gratiam nostram habere vis.<sup>202</sup>

Questa riforma rappresenta solo un aspetto di quel movimento culturale che prende vita intorno alla figura del sovrano, movimento favorito dall'ampliamento dei domini e dal consolidamento del potere regio. Di studiosi quali Alcuino di York, Pietro di Pisa e Paolo Diacono, Carlomagno si giovò per la riorganizzazione degli studi, estesa in seguito, con l'istituzione della scuola palatina, anche ai laici della sua corte, «ut unusquisque filium suum litteras ad discendum mittat, et ibi cum omni sollicitudine permaneat usque dum bene instructus fuerit»<sup>203</sup>; ciò veniva incontro alle esigenze della complessa azione di

---

<sup>202</sup> MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, p. 1, n. 29, pp. 78-79. In queste righe è stata riconosciuta la mano di Alcuino di York (735-804). Costui può considerarsi il principale ispiratore ed artefice della riforma degli studi voluta da Carlomagno.

<sup>203</sup> MGH, *Leges*, I, p. 107, n. 12.

governo, che esigeva preparazione e prestigio. Bisogna, tuttavia, valutare, al di là della mera attività pedagogica e delle funzioni di carattere ufficiale, il nuovo sentire riguardante i valori culturali – e specificamente letterari – messi in gioco; esso non poteva non manifestarsi in forme autonome nate dall'incontro di personalità provenienti anche da realtà diverse, in un ambiente in cui il mecenatismo del sovrano consentiva una certa serenità d'animo da poter investire negli *otia* letterari. A fianco della "scuola" nasce quella che viene comunemente designata come "accademia palatina", quel circolo di letterati di corte venutosi a creare intorno ai dotti più vicini al re, per mezzo della condivisione del medesimo stile di vita, le relazioni interpersonali, la comunanza di interessi letterari, lo scambio di letture e di problemi ad esse inerenti. Insieme all'attività culturale di tipo impegnato e ufficiale e al servizio di interessi e programmi politici e religiosi – formazione dei quadri, unificazione della liturgia, redazione e revisione di testi ufficiali, allestimento di collezioni canoniche, chiarimento di dottrine ecclesiastiche, refutazione di eresie – prende vita una produzione letteraria di carattere più libero e disinteressato, volta al compiacimento personale e all'intrattenimento sociale. Questa attività che noi chiamiamo secondaria sembra in parte manifestare un attenuarsi del rigorismo ecclesiastico e, sebbene non arrivi a superarne i principi teorici, riesce quantomeno nella pratica ad ammorbidirne gli effetti pratici<sup>204</sup>.

Un ritorno alla lettura dei classici significa in primo luogo restaurazione di un latino più corretto, in forza di un rinnovato contatto con le opere degli *auctores*. Quanto espresso nel verso di Modino:

Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi,<sup>205</sup>

non è solamente un atteggiamento politico, ma anche un sentimento più intimo che vuol rinnovare lo spirito dell'antichità. Congiunto all'orgoglio della *translatio imperii* troviamo anche l'ambizione di una *translatio studii*; oltre al nome dell'Urbe, Alcuino si spinge a evocare persino il nome di Atene:

Forsan Athenae nova perficeretur in Francia; immo multo excellentior, quia haec Christi domini nobilitata magisterio omnem achademicae exercitationis superat sapientiam. Illa, tantummodo Platonis erudita disciplinis, septenis informata claruit artibus; haec, etiam insuper septiformi Sancti Spiritus plenitudine ditata, omnem saecularis sapientiae excellit dignitatem.<sup>206</sup>

In questo clima nuovo, accanto a Virgilio cominciano a essere letti con nuovo entusiasmo Orazio e Ovidio, e di quest'ultimo viene accostata anche la poesia amorosa. Rientra in circolazione anche Cicerone, i cui scritti – *De inventione*, *De oratore* e la *Rhetorica ad Herennium* a lui attribuita – rimangono le basi teoriche dell'arte letteraria di tutto il Medioevo. Nel contempo autori come Livio, Svetonio, Lucano, Stazio, Quintiliano

---

<sup>204</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 76.

<sup>205</sup> MGH, *Plaec*, I, i, 385.

<sup>206</sup> MGH, *Ep.*, IV, n. 170, p. 279.

e Plinio guadagnano il loro posto nelle biblioteche accanto ad Agostino, Orosio, Boezio e Cassiodoro.

L'esito di queste letture va ben oltre una pura restaurazione formale e linguistica, arrivando a investire sia il gusto che lo spirito del tempo; le citazioni dagli *auctores* cominciano a farsi più frequenti, nel contempo la loro imitazione diviene una norma di stile<sup>207</sup>.

Per la verità, scrupoli di marca rigorista sembrano affacciarsi anche nei diretti responsabili di questa forma di umanesimo. Alcuino stesso, che da giovane era stato «Vergilii magis quam psalmodum amator»<sup>208</sup>, esorterà i suoi allievi a non fare altrettanto. Gli argomenti didascalico-formali, che Alcuino mutua da Cassiodoro, sembrano non riuscire a tacitare questi scrupoli, se Teodolfo sente il bisogno di addurre un'ulteriore giustificazione di carattere didascalico-morale:

Legimus et crebro gentilia scripta sophorum  
rebus qui in variis eminuere satis [...]

Et modo Pompeium, modo te, Donate, legebam  
et modo Vergilium, te modo, Naso loquax;  
in quorum dictis, quamquam sint frivola multa,  
plurima sub falso tegmine vera latent.  
Falsa poetarum stilus affert, vera sophorum  
falsa horum in verum vertere saepe solent.<sup>209</sup>

L'esegesi di marca moralistico-allegorica non costituisce certo una novità; essa era già sorta nell'alveo della cultura pagana della tarda antichità. Macrobio l'aveva applicata non solamente a Virgilio ma anche al ciceroniano *Somnium Scipionis*; ad essa è strettamente legata la presunta profezia cristiana della quarta ecloga; sulla medesima scorta si pone poi il *De continentia vergiliana* di Fulgenzio. L'inusuale convergenza tra allegorismo virgiliano e allegorismo biblico costituiva una sorta di alibi dietro cui questo primo "umanesimo" riuscì a camuffarsi, a prezzo, certo, di tendenziose forzature del testo e ingenui fraintendimenti.

Ad ogni modo, questa prassi dell'allegorismo – utile a placare gli scrupoli e le diffidenze verso una forma di cultura imprescindibile, ma vista con sospetto – contribuì in maniera decisiva a consolidare il recupero dei classici promosso dalla "rinascita carolingia". Tale recupero assicurò il definitivo salvataggio di un patrimonio letterario e culturale già prossimo a un totale naufragio. A misurare l'importanza di un tale recupero, basterà, in questa sede, sottolineare che la maggior parte dei classici latini a noi pervenuti sono stati conservati da codici carolingi e poscarolingi.

---

<sup>207</sup> Nel raccontare la *Vita Caroli*, Eginardo ricalca la *Vita Augusti* di Svetonio, al punto che la critica moderna non può non chiedersi quanto la sincerità storica ne venga deformata. Finanche nozioni e figure di matrice cristiana fanno la loro comparsa sotto una veste paganeggiante; nei versi di Alcuino apostrofa san Pietro come «claviger aetherius, qui portas pandit Olympi» (MGH, *Plaec*, I, 1, 335), aprendo così uno spiraglio alla mitologia pagana.

<sup>208</sup> *Vita Alcuini*, I, 5, in MGH, SS, XV, I.

<sup>209</sup> MGH, *Plaec*, I, 543.

La “rinascita carolingia”, inoltre, con la sua restaurazione di un latino di marca umanistica, pone le basi per il riconoscimento ufficiale dell’autonomia del volgare<sup>210</sup>.

Il grande sogno umanistico di una *renovatio* sembrava avverarsi con l’ascesa al soglio imperiale di Ottone III (983-1002) e alla cattedra di Pietro di Gerberto di Aurillac, col nome di Silvestro II (950-1003). Il disegno troppo ambizioso, ed eccessivamente legato alle ambizioni personali di chi lo perseguiva, venne bruscamente spezzato dalla morte di Ottone, nel 1002, e dello stesso papa nell’anno successivo, 1003.

Inoltre, intorno alla metà del secolo, l’azione della Chiesa fu dominata dalla figura austera di Pier Damiani (1002-1074), rigorista convinto e indefesso nell’ammonire «noli huiusmodi sapientiam quaerere, quae tibi simul cum reprobis et gentilibus valeat convenire»<sup>211</sup>, implacabile nell’ostentare il più netto ripudio della cultura classica in ogni sua forma:

Platonem latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas, astrorumque meatibus calculos affligentem; cuncta etiam sphaerici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo; Nichomacum quoque tritum ephemeridibus digitos abduco: Euclidem perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aequae declino: conctos sane rhetores cum suis syllogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac quaestione decerno [...]. Quid [...] insanientium poetarum fabulosa commenta? Quid mihi tumentium tragicorum cothurnata discrimina? Desinat iam comitorum turba venena libidinum crepitantibus buccis effluere; cesset satyricorum vulgus suos clarnos captoriae detractationis amarum dapibus onerare. Non mihi Tulliani oratores accurata lepidae urbanitatis trutinant verba; non Demosthenici omnes terrenae sapientiae fecibus delibuti!<sup>212</sup>

Nei confronti della *grammatica*, inscindibile dallo studio degli *auctores* l’avversione di Pier Damiani è inesorabile: «Mea grammatica Christus est!»<sup>213</sup>. Non potremmo trovarci più lontani dallo spirito di Silvestro II. In pieno XI secolo Pier Damiani ripete e fa proprio quello che era stato l’interdetto di papa Gragorio Magno scrivendo un apposito libello *De monachis qui grammaticam discere gestiunt*, contro quei religiosi che, trascurati gli studi spirituali, bramano accostarsi alle frivolezze dell’arte mondana, trascurando la regola di Benedetto in favore di Donato. Dopo aver visitato Montecassino pronuncia un elogio singolare: «Hoc mihi non mediocriter placuit, quod ibi scholas puerorum [...] non inveni»<sup>214</sup>.

Eppure Pier Damiani aveva studiato arti liberali e scienze giuridiche nella nativa Ravenna, a Faenza e a Parma, sotto il magistero di Drogone, e, prima di diventare monaco, aveva esercitato l’attività di avvocato; è lui stesso a ricordarci quei tempi:

---

<sup>210</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 80.

<sup>211</sup> *De sancta simplicitate*, ed. P. Brezzi, Firenze, 1943, p. 182.

<sup>212</sup> *Dominus vobiscum*, in PL, CXLV, 232.

<sup>213</sup> *Ep.*, VIII 8, in PL, CXLIV, 476.

<sup>214</sup> *Traditio*, V, 225. A differenza di altri centri dell’alta Italia, il cenobio di cultura cassinese non è una scuola per laici, il suo proposito non è certo quello di fornire alle nuove classi gli strumenti del sapere antico. Sarà molto dopo che i tesori dei codici lì conservati verranno riscoperti dagli umanisti, inaugurando la cosiddetta “rinascita cassinese”.

Olim mihi Tllius dulcescebat, blandiebantur carmina poëtarum, philosophi verbis aureis splendebant, et Sirenes usque in exitium dulces meum incantaverant intellectum.<sup>215</sup>

Con la sua condanna senza appello del classicismo in tutte le sue forme e manifestazioni, Pier Damiani rinnega singolarmente la sua stessa formazione intellettuale, la quale, tuttavia, traspare nel tono dei suoi scritti, non privi di orpelli retorici né di eloquenza e sottigliezze di un uomo di legge.

Questa contraddizione insita nel suo spirito per noi è indice della situazione culturale della penisola in quel secolo: una situazione confusa e complessa, dove non mancano impulsi classicisti, smorzati però dall'autorità della disciplina religiosa<sup>216</sup>.

Un clima più sereno contrassegnerà invece gli studi letterari, scientifici e filosofici del cenacolo di Chartres, dove i due grandi ispiratori e maestri, i fratelli Bernardo e Teodorico, insieme ai loro discepoli Gilberto di Poitiers e Guglielmo di Conches, riscoprono e rivivificano quella concezione platonico-naturalista che ispira il *De universitate mundi* e il *Commento all'Eneide* di Bernardo Silvestre e in seguito l'*Anticlaudianus* e il *Planctus Naturae* di Alano di Lille.

Sono di Alano infatti i versi famosi in cui è dichiarato l'amore e l'entusiasmo per l'arte dei poeti latini, unito alla consapevolezza di una distanza che lo sforzo dell'imitazione non riesce ad eguagliare:

Vive, nec antiquos tentes aequare poëtas,  
sed potius veterum vestigia semper adorans  
subsequere, et lauris humiles submitte myricas.<sup>217</sup>

Tuttavia, il senso di tale distanza viene man mano mutandosi in un'ottimistica fiducia delle capacità dell'ingegno umano; ciò esulava dal tradizionale richiamo alla rivelazione cristiana, e si fondava su di una prospettiva prettamente umana riassunta nella celebre immagine dei nani sulle spalle dei giganti attribuita dal discepolo Giovanni di Salisbury a Bernardo di Chartres:

Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.<sup>218</sup>

Giovanni di Salisbury appare ai nostri occhi come il più illustre rappresentante dell'unità della cultura anglo-francese ai tempi del dominio angioino; grazie alla sua

---

<sup>215</sup> *Ep.*, VI, 10, in PL, CXLIV, 391.

<sup>216</sup> Cfr. A. Roncaglia, *Rigorismo e Umanesimo*, cit., p. 93. Frattanto, tra le due posizioni contrapposte – rigoristi e classicisti – comincia a farsi strada una nuova forza costituita dal laicato cittadino. Essa si manifesta come spinta dal basso, quasi una vera rivoluzione sociale.

<sup>217</sup> *Anticlaudianus*, lib. IX, vv. 412-414, éd. R. Bossuat, Paris, 1955, p. 197.

<sup>218</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicus*, III, 4.

erudizione classica, al suo lucido acume, all'eleganza del suo latino, egli ci appare il rappresentante migliore dell'"umanesimo" del secolo XII, inteso come fiducia nel valore didattico e anche formativo delle lettere classiche, contro il tradizionale rigorismo e le altre tendenze della cultura contemporanea, le quali rischiavano di ridimensionare drasticamente lo studio degli *auctores*.

Tra il genere di cultura propugnata e sviluppata a Chartres e la cultura dominante in quei secoli in Italia la contrapposizione non può che essere delle più nette.

#### 4. L'*accessus ad auctores*

Nel passaggio dalla tarda antichità all'età altomedievale si viene a creare una fondamentale differenza tra la scuola laica, rivolta alla formazione della classe aristocratica, e la scuola monastica, finalizzata all'elevazione spirituale del clero secolare e dei monaci. In entrambe prevale il profondo legame tra cultura classica e cultura cristiana, mentre, da un punto di vista strettamente formale, la cultura laica non può prescindere dai mezzi della scuola religiosa. Quest'ultima, d'altra parte, deve fare ricorso agli strumenti delle scuole del passato, strumenti che le forniscono quella base di saperi senza i quali non vi può essere lettura e comprensione dei testi sacri. In sintesi, il sistema scolastico che l'età tardo-antica aveva ereditato dal mondo classico si trasmette fino alle scuole religiose del medioevo<sup>219</sup>.

Di primaria importanza, anche nella scuola medievale, è il ruolo degli *auctores*, depositari del sapere antico, la lettura delle cui opere sta alla base di ogni tipo di istituzione scolastica<sup>220</sup>. Una tale importanza deve tuttavia fare i conti con una marcata esigenza di semplificazione del sapere, ed è proprio questa esigenza a favorire la ripresa e la grande diffusione della pratica dell'*accessus*, momento in cui viene a realizzarsi il primo fondamentale incontro con l'*auctor*. Nel programma scolastico la lettura dei classici è la base dell'insegnamento della grammatica e nella successione dei vari momenti didattici l'*accessus* precede la *praelectio*, ovvero l'esposizione dell'autore compiuta dal maestro, alla quale seguiva la *lectio* vera e propria. Si tratta di una sezione autonoma ma comunque propedeutica al commento del testo, la cui funzione è quella di favorire la comprensione del testo stesso fornendo una serie di informazioni aggiuntive. Queste informazioni – elaborate in forma di risposte a quesiti formulati sinteticamente nella parte incipitaria dell'*accessus* medesimo (e che ne costituiscono la *formula*) – riguardano: la vita dell'autore, il titolo dell'opera, il fine della medesima, l'argomento, l'utilità<sup>221</sup>.

A tutt'oggi, lo studio più completo in merito rimane quello di E.A. Quain, il quale, indagando lo sviluppo dell'*accessus* nelle aree disciplinari in cui veniva applicato – storia letteraria, filosofia, retorica, diritto –, si è soffermato in maniera preponderante sul XII

---

<sup>219</sup> Cfr. M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 393.

<sup>220</sup> Cfr. H.I. Marrou, *L'école de l'antiquité tardive*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1972 (*Settimane di studio del Centro*, XIX), pp. 127-43; P. Riché, *L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident pré-carolingien*, in *ibidem*, pp. 231-53.

<sup>221</sup> Cfr. M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 393-94.

secolo, epoca, come si vedrà, che decretò il successo di questo schema (sebbene le sue origini sono da rintracciare nell'età tardo-antica)<sup>222</sup>.

Fu merito di L. Traube mettere in luce l'importanza del ruolo svolto da Boezio nella storia dell'*accessus*: proprio grazie ai suoi commentari alle opere di Aristotele e all'*Isagogé* di Porfirio l'*accessus* avrebbe fatto la sua comparsa nell'Europa latina<sup>223</sup>.

Tra i differenti *schemata* elaborati da Boezio il più completo è quello che si legge nella prima edizione del commentario all'*Isagogé* di Porfirio. Gli argomenti da trattare sono sei: *operis intentio, utilitas, ordo, si eius cuius esse opus dicitur germanus propriusque liber est, operis inscriptio, ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri ducatur intentio*<sup>224</sup>; i quali si riducono a due nell'introduzione alla seconda edizione: *intentio, utilitas*<sup>225</sup>; rimangono i medesimi nell'introduzione alla prima edizione del commentario *In librum Aristotelis de interpretatione*<sup>226</sup>, salendo a quattro nel commento *In categorias Aristotelis (intentio, utilitas, ordo, ad quam partem philosophiae huius libri ducatur intentio)*<sup>227</sup>, e nell'introduzione alla seconda edizione del commento al *de interpretationes (intentio, inscriptio, quod hic... Aristotelis liber esse putandus est, utilitas)*<sup>228</sup>.

---

<sup>222</sup> E.A. Quain, *The Medieval Accessus ad auctores*, in «Traditio» III, 1945, pp. 215-64. Per una sintetica storia dell'*accessus* vd. P. Klopsch, *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 48-64. Il termine *accessus* nel significato che ha assunto di «introduzione» ad un autore compare per la prima volta nel secolo XII in manoscritti della raccolta degli *Accessus ad auctores* – della quale si dirà. In epoca tardo-antica e altomedievale tale concetto veniva espresso col termine di *expositio* (su cui vd. W. Suerbaum, *Von der Vita Vergiliana über die Accessus Vergiliani zum Zauberer Vergilius. Probleme-Perspektiven-Analysen*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 31, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1981, p. 1205 n. 53a). Per gli *accessus* a singoli autori vd. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, I, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. Apicius-Juvénal, Paris, CNRS, 1982; II, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. Livius-Vitruvius-Florilèges-Essais de plume, *ibidem*, 1985, 4 voll, Paris, Cnrs, (IRHT), 1982-1989.

<sup>223</sup> L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, II, München, Beck, 1911, p. 165. Una tale affermazione tuttavia risulta insufficiente se si considera la differenza di tipologie di *accessus*, quale ci è possibile ricostruire dalla tradizione superstite. Insieme alle introduzioni ai commenti filosofici di Boezio va considerato il tipo di introduzione presente in Donato e in Servio, nonché le varie mutazioni e combinazioni che verranno stilate nel corso del medioevo per far fronte ai diversi livelli di scolarità: vd. R.W. Hunt, *The Introductions to the "Artes" in the Twelfth Century*, in *Studia Mediaevalia in honorem... R.J. Marftin*, Brugis Flandorum, De Tempel, 1948, pp. 93-4; G. Glauche, *Accessus Ad auctores*, in *Lexicon des Mittelalters*, I, München-Zürich, Artemis, 1980, coll. 71-2. Nell'ambito di questa tradizione scolastica sembra costituire un'eccezione la *Vita Boethii* tramandata da alcuni manoscritti della *Consolatio Philosophiae*, la quale sembra poter essere ascritta, per tutta una serie di elementi ricorrenti e molto caratteristici, a un'edizione di prestigio del testo di Boezio, risalente con molta probabilità a Cassiodoro: vd. F. Troncarelli, *Tradizioni perdute, La "Consolatio Philosophiae" nell'alto medioevo*, Padova, Antenore, 1981, pp. 1-80.

<sup>224</sup> Boezio, *In Porph. Comm. Pr. I*, I, pp. 4,17-5,10.

<sup>225</sup> *Ibidem*, *Sec. I*, 4-5, pp. 143, 8-151, 9.

<sup>226</sup> *Id.*, *her. Pr. I prooem.*, pp. 32, 7-10; 34, 3.

<sup>227</sup> *Id.*, *Cat. I*, pp. 159A-161C.

<sup>228</sup> *Id.*, *her. Sec. I prooem.*, pp. 13, 9-13. L'uso della denominazione *didascalica* fatto da Boezio al fine di indicare le sezioni introduttive richiama direttamente i διδασκαλικά, ovvero i quesiti e le relative risposte, premessi al commento vero e proprio, dei commentari aristotelici di Ammonio (allievo di Proclo e maestro alla scuola di Alessandria dal 485 d.C.); la tipologia di *accessus* di Boezio rappresenta la tipica ripresa del metodo esegetico della scuola di Ammonio ad Alessandria. La tecnica utilizzata in questa scuola prevede l'inserimento dei διδασκαλικά all'interno di uno schema più esteso, articolato in dieci punti. Boezio si ispira al capo della scuola, come si potrebbe inferire dal confronto tra i *prolegomena* che introducono il commento boeziano a Porfirio (citati sopra) e i punti da trattare in Ammonio: ὁ σκοτός, τὸ χρήσιμον, τὸ γνήσιον, ἡ ταξίς της ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία της επιγραφης, ἡ εἰς τα κεφάλαια διαίρεσις, και υπο ποιον μέρος ἀνάγεται το παρον

Diverso invece l'*accessus* usato dai grammatici della tarda latinità. Ritroviamo un riscontro di tipo concettuale ma non sempre verbale<sup>229</sup> tra i sette punti elencati da Servio all'inizio del suo commento virgiliano (*In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio*)<sup>230</sup> e le *VII circumstantiae* della retorica antica, pervenuteci tramite Fortunaziano (*Quae sunt circumstantiae? persona, res, causa, tempus, locus modus materia*)<sup>231</sup> e Agostino (*Sunt igitur haec: quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis, quas graeci ἀφορμὰς vocant*)<sup>232</sup>. Si tratta però di differenze non sostanziali, mentre nel commento di Donato alle *Egloghe*, che segue la *Vita Virgilii*, le *quaestiones* da trattare sono sei: *titulus, causa, intentio* (da sviluppare *ante opus*) e *numerus, ordo, explanatio* (da sviluppare *in ipso opere*)<sup>233</sup>. Questa tendenza, che si affermerà in seguito anche nelle interpretazioni medievali, risulta pertanto governata dall'intento di fornire un insieme di saperi che siano propedeutici al testo da leggere.

Nella genesi dell'*accessus* grammaticale latino sembra, come si è visto, essere operante una marcata matrice greca. Lo schema introduttivo proposto da Servio rappresenta, grazie alla mediazione dei retori latini, la prima trasposizione scritta superstite<sup>234</sup> delle VII περιστάσεις degli antichi retori greci<sup>235</sup>.

Nelle scuole latine del tardo impero, l'*accessus* doveva essere estraneo a quella caratteristica rigidità che connotava, invece, l'uso dei διδασκαλικά della scuola di Ammonio. La tradizione latina dell'*accessus* rappresentata da Servio, Donato e Boezio

σύγγραμμα (Ammonio, *In Porph., proem.*, p. 21, 8-10; cfr. M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 396). L'unica differenza consiste nell'esclusione, nell'*accessus* latino, della *quaestio* relativa alla divisione in sezioni dell'opera della quale si offre il commento. Si veda inoltre A. Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphirii commenta*, rec. S. Brandt, Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1906, pp. XXII-XXVI; A.E. Quain, *The Mediaeval Accessus ad Auctores*, cit., pp. 243-56. La questione è poi riassunta in P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, pp. 264-78. Sulla lettura diretta di Ammonio da parte di Boezio mostra invece riserve H. Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 170-75.

<sup>229</sup> Ipotesi portata avanti da G. Przychocki, *Accessus Ovidiani*, Kraków, Nakładem Akademii Umiejętności, 1911, pp. 50-1.

<sup>230</sup> Servius ad *Aen.* I, 1-3.

<sup>231</sup> Fortunaziano, *Reth.* II, i, p. 103.

<sup>232</sup> Agostino, *Reth.* 7, p. 141.

<sup>233</sup> *Vitae Vergilianae*, rec. J. Brummer, Lipsiae, Teubner, 1912, pp. II; 194-201.

<sup>234</sup> Di questo tipo di *accessus* mancano tracce risalenti ad epoche anteriori. Il riferimento ad una sorta di *Einleitungsschema* antico in forma di *circumstantiae* sembra un'ipotesi irricevibile. Vd. B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in Id., *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, Hiersemann, 1966, p. 218 n. 52.

<sup>235</sup> Il concetto di περιστάσεις ha origini remote e sembra risalire alla filosofia stoica, dalla quale sarebbero confluite negli schemi retorici del greco Ermagora di Temno (II secolo a.C). Alcune testimonianze, tra cui quella di Fortunaziano: «Totam materiam per septem circumstantias...» (*Rhet.* II, i, p.102) e di Agostino: «Sunt igitur partes circumstantiae, id est peristaseos, septem» (*Rhet.* 7, p. 141), inducono a pensare che il numero fissato per le περιστάσεις fosse sette. Vd. *Consulti Fortunatiani Ars rhetorica*, ed. L. Calboli Montefusco, Bologna, Pàtron, 1979, p. 203 e 348, per la *circumstantia* e la sua storia pp. 342-44. Lo schema retorico del quale per primo parla Ermogene (*Inv.* p. 140, 16) e ripreso da Fortunaziano, si articola in sei περιστάσεις: τόπος, χρόνος, τρόπος, πρόσωπον, αἰτία, πρᾶγμα, alle quali fu aggiunta una settima, ὄλη, di probabile origine ermagorea. Dunque che le *circumstantiae* fossero sette, così come sette erano i διδασκαλικά di Ammonio, trova riscontro nella frequenza con la quale ritorna questo numero, oramai divenuto canonico probabilmente per una convenzione scolastica. Vd. G. Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in AA.VV., *Società romana e impero tardoantico*, a cura di A. Giardina, IV, *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 110-12.



rimase a lungo priva di seguito; dell'*accessus* manca ogni tipo di traccia, ad esempio in Girolamo, allievo di Donato<sup>236</sup>, mentre la fortuna dei *διδασκαλικά* continuò presso i commentatori e gli antichi retori greci tra il VI e l'XI secolo<sup>237</sup>.

In Occidente, in età altomedievale, le prime attestazioni dell'*accessus* compaiono in alcuni commentari biblici irlandesi del VII e VIII secolo. Questi commentari fanno parte di una ricca produzione esegetica, grazie alla quale, insieme a numerose opere grammaticali tramandateci, ci è possibile ricostruire le caratteristiche della tradizione scolastica formatasi nei monasteri irlandesi, dove vennero ampiamente utilizzati strumenti, tecniche e materiali tramandati dalla tarda antichità, i quali in seguito confluirono in operazioni culturali più mature e consapevoli<sup>238</sup>. In sintesi, l'*accessus* che riappare in Occidente è di tipo grammaticale, uso che si protrarrà fino al secolo XII, quando verranno riproposti i *didascalica* di Boezio<sup>239</sup>.

Dopo le importanti ricerche compiute da B. Bischoff<sup>240</sup> sui commentari biblici dell'alto medioevo, è merito di H. Silvestre<sup>241</sup> aver messo in luce il sostrato inglese dell'*accessus* medievale, delineando su basi critiche lo studio delle prefazioni didattiche che, dal secolo IX in poi, cominciano ad apparire in maniera sempre più frequente come premessa ai commentari. Sulla base di elementi indiziari H. Silvestre fu portato a ridimensionare il ruolo svolto da Remigio di Auxerre, il quale era stato per lungo tempo considerato se non proprio l'artefice, quantomeno il promotore dell'evoluzione dell'*accessus* nel mondo latino. Questo giudizio, avvalorato da L. Traube<sup>242</sup> era già stato fatto proprio da M. Manitius<sup>243</sup>. Nelle sue ricerche sulla tradizione manoscritta dei commentari attribuiti a Remigio, Silvestre ritiene che il commento ai *Disticha Catonis* di Remigio<sup>244</sup> sia in realtà il risultato di un ampio rimaneggiamento ascrivibile a un imitatore del secolo XI, al quale inoltre andrebbe fatta risalire la formula di *accessus* articolato nelle *VII circumstantiae*, che qui precedono il commento, ma che sono assenti nel resto della tradizione<sup>245</sup>.

Per conseguenza viene meno la priorità di Remigio nella scelta di contrapporre a uno schema antico di *accessus* in sette punti – le *VII circumstantiae* – uno moderno in tre

---

<sup>236</sup> In Occidente la tecnica dell'*accessus* era nota solo a Sulpicio Severo, cfr. B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, cit., p. 217 n. 51.

<sup>237</sup> E.A. Quain, *The Medieval Accessus ad auctores*, cit., pp. 256-61.

<sup>238</sup> B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, cit., pp. 205-73, si veda anche Id., *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in Id., *Mittelalterliche Studien*, I, cit., pp. 197-99.

<sup>239</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 400.

<sup>240</sup> Cfr. B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, cit.

<sup>241</sup> H. Silvestre, *Le schéma «moderne» des 'accessus'*, in «Latomus» XVI, 1957, pp. 684-89. Trattasi di una disanima purtroppo solamente parziale di una tradizione molto più vasta e per lo più ancora inedita, il che fece dire al Traube che si trattava di «eine richtige Schulliteraturgeschichte» (*Vorlesungen und Abhandlungen*, II, cit., p. 165).

<sup>242</sup> L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, II, cit.

<sup>243</sup> M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalter*, I, München, Beck, 1911, pp. 504-5.

<sup>244</sup> Testo contenuto nella redazione del manoscritto di Lucca, Biblioteca pubblica 1433, databile nella prima metà del secolo XII.

<sup>245</sup> «In exordio unusquisque libri septem apud antecessores nostros praelibanda erant: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando [...]. Sed modo apud modernos tantummodo tria requirentur: vita poetae, titulus operis et ad quam partem philosophiae spectet». Il testo si legge nell'edizione di A. Mancini, *Un commento ignoto di Remy d'Auxerre ai 'Disticha Catonis'*, in «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filosofiche dell'Accademia dei Lincei», XI, V, 1902, pp. 179-80.

punti; una simile operazione risalirebbe invece a Bernardo di Utrecht il quale, commentando il poeta Teodulo (fine del secolo XI), distingue uno schema antico di tipo serviano da uno moderno articolato in quattro punti, sul quale si tornerà, (*operis materia, scribentis intentio, finalis causa, cui parti philosophiae subponatur*).

H. Silvestre contesta inoltre a Remigio la paternità di altri due *accessus* similari premessi l'uno al commento al *Carmen paschale*<sup>246</sup> di Sedulio, l'altro al *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella<sup>247</sup>. Ecco i rispettivi testi:

VII sunt perioche, id est circumstantiae, quae constant in initio uniuscuiusque libri, id est, quis, quid, cur, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus. In quibus continentur tempus, locus, persona, res, causa, qualitas facultas.<sup>248</sup>

Primo est transeundum per septem periochas, id est circumstantias, quae constant in initio cuiusque libri authenticici, quae ut Graeco utamur eloquio sunt: TIC TI ΔΙΑ TI ΠΩΣ ΠΟΥ ΠΟΠΕ (corruzione di ΠΟΤΕ) ΠΑΤΕΝ (corruzione di ΠΟΘΕΝ); ut haec ipsa ore Latino absolvamus: quis quid cur quomodo ubi quando unde.<sup>249</sup>

In una fase storica nella quale il canone degli *auctores* va formandosi e cresce la necessità di munirsi di strumenti esegetici funzionali alla loro lettura e comprensione; l'*accessus*, in quanto momento propedeutico, trova le condizioni favorevoli al suo sviluppo<sup>250</sup>.

Nuovi studi<sup>251</sup>, svolti a distanza di quasi trent'anni da quelli di H. Silvestre, hanno riesaminato la questione, individuando una linea di continuità – non solamente cronologica

<sup>246</sup> Nel manoscritto Parigino latino 13029, secolo IX.

<sup>247</sup> Nel manoscritto di Londra, British Library, Royal 15 A XXXIII, secolo X.

<sup>248</sup> Il testo è citato dall'edizione di M. Manitius, *Zur karolingischen Literatur*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte» XXXVI, 1911, p. 74. Nell'*accessus* è frequente lo scambio tra *modus* e *qualitas* e tra *materia* e *facultas*, cfr. G. Glauche, *Schullektüre im Mittelalter*, cit., p. 49.

<sup>249</sup> Il testo è citato in *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam, Libri I-II*, C.E. Lutz (ed.), Leiden, Brill, 1962, p. 65. In entrambi i casi esaminati si tratta di attribuzioni incerte: il commento a Sedulio è corredato da *accessus* solo nel testimone di Parigi, quanto al commento a Marziano Capella l'*accessus* compare nei codici della famiglia A, che tramanda una versione interpolata dell'opera, e il cui testimone più antico e autorevole è quello di Londra. Per concludere, dalla sospetta autenticità di tanta produzione di Remigio nasce il dubbio sull'effettivo impiego delle *VII circumstantiae* nelle prefazioni ai suoi commentari. Queste forti riserve avanzate da H. Silvestre spinsero invece C.E. Lutz ad affermare che la peculiarità remigiana fossero proprio le *VII circumstantiae*. Muovendo dal commento a Marziano Capella – nella versione interpolata del manoscritto di Londra, da lei considerata la migliore e la più prossima all'originale – la studiosa arriva a ribadire anche l'autenticità dell'*accessus* a Sedulio – nella redazione parigina del commento al *Carmen paschale* – attribuendo inoltre a Remigio una *Vita Vergiliana* (contenuta nel manoscritto di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, *Clm* 18059) in base alle somiglianze che si presentano tra *Vita*, *accessus* a Sedulio e *accessus* a Marziano Capella. Vd. C.E. Lutz, *One Formula of 'Accessus' in Remigius' Works*, in «Latomus» XIX, 1960, pp. 774-79 e specialmente pp. 777-79. Utili, al riguardo, le considerazioni in merito alle *Vitae Vergilianae* maturate da L. Holtz, *La redécouverte de Virgile aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles d'après les manuscrits conservés*, in *Lectures Médiévales de Virgile. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome*, Rome, 25-28 ottobre, 1982, Rome, École Française, 1985, pp. 17-18.

<sup>250</sup> G. Glauche, *Die Rolle der Schulaufgaben im Unterricht von 800 bis 1100*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1972 (*Settimane di studio del Centro*, XIX), pp. 620-22.

<sup>251</sup> J.C. Frakes, *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of 'Accessus ad Auctores'*, in AA.VV., *The Sacred Nectar of the Greeks: the Study of Greek in the West in the Early*

– nella storia dell'*accessus* medievale, la quale linea, partendo dalla produzione esegetica dell'Irlanda dei secoli VII e VIII, conduce a un nome autorevole della cultura medievale iro-franca del IX secolo: Giovanni Scoto Eriugena. Nella sua produzione è frequente il riferimento alle VII *periochae*, senza che tuttavia esse siano utilizzate per nessuna tipologia di *accessus*, così come avviene per il commentario a Marziano Capella<sup>252</sup>, e nel *Periphyseon*, dove vengono soltanto accennate<sup>253</sup>. Un collegamento significativo tra Giovanni e l'*accessus* basato sulle VII *circumstantiae* lo si può riscontrare in due *Vitae Vergilianae* nelle quali, al momento della formulazione delle *periochae*, viene invocata l'autorità del suo nome.

Nella *Vita Vergiliana I*<sup>254</sup> il biografo, dopo aver preso in considerazione i sette punti dell'*accessus* di tipo serviano, enuncia le *circumstantiae* in maniera interrogativa citando espressamente l'Eriugena:

Set Iohannes Scottus has breviter scripsit periochas dicens: quis, quid, cur, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus.<sup>255</sup>

Nella *Vita Vergiliana* del manoscritto di Berna<sup>256</sup>, la descrizione delle *periochae* segue la formula serviana:

He enim debent requiri in capite uniuscuiusque auctoris vel libri:  
 quis quid cur quomodo ubi quando unde  
 ΘΙΚ ΤΙ ΔΙΟΤΙ ΠΟΚ ΠΟΥ ΠΩΤΕ ΠΑΤΕΝ.<sup>257</sup>

Riepilogando, è possibile affermare che gli irlandesi furono i veri precursori dell'attività esegetica medievale, costituendo il tramite tra la tradizione tardo-antica, della

*Middle Ages*, ed. By M.W. Herren-Sh.A. Brown, London, King's College, 1988, pp. 229-55; ricerche che riprendono quanto già discusso in G. Glauche, *Schullektüre im Mittelalter*, cit., pp. 46-61.

<sup>252</sup> Nel quale sono enunciate in latino: *Ioannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C.E. Lutz, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1939, pp. 128,29-129,2. La Lutz pubblica il commento in una delle due recensioni del testo, quella di Parigi (Parigino latino 12960, secolo IX, Corbie), probabilmente risalente, come l'edizione oxoniense, allo stesso autore (Oxford, Bodleian Library, Auct. T. 2.19, secolo IX, Francia orientale) edita da É. Jeuneau, *Quatre thème érigéniens*, Montréal-Paris, Institute d'Études Médiévales Albert le Grand-Librairie J. Urin, 1978, pp. 91-166; vd. inoltre J.C. Frakes, *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of 'Accessus ad Auctores'*, cit., p. 253 n. 48.

<sup>253</sup> *Johannis Scotti Eriugena 'Periphyseon (De divisione naturae)'*, I, ed. I.P. Sheldon-Williams, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, pp. 110; 112.

<sup>254</sup> Manoscritto di Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gudiano latino 70, secondo terzo del secolo IX, Lione. Cfr. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit. p. 24.

<sup>255</sup> Cfr. J. Brummer, *Vitae Vergilianae*, cit., p. 62; cfr. inoltre C.E. Lutz, la quale sottolinea l'affinità di questo testo con gli *accessus* di Remigio a Marziano Capella e al *Carmen paschale* di Sedulio: *One Formula of 'Accessus' in Remigius' Works*, cit., pp. 777-78, vd. anche n. 58.

<sup>256</sup> Burgerbibliothek 165. Su questo manoscritto cfr. inoltre M. Spallone, *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, cit., p. 426.

<sup>257</sup> J.C. Frakes, *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of 'Accessus ad Auctores'*, cit., p. 243. Sul manoscritto Gudiano latino 70 e il Bernese 165 – entrambi prodotti in centri, come Lione e Tours, sotto una certa influenza insulare – cfr. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., pp. 11-12 e n. 14; 14; 21; 27.

quale si appropriarono, e quella altomedievale<sup>258</sup>. Giovanni Scoto esercitò in questo processo una vasta influenza, così come si può vedere dalla menzione del suo nome nelle *Vitae* virgiliane appena citate. Tuttavia è sembrato che questa influenza sia stata sopravvalutata e si è tentato di circoscrivere il suo apporto alla questione degli *accessus* entro i maggiori limiti<sup>259</sup>: egli non fu né l'ideatore né il divulgatore dell'*accessus* basato sulle *VII circumstantiae* – che, peraltro, risulta assente nei suoi commentari –, fu piuttosto un divulgatore delle categorie greco-latine di *accessus*, delle quali sicuramente ebbe conoscenza in virtù della sua lettura di testi greci<sup>260</sup>.

Tornando a Remigio di Auxerre, bisogna dire che la sua formazione risenti abbondantemente dell'eredità di Giovanni Scoto, eredità a lui trasmessa certamente dal suo maestro Eirico di Auxerre<sup>261</sup>. Il maestro di Auxerre è autore di glosse e commentari a testi scrittureali e ad autori cristiani e grammaticali; nella sua carriera commentò forse anche Persio, Giovenale, Terenzio, e Virgilio<sup>262</sup>; ma la sua attività di esegeta si esercitò soprattutto sul *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella, testo che con la sua trattazione sulle sette arti liberali forniva ai dotti carolingi una precettistica per impostare la propria formazione scolastica, e quindi culturale, anche nei confronti di un passato messo a confronto con l'imponenza del pensiero cristiano<sup>263</sup>.

<sup>258</sup> G. Glauche, *Accessus Ad auctores*, cit., col. 71. Un'ampia rassegna di *accessus* in Id., *Schullektüre im Mittelalter*, cit., pp. 46-61; 83-127.

<sup>259</sup> Perplexità mostra J.C. Frakes, *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of 'Accessus ad Auctores'*, cit., p. 241 e p. 255 n. 58.

<sup>260</sup> Sulla conoscenza del greco da parte di Giovanni Scoto vd. É. Jeuneau, *Jean Scot Érigène et le grec*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi» XLI, 1979, pp. 5-50; Id., *Jean Scot traducteur de Maxime le Confesseur*, in AA.VV., *The Sacred Nectar*, cit., pp. 157-76. Forti riserve sono state espresse da G. Cavallo, *La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo*, in *Incontro di culture nella filosofia medievale. Traduzioni e traduttori dalla tarda antichità al secolo XIV*, a cura di J. Hamesse, Cassino-Louvain, 1990.

<sup>261</sup> B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in Id., *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, Hiersemann, 1966, pp. 203-5.

<sup>262</sup> Cfr. C.E. Lutz, *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*, I, cit., pp. 11-16, dove è discussa la questione della produzione esegetica di incerta attribuzione. Per il *Commentum Remigii super Iuvenalem*, di incerta attribuzione (inizio del secolo IX, trascritto nel manoscritto composito conservato a Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14436, secolo X-XI, Francia o Germania), vd. B. Bischoff, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters*, in Id. *Mittelalterliche Studien*, II, Stuttgart, Hiersemann, 1967, p. 83; Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins*, cit., III, I, *Les classiques dans les bibliothèques médiévales*, Paris, CNRS, 1987, p. 288. Per la *Vita Persii secundum Remigium* (conservata nel Vaticano Reginense latino 1560, secolo X, Fleury o Auxerre), vd. J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia II: The 'Commentum Cornuti' in the Ninth Century*, in «Medievalia et Humanistica», X, 1981, pp. 23-29; D.M. Robathan-F.E. Cranz-P.O. Kristeller-B. Bischoff, *A. Persius Flaccus*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, III, edd. F.E. Cranz-P.O. Kristeller, Washington, The Catholic University of America Press, 1976, pp. 215-39; sul codice Vaticano vd. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit., p. 212.

<sup>263</sup> La fortuna del *De Nuptiis* dovette iniziare sin dalla tarda antichità, in un'epoca nella quale era forte l'esigenza di salvaguardare la cultura latina e la tradizione delle arti liberali dalla grave minaccia rappresentata dalle invasioni barbariche. Risale al 534 la revisione filologica del primo libro dell'opera, per mano del retore Felice. Il *De Nuptiis* ricompare, alla fine del secolo VIII, in un manoscritto vergato in minuscola anglosassone, del quale possediamo un solo frammento (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Fragm.Aug. 136: CLA VIII 1129; C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIV, 1960, p. 57; J. Préaux, *Securus Melior Felix, l'ultime 'Orator Urbis Romae'*, in *Corona Gratiarum. Miscellanea... Eligio Dekkers... oblata*, II, Brugge's Gravenhage, Sint Pietersabdij-Martinus Nijhoff, 1975, pp. 101.21). Una tale connotazione insulare dell'opera di Marziano si ritrova nei testi del secolo XI afferenti alla cerchia dei grandi maestri irlandesi della seconda rinascita carolingia: Martino di Laon, Giovanni Scoto e il loro erede Remigio, vd. É. Jeuneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX<sup>e</sup> siècle*, in *La scuola nell'Occidente*

Remigio si limitò dunque a imitare modelli a lui forniti dai maestri irlandesi, come del resto dimostra la sua produzione esegetica, estranea all'*accessus* basato sulle *VII circumstantiae* e di sicura ascendenza irlandese. La formula utilizzata nei suoi commentari a Donato (*Ars maior*)<sup>264</sup>, a Beda (*De arte metrica*), ad Eutyche (*De verbo*), a Prisciano (*Institutio de nomine, pronomine et verbo*) risente della lezione insulare: *Tempus, locus, persona* (a queste categorie si aggiunge la *causa scribendi* nell'*accessus* a Prisciano)<sup>265</sup>. Questi stessi elementi fungono da supporto per gli *accessus* ai commenti biblici irlandesi e sono riscontrabili anche nella *Vita Vergiliana Noricensis I*<sup>266</sup>, riconducibile a Giovanni Scoto; ma ancora più interessante è il riferimento esplicito che Remigio fa a Giovanni Scoto nel commentario a Prisciano, e precisamente nell'*incipit* dell'*accessus*<sup>267</sup>.

Durante il secolo IX la formula di *accessus* a *VII circumstantiae* sembra sia circolata in ambito insulare, presso vari eruditi tra cui Giovanni Scoto, al quale, inoltre sembrano collegarsi alcuni *accessus* virgiliani di cui si è già detto. Lo schema introdotto dall'Eriugena sviluppa i concetti di: *tempus, locus, persona* e alle volte anche di *causa scribendi*. Tale schema nasce dalla frequente riduzione alla quale sono sottoposte le *circumstantiae* sia di tradizione greca che latina, e diventerà più noto e frequente dal secolo IX in poi<sup>268</sup>.

Questa esigenza di semplificazione portò a una progressiva perdita di identità soprattutto per quanto riguarda l'*accessus* letterario, più articolato di quello grammaticale di tipo ternario, e quindi più sottoposto a fenomeni di alterazione. Dobbiamo a Bernardo di Utrecht, maestro nella scuola cattedrale di quella città, la formulazione di un tipo "moderno" di *accessus* letterario. Nel suo *Commentum in Theodulum* Bernardo propone, dopo un'analisi del metodo serviano, uno schema quadripartito:

---

latino, cit., pp. 495-522; C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIII, 1959, pp. 446-69; J.J. Contreni, *À propos de quelques manuscrits de l'école de Laon au XIe siècle: découvertes et problèmes*, in «Le Moyen Age» LXXVIII, 1972, pp. 5-39. Sebbene la connotazione dei commentari carolingi a Marziano rimane di tipo essenzialmente didattico, il *De nuptiis* svolge, soprattutto nel corso del secolo IX, una funzione culturale non solo rivolta alla fruizione scolastica, ma anche rispetto a un'esigenza di maggior conoscenza del patrimonio erudito che essa tramanda, patrimonio che è spesso rivolto più verso il versante pagano che non cristiano. Vd. C. Leonardi, *Remigio d'Auxerre e l'eredità della scuola carolingia*, in *I classici nel Medioevo e nell'Umanesimo. Miscellanea filologica*, Atti delle "Giornate filologiche Genovesi", 21.23 febbraio 1974, Genova, Istituto di Filologia classica e medievale, 1975, pp. 271-88; Id., *I commentari altomedievali*, cit., pp. 483-504; Id., C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIII, 1959, p. 463.

<sup>264</sup> Cfr. L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, CNRS, 1981, pp. 405-6; 413-14; 418-19; 440-41.

<sup>265</sup> Remigio si colloca nel solco esegetico di Martino di Laon e dello stesso Giovanni Scoto. Risulta preliminare in lui la necessità di comprendere il testo per mezzo di glosse finalizzate alla trasmissione di una certezza di lettura. Ma laddove Martino di Laon offre, nei testi da lui chiosati, un'interpretazione "spirituale-cristiana", Remigio se ne discosta al fine di cogliere nel dato mitologico la realtà fisica e "creaturale", seguendo così piuttosto il metodo esegetico di Giovanni Scoto. Per Remigio il passato continua a essere un termine di paragone ineludibile, ma considerato all'interno di una visione letteraria e storica di esso. È come assistere alla nascita di una coscienza storiografica *ante litteram*, la quale muovendo dalla comprensione del passato – del quale Remigio raccoglie dati e testimonianze giunte a lui per mezzo del sapere carolingio –, marca l'avvio di una moderna storiografia letteraria. Cfr. M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit., pp. 440-41.

<sup>266</sup> Conservata nel manoscritto di S. Paolo in Carinzia, Stiftsbibliothek 25.2.31b, secolo IX.

<sup>267</sup> R.B.C. Huygens, *Remigiana*, in «Aevum», XXVIII, 1954, p. 331.

<sup>268</sup> Anche Remigio d'Auxerre, come si è detto prima, ricorre a questa formula ridotta e ad essa sembrano adeguarsi i commentari anonimi a Donato, databili tra i secoli IX e X. Vd. L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, cit., pp. 373-408 e *passim*.

Nunc [...] quid moderni quaerant audiamus [...]. Quaerunt igitur operis materiam, scribentis intentionem et ad quam philosophiae tendat partem, et haec quidem tria in Analeticis Aristoteles quaerenda innuit [...]. His [scil. moderni] addunt quartum utilitatem auctoritate Boetii [...]<sup>269</sup>

Nel secolo successivo, Corrado d'Hirsau, monaco benedettino, fa propria la formula "moderna" di Bernardo nel *Dialogus super auctores* (una raccolta di *accessus* agli autori più letti nel secolo XII: Esopo, Aviano, Boezio, Catone, Cicerone, Giovenale, Lucano, Ovidio, Persio, Prospero, Prudenzio, Sallustio, Sedulio, Stazio, Virgilio, Teodulo), costruito come un dialogo che si svolge tra un maestro e il suo discepolo:

Nec te lateat, quod in libris explanandi VII antiqui requirebant: auctorem, titulum operis, carminis qualitatem, scribentis intentionem, ordinem, numerum librorum, explanationem. Sed moderni quatuor requirenda censuerunt, operis materiam, scribentis intentionem, funalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur.<sup>270</sup>

Lo schema "moderno" di *accessus*, insieme a forme miste o di tipo serviano, appare con frequenza anche negli *Accessus ad auctores*, una raccolta pervenutaci per mezzo di tre manoscritti, attestanti forme differenziate, ma derivanti da un nucleo originale comune a tutti i testimoni<sup>271</sup>. Come nel *Dialogus super auctores*, gli *Accessus* non precedono alcun commento ma costituiscono quasi unità testuali a sé stanti. A prima vista l'innovazione più rilevante dello schema "moderno" di *accessus* consiste nel compito del compilatore di stabilire a quali delle *tres partes philosophiae* – *logica, physica, ethica* – possa essere ascritta l'opera<sup>272</sup>.

In quest'ottica gli *auctores* profani vengono considerati latori di un messaggio contenente valori positivi. Da queste premesse risulta una conseguenza naturale, la lettura degli autori pagani attraverso l'allegorismo, il quale si riduce ad una lettura coercitiva del testo, quasi a una «conversione» degli autori pagani agli ideali cristiani, per usare un'espressione di Rabano Mauro<sup>273</sup>. Per mezzo di questo meccanismo di tipo ascetico-religioso e di stampo monastico attivato dagli *accessus*, il mondo pagano trova la sua legittimazione nel medioevo cristiano, mentre quando si risponde all'ultimo quesito dello schema "moderno" si finisce con l'ascrivere l'opera commentata e il suo autore all'ambito

<sup>269</sup> *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores*, ed. R.B.G. Huygens, Leiden, Brill, 1970, pp. 66-67.

<sup>270</sup> R.B.C. Huygens, *Accessus ad auctores*, cit., p. 78. Sul rapporto tra Bernardo d'Utrecht e Corrado d'Hirsau vd. R.B.C. Huygens, *Notes sur le 'Dialogus super auctores' de Conrad de Hirsau et le 'Commentaire sur Théodule' de Bernard d'Utrecht*, in «Latomus» XIII, 1954, pp. 420-28.

<sup>271</sup> Si tratta dei codici di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, *Cm* 19474 (secolo XII ex., Tegernsee) e 19475 (secolo XII, Tegernsee); e il Vaticano Palatino latino 242 (secolo XII-XIII, Frankenthal); cfr. R.B.C. Huygens, *Accessus ad auctores*, cit., pp. 2-6.

<sup>272</sup> Una siffatta *quaestio*, sulla natura filosofica del testo, era già presente nei *didascalica* dei commentari a Boezio – come nei commentari di Ammonio e della sua scuola –; essa è dovuta dall'esigenza di definire a quale *pars philosophiae* si dovesse assegnare l'opera. Tale *quaestio* è talvolta ripresa, anche se in maniera sporadica, in alcuni *accessus* anteriori al secolo XII, momento in cui conobbe una maggiore diffusione. Cfr. M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit. p. 409.

<sup>273</sup> *De institutione clericorum*, III, 18 (PL, CVII, p. 396B)

dell'etica<sup>274</sup>: l'importante non era quanto l'autore aveva voluto o potuto dire, ma «quello che trovava in lui un cristiano del X o del XII secolo»<sup>275</sup>. Questa connotazione tipica dell'*accessus* “moderno” rivela in realtà la preoccupazione dei Padri di adattare il sapere pagano ai valori cristiani, eliminando così ogni sorta di minaccia. A questa “modernità” non sembra in effetti corrispondere una maniera rinnovata di leggere i classici, conclusione questa che sembra conforme a talune ricerche svolte nel corso degli anni '80 del Novecento, ricerche che ci orientano verso un significato diverso del ruolo dei classici nella «rinascita del XII secolo». L'atteggiamento verso l'antichità manca pertanto di segnali inediti, anzi la loro esclusione dal nuovo ordinamento dell'insegnamento superiore sottolinea una stasi; del resto «testi e tipi testuali non rivelano, nella grande massa dei casi, che il protrarsi o l'estenuarsi di “letture” monastiche e di esperienze carolingie»<sup>276</sup>. L'atteggiamento nei confronti della lettura resta pertanto sostanzialmente immutato e fortemente vincolato all'egida monastica; gli stessi metodi di lettura non sono differenti da quelli adottati nei secoli precedenti.

Nel corso del secolo XII si attua una svolta nella fruizione degli *accessus*, la cui pratica comincia ad essere estesa anche alle discipline scientifiche – le *artes* – e filosofiche. Lo schema base di *accessus* vigente in questa età è ripreso dal modello offerto da Boezio (autore sempre presente nei *curricula* scolastici lungo il secolo XII); queste forme di *accessus*, variamente commiste, trovano un largo utilizzo presso i maestri di diritto, di medicina e presso i teologi, entrando in seguito anche nei trattati di astronomia, considerata la prima tra le discipline naturali e alla base di tutte le altre.

A Chartres, fiorisce un centro di studi scientifici che privilegia le arti del *trivium* e *quadrivium* e che conosce una grande circolazione di testi classici, mentre una nuova idea di sapere si afferma sotto la spinta della scienza greca e araba<sup>277</sup>. Qui, nello specifico, lo

<sup>274</sup> R.J. Hexter, *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*, München, Arbo Gesellschaft, 1986, p. 16. Poche sembrano essere le eccezioni a quella che sembra una regola generale: I *Fasti* di Ovidio sono assegnati, oltre che all'etica, anche alla fisica, mentre Cicerone alla logica (R.B.C. Huygens, *Accessus ad auctores*, cit., pp. 38; 45).

<sup>275</sup> J. Leclercq, *Cultura umanistica*, cit., pp. 150-6, qui a p. 156; cfr anche F. Ghisalberti, *Mediaeval Biographies of Ovid*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute» IX, 1946, pp. 14-16. In quest'ottica, un autore come Ovidio, sicuramente assai letto nel medioevo – anche se in misura ridotta rispetto a quanto faccia intendere l'espressione *etas ovidiana* riferita al secolo XII (L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, II, cit., p. 113; B. Munk Olsen, *Ovid au Moyen Age (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles)*, in AA.VV., *Le strade del testo*, a cura di G. Cavallo, Bari, Adriatica, 1987, pp. 65-96.) – poteva apparire latore di buoni costumi. Tra gli *Accessus ad auctores* citati prima, l'*accessus* maggiormente esteso (ben 10 paragrafi sui 29 della collezione intera) era dedicato a Ovidio, considerato maestro di vita. (R.B.C. Huygens, *Accessus ad auctores*, cit., pp. 29-38).

<sup>276</sup> G. Cavallo, *Forme materiali e testuali della produzione scritta. Scandagli sparsi*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti del convegno di studio di Mendola, 25-29 agosto 1986, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 251-70, qui a p. 270. Uno studio attento e particolareggiato sui dati quantitativi relativi alla lettura dei classici nel medioevo è stato svolto da B. Munk Olsen, *La popularité des textes classiques entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'Histoire des Textes» XIV-XV, 1984-85, pp. 169-81.

<sup>277</sup> Sul rinnovamento della cultura in quest'epoca vd. S.C. Ferruolo, *The Twelfth Century Renaissance*, in AA.VV. *Renaissances before Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. by W. Treadgold, Stanford, University Press, 1984, pp. 114-43; T. Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*, London-Sidney, Croom Helm, 1985, pp. 34-95; T. Gregory, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» LXVII (LXIX), 1988, pp. 1-24. La vastissima bibliografia sulla cultura di Chartres sarà discussa nel capitolo successivo; intanto si vd. T.

schema del *De differentiis topicis* viene utilizzato come propedeutico a un'ars, la grammatica ad esempio<sup>278</sup>, in combinazione con altri schemi boeziani. Bernardo di Chartres commenta l'*Eneide* considerandola come un testo scientifico. In un tale contesto i *didascalica* di Boezio vengono riutilizzati ai fini del nuovo sapere sia da Guglielmo di Conches, nella *Glosa super Priscianum*, che da Teoderico di Chartres nella *Summa super rhetoricam*. Significativo, in entrambe le opere, è il disinteresse nei riguardi del quesito inerente alla *pars philosophiae* cui ascrivere l'opera presa in esame, disinteresse dimostrato dall'assenza del quesito medesimo dallo schema dell'*accessus*<sup>279</sup>. Con l'irrompere del nuovo sapere filosofico e scientifico, sviluppato e divulgato dai maestri di Chartres, il simbolismo medievale di vecchio stampo lascia spazio a una «conoscenza della natura fondata sulla *ratio* e non sull'*auctoritas*»<sup>280</sup>.

## 5. Commentarii, glosse, scoli

È come testo di fruizione scolastica che in origine nasce il commentario – dall'etimo latino *meminiscor*, a sua volta calco dal greco *υπόμνημα* –; esso si costituisce pertanto come strumento indispensabile per la lettura e la comprensione degli *auctores* – laddove l'*accessus* rappresentava il momento propedeutico a questo approccio. Il termine greco *υπόμνημα* subisce un'evoluzione semantica fino ad assumere, in età ellenistica, il significato di “commento continuo”. Dal senso originario di “memoria” si sposta verso un'accezione più letteraria per indicare “nota, abbozzo, schizzo”, o in accezione ancora più larga “libro, documento, fonte storiografica o letteraria”, e ancora in senso tecnico “nota esegetica” su un'opera o un passo; da qui un ulteriore spostamento semantico verso il significato di “commentario filologico”. Il latino *commentarius* (che originariamente era un aggettivo e sottintendeva la parola *liber*) indicava dapprima un “taccuino per riflessioni” e in accezione più ampia anche un “registro” (nel linguaggio amministrativo, giuridico, politico e religioso); finisce poi col convergere, sul piano dell'accezione letteraria, con il termine greco *υπόμνημα*, assumendo a sua volta il significato di “nota esplicativa”. Dopo Cicerone è possibile incontrare anche la formula neutra *commentarium* di uso meno frequente e di formazione più recente (di uso più frequente è la forma al singolare – *commentarium* – rispetto al plurale – *commentaria* –). Dal secolo IV in poi anche la parola *commentum* viene utilizzata nel significato di “commento filologico”<sup>281</sup>.

---

Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1957 [trad.it. *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1957].

<sup>278</sup> La grammatica resta alla base della conoscenza linguistica; cfr. L. Holtz, *La typologie des manuscrits grammaticaux latins*, in «Revue d'histoire des textes» VII, 1977, pp. 247-69.

<sup>279</sup> R.W. Hunt, *The Introductions to the “Artes” in the Twelfth Century*, cit., pp. 93-110; tavv. alle pp. 111-12.

<sup>280</sup> T. Gregory, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» LXVII (LXIX), 1988, pp. 1-24; qui a p. 13.

<sup>281</sup> Cfr. L. Holtz, *La typologie des manuscrits grammaticaux latins*, in «Revue d'Histoire des Textes» VII, 1977, pp. 253-55; R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, trad. it., Napoli, Macchiaroli, 1973, p. 79; G. Kennedy, *The Arts of Rhetoric in the Roman World. 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton, New Jersey, University Press, 1972, pp. 287-88; N.M. Häring, *Commentary and*



Ciò tuttavia non presupponeva necessariamente, a livello di apparato testuale, una stretta connessione tra questi due tipologie di metatesti esegetici e l'opera commentata. Di rado infatti i commentari interpretano un'opera secondo le categorie preannunciate dall'*accessus*, mentre è più frequente che essi affrontino problemi e temi magari non canonici ma legati agli interessi dell'interprete<sup>282</sup>. Quella dei commentari si configura quindi come una tradizione «attiva e caratterizzante»<sup>283</sup>, in cui la preponderante instabilità testuale è da intendere non solamente alla luce delle variabili sociali, storiche e culturali nelle quali si trova ad operare l'esegeta, ma anche in relazione alla tipologia di fruibilità cui i commentari, in quanto testi scolastici, sono destinati<sup>284</sup>.

Per quanto riguarda i commenti ad autori latini del periodo propriamente classico, le cui attestazioni precedono la fine del XII secolo, è possibile consultare il censimento fatto da B. Munk Olsen<sup>285</sup>. Altro strumento di fondamentale importanza è costituito dal *Catalogus translationum et commentariorum* curato da P. O. Kristeller<sup>286</sup>.

Gli scolii nascono in Grecia nel momento in cui cominciò a sentirsi l'esigenza di facilitare l'interpretazione di autori fondamentali per l'istruzione letteraria, in particolare Omero e i poeti lirici<sup>287</sup>. Su di essi si concentra l'attività dei filologi alessandrini<sup>288</sup>, che poi sfocerà in una produzione esegetica molto varia: note riguardanti lezioni o interpretazioni controverse del testo, veri e propri *libelli* esegetici (come quello scritto da Apollonio Rodio sulla edizione dei poeti epici curata da Zenodoto, Πρὸς Ζηνόδοτον); συγγράμματα περὶ του

---

*Hermeneutics*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. By R.L. Benson-G. Constable-C.D. Lanhan, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 174-80.

<sup>282</sup> R.J. Hexter, *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*, cit. pp. 8; 212.

<sup>283</sup> A. Balduino, *Manuale di filologia italiana*, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 45; 118 con ampia bibliografia.

<sup>284</sup> J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia I*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIX, 1975, p. 354: «The growth and development of medieval scholia was not a simple process or a single change; its detailed history is yet to be written». Questa difficoltà avvertita da Zetzel muove dalla estrema fluidità del processo di formazione dei *corpora* scolastici e dalla molteplicità di operazioni che avvennero su quei testi medesimi in tempi e modi alle volte differenti: aggregazioni, separazioni, concentrazioni, espansioni, rielaborazione, stratificazione di innumerevoli materiali sia antichi che nuovi. A questa complessità di opere non letterarie ma «metaletterarie», ascrivibili all'ambito del paratesto, presiede una sorta di mobilità, la quale, predisponendoli a sottrazioni o ad espansioni, rende il testo di origine alterabile in ogni momento della sua tradizione, vd. J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia II: The 'Commentum Cornuti' in the Ninth Century*, cit., pp. 19-23; 29-30; R.J. Hexter, *Ovid and Medieval Schooling*, cit., p. 9; C. Villa, *La "Lectura Terentii"*, I, *Da Ildemaro a Francesco Petrarca*, Padova, Antenore, 1984, pp. 6-7.

<sup>285</sup> B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, cit.

<sup>286</sup> P.O. Kristeller-E. Cranz-V. Brown, *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translation and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, voll. I-VII, Washington, The Catholic University of America Press, 1960-1992.

<sup>287</sup> Il significato originario di scolio è «piccola spiegazione»; lo scolio è superiore per estensione alla glossa, e sta a indicare una nota di commento. Sulla storia della scoliografia greca vd. N.G. Wilson, *A Chapter in The History of Scholia*, in «Classical Quarterly» XVII, 1967, pp. 244-56; Id., *Scoliasi e Commentatori*, in «Studi Classici e Orientali» XXXIII, 1983, pp. 83-93; Id., *The Relation of Text and Commentary in Greek Books*, in *Il libro e il testo*, a cura di C. Questa-R. Raffaelli, Atti del Convegno internazionale di Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino Università, 1984, pp. 105-10; Id., *Filologi Bizantini*, trad. it., Napoli, Morano Editore, 1990, pp. 87-90.

<sup>288</sup> All'inizio del IV secolo a.C. presso la Biblioteca e il Museo di Alessandria, creati da Tolomeo Soter, cominciarono a confluire tutti gli scritti della Grecia. Si cominciò a prendere come oggetto di studio i testi in se stessi e la loro autenticità; nacque così la filologia. Sulla creazione della Biblioteca di Alessandria cfr. L. Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio, 1986.

δείνα, monografie su singoli autori peripatetici (come il *Περὶ Δημοσθένους* di Didimo<sup>289</sup>); infine gli *υπομνήματα*, commentari completi, come quello di Aristarco a Omero<sup>290</sup>.

Le opere esegetiche dell'antichità furono materialmente separate dal loro testo di riferimento; esse di fatto costituivano dei libri a sé. Il rotolo di papiro (*volumen*) non permetteva infatti l'inserimento di copioso materiale esegetico nei suoi margini, ma solo di brevi note a margine o interlineari, o ancora di segni diacritici predisposti per indicare al lettore un rimando concreto al testo esegetico in questione<sup>291</sup>.

Il passaggio dal *volumen* al *codex*, che si compie intorno al secolo IV dell'era cristiana, permise ai copisti di utilizzare i margini del *folio* per trasferire nel nuovo supporto librario non solo annotazioni scolastiche ma anche commentari e monografie<sup>292</sup>. Fu dunque nel corso della tarda età imperiale che ebbe inizio la vasta opera di sistemazione e compilazione del materiale glossatorio esistente. Parte dell'antico patrimonio glossatorio dell'antichità andò tuttavia perduto sia per i casi della conservazione in sé, sia per la selezione che ne fecero i compilatori<sup>293</sup>.

Considerando la produzione esegetica latina<sup>294</sup> si riscontra l'importante dato della sopravvivenza di un cospicuo numero di testimonianze scritte che si leggono ai margini di manoscritti di età tardo-antica – in altri casi disponiamo solo di copie di età carolingia, come per il *Commentum Cornuti* a Persio –, ovvero in esemplari assai vicini agli originali. Probabilmente già dal III secolo in poi si avvertì l'esigenza di una risistemazione del materiale esegetico esistente in commentari di natura autonoma rispetto ai testi conservati, e nei quali confluirono scritti esegetici di età ma anche di origini diverse. Durante la metà del secolo IV, Donato compilò i suoi commenti a Terenzio e a Virgilio utilizzando il materiale di commentatori più antichi, specie per Virgilio: Igino, Cornuto, Probo, Aspro<sup>295</sup>.

---

<sup>289</sup> Tramandato dal *P. Berol. 9780*. Didimo Calcentero (metà del I secolo a.C.-inizio del I secolo d.C) fu lo scrittore più prolisso dell'Antichità (si stima avesse scritto tra i 3500-4000 *volumina*). Aveva commentato tutti i maggiori autori della letteratura greca e composto anche opere di grammatica e lessicografia. Cfr. L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., p. 61 n. 7.

<sup>290</sup> Vd. R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, trad. it., Napoli, Macchiaroli, 1973, pp. 238-39; 333; 419.

<sup>291</sup> L.D. Reynolds-N. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, trad. it, Padova, Antenore, 1987<sup>3</sup>, p. 251.

<sup>292</sup> C.H. Roberts-T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford, University Press, 1983, pp. 11-61; G. Cavallo, *Libro e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, a cura di G. Cavallo, Roma-Bari, Laterza, 1989<sup>4</sup>, pp. 83-86; Id., *Testo, libro, lettura*, cit., pp. 325-29; L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., pp. 61-62.

<sup>293</sup> N.G. Wilson, *Scolasti e commentatori*, cit., pp. 93-96.

<sup>294</sup> Per la quale cfr. J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia I*, cit., pp. 335-54; Id., *On the History of Latin Scholia II: The 'Commentum Cornuti' in the Ninth Century*, cit., pp. 19-31; Id., *Latin Textual Criticism in Antiquity*, New York, Arno Press, 1981, pp. 75-200.

<sup>295</sup> Del commento a Virgilio ci rimane l'*Epistola* prefatoria al suo *patronus* Munazio, la *Vita* virgiliana, e la prefazione alle *Bucoliche*. Su quel che rimane del *Commentum* a Virgilio si vd. R. Sabbadini, *La lettera di Donato a Munazio*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» I, 1913, pp. 425-26; L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, cit., pp. 27-32. Sul *Commentum Terentii* vd. M.D. Reeve-R.H. Rouse, *New Light on the Transmission of Donatus's "Commentum Terentii"*, in «Viator» IX, 1978, pp. 235-49; Id., *The Textual Tradition of Donatus' Commentary on Terence*, in «Classical Philology» LXXIV, 1979, pp. 310-26; J.E.G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, cit., pp. 148-68; G.B. Waldrop, *Donatus, the Interpreter of Vergil and Terence*, in «Harvard Studies in Classical Philology» XXXVIII, 1927, pp. 77-79.

Servio, a sua volta, commentò Virgilio sulla base di Donato e di fonti a quest'ultimo sconosciute<sup>296</sup>. Andrebbero, in questa sede, anche ricordati i due commenti a Orazio compilati da Porfirione e dal cosiddetto pseudo-Acrone<sup>297</sup>. Commentari a Persio, Lucano, Stazio e Giovenale apparvero in età post-serviana<sup>298</sup>.

Nel corso dei secoli IV e V vide la luce il commento a Lucano, la cui autorità nelle scuole – come quella di Stazio e Giovenale – non si affermò prima di questo periodo<sup>299</sup>. Un commento alla *Tebaide* di Stazio, riconducibile per la sua forma alla seconda metà del secolo V, ci è giunto sotto il nome di Lattanzio Placido<sup>300</sup>.

L'esegesi tardo-antica, a cui si è accennato con qualche esempio, trova la sua più significativa incoronazione nei due commentari più trasmessi e più autorevoli: quello di Donato e quello di Servio, unici ad essere dotati di un'ampia estensione e di un apparato esegetico denso di informazioni. Il commentario di Servio, come si è già detto, è uno dei pochi ad esserci giunto completo, mentre gli altri furono smembrati in *scholia* prima del secolo IX; il commento di Donato a Virgilio sarebbe in parte confluito nel cosiddetto *Servius auctus* (o *Servius Danielinus*)<sup>301</sup>, altri commenti invece riuscirono a conservare la loro fisionomia d'origine, come quello di Macrobio al *Somnium Scipionis* e quello di Mario Vittorino al *De inventione* ciceroniano<sup>302</sup>.

La vasta estensione degli antichi commentari fu ridimensionata in una sistematica contrazione che diede luogo ai compendi<sup>303</sup>. I commentari d'origine allorché si verificò la trasformazione materiale della struttura-libro, subirono un processo di scomposizione e smembramento in una serie di *excerpta*, che confluirono negli spazi offerti dalla nuova

---

<sup>296</sup> Il *Commentarius* serviano a Virgilio è l'unico ad esserci giunto completo, ma vd. *infra*. Su Servio si veda anche G. Brugnoli, s.v. *Servio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1988; J.W. Jones, *Allegorical interpretation in Servius*, in «Classical Journal» LVI, 1960, 1, 217-226.

<sup>297</sup> B. Bischoff, *Lorsch im Spiegel seiner Handschriften*, München, Arbo Gesellschaft, 1974, pp. 81; 104-5; Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins*, cit., pp. 476; 520-21. Su questi due commentari vd. R.G.M. Nisbet-M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes. Book I*, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. XLVII-LI; J.E.G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, cit., pp. 168-70; R.J. Tarrant, *Horace*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L.D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 186; C. Questa, *Il metro e il libro. Per una semiologia della pagina scritta di Plauto, Terenzio, Prudenzio, Orazio*, in *Il libro e il testo*, cit., pp. 370 n. 58; 375 n. 67.

<sup>298</sup> J.E.G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, cit., pp. 171-200. è probabile che Servio non solamente commentasse Virgilio, ma facesse lezioni anche sui poeti Lucano, Stazio e Giovenale; vd. R.A. Kaster, *Servius and 'Idonei Auctores'*, in «American Journal of Philology» IC, 1978, pp. 181-209; M. Vinchiesi, *Servio e la riscoperta di Lucano nel IV-V secolo*, in «Atene & Roma» XXIV, n.s., 1979, pp. 2-40.

<sup>299</sup> J.E.G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, cit., pp. 273 n. 26. I commenti a Lucano sono editi da: H. Usener, *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, Teubner, 1869; J. Endt, *Adnotationes super Lucanum*, Leipzig, Teubner, 1909. Vd. inoltre R.J. Tarrant, *Lucan*, in AA.VV., *Text and Transmission*, cit., p. 215 e n. 4.

<sup>300</sup> Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins*, cit., II, p. 566; P.M. Clogan, *The Manuscript of Lactantius Placidus' Commentary on the 'Thebaid'*, in «Scriptorium» XXII, 1968, pp. 88, 91.

<sup>301</sup> Per un'utile sintesi sulla complessa tradizione di Servio vd. *Servius*, in L.D. Reynolds, *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, cit., pp. 385-88; L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., pp. 90-91, al quale si rimanda inoltre per gli studi sull'impaginazione del testo. Simile fu il destino del commento di Donato a Terenzio: la versione che ce n'è pervenuta sarebbe il risultato della compilazione di *excerpta* del testo originale confluiti in seguito nei margini di due manoscritti terenziani (vd. R. Sabbadini, *Il commento di Donato a Terenzio*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» II, 1894, pp. 4-15; *Aeli Donati quod fertur commentum Terentii*, I, rec. P. Wessner, Lipsiae, Teubner, 1902, praef., pp. XLIV-XLIX).

<sup>302</sup> J.E.G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, cit., p. 76.

<sup>303</sup> La tendenza ad assumere la forma compendio era peculiare dei testi scolastici; vd. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1962<sup>2</sup>, p. 65.

forma che il libro aveva assunto (i margini anzitutto). Tale processo dovette avvenire intorno ai secoli IV-VI; ne rimane traccia in numerosi manoscritti coevi, i quali riflettono pertanto uno stadio iniziale della trasmissione dei commentari cui appartenevano<sup>304</sup>.

Questi manoscritti costituivano copie personali per uso privato<sup>305</sup>; i loro *marginalia* saranno pertanto da valutare non come forme organiche e sistematiche, bensì come una serie di annotazioni occasionali a margine di provenienza varia e atte a facilitare la comprensione del testo. I possessori del libro potevano pertanto essere semplicemente scolari, maestri o uomini colti, i quali aggiungevano varianti attingendole da varie fonti, anche non scritte, tra le quali commentari antecedenti e compendi, nonché esprimendo alle volte anche valutazioni personali. Questa consuetudine glossatoria non seguiva necessariamente regole fisse, semmai era condizionata dalle più svariate contingenze<sup>306</sup>. A una tale contrazione si affianca, per converso, il procedimento opposto che vedeva l'espansione di questi stessi scoli grazie all'aggiunta di materiali nuovi. È grazie a questo procedimento di «reversibilità delle forme» che, in età medievale, si arriverà alla compilazione di altri commentari; ciò avvenne anche per la tradizione del commento di Servio<sup>307</sup>.

Durante i secoli VI-VII, interrompendosi la tradizione antica, cessò anche la produzione e circolazione dei testi classici. Gli stravolgimenti che seguirono alle invasioni barbariche determinarono, come è risaputo, una profonda crisi, sia economica che culturale, in Europa. Alla ormai obsoleta contrapposizione tra classicità e cristianesimo – la quale appariva già superata dalle esperienze culturali di Boezio e di Cassiodoro – si sostituì un nuovo conflitto – religioso ma anche etnico – tra la romanità della classe dirigente e intellettuale e la “gentilità” degli invasori. In questi secoli manca inoltre nell'Occidente una cultura che sia in grado di unificare tradizione greco-romana e tradizione cristiana, al contrario è in opposizione alla civiltà germanica che la Chiesa oppone il proprio modello di perfezione di vita cristiana che è il monachesimo<sup>308</sup>.

Sul finire del VII secolo assistiamo al riemergere degli antichi commentari e della cultura da essi veicolata; in primo luogo nella produzione di nuovi scritti esegetici, un secolo più tardi nella ripresa dei commentari dell'antichità, operazioni entrambe volte a un recupero del passato inteso come riconquista del patrimonio classico<sup>309</sup>. Nel frattempo si

---

<sup>304</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit., p. 421-22. Per quanto concerne Virgilio ci è pervenuto un manoscritto del V secolo (Verona, Biblioteca capitolare XL (38), cc. 205-206; 211-216; 219-224; 227-331; 234-241; 243-266 [CLA IV 398]), e il cosiddetto Virgilio Mediceo, fine del secolo V (Laurenziano 39.1+Vaticano latino 3225, c. 76 [CLA III\*296+1, p. 5]). Su entrambi vd. rispettivamente: A. Petrucci, *Virgilio nella cultura scritta romana*, in *Virgilio e noi*, Atti delle «Nove Giornate Filologiche genovesi» 23-24 febbraio 1981, Genova, Istituto di Filologia classica e medievale, 1982, p. 63-65; L.D. Reynolds, *Virgil*, in *Text and Transmission*, cit., p. 434; A. Pratesi, *Sulla datazione del Virgilio Mediceo*, in «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filosofiche dell'Accademia dei Lincei» I, serie VIII, 1946, pp. 396-411.

<sup>305</sup> L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., p. 66.

<sup>306</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit., p. 423.

<sup>307</sup> J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia I*, cit., p. 337 n. 7.

<sup>308</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit., p. 424. Fu con Beda che il processo di cristianizzazione dell'etnia germanica giunse a compimento. Beda vedeva nel misticismo monastico una maniera per valicare i confini dell'ethnos, obiettivo raggiungibile grazie alla conversione, la quale facilitava l'inserimento dei popoli invasori nelle strutture sociali dell'Occidente. (C. Leonardi, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1973 (*Settimane del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, XX), p. 694.

<sup>309</sup> C. Leonardi, *commenti altomedievali ai classici pagani*, cit., pp. 417-77.

manifesta un forte elemento che, d'ora in avanti, accomunerà i commentari antichi e nuovi: la marca di insularità proveniente dalla cultura monastica irlandese e anglosassone. La produzione dei primi decenni del secolo VIII consta di commenti ad opere grammaticali. Se ne citeranno due di sicura origine insulare: l'Anonimo Ambrosiano e l'*Anonymus ad Cuimnanum* (entrambi databili verso la fine del secolo VII)<sup>310</sup>. Commenti di tale genere continueranno a essere prodotti in epoca carolingia da autori quali: Muridac, Sedulio Scoto, Smaragdo e Giovanni Scoto (a Donato e a Prisciano)<sup>311</sup>. Nello spirito di un rinnovato interesse verso la cultura da parte del potere carolingio, questi commenti, in latino, altro non erano che prodotti destinati alla fruizione nelle scuole da parte di allievi *sine litteris*; si creava così quell'incontro tra la tradizione romana da una parte e germanica dall'altra, attuato con la mediazione delle istituzioni ecclesiali<sup>312</sup>. I maestri irlandesi divennero pertanto il tramite verso il mondo carolingio della tradizione dei commentari scritturali e grammaticali, ma anche della produzione scolastica della tarda antichità<sup>313</sup>.

Nel corso di questa riscoperta appare snodo fondamentale la ricca vicenda dei commenti a Virgilio. Il suo rilancio, tra VIII e IX secolo, ha avuto un ruolo determinante ai fini della riscoperta di altri autori classici, dopo il silenzio dei due secoli precedenti<sup>314</sup>.

In ambito insulare – Irlanda e Inghilterra – i commentari figurano tra gli apparati scolastici necessari per apprendere il latino; tra questi non potevano mancare i commentari agli autori classici, depositari di quella lingua latina, che era propedeutica per la comprensione dei testi sacri. Per quanto riguarda Virgilio, l'esistenza di materiale esegetico in ambito insulare è documentata da testimonianze quali: il manoscritto di Berna con il commento di Filargirio (*Bucoliche e Gerorgiche*)<sup>315</sup> e il *Servius auctus* (*Aeneis* III-XII), compilazioni di accertata origine irlandese<sup>316</sup>; un bifolio mutilo, facente parte di un codice compilato nell'Inghilterra sud-orientale durante la prima metà del secolo VIII e contenente *excerpta* dal *Servius auctus*<sup>317</sup>. Altri manoscritti virgiliani legati alla cultura insulare sono: il Laurenziano 45.15, cc. 1-56, 57-160<sup>318</sup> e il Vaticano latino 1512<sup>319</sup> – forse compilati a Tours –, entrambi databili intorno ai secoli VIII e IX entrambi con le *Interpretationes Vergiliane* di T. Claudio Donato<sup>320</sup>; il manoscritto di Leida, della fine del

<sup>310</sup> *Ibidem*, pp. 477 n. 65.

<sup>311</sup> Cfr. L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, cit. pp. 264-322; G. Glauche, *Schullektüre im Mittelalter*, cit., pp. 37-38.

<sup>312</sup> C. Leonardi, *commenti altomedievali ai classici pagani*, cit., pp. 477-81.

<sup>313</sup> L. Holtz, *La typologie des manuscrits grammaticaux latins*, cit., pp. 256-57 n. 5.

<sup>314</sup> L. Holtz, *La redécouverte de Virgile aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles d'après les manuscrits conservés*, cit., pp. 9-30.

<sup>315</sup> Burgerbibliothek 165 (Tours, ca. 800-820).

<sup>316</sup> Il commentario di Filargirio da Milano, pervenutoci di mano di altri autori, è attestato in due recensioni: gli Scholia Bernensia (si trova ai margini del Bernese 165, Bernese 167, Bernese 167 e Bernese 172+Parigino latino 7929), vd. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., pp. 12-13 e n. 14 con relativa bibliografia

<sup>317</sup> Conservato alla Pfarrbibliothek di Spangenberg (S.N.), *CLA Suppl.* 1806, vd. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., pp. 13-14.

<sup>318</sup> *CLA* III 297a, b.

<sup>319</sup> *CLA* I 10.

<sup>320</sup> R.H. Rouse, *Ti. Claudius Donatus*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L.D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 157. A Luxeuil è attribuito il codice Vaticano (secolo VIII-IX) da parte di B. Bischoff, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, in Id., *Mittelalterliche Studien*, III, Stuttgart, Hiersemann, 1981, p. 19. Holtz ritiene invece il Vaticano latino

secolo VIII, contenente Servio<sup>321</sup>. Manoscritti virgiliani sono però assenti a Tours – sia all’epoca dei due commentari citati sopra, sia in epoca anteriore – mentre a Corbie non ci rimane conservato alcun codice virgiliano. Tale serie di circostanze ha indotto molti studiosi a credere che, nelle isole britanniche, i commentari virgiliani abbiano preceduto la presenza delle opere stesse – ma non si può escludere che molti esemplari virgiliani, libri da lavoro nelle scuole, sottoposti ad usura fossero poi scomparsi. In ogni caso, furono tali commenti che, letti e studiati nei secoli VII e VIII, passati in seguito nei centri di istruzione continentale, determinarono un rinnovato interesse per Virgilio nel corso del secolo IX e di conseguenza una notevole opera di trascrizione dei suoi testi, basata quasi sicuramente su esemplari tardo-antichi ancora presenti nel continente<sup>322</sup>.

Il metodo glossatorio di lavoro che i commentari insulari di Virgilio trasmisero alla cultura carolingia fornì lo stimolo per promuovere una nuova ripresa dell’attività esegetica, al punto che, a partire dal secolo IX, la tradizione scoliografica si arricchisce di una gran messe di scritti esegetici destinati alla spiegazione degli autori classici. A ciò contribuì non poco il rinnovato interesse e incremento degli studi virgiliani<sup>323</sup>.

Dal secolo XI in poi notiamo la produzione e diffusione del commentario continuo a lemmi, il quale costituisce un *corpus* organico a sé, autonomo dunque dall’opera e più adatto alle esigenze della scuola carolingia, propensa a un’esegesi ampia e ricca di contenuti. La compilazione del commento partiva pertanto dal riutilizzo degli scolii, i quali venivano in seguito ampliati e arricchiti col supporto di altre fonti<sup>324</sup>.

Considerando le soluzioni codicologiche proprie delle differenti epoche, anche alla luce del particolare rapporto che si instaura tra il testo dell’autore e il metatesto del lettore-esegeta<sup>325</sup>, finalizzato a facilitare la lettura, è possibile sottolineare quali sono le differenze strutturali che distinguono il commentario a glosse – costituito da un corredo esegetico vario, annotazioni, scolii, *marginalia* – da quello a lemmi, di natura sostanzialmente continua. Fu proprio la necessità di saldare le annotazioni esegetiche con il volume al quale era affidato il testo principale, che condizionò le forme di disposizione del commento all’interno della pagina. Pertanto tra le due tipologie di testo si instaura un rapporto in cui la posizione di subalternità spetta alle glosse le quali vengono distribuite per tipologia, età, provenienza, in contrasto con la regolarità del testo principale, nei cui margini e interlinee venivano trascritte le glosse. Questo contrasto grafico è una caratteristica di manoscritti carolingi che tramandano anche commentari continui, in cui il testo è vergato in minuscola

---

1512 anteriore all’anno 800 e il Laurenziano 45.15 anteriore al 796, attribuendoli entrambi all’ambiente di Tours, vd. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., p. 14.

<sup>321</sup> Bibliothek der Rijksuniversiteit, B.P.L. 52, Corbie, *CLA X 1573*; L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., p. 14-15.

<sup>322</sup> L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., p. 24-26. B. Munk Olsen, *Virgile et la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Lectures médiévales de Virgile*, cit., pp. 31-48; a p. 38 un ampio inventario di biblioteche del secolo XI, nel quale figurano commenti a Virgilio ma non opere.

<sup>323</sup> L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., p. 20-21. Questi scolii, pervenutici quasi sempre in forma anonima, sottendono una stratificazione diacronica e nel medesimo tempo un’articolazione sincronica che rendono difficile accertare la provenienza e la datazione del materiale esegetico, di solito privo di indicazioni relative alle fonti.

<sup>324</sup> J.E.G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia II*, cit. pp. 21-22; L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., pp. 65; 68.

<sup>325</sup> L. Holtz, *Les manuscrits latins à gloses et à commentaire de l’antiquité à l’époque carolingienne*, in *Il libro e il testo*, cit., p. 142; al suddetto studio si rimanda anche per la bibliografia sull’argomento.

carolina, i lemmi al contrario in maiuscola; una tale discrepanza doveva riflettere l'opposizione esistente tra la maiuscola dei lemmi del commento e la minuscola semionciale corsiva del testo presente già negli esemplari di età tardo-antica che, prima di andare perduti, furono riprodotti nella medesima alternanza nelle copie di età carolingia<sup>326</sup>.

A differenza del commentario a glosse, il commentario continuo fraziona il testo in molteplici lemmi; nasceva pertanto la necessità di possedere un altro esemplare che contenesse il semplice testo oggetto di esegesi. Da questa difficoltà pratica nasce l'edizione commentata, la quale mantiene nello stesso testo i due livelli testuali del libro; la condizione metatestuale del commento è resa visivamente con la riduzione della dimensione del carattere rispetto al testo e con un ulteriore distanziamento tra le righe e il modulo delle lettere<sup>327</sup>.

Quanto emerso dalla storia del testo virgiliano e della sua esegesi conferma l'influenza determinante della tradizione irlandese e anglosassone nella trasmissione ed evoluzione dei commentari tra i secoli VIII e IX; commentari che cominciano a connotarsi, per disposizione del testo e del metatesto, in maniera simile a quanto riportato nel Bernese 167<sup>328</sup>. In questo manoscritto virgiliano – collegato al Bernese 172, del quale sembra essere copia parziale, almeno per il contenuto – esametri e commento occupano due distinte colonne, *mise en page* caratteristica dell'età carolingia, ma che a sua volta ricalca la tipologia dei manoscritti poetici a due colonne di origine insulare<sup>329</sup>.

Nei secoli successivi la circolazione dei commentari tardo-antichi ai classici continua. Le testimonianze confermano una larga diffusione soprattutto dell'esegesi virgiliana e del commentario di Servio. Un gran numero di testimoni serviani appartiene al

---

<sup>326</sup> L. Holtz, *Les manuscrits latins à gloses et à commentaire de l'antiquité à l'époque carolingienne*, cit., 152 n. 36. Questi commentari della tarda antichità – in base a una tradizione attendibile – avrebbero avuto origine a loro volta da manoscritti corredati da annotazioni e scolii (simili in tutto ai superstiti codici tardo-antichi glossati), nei quali stavolta era forte la divaricazione tra la maiuscola del testo e il carattere usato dall'interprete nella sua glossa. Da questa copia l'esegeta avrebbe ricavato il materiale esegetico smembrando quanto vi era di sparso negli spazi marginali e interlineari, così da parcellizzare in lemmi il testo esegetico di partenza, ma mantenendo il doppio registro grafico. Vd. A.R. Natale, *Marginalia: la scrittura della glossa dal V al IX secolo (Nota paleografica)*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni prefetto dell'Ambrosiana*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 615-30; A. Petrucci, *Scrittura e libro nell'Italia altomedievale*, in «Studi Medievali» X, ser. III, 1969, pp. 178-81; B. Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlin, Schmidt, 1979, p. 100; L. Holtz, *Les manuscrits latins à gloses*, cit., p. 147 n. 19 e pp. 152-54; Id., *La typologie des manuscrits grammaticaux latins*, cit., pp. 265-66; Id., *Glosse e commenti*, cit., pp. 63-64; 65-66.

<sup>327</sup> Il manoscritto di Amburgo (Staats-und-Universitätsbibliothek 52 in *scrinio*, regione di Parigi, ca. 850.) insieme agli altri esemplari insulari virgiliani sopra citati, è il primo in cui compaiono insieme Servio e Virgilio, mentre i due manoscritti Bernesi (172 e 165) contengono il commento di Filargirio e il *Servius auctus*. Il Bernese 172 rivela una grande affinità strutturale con l'edizione commentata di Zurigo (Staatsarchiv A.G. 19 XII, cc. 24, 25 = pp. 61-64, secolo VIII-IX, [CLA VIII 1008] contiene un testo scritturale ed è di sicura fattura irlandese), e riflette uno stadio di tradizione assai prossimo ai modelli insulari che realizzarono le compilazioni di Filargirio e del *Servius auctus*. Vd. L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., pp. 21 n. 4; 26-29; Id., *Glosse e commenti*, cit., p. 68; J.H. Savage, *The Manuscript of the Commentary of Servius Daniels on Virgili*, in «Harvard Studies in Classical Philology» XLIII, 1932, p. 102. Sul commento al testo in epoca medievale cfr. A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988<sup>2</sup>; A.J. Minnis-A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

<sup>328</sup> Bretagna, seconda metà del secolo IX. Vd. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit. II, p. 704; L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., pp. 90 e sgg.

<sup>329</sup> L. Holtz, *Les manuscrits latins à gloses*, cit., pp. 163-64 e n. 76.

secolo IX, mentre a quest'epoca si arresta la tradizione delle *Interpretationes Virgiliane* di T. Claudio Donato, il cui testimone carolingio più tardo è databile tra l'820 e l'830<sup>330</sup>.

Nel corso del secolo X continua invece la trasmissione delle *Partitiones XII versuum Aeneidos principalium* di Prisciano, con un congruo numero di testimonianze superstiti (almeno un terzo)<sup>331</sup>.

Nel secolo XII si assiste a un calo della trasmissione dei commentari di epoca tardo-antica, calo che appare ancora più evidente per il commento di Servio<sup>332</sup>. Questa vicenda di Servio impone qualche riflessione su quanto si sa già sulla riscoperta di Virgilio nei secoli VIII e IX e sulle conseguenze di questo evento per la fortuna del poeta latino.

È stato già detto che l'arrivo sul continente del materiale esegetico virgiliano stimolò un interesse per le opere di Virgilio, presto esteso ad altri classici latini; questo processo raggiunse il suo culmine nel secolo XII<sup>333</sup>. Tuttavia, la lettura di Virgilio in epoca carolingia non si colora della stessa valenza che ebbe in età barbarica, un'età tesa all'esaltazione della romanità contro la distruzione operata dalle invasioni<sup>334</sup>. Al volgere del secolo VIII, la riscoperta di Virgilio non è confinata alla chiusa dimensione didattica della scuola – all'interno di dinamiche che stanno alla base del commento –, essa dà invece impulso a un nuovo processo di rivisitazione dell'opera del mantovano, il quale diverrà modello non solo per i poeti della corte carolingia, ma anche per le generazioni future, fino al sorgere delle culture nazionali<sup>335</sup>.

Riconosciuto questo ruolo a Virgilio, assume una valenza differente anche la sua diversa ricezione nel secolo XII. Si assiste innanzitutto non solo a una contrazione della tradizione dei manoscritti serviani, ma anche a una mutata tipologia degli stessi codici virgiliani, i quali riportano un corredo di glosse assai parco, denotando così un certo disinteresse per una esegesi eccessivamente erudita<sup>336</sup>, inversione di tendenza, questa, che si coglie meglio alla luce delle mutate condizioni culturali del dodicesimo secolo, quando fanno la loro comparsa nuovi commenti a Virgilio per mano di Anselmo di Laon, Teodorico di Chartres e soprattutto Bernardo Silvestre<sup>337</sup>.

---

<sup>330</sup> Si tratta del Vaticano Reginese latino 1484, Tours. Vd. E. Pellegrin, *Les manuscrits de Loup de Ferrières. À propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main*, in «Bibliothèque de l'École des Chartres» CXV, 1957, p. 13.

<sup>331</sup> C. Jeudy, *La tradition manuscrite des 'Partitiones' de Priscien et la version longue du commentaire de Rémi d'Auxerre*, in «Revue d'Histoire des Textes» I, 1971, pp. 123-43.

<sup>332</sup> B. Munk Olsen, *La popolarité des textes classiques*, cit., pp. 176-77; Id., *L'étude des auteurs classiques latins*, I-II, cit., dove in appendice a ogni singolo autore si può ricavare un prospetto assai ampio della trasmissione di un testo esegetico fra IX e XII secolo. Si vedano inoltre i contributi del *Catalogus translationum et commentariorum*, cit., I-VI.

<sup>333</sup> Vd. la tavola sinottica sulla diffusione dei manoscritti virgiliani (dal IX al XII secolo) in B. Munk Olsen, *Virgile et la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 37.

<sup>334</sup> P. Courcelle, *Les lecteurs de l'Énéide' devant les grandes invasions germaniques*, in «Romanobarbarica» I, 1976, pp. 25-56; G. Cavallo, *Libri e continuità della cultura antica in età barbarica*, in AA.VV., *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, Milano, Scheiwiller, 1984, pp. 606, 623.

<sup>335</sup> K. Büchner, *Virgilio*, trad. it., Brescia, Paideia, 1963, pp. 555-58; L. Holtz, *La redécouverte de Virgile*, cit., p. 30; Id., *Les manuscrits latins à gloses*, cit., p. 158.

<sup>336</sup> B. Munk Olsen, *Virgile et la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 42.

<sup>337</sup> È meno probabile, come ritiene B. Munk Olsen, che questo rinnovato metodo di lettura dipendesse dal nuovo schema di *accessus* introdotto da Bernardo di Utrecht, il quale, come già detto prima, tendeva ad esemplificare lo schema serviano. B. Munk Olsen, *Virgile et la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 42.



Eccezione al declino della produzione esegetica tardo-antica in questo secolo è rappresentata dai *Commentarii* di Macrobio al ciceroniano *Somnium Scipionis*. La grande fortuna di cui godette Macrobio in età carolingia si tradusse in un'ampia circolazione il cui centro fu la Francia. L'opera macrobiana – la cui tradizione è anch'essa connotata da una forte impronta insulare – vide nei secoli successivi una crescente fortuna grazie all'affermarsi della filosofia platonica, soprattutto nell'ambito della Scuola di Chartres. Citazioni da Macrobio, o ampie riprese testuali, furono infatti operate da personalità autorevoli: Pietro Abelardo, Guglielmo di Conches, Guglielmo di Malmesbury<sup>338</sup>.

## 6. Esempi di commento in manoscritti virgiliani

In questo paragrafo verranno portati degli esempi, tratti da manoscritti virgiliani. Si documenterà in questo modo come si sia passati da una prima a una seconda forma di impaginazione del commento<sup>339</sup>.

La tradizione di Virgilio, primo tra i classici ad essere utilizzato a fini didattici, ha esercitato del resto una forte influenza sulle altre forme di manoscritti. Dai testi di Virgilio dell'inizio del IX secolo fino al X-XI secolo si nota lo sviluppo del tipo di commento misto, comprendente testo dell'autore e metatesto del commento<sup>340</sup>. Durante il secolo IX il testo poetico tende a occupare nella pagina la posizione centrale, affiancata da due colonne laterali di uguale dimensione che accolgono il commento (fig. 1)<sup>341</sup>, oppure la pagina ospita due colonne, delle quali quella di sinistra, più larga è riservata ai versi virgiliani, quella di destra, più stretta, è riservata al commento<sup>342</sup>, anche se si può verificare la situazione inversa<sup>343</sup>. L'opposizione tra glossa marginale – inerente al significato del testo – e glossa interlineare – che riporta annotazioni solo di tipo grammaticale – è dunque già operante a quest'altezza cronologica.

Al termine del secolo X si verifica un ulteriore progresso nell'impaginazione dei manoscritti. Accade che il testo di Virgilio occupi due colonne in una pagina e che il commento occupi i due margini superiore e inferiore<sup>344</sup>, oppure che il testo poetico – posto sulla colonna di sinistra – venga circondato dal commento in tutti e tre i rimanenti lati; il commento occupa, in tal maniera, non solo la colonna laterale ma anche i due margini

<sup>338</sup> B.C. Barker-Benfield, *Macrobius. Commentary on Cicero's Somnium Scipionis*, in AA.VV., *Texts and Transmission*, cit., pp. 224-31, tav. p. 224; B. Munk Olsen, *Quelques aspects de la diffusion du "Somnium Scipionis" de Cicéron au Moyen Age (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Studia Romana in honorem P. Krarup septuagenarii*, Odense, Univ. Press., 1976, pp. 146-53; P. De Paolis, *Macrobio 1934-1984*, in «Lustrum» XXVIII-XXIX, 1986-87, pp. 132-38, 232-49, 242-45; Id., *Macrobio 1934-1984: Addendum ad Lustrum 28-29 (1986-87)*, in «Lustrum» XXX, 1988, pp. 8-9.

<sup>339</sup> Tassonomia completa e tavole illustrate in L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., pp. 92 e sgg.

<sup>340</sup> L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., 94.

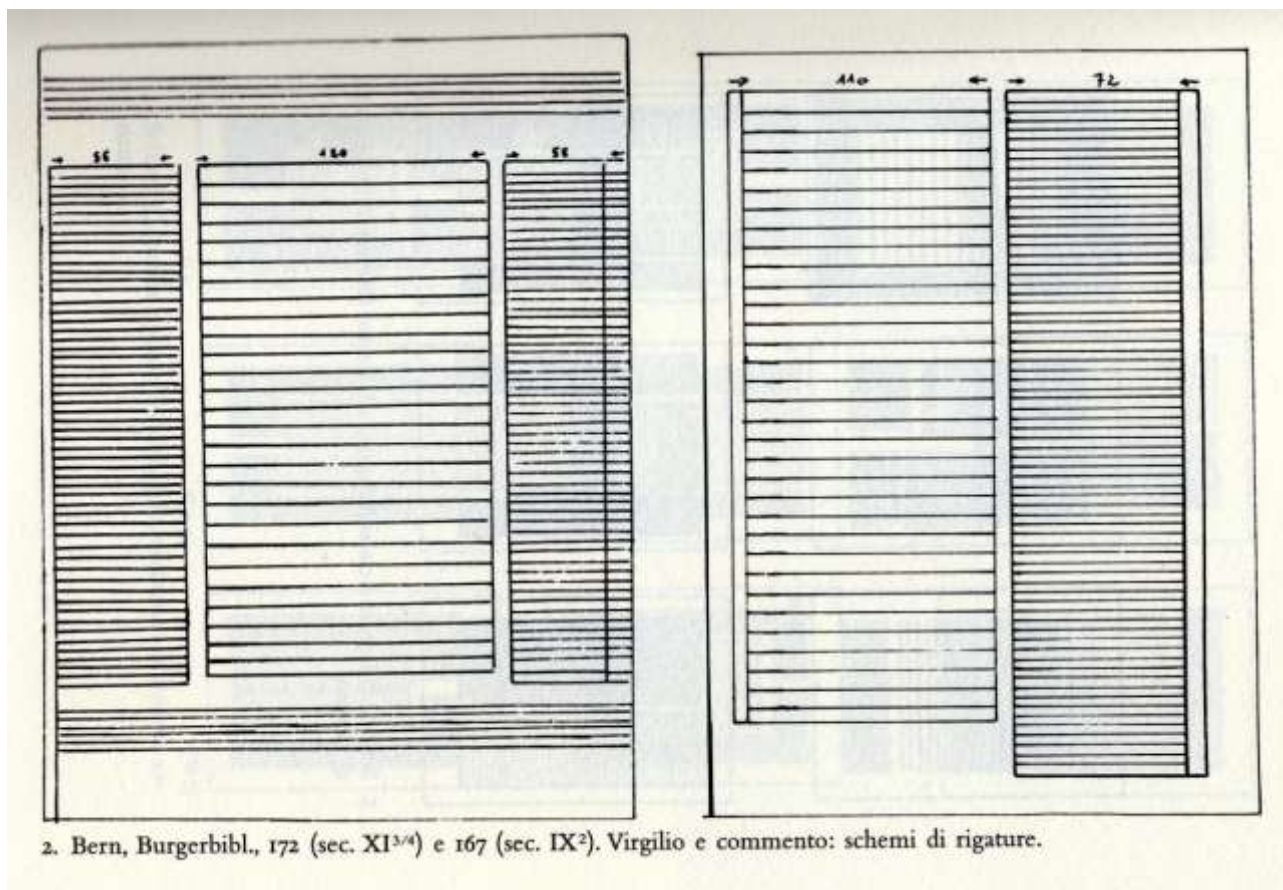
<sup>341</sup> Ms. Bern, Burgerbibliothek, 165, originario di Tours (primo quarto del IX secolo), cfr. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit., vol. II, pp. 703 e sgg (n. B 10). Vd. inoltre il ms. Bern, Burgerbibliothek, 172 (metà del IX secolo), copiato a Fleury dal monaco Ildemaro, cfr. *Ibidem*, p. 705 (n. B 12).

<sup>342</sup> Ms. Bern, Burgerbibliothek, 167, originario della Bretagna (seconda metà del IX secolo), cfr. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit., p. 704 (n. B II).

<sup>343</sup> Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 10307, originario della Lorena (ultimo quarto del IX secolo), cfr. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit., p. 764 e sgg. (n. B 190).

<sup>344</sup> Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16326, cc. 118v-119, forse originario dell'Italia (fine del X secolo), cfr. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, cit., p. 766 e sgg. (n. C 194).

superiore e inferiore<sup>345</sup>. L'impaginatore ha dunque deciso di adottare un criterio più flessibile, optando di volta in volta per combinazioni differenti a seconda del rapporto tra testo e commento<sup>346</sup>.



(Fig. 1)  
L'immagine è tratta da L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., p. 107.

<sup>345</sup> Sempre nel Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16326, cc. 14v-15.

<sup>346</sup> Tale esempio verrà ripreso dagli *scriptoria* che appronteranno le copie delle Bibbie commentate. Avverrà proprio in tali ambienti un progresso decisivo riguardante gli schemi di impaginazione, giungendo ai vertici di una tecnica oramai raffinata. Cfr. L. Holtz, *Glosse e commenti*, cit., p. 95; H.-J. Martin-J. Vezin, *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Éd. du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990, pp. 174-77; 178-80; 181-83.

## CAPITOLO II LA SCUOLA DI CHARTRES E BERNARDO SILVESTRE

De celo descendit nothis elitos  
id est, cognosce te.

(Bern. Silv., *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*, III, 15-20)

Quando si prende in esame l'universo della cultura medievale – dal quale il mondo moderno si è troppo distaccato per comprenderlo immediatamente nella sua interezza – è necessario considerare due vettori principali: la Bibbia da un lato, la cultura classica dall'altro. I *clerici* del Medio Evo conoscevano non solamente la Pagina Sacra, ma anche Cicerone, Virgilio e Ovidio. Ne è un esempio la scuola di Chartres.

La Cattedrale di Chartres ha ospitato – come tutte le cattedrali – delle scuole destinate all'educazione del clero; le origini di questo fenomeno si perdono nell'Alto Medioevo, le propaggini estreme arrivano alle soglie della modernità<sup>347</sup>. Durante la Rinascita Carolingia, la promulgazione di una legge capitolare nel 789 dona un nuovo impulso agli studi, impulso del quale avrebbe potuto beneficiare anche Chartres, pur se non nell'immediato. Del resto, come ha ampiamente dimostrato Pierre Riché, lungo i due secoli che seguirono, Chartres occupa un posto alquanto modesto nella carta dei centri di cultura occidentali<sup>348</sup>.

### 1. Studi sulla scuola di Chartres

Il primo ad attirare l'attenzione degli storici sulla questione fu Lucien Merlet, autore di uno studio dal titolo *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps* (1855)<sup>349</sup>. Una trentina d'anni dopo lo storico Reginald Lane Poole dedicò uno studio ammirevole all'argomento, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*<sup>350</sup>. Ma fu soprattutto il canonico Alexandre Clerval (1859-1918) a consacrare la fortuna delle scuole chartriane in una tesi di dottorato (1895) intitolata *Les écoles de*

---

<sup>347</sup> Non vi sono certezze documentate sull'origine di tali istituzioni; l'unica ipotesi, seppure inverificabile, è che esse discendano direttamente dalle antiche scuole druidiche. Rifiuta però energicamente tale supposizione E. Jeuneau, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres, Éditions Houvet, 1995, p. 19.

<sup>348</sup> Solamente la terza carta che P. Riché propone (inizio X sec., metà dell'XI) fa menzione di Chartres: P. Riché, *Écoles et enseignements dans l'Occident chrétien, de la fin du V<sup>e</sup> siècle au milieu du X<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979 (1989<sup>2</sup>).

<sup>349</sup> L. Merlet, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, in «Bibliothèque de l'École des chartres», VI s., I, 1855, pp. 443-71.

<sup>350</sup> London, 1884 (1920<sup>2</sup>). Un ulteriore lavoro *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «The English Historical Review» XXXV, 1920, pp. 321-42, marcherà un progresso decisivo stabilendo ciò che non aveva scorto Alexandre Clerval, ovvero il soggiorno di Giovanni di Salisbury a Chartres riconducibile agli anni 1137-1140. Quanto detto serviva inoltre a dimostrare che Guillaume de Conches (maestro di Giovanni di Salisbury) fosse intimamente legato alla Scuola più di quanto, al momento in cui Poole e Clerval portavano alla luce le loro scoperte, non si fosse creduto.

*Chartres au Moyen Age*<sup>351</sup>. Superiore della cattedrale di Chartres, poi professore presso l'Istituto cattolico di Parigi, Clerval aveva beneficiato del magistero di monsignor Duchesne (membro dell'Istituto, professore all'Istituto cattolico di Parigi e in seguito direttore della Scuola francese di Roma). Clerval ha avuto il merito di compiere un attento spoglio del ricchissimo fondo dei manoscritti della Biblioteca municipale di Chartres, così come degli Archivi del dipartimento di Eure-et-Loir<sup>352</sup>.

Questi lavori fecero emergere la scuola di Chartres rispetto alle altre scuole capitolari e ciò giovò non poco anche agli storici della filosofia medievale. Del resto, Barthélemy Hauréau (1812-1896), aveva già dedicato i suoi studi a Bernardo di Chartres (confuso con Bernardo Silvestre da Tours) e a Teodorico di Chartres. Grande decifratore di manoscritti ed editore di testi inediti, egli ammirava maestri e autori che professavano dottrine audaci, rischiando anche di rimanere vittima di gravi errori di prospettiva, come il (supposto) panteismo di Teodorico di Chartres.

A partire dalla fine del diciannovesimo secolo la Scuola di Chartres godette dunque fra gli studiosi di una grande reputazione. A questa posizione privilegiata – che andò consolidandosi nel Ventesimo secolo – contribuivano principalmente due fattori: la cattedrale medesima, sulla quale è inutile insistere, ma soprattutto una certa lettura marxista della storia.

Il conflitto che, nella prima metà del XII secolo, vide opposti il monaco cistercense Bernardo di Chiaravalle e il maestro parigino Pietro Abelardo assume un estremo valore simbolico. Monaco discendente da una famiglia di signori borgognoni, Bernardo è incarnazione, agli occhi dell'ideologia marxista, della feudalità e della teocrazia pontificia. Abelardo, proveniente dalla piccola nobiltà bretone, diviene simbolo del fiorire dei comuni e dell'avvento della borghesia<sup>353</sup>. Il primo incarnerebbe le forze reazionarie, il secondo quelle progressiste. E la scuola di Chartres, urbana e secolare viene a trovarsi dalla parte di Abelardo.

Non ci sembra questa la sede adatta a rendere conto dell'aspro conflitto che vide Teodorico di Chartres e lo stesso Abelardo opporsi ai legati pontifici<sup>354</sup>, né tanto meno a rivisitare la battaglia ingaggiata, fra gli altri, da san Bernardo contro Gilberto di Poitiers e

---

<sup>351</sup> In *Mémoires de la société archéologique d'Eure-et-Loire*, XI, Chartres, 1895. Come mostra il titolo, viene descritta una mappa di quelle che furono le scuole a Chartres dalle loro origini remote fino alla loro definitiva scomparsa. Tuttavia, è la prima metà del XII secolo che occupa un posto rilevante. Clerval si muoveva laddove altri si erano fermati, è suo pertanto il merito di aver rivisto e portato avanti le conclusioni di B. Hauréau, *Mémoires sur quelques chanceliers de Chartres*, in «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», XXXI, 2, Paris, 1884, e di C.-V. Langlois, *Maître Bernard (Bibliothèque de l'École de Chartres, LIV)*, 1893.

<sup>352</sup> P. Bizeau-É. Jeuneau, *Bibliographie du chanoine Alexandre Clerval (1859-1918)*, in «Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir» III trimestre, Documenti, 4, Chartres, 1965.

<sup>353</sup> Secondo tale lettura, l'affermarsi di una borghesia strettamente legata allo sviluppo urbano rappresenta una tappa importante per il momento in cui la borghesia medesima verrà rimpiazzata dal proletariato, e, in ultimo, da una società senza classi: cfr. M. de Gandillac, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, in «Cahiers de civilisation médiévale» IV, 1961, pp. 293-301; E. Jeuneau, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres, Éditions Houvet, 1995, p. 21.

<sup>354</sup> Si veda la n. 14 (con speciale riferimento alla disputa tra Clerval e Southern). Cfr. Abelardo, *Historia calamitatum*, 9; PL, CLXXVIII, 148 a; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1957, trad.it. *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1957, pp. 47-8.

Guglielmo di Conches<sup>355</sup>. Basta dire che la scuola di Chartres ha goduto di un favore eccezionale presso gli studiosi marxisti, che vi videro il fiorire di idee progressiste.

Alla scuola di Chartres venne associata l'idea del progresso della storia. In tali termini si esprime, nel suo *Gli intellettuali nel Medioevo*, Jacques Le Goff:

Chartres è il grande centro scientifico del secolo. Le *arti* del *trivium*, grammatica, retorica, logica non v'erano sdegnate; lo si è visto a proposito dell'insegnamento di Bernardo di Chartres. Ma a questo studio delle *voces*, delle parole, Chartres preferiva lo studio delle cose, delle res, ch'erano l'oggetto del *quadrivium*: aritmetica, geometria, musica, astronomia.

Questo orientamento caratterizzerà lo *spirito chartrense*. Spirito di curiosità, d'osservazione, d'investigazione che splenderà alimentato dalla scienza greco-araba. La sete di conoscenza si spanderà talmente che il più celebre dei volgarizzatori del secolo, Onorio detto d'Autun, la riassumerà in una formula stupefacente: «L'esilio dell'uomo è l'ignoranza; la sua patria, la scienza»<sup>356</sup>.

Ammiratore della scuola fu il domenicano M.D. Chenu (1895-1990)<sup>357</sup>. Altri ancora come Etienne Gilson (1884-1978), Tullio Gregory, Eugenio Garin, hanno focalizzato la loro attenzione sul contenuto filosofico e teologico degli scritti fioriti a Chartres e in particolare sulle fonti platoniche<sup>358</sup>. Sino alla metà, all'incirca, del Ventesimo secolo la scuola di Chartres ebbe insomma un successo incontrastato tra gli storici.

---

<sup>355</sup> Rimando a B.J. Ramm, *Guillaume de Conches: histoire de l'évolution des idées progressistes en France au début du XII<sup>e</sup> siècle*, Francuskij Ezegodnik, 1959 (Mosca, 1961), pp. 37-75; a p. 74: «Le brillant épanouissement de la culture intellectuelle en France, au cours de la première moitié du douzième siècle, la renaissance de sa vie spirituelle et l'intensification de la lutte entre les représentantes des diverses tendances furent la consequence de modifications profondes dans toute la vie sociale et économique du pays. L'essor rapide des villes, la diffusion de la jeune civilisation urbaine avec ses conceptions avancées d'une part, le progrès considérables des hérésies religieuses au sein des masses paysanne d'autre part, contribuaient à la formation d'idées nouvelles, qui dépouillaient de son enveloppe mystique la réalité environnante, démasquaient la religion, et mettaient l'accent sur l'homme et les conditions dans lesquelles s'écoule sa vie [...]. Les idées de Guillaume de Conches, pénétrées de l'esprit de l'École de Chartres, avec laquelle il était étroitement lié, trouvent leur expression dans ses ouvrages consacrés aux problèmes de la philosophie de la nature et aux question cosmologiques».

<sup>356</sup> J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1957, trad. it. *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1957, p. 51.

<sup>357</sup> *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976 (1957<sup>1</sup>).

<sup>358</sup> É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962<sup>2</sup>; T. Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955; Id., *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1958, pp. 53-150; Id., *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, in «Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale» (Passo della Mendola, 31 agosto-5 settembre 1964), Sansoni, Firenze 1964, poi in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65; pp. 27-65; fino al più recente «*Speculum naturale*». *Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, 1958, pp. 15-87. È doveroso inoltre, lungo questo resoconto, citare J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, pp. 11-25; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939; Id., *The School of Chartres, in Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society* (ed. M. Clagett et al., Madison, 1961), pp. 3-14; R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelism in the Twelfth Century*, Beirut, 1962; H. Schipperges, *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss des Arabismus*, in «Archiv für Geschichte der Medizin» XL, 1956, pp. 193-210; Id., *Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts*, in «Miscellanea mediaevalia» I, 1962, pp. 129-153.

Questa unione di intenti venne meno nel 1965. Durante il Congresso della Società di storia ecclesiastica di Gran Bretagna (edito poi nel 1970), Richard Southern<sup>359</sup> demoliva quanto era già stato teorizzato da Poole e Clerval. Pur ammettendo che la cattedrale di Chartres avesse posseduto delle scuole nel medioevo, Southern ne contestava l'importanza, mentre rivendicava la preminenza di scuole capitolari come quelle di Parigi e di Laon.

Potremmo riassumere la tesi di Southern come segue: 1) tutti i maestri del dodicesimo secolo, dei quali si gloria la scuola di Chartres, hanno insegnato non a Chartres ma a Parigi; 2) tutti questi maestri, nessuno escluso, erano degli uomini del passato, anzi Teodorico di Chartres era proprio antiquato, «old fashioned master»<sup>360</sup>.

Contrariamente a quanti, sulla scorta di Southern, hanno in seguito definito l'ambiente carnotense *demodé*, saremmo piuttosto inclini a seguire invece il giudizio di Peter Dronke, che in un lavoro quale *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*<sup>361</sup>, dedica un capitolo a coloro i quali per lui sono da considerarsi *innovatori*: Guglielmo di Conches, Gilberto di Poitiers, Teodorico di Chartres.

Del resto, anche la prima delle due proposizioni di Southern fu sottoposta a contestazione. Così studiosi quali Nikolaus Häring, Roberto Giacone e Peter Dronke<sup>362</sup>, con le loro critiche, portarono Southern a modificare, almeno in parte, il tiro<sup>363</sup>. È pur vero che Poole e Clerval talvolta si sono potuti sbagliare<sup>364</sup>, e che – eccetto per il caso di Bernardo di Chartres – non siamo in grado di stabilire effettivamente in quali condizioni i

---

<sup>359</sup> L'intervento di R.W. Southern è poi confluito nel più vasto lavoro: *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell, 1970, 1984<sup>2</sup>, pp. 61-85.

<sup>360</sup> Cfr. R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell, 1970, p. 81. Poco oltre si legge, p. 83: «All their thoughts were old thoughts. They had the strength to make old thoughts live again, but they could not add to them». Southern (*Medieval Humanism*, cit. p. 70, n. 1), al fine di ribadire che Teodorico di Chartres non avesse mai insegnato a Chartres, tirava in ballo un errore di Clerval (*Les écoles de Chartres*, cit., p. 160), il quale, citando due documenti degli anni 1119-1124, aveva dichiarato che il nome di Bernardo di Chartres vi figurava col titolo di *cancelliere*, mentre il fratello Teodorico era denominato *magister scolae* (cfr. R. Merlet, A. Clerval, *Un manuscrit chartrain du XI<sup>e</sup> siècle*, Chartres, 1893; B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Pères de Chartres*, Paris, 1840, t. II, p. 469). In verità il primo di questi due documenti dà a Bernardo il titolo di *scolae magister* e non menziona Teodorico. Nel secondo documento Bernardo compare col titolo di *cancellarius*, mentre non vi è menzione del nome di Teodorico. Clerval si era in effetti riferito a un passaggio della *Historia calamitatum* (PL, CLXXVIII, cfr. nota 8), nella quale leggiamo che Abelardo, durante il concilio di Soisson nel 1121, era stato coraggiosamente difeso da un *Terricus quidam, scholaris magister*, il quale non aveva esitato neppure a scagliarsi contro lo stesso vescovo («quem cum episcopus suus increpare cepisset [...] audaciter ille restitit»). Clerval, alla luce di ciò, aveva asserito che si trattava del vescovo di Chartres, Goffredo di Lèves, e che quindi bisognava identificare con Teodorico di Chartres questo tale *terriscus, scholaris magister*. Ed è su questo che si appuntò la polemica di Southern, il quale sostenne – contrariamente a A. Vernet, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel (Mémoires et documents publiés par la Société de l'école des Chartres)*, Paris, 1955, t. II, pp. 660-70 – di non aver trovato nulla nel testo di Abelardo che potesse giustificare una simile ipotesi. Ma una tale lettura non teneva conto dell'importanza di cui godeva Teodorico in quegli quegli anni. Il dibattito tra Clerval e Southern andrebbe pertanto ripreso alla luce di nuove ricerche.

<sup>361</sup> *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 308-85.

<sup>362</sup> P. Dronke, *New Approaches to the School of Chartres*, «Anuario de Estudios Medievales» VI, 1971, pp. 117-40; poi in *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 15-40; R. Giacone, *Masters, Books and Library at Chartres according to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium» XII, 1974, pp. 30-51; N.M. Häring, *Chartres and Paris Revisited*, in J.R. O'Donnell (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, pp. 268-329.

<sup>363</sup> R.W. Southern, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R.L. Benson-G. Constable, Cambridge Mass., 1982, pp. 113-37.

<sup>364</sup> Vedi n. 360.

maestri che ascriviamo a questa scuola abbiano svolto il loro magistero, tuttavia l'appartenenza di gran parte di loro al clero della cattedrale è ampiamente attestata, come nel caso di Teodorico di Chartres e di Gilberto di Poitiers, i quali furono oltre che canonici anche cancellieri del Capitolo<sup>365</sup>. Bisognerebbe peraltro intendersi sul concetto di scuola. Il termine non indica semplicemente un luogo dove dei discepoli si recano per ascoltare le lezioni di un maestro. Significativa appare pertanto la definizione di J. Châtillon: «Ce terme peut désigner aussi une communauté intellectuelle dont les membres, attachés par des liens plus ou moins étroits à une même institution ou aux mêmes maîtres, sont unis entre eux par la concordance de leur vues, de leur méthodes ou de leur intérêts».<sup>366</sup> In questa maniera, non solo è possibile affermare l'esistenza di una scuola particolarmente feconda nel XII secolo, ma soprattutto si possono ascrivere a tale scuola nomi importanti quali Pierre Hélie e lo stesso Bernardo Silvestre, il magistero e gli scritti del quale presentano delle evidenti affinità con i maestri di Chartres.

Édouard Jeuneau intervenendo nella *querelle* rettificò alcuni punti. Innanzitutto la diocesi di Chartres era molto più vasta e prospera nel dodicesimo secolo che ai nostri giorni (si estendeva dalla Senna alla Loira, da Mantes-la-Jolie al nord fino a Blois al sud)<sup>367</sup>; sarebbe dunque stata capace di attirare artisti e maestranze tali da poter edificare il Portale reale, ma non di attrezzarsi di insegnanti qualificati in grado, a loro volta, di attirare discepoli in cerca di sapere? E ancora, personalità quali Gilberto e Teodorico, cancellieri del capitolo della Cattedrale, come avrebbero potuto adempiere il loro compito senza una effettiva residenza?<sup>368</sup>

I suoi studi sull'argomento<sup>369</sup> sono, a tutt'oggi, il punto di partenza per potersi inoltrare nel clima di quei secoli.

## 2. Cenni storici

La scuola cattedrale di Chartres comincia a far parlare di sé sotto l'episcopato di san Fulberto (1006-1028) e subisce un grosso incremento sotto l'episcopato di sant'Ivo e di Goffredo II di Lèves (1115-1148), ma non furono solo queste personalità a determinarne l'autorevolezza e la fama. La scuola era posta sotto la supervisione e il controllo del Capitolo della Cattedrale e il canonico Cancelliere del Capitolo ne assumeva la

---

<sup>365</sup> J. Châtillon, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. Atti della settimana di studio (15-21 aprile 1971)*, Spoleto, Centro di studi sull'alto Medioevo, 1972, tomo II, pp. 795-839, qui a p. 800.

<sup>366</sup> J. Châtillon, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, cit., p. 801.

<sup>367</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 803, n. 16. I limiti esatti dell'antica diocesi sono indicati da: E. De Lépinos, L. Merlet, *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, Paris, 1862, t. I, p. XLVI. Essa constava di cinque arcidiaconi: Dunois (Châteaudun), Pinserais (Mantes, Poissy), Dreux, Blois e Vendôme, superando di parecchio i limiti dell'attuale dipartimento di Eure-et-Loire ed estendendosi sui dipartimenti di Loir-et-Cher e di Yvelines. Ancora Y. Delaporte, s.v. *Chartres*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, 1953, col. 563-4: «jusq' à la fondation du diocèse de Blois (1697), le diocèse de Chartres était l'un des plus vastes, peut-être, des diocèses de France». Ma già L. Merlet ci aveva informato che al tempo del vescovo Ivo la diocesi di Chartres era chiamata la «grand diocèse» (*Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, cit., p. 449).

<sup>368</sup> Cfr. E. Jeuneau, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres, cit., p. 24.

<sup>369</sup> poi confluiti in *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, Hakkert, 1973.

direzione<sup>370</sup>. Durante la prima metà del XII secolo si susseguirono tre cancellieri così autorevoli da permettere di poter parlare di “età d’oro” per Chartres: Bernardo di Chartres, Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres<sup>371</sup>.

Prima di entrare nello specifico, è opportuno spendere qualche parola sull’organizzazione scolastica che precedette il fiorire delle università. Vi erano tre tipi di scuole: le scuole monastiche benedettine, le scuole delle corti dei grandi principi, le scuole episcopali o capitolari, connesse alle cattedrali. Chartres appartiene a quest’ultima categoria.

Nelle scuole episcopali (alcune delle quali risalgono alla tarda romanità), il maestro era originariamente il vescovo stesso. Con l’andar del tempo e con l’incremento del potere episcopale, l’incarico di occuparsi dell’istruzione dei giovani chierici passò a un assistente del vescovo, il quale era solitamente il cancelliere del capitolo della Cattedrale<sup>372</sup>. Tale doveva essere la situazione anche a Chartres nel corso dell’XI secolo (anche se le miniature di tale periodo ci mostrano che il vescovo assolveva ancora il compito di maestro). Nel 1115 si verifica un netto cambiamento nell’organizzazione: il cancelliere, prima semplice delegato del vescovo, assume adesso la piena responsabilità dell’insegnamento, mentre il vescovo tende ad assumere un ruolo sempre più marginale nella vita della scuola, quello di semplice *patronus*. Il ruolo vicario del cancelliere diviene una carica a tutti gli effetti. Da questo momento in poi egli sarà pertanto chiamato *magister scholae*.

Questo cambio di organizzazione gerarchica nell’insegnamento è comunemente associato alla figura di Bernardo di Chartres, il quale diede una particolare impronta alla scuola grazie ai suoi principi e ai suoi metodi. Il suo proposito era principalmente quello di integrare educazione intellettuale e morale, ma il privilegio spettava all’istruzione nelle scienze e alla lettura degli autori pagani, sovente eseguita secondo il motto «Nani gigantum humeris insidentes». Noi siamo in grado di vedere più lontano degli antichi, non in ragione del nostro sguardo o della nostra statura, ma esclusivamente grazie al fatto che poggiamo sul sapere di uomini che sono stati più grandi di noi<sup>373</sup>. In nessun altro motto si può reperire un’immagine più veritiera di questa età: ammirazione per l’eredità dell’antichità e,

---

<sup>370</sup> Cfr. L. Amiet, *Essai sur l’organisation du chapitre cathédral de Chartres (du XI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Chartres, 1922, pp. 2-3.

<sup>371</sup> E. Jeuneau, *L’âge d’or des écoles de Chartres*, Chartres, cit., p. 19.

<sup>372</sup> Questa organizzazione del clero secolare intorno al Capitolo di una cattedrale derivava dalla legislazione carolingia. Una regola promulgata durante il concilio di Aix-la-Chapelle, nell’816, imponeva la vita comunitaria al clero secolare appartenente alle chiese di una certa importanza. Tale regola aveva prodotto degli esiti negativi al punto che il monaco Ildebrando – futuro papa Gregorio VII – durante il concilio romano del 1059 aveva lanciato i suoi strali contro di essa, accusando il clero secolare di prevaricazione, di lucro e di negligenza nei riguardi della regola stessa. L’esortazione era quella di un ritorno alla vita apostolica quale era stata all’indomani della Pentecoste (J. Leclercq, *La vie parfaite: Points de vue sur l’essence de l’état religieux*, Turnhout, 1948, pp. 82-105; M.-H. Vicaire, *L’imitation des Apôtres*, Paris, 1963). Queste esortazioni furono in parte riprese dal Concilio romano del 1063 e vennero inserite successivamente nel *Decretum* di Graziano (Prima pars, dist. 32, cap. 6, in E. Friedberg-A. L. Richter, *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879).

<sup>373</sup> L’immagine dei nani seduti sulle spalle dei giganti fu di frequente ripresa nei secoli successivi, ad esempio all’epoca della *querelle des anciens et des modernes*, e quindi in quella di Newton. Cfr. É. Jeuneau, «Nani gigantum humeris insidentes». *Essai d’interprétation de Bernard de Chartres*, in «Vivarium» V, 1967, pp. 79-99; R. Klibanky, *Standing on the Shoulders of Giants*, in «Isis» XXVI, 1936, pp. 147-49.



al tempo stesso, consapevolezza di essere superiori grazie all'aver assimilato ed in seguito perfezionato quel sapere.

A Bernardo succedette, in qualità di cancelliere, il fratello Teodorico. Le sue *lectiones* coprivano certamente molti degli *auctores*. Tra i suoi scritti, un Commentario al *De arithmetica* di Boezio e tracce di varie letture di Marziano Capella; ma è il Commentario al *De Trinitate* di Boezio che esercitò una vastissima influenza sulla scuola e che fu utilizzato per parecchio tempo. La propensione di Teodorico per le arti liberali gli valse l'appellativo datogli da Giovanni di Salisbury, *artium studiosissimus investigator*. In effetti egli fu il primo a tentare di integrare i testi più importanti della tradizione col nuovo sapere in ciascuna delle sette arti, creando un imponente volume che egli chiamò *Eptatheucon*, in analogia col *Pentateuco*<sup>374</sup>.

L'aspetto più significativo dell'insegnamento di Teodorico fu la speculazione cosmologica contenuta nel libro *De sex dierum operibus*. Grazie alla traduzione latina e al commento di Calcidio al *Timeo* di Platone<sup>375</sup> si cominciava a prendere coscienza del principio di causalità, sottolineato da numerosissimi esegeti di tale dialogo. L'enfasi cadeva sul concetto platonico del *reddere rationem* (λόγον δίδοναι), concetto che spingeva gli studiosi a ricercare la causa legittima di ogni singolo fenomeno, così come della formazione dell'universo.

Ebbe grandi conseguenze il fatto che la principale fonte del principio di causalità fosse appunto il *Timeo* coi suoi espositori e non Democrito o la scuola epicurea. L'equilibrio tra idee teleologiche e causali, il mito del "Padre degli dei", l'insufficienza del linguaggio umano a esprimere la natura divina, resero quel dialogo più vicino al sentire cristiano rispetto ad altre spiegazioni filosofiche dell'origine del mondo. Il discrimine che divideva il *Timeo* dalla religione rivelata rimaneva comunque il concetto della *creatio ex nihilo*, sebbene i continui riferimenti, specialmente nel Commento di Calcidio, a un volere divino quale causa dell'esistenza del mondo, tendeva a colmare lo scarto, distogliendo

---

<sup>374</sup> Esso era contenuto in due manoscritti di grandi dimensioni e, dopo la morte dell'autore, fu collocato presso la cappella della sua sepoltura insieme ad altri quarantotto volumi, che con l'*Eptatheucon* costituivano la *Bibliotheca septem liberalium artis* della Cattedrale. In qualità di codici 497 e 498 della Biblioteca municipale di Chartres sopravvissero fino alla Seconda Guerra mondiale quando vennero distrutti: cfr. R. Klibansky, *The School of Chartres, in Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. Marshall Clagett, Clagett Gaines Post, Robert Reynolds, Madison, The University of Wisconsin Press, 1961, pp. 3-14; qui a p. 6. L'*Eptatheucon* è stato inoltre oggetto di studi da parte di: G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, III)*, Paris-Ottawa 1933, pp. 94-137; in particolare il capitolo dal titolo *Matières et procédés d'enseignement*, fa riferimento agli scritti di Giovanni di Salisbury e all'*Eptatheucon* di Teodorico, così come al *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. Si vedano inoltre R.W. Hunt, *The introduction to the «Artes» in the Twelfth Century*, in *Studia mediaevalia in honorem of R.J. Martin*, Bruges, s.d. [1948], pp. 85-112. Indicazioni bibliografiche più vaste in É. Jeuneau, *Note sur l'École de Chartres*, in «Studi Medievali» V, s. 3, 1964, pp. 821-65.

<sup>375</sup> L'importanza di tale Commento è notevole, basta prendere in considerazione il fatto che l'idea che del *Timeo* avevano gli studiosi di Chartres non derivava direttamente da Platone ma da Calcidio. Laddove Platone sostiene che senza una causa, χωρίς αιτίου, nulla può essere (*Tim.* 28a5), Calcidio rende il singolo termine αιτίου con *legittima causa et ratio*. Qui come in molti altri passaggi (concernenti soprattutto la *voluntas dei* come *origo rerum certissima* di *Tim.* 30a) il commentatore latino altera il pensiero di Platone inserendolo in una struttura altra. Comprendere a fondo la maniera nella quale Platone fu letto, interpretato e talora trasformato è fondamentale per lo studio del platonismo nella Tarda antichità e nel Medioevo. Un utile supporto può essere fornito dall'Indice a Calcidio che appare nel *Corpus Platonicum* (Plato Latinus, vol. IV) insieme alle edizioni critiche delle sue opere.

l'attenzione da tutti quegli elementi che erano incompatibili con la dottrina cristiana. Da qui l'importanza del significato storico del *Timeo*. Lo studioso medievale vi leggeva l'esistenza di un essere divino sovraordinato, conciliando ragione e fede. Ci fu un nuovo approccio alla fede, approccio che preparò il terreno al moderno pensiero scientifico<sup>376</sup>.

Fu infatti sotto questi auspici che Teodorico di Chartres diede la sua lettura della Creazione in un commentario a *Genesi* I. È uno dei primi tentativi, in epoca cristiana, di spiegare la formazione del cosmo *iuxta physicas rationes tantum*. Come il mondo, nel libro della Sapienza, è ordinato secondo numero, misura e peso, così le scienze del *quadrivio* – aritmetica, geometria, musica, astronomia – sono gli strumenti che la mente umana ha a disposizione per investigare l'operato del Creatore. La scienza è dunque indispensabile per ogni tipo di conoscenza, sia filosofica che teologica; l'intelletto peraltro ha bisogno di esprimere tali verità in maniera consona e intellegibile, e ciò può avvenire solo con l'aiuto delle arti del *trivio*: grammatica, retorica, logica. Le sette arti liberali possono concedere all'uomo la conoscenza del divino e la possibilità di esprimerlo *per verba*. Di qui il culto degli *studia humanitatis*, che promuovono i valori umani, rivelando all'uomo il suo posto nell'universo e insegnandogli ad apprezzare la bellezza del creato<sup>377</sup>.

Grazie a Guglielmo di Conches, che fu tutore di Enrico II, l'influenza della scuola di Chartres si estese anche in Inghilterra. Come dimostrano i cataloghi, non vi erano biblioteche che, tra il dodicesimo e tredicesimo secolo, non possedessero almeno una sua opera. Il collegamento principale tra Chartres e l'Inghilterra fu tuttavia Giovanni di Salisbury, il quale in gioventù studiò a Chartres e successivamente ne divenne vescovo. Anch'egli trovò nella nozione di *humanitas* – sviluppata da Bernardo e Teodorico – l'ideale sul quale concentrare i propri sforzi.

L'importanza delle arti liberali come mezzo di conoscenza di Dio trova espressione nella facciata della cattedrale. Non è un caso che gli anni nei quali Teodorico era cancelliere segnano l'inizio della costruzione del portale occidentale, nel quale sono rappresentate le arti del *trivio* e del *quadrivio*. Nel portale Reale della cattedrale, insieme alle sette arti liberali, figuravano per la prima volta i maestri più importanti del mondo pagano: Donato, Cicerone, Aristotele, Boezio (l'unico cristiano), Euclide, Pitagora e Tolomeo. In questa rappresentazione, tanto innovativa, si riconosce il tentativo di concedere al sapere antico un posto nella struttura della fede cristiana.

### 3. Il platonismo chartriano

È esistita una dottrina in senso lato platonica a Chartres. Sarebbe tuttavia più appropriato utilizzare il termine «Neoplatonismo». Già nel secolo XI, Adelmanno di Liège vantava l'«Accademia chartriana» della quale il vescovo Fulberto sarebbe stato il Socrate:

---

<sup>376</sup> Cfr. E. Jeuneau, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres, cit., p. 24.

<sup>377</sup> La connessione tra questo Platonismo medievale e quello del Rinascimento è stata a lungo fortemente negata, cadendo nell'oblio. Tuttavia la storia dei manoscritti e l'analisi delle fonti ha dimostrato infine come eccezionali pensatori rinascimentali (come Nicola di Cues) dipendano dai maestri di Chartres in certune speculazioni "pitagoriche" sull'universo: cfr. R. Klibansky, *The School of Chartres*, cit., p. 10.

«in academia Carnotensi sub nostro illo venerabili Socrate»<sup>378</sup>. Ma è soprattutto per la prima metà del XII secolo, per il breve ma intenso periodo segnato dal magistero di Bernardo di Chartres, Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres, che si può parlare di un vero e proprio fervore platonico.

Stando alla testimonianza di Giovanni di Salisbury, Bernardo fu il più perfetto filosofo platonico della sua epoca: «Bernardus quoque Carnotensis, perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri»<sup>379</sup>. Per quanto riguarda suo fratello Teodorico – che occupò il posto di cancelliere lasciato vacante da Gilberto di Poitiers – i suoi contemporanei non la pensavano diversamente; un ammiratore di Teodorico, Ermanno di Carinzia, non esitava a riconoscere in lui l'anima di Platone discesa dal cielo e reincarnatasi: «Diligentissime preceptor Theodorice quem haud equidem ambigam Platonis animam celitus iterum mortalibus accomodatam [...]»<sup>380</sup>. Agli occhi di Guglielmo di Conches, Platone è il più dotto tra i filosofi: «Plato, omnium philosophorum doctissimus»<sup>381</sup>. Così «platonismo» diviene sinonimo di «filosofia»<sup>382</sup>. Se Guglielmo parla di Aristotele – che conosce parecchio male – lo fa per sottolineare la preminenza di Platone: «Ponit sententiam Aristotelis quo, ut ait Tullius, nullus invenitur subtilior preter Platonem»<sup>383</sup>. Queste parole di Guglielmo esprimono l'attitudine dei dotti di Chartres riguardo a Platone e alla tradizione platonica. Il platonismo chartriano non è affatto una scelta erudita: Guglielmo esprime, insieme al suo personale convincimento, il sentire comune degli chartriani nel motto «Nos Platonem diligentes»<sup>384</sup>.

I maestri di Chartres si definivano filosofi *platonici*<sup>385</sup>. Ma come ha già giustamente rimarcato É. Gilson, non esiste, nell'arco del medioevo latino, solamente un platonismo, ma vari platonismi. Questi platonismi sono così diversi tra di loro che limitarsi a dire che uno studioso medievale è platonico significa «dire bien peu de choses»<sup>386</sup>.

---

<sup>378</sup> PL, CXLIII, 1289a.

<sup>379</sup> *Metalogicus* IV, 35; PL, CXCIX, 938c.

<sup>380</sup> Citato in A. Clerval, *L'enseignement des arts libéraux à Chartres*. Congrès scientifique International des catholiques tenu à Paris en 1888, II, p. 295.

<sup>381</sup> *Dragmaticon*, ed. Gratarolus, 1567, p. 13. Vd. inoltre *De Philosophia Mundi* (PL, CLXXII, 98c); *Glosae super Macrobius* (ms. Bern. 266, f. 1ra e 8 rb; ms. Vatic. Urbin. Lat. 1140, f. 85r); cfr. É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in «Studi Medievali» I, s. 3, 1960, pp. 3-24; qui a p. 4, n. 7. Lo stesso Cicerone aveva detto di Platone: «vir doctissimus» (*De legibus*, II, 6).

<sup>382</sup> M. de Gandillac cita la glossa di Guglielmo su Boezio: «Boetius vero in utraque fuit nutritus: in aristotelica in dialectica et logica, in platonica in philosophia», cit. in M. de Gandillac, *Le platonisme au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècles*, in *Association Guillaume Budé*. Congrès de Tours et Poitiers, 1953, p. 273.

<sup>383</sup> *Glosae super Macrobius*, Comm. I, XIV, 19 (ms. Vatic. Urbin. Lat. 1140, f. 85v.) cit. in É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., p. 4, n. 9; Cfr. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, x, 22; *De Finibus*, V, 3.

<sup>384</sup> *Glosae super Timaeum* (41d): ms. Vatic. Urbin. Lat. 1389, f. 63r; cit. in É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., p. 4. Il passo è inoltre citato in T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, 1958, pp. 98-100.

<sup>385</sup> Giovanni di Salisbury utilizza la formula: «philosophorum princeps Plato» (*Policraticus*, VII, 6; PL, CXCIX, 647c), formula che si trovava già in Claudiano Mamertino, *De statu animae*, II, 6 (PL, LIII, 749a). L'attribuzione a Platone del titolo di *principe* risale quanto meno a Cicerone, *De legibus*, II, 6; *De Republica*, II, 11; *Ad Quintum Fratrem*, I, Ep. I, 10; *De Oratore*, I, 11. Cicerone si diceva pronto a seguire Platone anche nei suoi errori, mentre Giovanni l'avrebbe volentieri sacrificato alla sua fede: «juguletur vel Plato» (*Policraticus*, VII, 10; PL, CXCIX, 660c).

<sup>386</sup> É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962<sup>2</sup>, p. 268. E cfr. M.D. Chenu, *Les platonismes du XII<sup>e</sup> siècle*, in *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, pp. 108-41; J. Koch, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in «Kant-Studien» XLVIII, 2, 1956-1957, pp. 117-33; E. Garin, *Studi*

### 3.1 Fonti e temi del platonismo

Si vorrebbe adesso insistere su alcune delle fonti del platonismo chartriano. Esso si fonda essenzialmente su quattro opere fondamentali: il *Timeo* di Platone, tradotto in latino e commentato da Calcidio; la *Consolatio Philosophiae* di Boezio; il Commentario di Macrobio al ciceroniano *Somnium Scipionis*; il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella<sup>387</sup>.

Gli chartriani leggevano Macrobio traendone spunti platonici: «c'est un fait reconnu depuis longtemps: le Commentaire du Songe de Scipion n'est pour Macrobe qu'un prétexte à exposer ses théories néoplatoniciennes [...]. Le néoplatonisme est à ses yeux la doctrine de la vérité»<sup>388</sup>.

L'opera di Macrobio fu talmente apprezzata che Guglielmo di Conches ne compilò delle *Glosse*<sup>389</sup>, importanti ai nostri occhi per alcuni spunti platonici ripresi dal pensatore di Conches e armonizzati con la dottrina cristiana.

Si esamineranno adesso alcuni esempi di quello che É. Jeuneau chiama «concordismo verbale e dottrinale»<sup>390</sup> tra le parole della Sacra Scrittura e il pensiero

---

*sul platonismo medievale*, Firenze, 1958; T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, 1958; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1950.

<sup>387</sup> Specifichiamo che si tratta di una visuale del tutto schematica, la quale non ha la benché minima pretesa di rendere conto delle fonti filosofiche della scuola nella loro interezza. Conta per esempio anche S. Agostino. Ma come è stato già osservato da A. Clerval (*Les écoles de Chartres au Moyen-Age (du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1895 (New York, 1965), p. 267.) la letteratura patristica gioca in genere un ruolo assai ristretto presso gli studiosi di Chartres. Semmai essi furono tra i primi a leggere Seneca e a studiare i testi arabi di medicina: cfr. C. Picard-Parra, *Une utilisation des Quaestiones naturales de Sénèque au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du moyen-âge latin» V, 1949, pp. 115-26; H. Schipperges, *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss des Arabismus*, in «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften» XL, 1956, pp. 193-210. Su tale questione si vd. anche É. Jeuneau, *L'heritage de la philosophie antique durant le haut moyen âge*, in *La cultura antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo (Spoleto, 18-24 aprile 1974)*, Spoleto, 1975, pp. 17-54.

<sup>388</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, p. 21. Cfr. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalter*, Münster, 1916; P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, cit.; Id., *La postérité chrétienne du «Songe de Scipion»*, in «Revue des Études Latines» XXXVI, 1958, pp. 205-34; É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in «Studi Medievali» I, s. 3, 1960, pp. 3-24; N. Marinone, s.v. *Macrobio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, pp. 299-304; H. Silvestre, *Note sur la survie de Macrobe au Moyen Age*, in «Classica et Mediaevalia» XXIV, 1-2, 1963, pp. 170-80.

<sup>389</sup> Queste glosse sono conservate in almeno sei manoscritti; vd. É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., pp. 5-6; Id., *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXXV, 1960, pp. 17-28; C. Vasoli, s.v. *Guglielmo di Conches*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1971. Secondo É. Jeuneau (*La lecture des auteurs classiques à l'École de Chartres*, in *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, Proceedings of an international conference held at King's College, Cambridge, April, 1969, ed. by R.R. Bolgar, Cambridge, Univ. Press, 1971, pp. 95-102) è possibile ascrivere la compilazione di queste glosse al tempo della giovinezza di Guglielmo, momento nel quale egli si accingeva anche a glossare il *Timeo*, di cui risuonano spesso accenti nel commento a Macrobio. Quest'ultimo ci è giunto in redazioni multiple, secondo la studiosa H. Rodnite è possibile distinguere una redazione breve (mss. Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 40 [H.J.IV.21] e Bern, Burgerbibliothek 266) e una redazione lunga (Munich, Nationalbibliothek Clm 14557 e Vat, Urbin. Lat. 1140), cfr. É. Jeuneau, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe*, cit., pp. 17-28; Id., *La lecture des auteurs classiques à l'École de Chartres*, cit., p. 98.

filosofico. In un celebre passo Macrobio aveva riesposto la classificazione plotiniana delle virtù<sup>391</sup>. In merito alle virtù della seconda categoria, ovvero le virtù purificatrici, egli scrive: «Secundae, quas purgatorias vocant, hominis sunt qua divini capax est, solumque animum eius expediunt qui decrevit se a corporibus contagione purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis»<sup>392</sup>. Guglielmo vi vede la prefigurazione dell'ideale evangelico: il φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα di Plotino<sup>393</sup> si ricongiunge con l'«Ecce nos reliquimus omnia»<sup>394</sup> evangelico.

Un altro spunto neoplatonico è quello ricavato dall'episodio omerico della catena d'oro che Zeus fece discendere sulla terra (*Iliade*, VIII, 19). Per Macrobio questa catena è il simbolo della gerarchia e della connessione tra gli esseri viventi: «invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum facem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio. et haec est Homeri catena aurea»<sup>395</sup>, Guglielmo aggiunge: «Ad hanc enim coniunctionem rerum significandam ait Homerus Iovem dimittere quandam catenam a celo deorsum usque ad terras continuam pendere. Haec est etiam scala quam somniavit Iacob»<sup>396</sup>. Nelle Glosse sul Timeo il maestro di Conches enumera i nodi di tale catena: l'essenza divina; la saggezza divina; l'anima del mondo; i corpi celesti, i corpi terrestri<sup>397</sup>. In altri manoscritti i nodi della catena sono così descritti: «deus pater – filius – anima mundi – celestia corpora – terrestria corpora – terra»<sup>398</sup>, ma il raffronto con la scala di Giacobbe non riappare più.

Quando si apre il cielo non è solamente per far discendere una catena d'oro, ma, alle volte, per permettere agli iniziati di ascoltare l'armonia delle sfere celesti. Questa ed altre tesi pitagoriche potevano fare il loro ingresso attraverso varie vie. A Chartres due mediazioni importanti sono state il *De Arithmetica* e il *De Musica* di Boezio, le quali avevano inoltre il merito di divulgare il pensiero del pitagorico Nicomaco di Gerasa<sup>399</sup>. Anche Macrobio forniva agli studiosi degli spunti pitagorici, così per la mediazione dei *magistri* le verità pitagoriche venivano ampiamente adattate alla rivelazione cristiana<sup>400</sup>. Guglielmo di Conches, al fianco delle sirene di cui parlava la *Repubblica* di Platone (X,

<sup>390</sup> É. Jeauneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., p. 8 e sgg.

<sup>391</sup> *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, 8, 5-10, compendio di Plotino, *Enneadi*, I, ii.

<sup>392</sup> *Ibidem*, I, 8, 8.

<sup>393</sup> *Enneadi*, I, vi, 8.

<sup>394</sup> *Matth.*, XIX, 27.

<sup>395</sup> *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, 14, 15.

<sup>396</sup> Urbin. Lat. 1140, f. 84v-85; cit. in É. Jeauneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., p. 9, n. 30. Cfr. *Genesi* XXVIII, 12.

<sup>397</sup> Glosse sul Timeo, ed. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938, p. 168, 20-23.

<sup>398</sup> Munich, Clm. 540b, f. 40 (margine esterno). Vd. É. Jeauneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXIV, 1957, pp. 35-100, qui a p. 67-8.

<sup>399</sup> Il *De Arithmetica* e il *De Musica* boeziani venivano utilizzati a Chartres per lo studio delle arti del *Quadrivium*, come testimonia Teodorico di Chartres nel suo *Heptateucon*.

<sup>400</sup> L'armonia delle sfere celesti è orchestrata dall'Anima del mondo, cfr. É. Jeauneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, cit., pp. 73-75 e n. 2.

617b) e nel coro delle Muse guidate da Apollo, intravede la schiera dei vegliardi dell'*Apocalisse* (XIV, 2)<sup>401</sup>.

Gli accostamenti tra Bibbia e mitologia non erano del resto una novità. Sotto l'influsso di Fulgenzio e di Remigio di Auxerre gli dèi del panteon greco avevano progressivamente acquisito il linguaggio dell'occidente cristiano<sup>402</sup>, pertanto personaggi come Orfeo, Ercole e altri ricevevano quasi una nuova esistenza, moralizzata dall'allegoria, aderente alla dottrina cristiana<sup>403</sup>.

All'inizio della sua lunga disanima sulle proprietà mistiche dei numeri, Macrobio così si esprime: «Unum autem quod  $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$  id est unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur deum [...]»<sup>404</sup>. Guglielmo di Conches in sintonia con Teodorico di Chartres, sostiene che Macrobio parla di Unità in termini che si addicono esclusivamente a Dio. Egli soltanto, in effetti, è l'essere «uno», colui che non ammette in sé diversità. Quindi anche il concetto di Monade sarà da riferire a Dio, per il fatto che, così come tutte le creature, anche tutti i numeri procedono dall'Unità<sup>405</sup>.

Per Macrobio il concetto di unità si adatta anche alle altre due ipostasi della triade neoplatonica: l'Intelligenza ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) e l'Anima del mondo; Guglielmo lo segue affermando che l'Intelligenza divina, indivisibile e immutabile, racchiude in sé tutte le cose, che siamo soliti chiamare Idee. Lo stesso concetto di Unità si addice anche alla seconda ipostasi: l'Anima del mondo, nella quale alcuni hanno intravisto lo Spirito santo<sup>406</sup>.

La triade uno ( $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$ )/intelletto ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ )/anima (*anima mundi*) è riscontrata dagli interpreti del XII secolo in *Timeo* 30a-b, dove Platone dice che il demiurgo ha collocato l'intelletto nell'anima e l'anima nel corpo, dando origine all'universo sensibile come “grande animale” intelligente.

Ancora in *Timeo* 34c-35a, Platone tratta della mescolanza da cui ha origine l'anima come di un processo in cui sono usate dal demiurgo due sostanze: quella che è propria di tutti gli enti eterni, immutabili e immateriali, definita per questo “indivisibile”, e quella a cui si deve l'esistenza dei corpi ed evidentemente della loro divisibilità, per cui è qualificata come “divisibile”. Dalla miscela di esse il divino artefice ha ricavato una terza sostanza, collocata tra le due in posizione intermedia, in grado di fare dell'anima il “punto” di mediazione e di sintesi tra i tre principi del reale, Dio, l'intelletto come universo delle forme e la materia, più precisamente tra l'intelletto e la realtà materiale, come frutto, nel

---

<sup>401</sup> Il riferimento a *Apocalisse*, XIV, 2 occorre due volte: nella glossa su Macrobio (*Comm.* II, iii, 4) citata nei mss. Bamberg, B.N. class. 40, f. 22ra; Urbin. Lat., f. 136v; e nella glossa su Macrobio (*Comm.* II, iv, 15) citata nei mss. Bamberg, f. 22vb; Urbin. Lat., f. 139v.

<sup>402</sup> Cfr. É. Jeuneau, *Macrobie, source du platonisme chartrain*, cit., p. 11.

<sup>403</sup> É. Jeuneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, cit., pp. 35-100; H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna 1971.

<sup>404</sup> *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, 6, 7-8. Cfr. N. Haring, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXII, 1955, 1, p. 167, ha sottolineato come questa formula di Macrobio è possibile reperirla testualmente in Teodorico di Chartres: «sed corpora stellaria ex humore nutriti physici dicunt», *Hexameron*, XIII (ed. Haring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXII, 1955, p. 188), cfr. con Macr., *Comment.*, II, x, 10.

<sup>405</sup> Cfr. É. Jeuneau, *Macrobie, source du platonisme chartrain*, cit., p. 13.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

primo caso diretto e indiretto nel secondo, dell'attività produttiva dell'Uno<sup>407</sup>. Gli chartriani attribuivano dunque agli antichi filosofi la conoscenza della Trinità. Così difatti si esprime Giovanni di Salisbury: «Nam in Timaeo, dum causa mundi subtilius investigat, manifeste videtur exprimere trinitatem»<sup>408</sup>.

È ancora a Macrobio che ci si rivolge quando si vogliono indagare ulteriormente i punti di contatto tra la triade neoplatonica e la Trinità. Viene messo in evidenza questo suo passo:

unum autem quod  $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$  id est initas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, *ad summum refertur deum* eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. Haec *illa est mens ex summo enata deo*, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se *creat* et intra se continet. inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans hanc monada reperies *ad animam referri*.<sup>409</sup>

Si colloca già su questa scia Pietro Abelardo: «Hanc autem animae videlicet mundanae doctrinam praecipue diligentissimus philosophorum in Expositione Macrobius reliquit. Cuius quidem verba si diligenter inspiciamus, totam fidem fere nostram de Spiritu sancto in ipsis expressam inveniremus»<sup>410</sup>. Ma esaminiamo come si esprime a riguardo il filosofo di Conches. Per Guglielmo Dio ha creato l'Intelligenza dalla sua sostanza medesima, *illa est mens ex summo enata deo*. Nella sua disanima segue una giustificazione del pensiero di Macrobio, il quale avrebbe utilizzato il verbo “creare” in luogo di “generare”, *de se creat et intra se continet*:

«Dieu créa, de sa propre substance, l'Intelligence». Si Macrobe avait dit: 'il engendra', son langage eût été correct. Mais le mot 'créa' est hérétique, à moins que l'auteur n'ait employé 'créer' à la place d'engendrer'. Car l'Intelligence de Dieu est aussie le Fils engendré par lui. Et, en cet endroit, Macrobe appelle Intelligence divine le Fils de Dieu, qui est la seconde personne de la Trinité, ainsi qu'on le verra par la suite du texte.<sup>411</sup>

<sup>407</sup> Le principali fonti dell'inclinazione degli chartriani platonizzanti a cercare la triade uno/intelletto/anima in Platone e ad assimilarla alla trinità sono il commento di Calcidio al *Timeo*, privilegiato canale di informazione sul dialogo ed esclusivo propagatore della cosiddetta “teologia dei tre principi” (Dio/Forme/materia) del medioplatonismo, i *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio e il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella. Cfr. T. Gregory, *Abélard et Platon*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference (Leuven, may 10-12, 1971)*, ed. E.M. Buytaert, Katholieke Universiteit, Leuven 1974, pp. 38-64 (rist. in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 175-99); C. Martello, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, 2a ed. CUECM, Catania 2008, pp. 198-212.

<sup>408</sup> PL, CXCIX, 645d. Per la storia dei rapporti tra la triade neoplatonica e la Trinità cristiana vd. R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, in part. coll. 2322-2338; Id., *De platonismo Patrum*, Rome, 1935 (Pontificia Universitas Gregoriana – Textus et documenta: series theologica, XXI).

<sup>409</sup> Macr., *Comment.*, I, vi, 7-9; cfr. *ibidem*, I, xiv, 6-7.

<sup>410</sup> PL, CLXXVIII, 1024c-d.

<sup>411</sup> *Gloses sur Macrobe* (Comment. I, xiv, 6-7). Non essendoci, a tutt'oggi, un'edizione delle *Glosae*, si cita dalla traduzione francese dei mss. Urbin. Lat. 1140, f. 80-80v e Copenhagen, Bibl. Roy. Gl. Kgl. S. 1910, 4°, f. 62-62v, proposta da É. Jeuneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, cit., p. 14, n. 46.

L'Intelligenza di Dio coincide dunque con il Figlio “generato” – e non “creato” – dal Padre, e Macrobio, parlando di Intelligenza divina, intende proprio la seconda persona della Trinità. In alcuni scritti dei pagani, come sosteneva S. Agostino<sup>412</sup>, è insomma possibile ritrovare il concetto di Trinità. Teodorico di Chartres, insieme ad altri lettori e cultori del *De Trinitate* di Boezio, aveva sviluppato «prove aritmetiche» della Trinità<sup>413</sup>. Tuttavia Guglielmo non intraprende una giustificazione razionale della Trinità, anzi dichiara che il modo in cui avviene la generazione del Verbo non può essere compreso dall'umano intelletto, almeno finché esso è unito al corpo. In merito, comunque, egli oscilla: nella sua *Philosophia*<sup>414</sup> dichiarerà che è difficile ma non impossibile parlarne, mentre in un'opera dell'età più avanzata come il *Dragmaticon*<sup>415</sup> prenderà le distanze da questa opinione.

Platone principe dei filosofi, ricopre, dunque, con la sua autorità una quantità di argomenti filosofici dei quali certamente non fu il padre. Tuttavia le parole rivolte da Guglielmo al suo patrono Goffredo il Bello, mostrano che gli chartriani sapevano distinguere tra fede e pensiero pagano. Guglielmo preferisce affidarsi a Platone piuttosto che ad altri pagani perché è la dottrina platonica che si accorda meglio con la fede cristiana<sup>416</sup>. Ma per quanto grande possa essere l'accordo tra platonismo e fede, il filosofo di Conches sa bene che esso non è perfetto, così quando sarà il caso, egli non esiterà ad abbandonare certe posizioni platoniche per definirsi cristiano: «Christianus sum, non Academicus»<sup>417</sup>.

Leggendo Macrobio è difficile non imbattersi in temi riguardanti l'anima umana, la sua natura, la sua relazione col corpo, il suo destino. Su questi punti le tesi esposte da Macrobio cozzano con la concezione cristiana dell'uomo. Il mito della discesa e della salita delle anime – così come tanti altri celebri episodi della mitologia ellenica – si richiama direttamente a Omero<sup>418</sup>. Questi aveva descritto la grotta delle ninfe, così come, giungendo presso Itaca, l'avevano vista i compagni di Ulisse:

αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ελαίη,  
 ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδέες,  
 ἱρόν Νυμφάων, αἱ Νηϊάδες καλέονται.  
 ἐν δὲ κρητηρές τε καὶ ἀμφιφορηές ἔασιν  
 λάϊνοι· ἔνθα δ' ἔπειτα πταιβώσσουσι μέλισσαι.  
 ἐν δ' ἱστοὶ λίθιοι περιμήκεες, ἔντα τε Νύμφαι  
 φάρε' υφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαυμά ἰδέσθαι·  
 ἐν δ' ὕδατ' αενάοντα. δύο δὲ τέ οἱ θύραι εἰσὶν,  
 αἱ μὲν πρὸς βορέαο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν,

<sup>412</sup> *Conf.*, VII, ix, 13-14

<sup>413</sup> Teodorico di Chartres, *Hexameron*, 40-47 (ed. Haring cit., pp. 197-200), al quale bisogna aggiungere il commentario di Clarembaldo di Arras (ed. W. Jansen, in «Bresiauer Studien zur hist. Theol.» VIII, pp. 61\*-63\*), il *De septem septenis* (PL, CXCIX, 961b), Alano di Lille, *Regula*, 4 (PL, CCX, 625ab).

<sup>414</sup> PL, CLXXII, 45ab.

<sup>415</sup> *Dragmaticon*, ed. Gratarolus, pp. 6-7.

<sup>416</sup> Cfr. *Dragmaticon*, cit., p. 13.

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>418</sup> Cfr. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.



αι δ' αυ πρὸς νότου εισί θεώτεραι· ουδέ τι κείνη  
άνδρες εσέρχονται, ἀλλ' αθανάτων οδός εστιν.<sup>419</sup>

Sotto i dettami dell'esegesi allegorica, la grotta si era smisuratamente ingigantita fino a designare, in Porfirio<sup>420</sup>, l'intero universo. Macrobio, il quale compila il suo commento sulla falsariga di Porfirio<sup>421</sup>, espone una visione molto simile. Gli ingressi della grotta rappresentano il segno del Cancro (al nord) e il segno del Capricorno (a sud). Dato che il sole, signore del mondo visibile, percorre in un anno le dodici case dello zodiaco, quando si trova presso il segno del Cancro comincia la sua discesa verso la linea dell'orizzonte, mentre quando si trova presso il segno del Capricorno, ricomincia a salire. Queste porte del sole sono anche le vie d'accesso al mondo invisibile, da dove discendono e risalgono le anime:

per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat.<sup>422</sup>

È dunque grazie a Macrobio che i maestri di Chartres conoscono il mito della discesa delle anime<sup>423</sup>. Ma come un cristiano poteva intendere questo mito? Siffatto problema ritorna in margine ai versi 18-20 del canto IX, libro III, del *De Consolatione*

---

<sup>419</sup> *Odissea*, XIII, 102-112: «E sulla punta del porto è un ulivo con foglie sottili, / e accanto una grotta graziosa, buia, / sacra alle Ninfe che si chiamano Naiadi. / Dentro vi sono crateri e anfore / fatti di pietra: e vi stipano il miele le api. / Vi sono telai sublimi di roccia, dove le Ninfe / tessono drappi dai bagliori marini, una meraviglia a vederli; / e acque perenni vi sono. Due entrate ha la grotta, / una a borea è accessibile agli uomini, / l'altra a noto è serbata agli dèi: da lì non entrano / uomini, ma è la via degli eterni.» (trad. it. G.A. Privitera, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1981).

<sup>420</sup> Porfirio, *De Antro Nympharum*, ed. R. Hercher, Paris, 1858 [*Aeliani de Natura Animalium*, Coll. Firmin Didot, II parte, pp. 87-98], Cfr. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, cit., pp. 595-616; J. Pépin, *Porphyre exégète d'Homère*, in *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique. Entretiens*, XII (Vandoeuvres-Genève, s.d.), pp. 231-72.

<sup>421</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident*, cit., p. 22: «L'étude des sources du Commentaire sur le Songe de Scipion révèle que le véritable maître de la pensée de Macrobe est, non pas Plotin, mais Porphyre». Vd. Inoltre E. Jeaneau, *La lecture des auteurs classiques à l'École de Chartres*, in *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, Proceedings of an international conference held at King's College, Cambridge, April, 1969, ed. by R.R. Bolgar, Cambridge, Univ. Press, 1971, p. 98, il quale asserisce che Guglielmo sia venuto a conoscenza di Porfirio e Plotino per il tramite di Macrobio.

<sup>422</sup> *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, 12, 2.

<sup>423</sup> Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia* (1148), II, 8, ed. M.A. Vernet, fornisce una descrizione assai simile della discesa delle anime. Ci viene mostrata la Natura che, dopo aver intrapreso un viaggio cosmico alla ricerca di Urania, arriva ai confini del segno del Cancro. Qui incontra una folla innumerevole di anime, quelle che erano destinate a discendere dallo splendore degli astri verso la terra, regno di Plutone e delle tenebre, in un viaggio dall'eternità verso i corpi (questo episodio ritornerà nel commento alle parole di Anchise in *Eneide* VI). Vd. É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» III, 1928, pp. 5-24; T.H. Silverstein, *The fabulous cosmogony of B. Silvestris*, in «Modern Philology» XLVI, 1948-49, pp. 92-116; poi in *Poeti e filosofi medievali*, 1975, pp. 13-63.

boeziano, nei quali viene commentata la pagina 41 d-e del *Timeo*<sup>424</sup>. Guglielmo di Conches risolve il problema della discesa delle anime proponendo un'esegesi fisica. Il sole e gli astri esercitano la loro influenza su tutti i corpi terrestri, il corpo umano non fa eccezione a riguardo. Ma è risaputo che, senza una determinata disposizione favorevole del corpo, l'anima non gli si può unire; gli astri, pertanto, condizionano la presenza dell'anima nel corpo. Sotto questo aspetto è possibile affermare che le anime discendano dalle regioni astrali. Questa esegesi – che ricomparirà, con differenti varianti, in altre opere del filosofo di Conches – ci viene qui presentata sotto la garanzia di un'*auctoritas*, di coloro che Guglielmo chiama i suoi maestri, *magistri nostri*, un fatto degno di nota, in quanto Guglielmo fa raramente appello a costoro:

Sed quare pocius per cancrum anime dicuntur ad corpora descendere quam per capricornum, vel per capricornum ascendere pocius quam per cancrum, tacet hoc Macrobius. Dicunt tamen magistri nostri sic. Sol causa vite nostre: sed sol a cancro descendit, per capricornum ascendit. Sic ergo sub hoc integumento dicitur animarum descensus fieri per cancrum, ascensus vero per capricornum. Aliter tamen quidam senciant dicentes quasdam qualitates esse in sole quarum quedam est causa vite nostre ut calor, quedam vero causa est dissolutionis ut frigiditas: unde omne mortuum est frigidum. Sed, sole existente in cancro, dominatur fervor quia cancer signum illud calidum est. Quia ergo omnis vita ex calore habet esse, merito dicitur per cancrum fieri animarum descensus. Item, sole manente in capricorno, quod est frigidum signum, dominatur frigiditas que est causa dissolutionis vite: iure per capricornum anime dicuntur reverti ad celestia.<sup>425</sup>

Nelle ultime pagine del *Commentario al Somnium Scipionis* fa la sua comparsa Er<sup>426</sup>, ritornato dall'oltretomba per descrivere il mondo ctonio. Egli assicura che le anime colpevoli, dopo aver subito per innumerevoli secoli i tormenti infernali, alla fine escono dal Tartaro e, dopo essersi purificate, risalgono al cielo. La questione è seria e Guglielmo non vi si sottrae: il racconto platonico non può trovare accordo con la dottrina cristiana. Bisognerà discostarsi da Platone e dal pensiero di Origene; e Guglielmo non esita a farlo. Su questo deve lasciare il suo maestro e quanti lo hanno seguito nelle tenebre del paganesimo. Lo fa ripetendo quanto già Fulgenzio aveva fatto dire a Virgilio sul

<sup>424</sup> Guglielmo di Conches, *Gloses sur Boèce*, ed. Jourdain, in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale*, XX, 2, pp. 77-78; *Gloses sur le Timée*, ed T. Gregory, *Platonismo medievale*, cit, pp. 98-102, si veda anche l'edizione curata da É. Jeuneau, *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem*, Paris, 1965; si vd. inoltre É. Jeuneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum»*, cit., pp. 53-55; 80-84.

<sup>425</sup> É. Jeuneau, *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem*, Paris, 1965; Id., *Macrobie, source du platonisme chartrain*, cit., p. 19 (Ms. Bern. 266 f. 9v a-b; Urb. Lat. 1140, f. 71 rv). Continuando la lettura del *Commentario al Somnium Scipionis* ci si imbatte nell'immagine del cono: «illinc ergo id est a confinio quo se zodiacus lacteusque contingunt, anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur» (*Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, 12, 5.). Il cono viene interpretato da Macrobio come la *tetractys* pitagorica (la quale rappresenta la successione aritmetica dei primi quattro [numeri naturali](#) – o più precisamente numeri interi positivi –, un «quartetto» che geometricamente «si poteva disporre nella forma di un [triangolo equilatero](#) di lato quattro», ossia in modo da formare una piramide che sintetizza il rapporto fondamentale fra le prime quattro cifre e la [decade](#): 1+2+3+4=10. Vd. P. Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Milano, Longanesi, 2004, p. 47; C. Morel, *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Firenze, Giunti Editore, 2006, p. 836) presente nel *Timeo*: la punta della figura vuol significare che l'anima, nella sua essenza, è invisibile, la restante parte della figura, che va allargandosi, significa le molteplici potenzialità dell'anima stessa. Cfr. É. Jeuneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum»*, cit., pp. 69-75.

<sup>426</sup> *Comm.*, II, xvii, 13; Platone, *Repubblica*, X, 615ab.

paganesimo stesso: «Hic Plato plane videtur hereticus. Unde cum Virgilius vituperaretur a Fulgentio de quadam heresi dixit: Si in aliquo non errassem, aliter achademicus non essem»<sup>427</sup>.

La presenza dei suoi reputati maestri rese Chartres un centro intellettuale di grande prestigio e promosse la sua “età dell’oro”, sebbene già dalla seconda metà del XII secolo Parigi prenderà il sopravvento. Ma negli anni che abbiamo considerato Chartres è in pieno fermento: vi si opera con il caratteristico entusiasmo delle epoche di rinascita, vi si contribuisce a delineare la fisionomia del XII secolo<sup>428</sup>.

Quanto riporta Giovanni di Salisbury nel *Metalogicus*<sup>429</sup> sui procedimenti pedagogici dei suoi maestri, non riguarda solamente la grammatica, ma ben si attaglia alle altre branche del sapere, mostrando inoltre in quale considerazione era tenuta la cultura antica e l’aspirazione a comprenderla e assimilarla. Aspirazione che si estenderà alla filosofia delle opere dell’antichità e che farà maturare l’idea secondo la quale le dottrine platoniche possono contribuire alla fede e ai dogmi cristiani. Su tale concezione del platonismo ruota la concezione generale dell’insegnamento così come è inteso a Chartres: alla base vi erano gli *auctores* e i loro testi, dei quali si proponeva una *lectio*. Per ciascuna delle sette arti, inoltre, venivano indicati gli *auctores* corrispondenti.

Posto di primo piano era concesso a Boezio: i suoi trattati, nonché i commenti e le traduzioni da Aristotele figurano nei programmi di retorica, dialettica, musica, aritmetica e geometria. Ma è la *Consolatio Philosophiae* a essere particolarmente apprezzata dagli chartriani. Guglielmo di Conches ne fa un lungo commento, affidandosi alla saggezza filosofica di Boezio, nutrito di cultura antica e conscio delle sue segrete armonie con la fede. Fervente platonico, Guglielmo fornisce, in particolare, per quanto riguarda il problema della creazione, un’interpretazione che vede convergere *Timeo* e *Consolatio*<sup>430</sup>.

Un altro scritto teologico di Boezio, il *De Trinitate*, fu commentato da Teodorico e dai suoi discepoli, che colsero così il destro per esporre la propria visione del mondo e le proprie speculazioni sui rapporti tra Dio e mondo. Una parte del capitale di dottrina elaborato a Chartres viene dunque da Boezio: lo stesso *Timeo* oltre che essere letto attraverso Calcidio, veniva abbondantemente filtrato da Boezio medesimo, anche se non è possibile non menzionare Macrobio.

L’importanza e la divulgazione di queste fonti della cultura filosofica carnotense mostra inoltre e spiega il fiorire, intorno a tali opere, del genere del *commentum* e di quello della *glossa*, nei quali verranno esposte le dottrine filosofiche che i compilatori vanno mano deducendo dalle opere che commentano.

---

<sup>427</sup> Guglielmo di Conches, *Glosae super Macrobius*, cit. in É. Jeuneau, *Macrobie, source du platonisme chartrain*, cit., p. 22 e n. 84. Fonte del passo è la *Virgiliana Continentia* di Fulgenzio (ed. H. Helm, Lipsiae, 1898, p. 103, 3-10). Anche in altri passaggi Guglielmo userà il termine *achademicus* in accezione negativa e in opposizione a *Christianus*, cfr. *Glosae super Timaeum*: «Sed quid mirum si achademicus alicubi achademicus loquatur? Si enim ubique bene diceret, achademicus non esset» (cit. in T. Gregory, *Platonismo medievale*, cit., p. 98).

<sup>428</sup> G. Paré, *Les méthodes d’enseignement*, in *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 109 sgg.; J.M. Parent, *L’Ecole de Chartres durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, in *La doctrine de la création dans l’Ecole de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, pp. 11-25.

<sup>429</sup> *Metalogicus*, Lib. I, c. 24, ed. Webb, pp. 53 e sgg; PL, CXCIX, 827 e sgg.

<sup>430</sup> *In Boetium de Consolatione*, Paris 6406, fol. 9v.

I maestri di Chartres, imbevuti di cultura classica, sentono il bisogno di stabilire una connessione tra sapere classico e sapere cristiano, in particolare tra Platone e la Bibbia; così Guglielmo commentando il *Timeo* e Teodorico, commentando il *Genesi*, si sforzeranno di stabilire una concordanza attiva tra la saggezza antica e la Rivelazione<sup>431</sup>. Quella che ai nostri occhi potrebbe essere una questione capitale – ovvero la pertinenza della speculazione chartriana alla filosofia o alla teologia – risulterebbe una questione vana o, semmai, mal posta qualora non facessimo riferimento ai canoni di quell'epoca bensì a quelli odierni.

Il termine filosofia – nell'accezione del XII secolo – non ha ancora assunto il senso preciso e limitato dei giorni nostri; esso mantiene ancora un significato totalizzante, tendente a indicare tutte le scienze. Quando, ad esempio, Guglielmo di Conches intitola la sua opera *Philosophia Mundi*, non si ripromette per questo di evitare le questioni teologiche, considerandole piuttosto il coronamento della sua filosofia<sup>432</sup>. Guglielmo giunge di fatto ad operare una distinzione tra le scienze delle *res*, ovvero le arti del *quadrivium*, la fisica e la teologia, le quali meritano il nome di filosofia o di saggezza, e le scienze delle *voces*, ovverosia il *trivium*, detto anche *eloquentia*, insieme di discipline preparatorie agli studi filosofici:

Scientie due sunt species, sapientia et eloquentia, et est sapientia vera cognitio rerum, eloquentia est scientia proferendi cognita cum ornatu verborum et sententiarum, et dicuntur species scientie, quia in istis duobus est omnis scientia: in cognoscendo res et ornate proferendo cognita. Eloquentie sunt tres partes, gramatica, dialectica, rhetorica. Sapientia autem et philosophia idem sunt. Unde potest videri quod eloquentia non aliqua pars illius est [...].<sup>433</sup>

Gli altri commentari al *De Trinitate* ripropongono questa divisione tripartita. Guglielmo fa costante riferimento al medesimo schema e sottolinea come il soggetto trattato da Platone nel *Timeo* lasci intravedere tre discipline: la teologia, la quale parla di causa efficiente, formale e finale dell'universo e dell'anima del mondo; la matematica, concernente i numeri e le proporzioni; la fisica, riguardante i quattro elementi, la creazione e la materia prima<sup>434</sup>. Il problema della creazione pertiene dunque alla teologia.

Teodorico come Guglielmo dà una simile rappresentazione della questione. Delle tre parti, simili alla tripartizione di Guglielmo, una di esse contempla questa forma purissima, la sola vera, ovvero la divinità: questa è la teologia<sup>435</sup>. La seconda, la matematica, studia le forme astratte della materia. La terza considera le forme dei corpi ed

<sup>431</sup> Questo tentativo non era una novità, basta qui citare Sant'Agostino. Del resto, lo stesso Boezio, nella *Consolatio*, sebbene faccia appello a posizioni filosofiche antiche, lascia ampio margine a nozioni e posizioni cristiane. Cfr. R. Carton, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, in «Revue de Philosophie» XXX, 1930, pp. 573-659.

<sup>432</sup> Per lui, tuttavia, il dominio della filosofia è meno vasto che per Ugo di San Vittore, per il quale la filosofia abbraccia tutte le scienze: «Est tamen prorsus omnis scientia, sive disciplina, sive quaelibet cognitio pars philosophiae, vel divisiva, vel integralis» (*Didascalion*, Lib. III, c.1, PL, CLXXVI, 764d).

<sup>433</sup> *In Boetium Consolationem*, Paris 6406, fol. 7, cit. in J.M. Parent, *L'Ecole de Chartres durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 21

<sup>434</sup> *In Timeum*, Paris 14065, fol. 53r, cit. in J.M. Parent, *L'Ecole de Chartres durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 21, n. 2.

<sup>435</sup> *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 8.

è la fisica. La teologia è pertanto la parte più nobile della filosofia; essa contempla la forma stessa della divinità, separata dalla materia e dal divenire<sup>436</sup>. È pertanto desiderio del saggio la ricerca delle cose nella loro purezza e immutabilità; la prima forma a realizzare questi requisiti è difatti Dio.

Lo stesso Teodorico, all'inizio del *De sex dierum operibus*, esprime l'intenzione di esporre il testo del *Genesi* «secundum physicam»; del resto buona parte dell'opera è occupata dalle «probationes arithmeticae» volte alla conoscenza delle persone della Trinità e alla spiegazione del loro ruolo nella creazione.

È comunque indubbio che l'alta considerazione delle scienze è il tratto dominante dell'insegnamento chartriano; la cultura scientifica, intrisa di dottrina platonizzante, vi occupa il posto d'onore. Quanto è demandato alla scienza non è di rimpiazzare la fede, ma di apportare delle spiegazioni razionali che possano aiutare la comprensione della Rivelazione<sup>437</sup>. Nessuna rottura con la tradizione cristiana dunque; anzi gli chartriani vogliono mantenere i contatti con essa, pronti ad ammettere i limiti della ragione. La fede, a loro avviso, non esime dalla ricerca razionale, ma ne incoraggia la curiosità e l'intelligenza.

### 3.2 Il concetto di *Integumentum*

Fondamentale risulta il ruolo giocato, in ambito filosofico, dal *De nuptiis Mercurii et Filologiae* di Marziano Capella e dai suoi commenti, soprattutto ad opera di Giovanni Scoto Eriugena e di Remigio di Auxerre. Il *De nuptiis* si impone come testo base per la formazione e come massima espressione della precettistica sulle sette arti liberali, divenendo pertanto «presenza operante in un sistema culturale che si va rinnovando: un percorso documentato da una serie di testimonianze che convergono significativamente in direzione della scuola di Chartres»<sup>438</sup>. È emblematica la preferenza della quale godette il libro VIII, dedicato all'astronomia base per l'elaborazione di teorie fisiche<sup>439</sup>.

Molto letti risultano anche i primi due libri, considerati modelli sul piano letterario ed artistico. Grazie alla personificazione della Filologia e delle arti liberali, Marziano<sup>440</sup> diventava a sua volta un tramite della tradizione platonica legandosi a Macrobio. Il testo macrobiano forniva agli studiosi di Chartres una teoria innovativa riguardo all'interpretazione allegorica dei testi, la quale ben si legava col platonismo cristiano, venendo così incontro alle nuove esigenze che cominciavano a porsi nel campo dell'esegesi. Macrobio sosteneva che la prassi dei filosofi è quella di far ricorso alla rappresentazione del mito al fine di celare il loro pensiero, così che il loro sapere diventi

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>437</sup> Si perderebbe soltanto del tempo a parlare del loro razionalismo o del loro disprezzo della tradizione. In questa direzione si erano mossi B. Hauréau, *Mémoires sur quelques chanceliers de Chartres*, cit., pp. 102-3, e lo stesso Clerval, *Les écoles de Chartres*, cit., pp. 244, 253-54; 256-59. Una tendenza opposta la si riscontra già in J.M. Parent, *L'École de Chartres durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, cit. pp. 11-25.

<sup>438</sup> M. Spallone, *I percorsi medievali del testo*, cit. p. 441.

<sup>439</sup> Ad esso verranno dedicati anche commenti, dei quali uno probabilmente allestito a Chartres.

<sup>440</sup> C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIII, 1959, pp. 469-78, sulla fortuna di Marziano Capella nei secoli X-XII.

condivisibile solo a pochi: le allegorie possono proteggere i misteri, «sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur, id est integumentis in quibus latet ipsa veritas»<sup>441</sup>. In maniera analoga i poeti celano, grazie al loro linguaggio allegorico, il significato autentico di quanto vogliono comunicare; così secondo Macrobio, Virgilio ha fornito nell'*Eneide* «et poeticae figmentum et philosophiae veritatem»<sup>442</sup>.

Nella prima metà del secolo XII si attua in Francia un processo di secolarizzazione del sapere: i maestri di Chartres ne sono promotori. In primo luogo essi valorizzano i classici, applicando l'esegesi biblica ai miti della cultura pagana. Questo porta a una teorizzazione degli aspetti generali dell'esegesi, la quale viene intesa come approccio euristico ed ermeneutico non più solamente nei confronti del testo sacro, ma anche di quello profano, imponendo così un'attenzione alle regole di fruizione ed elaborazione della scrittura profana (attenzione che peraltro testimonia la fecondità del rapporto tra pensiero cristiano e tradizione filosofico-letteraria antica recepita attraverso lo studio delle *artes liberales*).

La medesima tecnica esegetica permette a Pietro Abelardo, nella sua esegesi virgiliana, di sollevare il velame della finzione poetica per far emergere la verità cristiana celata nei versi di Virgilio, riconoscendo così al poeta latino una funzione sommamente rivelatrice<sup>443</sup>. Grazie a una tale tipologia interpretativa, un autore come Virgilio poteva divenire strumento per la comprensione delle verità cristiane rivelate, nonché profeta di eventi della storia cristiana, come nel caso della IV *Ecloga*<sup>444</sup>.

Nella esegesi chartriana dei testi classici troviamo – soprattutto in Guglielmo di Conches – una parola chiave ed è quella di *integumentum*. Con tale termine si intende un procedimento del quale avrebbero fatto uso autori come Platone, Virgilio, Boezio, volti a nascondere il loro profondo pensiero sotto la veste della favola. Il ricorso alla pratica ermeneutica dell'*integumentum* si basa sulla convinzione che Virgilio oltre che un grande poeta era stato un grande filosofo. Bernardo Silvestre ne è convinto: «Scribit enim in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus vero agendi talis est: sub integumento describit quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus»<sup>445</sup>. A quanti volevano riscattare gli autori pagani dall'accusa di eresia, si offriva e s'imponeva un tale metodo di lettura.

Teodorico di Chartres tocca la questione dell'esegesi della scrittura profana nelle sue *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*<sup>446</sup>; qui spicca la nozione di *figmentum* che coincide con l'invenzione poetica e attiene al significato letterale della *fabula*. Due prodotti della mente umana: *idola* e *figmenta*; i primi sono costituiti da forme materiali, i secondi

---

<sup>441</sup> Macrobio, *In Somn.* I, 2, 17-18.

<sup>442</sup> *Ibidem* I, 9, 8.

<sup>443</sup> T. Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955; Id., s.v. *Abelardo*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit.

<sup>444</sup> Indicative a tal proposito le affermazioni di Guglielmo di Conches, *Philosophia* I, 42-43, ed. G. Maurach, Pretoria, University of South Africa, 1980, p. 38 (PL, CLXXII, pp. 55-56). Vd. inoltre F. Alessio, *Conservazione e modelli di sapere nel Medioevo*, in AA.VV., *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'antichità a oggi*, a cura di P. Rossi, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 115-18; N.M. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, cit., pp. 195-99.

<sup>445</sup> *Commentum*, cit., III, 10.

<sup>446</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, II, 39, ed. N.M. Häring (*Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, 1971).

sono anch'essi immagini, ma non reali, bensì frutto della fantasia dei poeti<sup>447</sup>. I *figmenta* non sono però gratuiti, ma pregnanti. Teodorico, così, riconosce alla scrittura letteraria piena dignità di *ars*, parte integrante del sapere filosofico.

L'utilizzo della nozione di *figmentum*, come invenzione o immagine letteraria, è abbastanza documentato nell'ambito della produzione filosofico-teologica carnotense. Gilberto di Poitiers, nel commento all'opuscolo boeziano contro Eutiche e Nestorio<sup>448</sup>, intende *figmentum* come menzogna contrapposta a verità.

Sempre in ambito chartriano si diffonde una nuova forma di sensibilità esegetica nei confronti dei testi filosofici ricchi di immagini e figure retoriche, come il platonico *Timeo*, recepito, sul piano contenutistico, come parallelo al capitolo iniziale del *Genesi* (le sue glosse erano infatti considerate parallele all'esegesi biblica). Nelle *Glosae super Platonem*, attribuite a Bernardo di Chartres<sup>449</sup>, il termine *figmentum* viene esplicitamente accostato alla produzione poetica<sup>450</sup>. Ma punto di partenza è un principio di Platone<sup>451</sup>, per la mente umana è impresa superiore alle proprie capacità quella di conoscere le potenze divine; è necessario quindi fare affidamento alle immagini. Nella prospettiva di Bernardo, le immagini degli antichi possono essere favolose in rapporto alla verità, ma necessarie. Esse possono essere intese grazie all'attribuzione di significati compatibili con la verità rivelata dalla *Scrittura*<sup>452</sup>. Con il termine *figmentum* vengono quindi indicati sia la trama narrativa che il contenuto immaginifico della scrittura letteraria, entrambi compresi nel significato letterale, mentre con il termine *fabula*, è inteso il genere letterario del racconto fantastico, o, per meglio dire, l'insieme dei generi letterari contenuti nel mito<sup>453</sup>. Nelle stesse *Glosae figmentum* e *fabula* fanno parte di una serie di nozioni esegetiche comprendenti anche i termini *involucrum* e *integumentum*<sup>454</sup>. Il primo sta a indicare la forma espressiva della *fabula*, nella quale sono riconoscibili più strati semantici<sup>455</sup>, il secondo indica invece il significato secondo e ulteriore del mito, il quale si contrappone al livello letterale di esso<sup>456</sup>.

---

<sup>447</sup> *Lectiones in Boethii*, cit., XLVI, p. 169,9-16.

<sup>448</sup> *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, VI, 59, ed. N.M. Häring (*Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, 1971).

<sup>449</sup> Bernardo di Chartres, *Glosae super Platonem*, ed. P.E. Dutton, *The 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, Toronto, 1991; Id., *The Uncovery of the «Glosae super Platonem» of Bernard of Chartres*, in «*Mediaeval Studies*» XLVI, 1984, pp. 192-221.

<sup>450</sup> *Glosae super Platonem*, VI, cit., p. 194,134

<sup>451</sup> Plato, *Timaeus*, 40d.

<sup>452</sup> È possibile affermare che ci si trova dinanzi la difficoltà da parte dell'uomo di dominare razionalmente i temi riguardanti il divino, da un lato, dall'altro lato, continua Bernardo, le conseguenze del Diluvio – narrato dal *Genesi* –, che avrebbe distrutto tutto il sapere antico – cioè i libri dei sapienti e i sapienti stessi (*Glosae super Platonem*, VI, cit., p. 194,132) – avrebbe determinato la necessita, da parte dei poeti, di far ricorso ai loro racconti fantastici, ammantandoli col mito.

<sup>453</sup> Cfr. P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, 1974, pp. 68-78.

<sup>454</sup> Cfr. P.E. Dutton, *Introduction*, in Id., *The 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, Toronto, 1991, p. 59.

<sup>455</sup> M.D. Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*» XXII, 1955, pp. 75-9.

<sup>456</sup> *Glosae super Platonem*, III, cit., p. 149,94-95. In merito al racconto riguardante la composizione dell'anima del mondo da parte del Demiurgo (*Timaeus*, 34c-35a), è precisato che esso non si deve intendere nel suo significato letterale, secondo cui l'anima è composta materialmente dai costituenti descritti, ma in

L'idea di una stratificazione della Scrittura è diffusa nel XII secolo. Teodorico di Chartres, Giovanni di Salisbury, in sintonia con i teologi (ad esempio Ugo di San Vittore), distinguono il senso letterale, *historia*, dal senso allegorico, *allegorica lectio*, e da quello morale, *moralis lectio*<sup>457</sup>. Ebbene, risultava naturale che passando dalla Sacra pagina agli autori pagani, i maestri di grammatica adattassero a questi ultimi una tassonomia così comoda<sup>458</sup>.

Guglielmo di Conches non la pensa diversamente. Commentando Boezio dichiara di ritrovare nei suoi versi i tre sensi di cui si è detto sopra, salvo che al posto di *allegoria* egli impiega il termine *integumentum*:

Bella bis quinis. Quia dixerat sapientes cum omni fortuna bellum conserere, ad illud prelium hortatur nos in istis versibus tribus modis: per historiam, *per integumentum*, deinde ponendo premia que sequuntur.<sup>459</sup>

Approssimativamente, dunque, *integumentum* e *allegoria* sembrano essere sinonimi. Pietro Abelardo, contemporaneo di Guglielmo, fa uso in maniera indifferenziata del termine *involucrum* e del termine *integumentum*. A proposito del primo scrive: «Hoc quippe loquendi genus philosophis quoque sicut et prophetis familiarissimum est»<sup>460</sup>; mentre non esita ad attribuire il secondo termine alle parabole evangeliche: «*Luxta quod et Veritas ipsa de integumento paraboliarum suarum apostolis loquitur dicens: "Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, caeteris autem in parabolis; ut videntes non videant, et audientes non intelligant (Matth. XII, 11)"*»<sup>461</sup>. Le medesime regole esegetiche potevano dunque essere applicate tanto ai testi sacri quanto ai profani; è lecito pertanto concludere, in via preliminare, che l'*integumentum* individuato presso gli autori pagani è affine all'allegoria nella lettura della Bibbia.

---

quello nascosto e "spirituale", secondo il quale Platone si riferisce alle diverse facoltà e funzioni dell'anima. Cfr. *Glosae super Platonem*, V, cit., p. 174,33-34.

<sup>457</sup> Teodorico di Chartres, *De sex dierum operibus* (ed. Haring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXII, 1955, p. 184 [§1]); *Liber de eodem secundus* (*ibidem*, p. 202 [§8]); Ugo di San Vittore, *De Sacramentis*, Prolog. IV (PL, 176, 184 c-185 a); Giovanni di Salisbury, *Polycraticus*, VII, 12 (ed. Webb, t. II, p. 144, 9-13). Sull'argomento si veda: H. De Lubac, «*Typologie*» et «*Allégorisme*», in «Recherches de science religieuse» XXXIV, 1947, pp. 180-226; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, (in Bibliothèque thomiste XXVI), Paris, 1944; Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952; Paré-Brunet-Tremblay, *La Renaissance du douzième siècle*, Paris-Ottawa, 1933, pp. 220-27; M.D. Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXII, 1955, pp. 75-9.

<sup>458</sup> Una posizione similare la si può riscontrare in Arnolfo d'Orleans, grammatico del XII secolo, il quale espone le *Metamorfosi* di Ovidio sia secondo il senso letterale che secondo il senso allegorico e morale: «*Modo quasdam allegorice, quasdam moraliter exponamus et quasdam historice*». (*Arnulphi Aurelianensis Allegorie super Ovidii Metamorphosin* in F. Ghisalberti, *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*, in «Memorie del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere, Classe di Lettere» XXIV-XV, serie III, IV, p. 201).

<sup>459</sup> Guglielmo di Conches, *Glosae super Boethium (Consolatio Philosophiae, IV, 7)* cit. in É. Jeuneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXIV, 1957, pp. 35-100, a p. 37.

<sup>460</sup> *Introductio ad Theologiam*, I, 19 (PL, CLXXVIII, 1021 c).

<sup>461</sup> *Ibidem*, I, 20 (PL, CLXXVIII, 1023 a-b).



Il termine *integumentum* suggerisce di per sé l'idea della veste, un manto poetico sotto il quale viene adombrata una verità, sia di ordine morale che filosofico. In Guglielmo, del resto, tale termine non si presenta mai da solo, ma è sempre accompagnato dal sostantivo *veritas*. La complementarità della coppia *integumentum-veritas* suggerisce l'idea della necessità, per chi commenta un testo, di svelare sotto l'*integumentum* la *veritas*.

In Guglielmo non riscontriamo una definizione sistematica di tale nozione; la troviamo tuttavia in Bernardo Silvestre, il cui *Commentum* all'*Eneide* offre la possibilità di vedere come si attua la prassi ermeneutica di cui si è detto. Il *Commentum* – il quale è anche caratterizzato dalla dichiarazione posta in *explicit*: «Expliciunt glosule Eneidos secundum integumentum»<sup>462</sup> – offre un'ampia allegoria morale secondo la quale i primi sei libri dell'*Eneide* simboleggiano le sei età della vita umana. Ecco come Bernardo definisce l'*integumentum*:

Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde et involucrum dicitur.<sup>463</sup>

Si viene così a stabilire un'equivalenza tra la nozione di *integumentum* e quella di *involucrum*. Così anche in Giovanni di Salisbury:

Si verbis gentilium uti licet Christiano, qui solis electis divinum, et Deo placens, per inhabitantem gratiam, esse credit ingenium, etsi nec verba, nec sensus credam gentilium fugiendos, dummodo vitentur errores, hoc ipsum divina prudentia in Aeneide sua, sub involucro fictitii commenti, innuisse visus est Maro, dum sex aetatum gradus, sex librorum distinctionibus prudenter expressit.<sup>464</sup>

L'immagine della veste suggerisce contemporaneamente sia il metodo ermeneutico da impiegare, sia la stessa verità che si nasconde sotto il mito. L'abilità di chi commenta risiede nello "svelare" la verità filosofica, sollevare il manto mitologico che la nasconde così che essa possa manifestarsi nella sua propria nudità.

Il procedimento utilizzato per far sì che il vero filosofico si lasci contemplare senza velo è quello dell'etimologia. Questo metodo – di certo lontano dalla filologia scientifica – era già stato largamente adoperato da Isidoro di Siviglia, Fulgenzio e Remigio di Auxerre<sup>465</sup>.

---

<sup>462</sup> *Commentum*, cit., CXV, 5.

<sup>463</sup> *Ibidem*, III, 14-15. I rapporti tra Bernardo Silvestre sono attestati dalla dedica che egli fece al suo maestro Teodorico nella sua *Cosmographia* (o *De mundi universitate*): «Terrico veris scientiarum titulis Doctori famosissimo Bernardus Silvestris opus suum» (ed. Barach-Wrobel, Innsbruck, 1876, p. 5)

<sup>464</sup> *Polycraticus*, VIII, 24, ed. Webb, II, p. 415, 10-17. PL, CXCIC, 816d-817a. È necessario tuttavia sottolineare che già Cicerone aveva sovrapposto i due termini: «Sic modo in oratione Crassi divitias atque ornamenta eius ingenii per quedam involucra atque integumenta perspexi, sed ea contemplari quum cuperem, vix aspiciendi potestas fuit» (*De Oratore*, I, 35). Altre volte Cicerone fa ancora uso del termine *integumentum*: vd. *De Oratore*, II, 86; *Pro Caelio*, XX; *In Pisonem*, VI.

<sup>465</sup> J.H. Quincey, *Etymologica*, in «Rheinisches Museum für Philologie» CVI, 1963, pp. 142-8; C. Nifadopoulos, *Etymologia. Studies in Ancient Etymology*, Münster, Nodus, 2003.

Ricapitolando, il senso da dare a un testo è stabilito dall'allegoria, mentre è compito dell'etimologia quello di giustificarlo. In generale, gli eroi del mito rappresentano quasi sempre l'uomo saggio, mentre la donna la concupiscenza. Qualunque sia il nome dell'eroe, bisognerà trovarvi a ogni costo il concetto di salvezza. Orfeo, Ulisse, Ercole sono tre nomi differenti per indicare lo stesso personaggio: il saggio. Ecco come si esprime Guglielmo di Conches: «Hercules vero ponitur pro sapiente. Qui bene Hercules dicitur, id est lite gloriosus, quia sapiens lite et pugna contra vicia gloriosus apparet»<sup>466</sup>. Una simile etimologia compare anche in Bernardo Silvestre, dove Ercole è preceduto da Orfeo in veste di sapiente: «Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui sapientes habiti sunt descenderunt»<sup>467</sup>. Si allude qui alla loro discesa agli inferi, mentre poco oltre si legge: «Per Herculem intellegimus sapientem. Unde nomen congruit. Dicitur autem Hercules Grece, gloria litis Latine. Her enim lis, cleos gloria»<sup>468</sup>.

Il carattere polivalente dell'*integumentum* si riscontra nell'espressione *descensio ad inferos*. Quando Euridice discende agli inferi si tratta di una causa mortale: il morso del serpente, mentre quando Orfeo compie lo stesso viaggio in vita, allora si può parlare di conversione. In effetti Euridice simboleggia la concupiscenza legata ai beni materiali, mentre Orfeo, il saggio, dedica i suoi sforzi al tentativo di rimarcare la vanità dei beni terreni e di allontanarne la concupiscenza. Ma vi sono altri quattro significati della *descensio*. Vediamo come li espone Guglielmo:

QUID SIT INFERNUS ET QUOT MODIS AD ILLUM DESCENDATUR. Infernum vocaverunt philosophi hanc sublunarem regionem quia inferior pars mundi est et plena miserie et doloris. Sunt diversi descensus: naturalis scilicet cum anima alicuius corpori coniungitur, non quod de celestibus ubi ante esset descendat sed quia sunt causa quare corpori coniungatur. Vel descensus anime dicatur coniunctio eiusdem cum corpore, quia scilicet tunc a propria dignitate descendit cum est subiecta passionibus corporis. Alius descensus est ut viciosus qui bipertitus est: alter enim per magicam artem, alter per alia vicia. Per magicam artem, cum aliquis demonibus loquitur ut Eneas antequam ad inferos descendit Misenum sepelivit quia ut magica arte ventura cognosceret eum demonibus sacraavit. Per alia fit dum aliquis in temporalibus totam intentionem ponit. Est alius descensus non vitiosus cum scilicet aliquis sapiens ad cognitionem temporalium descendit ut, cum parum boni in eis vidit, ab eorum amore concupiscientiam extrahat. Hoc modo ad inferos descendere virtus est, sed duobus predictis modis vicium.<sup>469</sup>

Bernardo ha un approccio analogo:

Descensus autem ad inferos quadrifarius est: est autem nature unus, virtutis alius, vicii tertius, artificii quartus. Naturalis est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere atque a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire; sed iste omnium communis est. Est autem alius virtutis qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum

<sup>466</sup> *Gloses super Boethium*, cit. in É. Jeaneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum»*, cit. p. 40 n. 5.

<sup>467</sup> *Commentum*, cit., XXX, 9-10.

<sup>468</sup> *Ibidem*, LXXI, 21-23. Sulle figure di Orfeo e di Ercole, in quanto sapienti e in relazione alle loro *katabasis*, si discuterà oltre.

<sup>469</sup> *Gloses super Boethium*, cit. in É. Jeaneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum»*, cit. p. 42.

cognitionem creatorem evidentius cognoscat. Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui sapientes habiti sunt descenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia pervenitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimovetur. Taliter Euridicem legimus descendisse. Hic autem irrevocabilis est. Quartus vero artificialis est dum nigromanticus aliquis artificio nigromantico per aliquod execrabile sacrificium demonum petit colloquium eosque de futura consulit vita.<sup>470</sup>

Attraverso queste citazioni vediamo che la nozione di *integumentum* non implica un nesso stabile tra una data immagine e un dato contenuto: il senso da attribuire ad ogni episodio commentato dipende dal contesto in cui l'episodio medesimo è posto. Bernardo Silvestre, a tal riguardo, dichiara che lo stesso *integumentum* può designare realtà differenti, mentre la realtà medesima può manifestarsi sotto diversi *integumenta*:

Notandum est vero in hoc in loco, quemadmodum in aliis mysticis voluminibus, ita et in hoc equivocationes et multivocationes et integumenta ad diversa respicere. [...] Hic autem diversus integumentorum respectu et multiplex designatio in omnibus mysticis observari debet, si in una vero veritas stare non poterit. Ergo in hoc opere hoc idem reperitur quod idem nomen diversas designat naturas et contra diversa nomina eandem.<sup>471</sup>

### 3.3 *Integumentum* e Allegoria: esegesi profana e biblica

Per quanto riguarda la riflessione, operata a Chartres lungo il secolo XII, sui sensi della Sacra Scrittura, si assumono come punti fondamentali le teorizzazioni di Teodorico di Chartres, nel già citato *Tractatus de sex dierum operibus*, e di Clarembaldo di Arras, nel *Tractatulus super librum Genesis*, il quale si pone sulla scorta del primo.

Clarembaldo sostiene che il testo biblico può essere letto e interpretato secondo tre modalità: la prima secondo il contenuto storico che esprime, la seconda in base alle connotazioni allegoriche, la terza sulla scorta delle implicazioni morali:

Igitur ut sancti perhibent doctores tribus modis exponendus est id historialiter, allegorice, moraliter. Historialiter hoc modo ut exponantur res geste iuxta littere sonum et significationem. Allegorice ita ut in rebus narratis aliud figuretur quod vel ad Christum respiciat, vel ad ecclesiam. Unde allegoria grece alieniloquium latine interpretatur. Moraliter vero sic, ut per ea que narrantur ad bonam vitam informemur.<sup>472</sup>

La lettera della Sacra scrittura, dunque, corrisponde alla verità storica di quanto narrato; essa è il fondamento di ogni ulteriore interpretazione e scoperta di senso. La lettera

---

<sup>470</sup> *Commentum*, cit., XXX, 1-16.

<sup>471</sup> *Ibidem*, IX, 16-24.

<sup>472</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus super librum Genesis*, IV, in C. Martello, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras*, Catania, 1998, p. 223,3-9.

rimanda poi a due significati spirituali ulteriori, dei quali l'allegoria esprime il significato profetico della rivelazione, il compimento in Cristo di quanto è prefigurato nella lettera<sup>473</sup>.

Non sono certo trascurabili le differenze tra *integumentum* e allegoria, e dunque tra esegesi profana e sacra. In primo luogo è difatti ribadito che solamente nel caso del testo sacro – letto secondo la prassi dell'allegoria – il significato letterale è vero, esprime una fattualità storica, mentre nel caso del testo poetico – interpretato alla luce dell'*integumentum* – la lettera del testo non assume valore storico: il testo esprime un significato veritativo solo in maniera figurata, nella razionalità che si cela sotto il manto della favola. In secondo luogo, la forma espressiva figurata non si addice sempre alla trattazione filosofica: quando si affrontano temi teologici (l'essenza di Dio, la sua onnipotenza, la Trinità) non è lecito usare rappresentazioni favolistiche, mentre quando ad essere presi in esame sono temi più comprensibili alle facoltà razionali, come il concetto di *Anima mundi*, l'anima umana e la sua creazione, la realtà degli elementi fisici, è possibile far ricorso agli *integumenta*<sup>474</sup>. Virgilio, per descrivere la vita dell'anima unita al corpo, ricorre al linguaggio figurato, lo stesso fa Platone il quale afferma, *figuraliter*, che il numero è la materia dell'anima.

In altri termini, a Chartres, e negli ambienti affini, comincia a maturare una concezione dell'allegoria intesa nel suo significato spirituale e nel contempo come tropo, il che comporta l'individuazione di una corrispondenza tra l'allegoria medesima e l'*integumentum* dal momento che entrambi veicolano il significato figurato del testo: sacro e veritativo nel primo caso, poetico e fittizio, ma non per questo meno pregnante, nel secondo caso. Ci troviamo davanti alla distinzione classica, e di valenza capitale nell'esegesi medievale, tra allegoria sacra, *in factis*, il cui significato allegorico assume valenza spirituale e profetica, e allegoria poetica, *in verbis*, il cui significato allegorico è evocato attraverso forme simboliche e non è trascendente. Attraverso la messa in evidenza di quest'ultima forma di allegoria è possibile seguire la manifestazione, quando non la presenza in sé, di un punto di vista simbolico che affonda le sue radici nella cultura ellenistica tardo-antica<sup>475</sup>, penetrata nel medioevo attraverso il tramite del *Corpus dionysiacum*<sup>476</sup> e rilanciata dal neoplatonismo chartriano<sup>477</sup>.

---

<sup>473</sup> H. De Lubac, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, Aubier, Paris 1959, II, pp. 384-96 (tr. it., Milano, 1988, II, pp. 15-28); A. Strubel, «Allegoria in factis» et «Allegoria in verbis», in «Poétique» XXIII, 1975, pp. 342-57; J. Chydenius, *La théorie du symbolisme médiéval*, in «Poétique» XXIII, 1975, pp. 322-41; E. Auerbach, *Figura*, in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp.; J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'études médiévales-Vrin, Montreal-Paris 1970, pp. 303-6.

<sup>474</sup> Cfr. È. Jeuneau, *Lectio Philosophorum*, cit.; Bern. Silv. *In Mart. Cap.*

<sup>475</sup> J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, cit., pp. 295-303; M. Nasta, *Les êtres de Paroles. Herméneutique du langage figuré*, Bruxelles, 2001.

<sup>476</sup> J. Pépin, *La lecture du «De antro nimpharum» de Porphyre en Occident*, in Id., *Dante et la tradition de l'allégorie*, cit., pp. 81-90; Id., *La théorie du symbolisme dans la tradition dionysienne*, in *ibidem*, 199-221; Id., *La «Lettre IX» de Denys sur le symbolisme, et sa traduction par Jean Scot Erigène*, in *ibidem*, pp. 223-33; Id., «Mystères» et «symboles» chez Jean Scot Erigène, in *ibidem*, pp. 235-50; F. Zambon, 'Allegoria in verbis': per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale, in AA. VV., *Simbolo, metafora, allegoria*, Atti del IV Convegno italo-tedesco a cura di D. Goldin (Bressanone 1976), Padova, Liviana, 1980 (Quaderni del Circolo Filologico Linguistico Padovano, 11), pp. 73-106.

<sup>477</sup> J. Pépin, *La théorie de l'exégèse allégorique chez Philon d'Alexandrie*, in Id., *Dante et la tradition de l'allégorie*, cit., pp. 7-40; Id., *L'affrontement d'Homère et de Moïse aux premiers siècles chrétiens*, in *ibidem*, pp. 41-56; Id., *Porphyre, exégète d'Homère*, in *ibidem*, pp. 57-80.

Giunti fin qui, possiamo osservare come il confronto tra esegesi sacra e profana si arricchisca di un fattore ulteriore: l'*integumentum*, relativo di per sé a un significato razionalizzabile, non ospita alcuna valenza spirituale e tanto meno teologica – il suo significato letterale pertiene alla *fabula* e non alla *historia*, esso non può essere pertanto prefigurazione di eventi che vedranno il loro compimento con l'avvento di Cristo –, e risulta anche privo di dirette implicazioni di carattere morale. Mentre la teorizzazione dei sensi biblici andrà via via strutturandosi secondo il tradizionale modello quadripartito – lettera, allegoria, tropologia, anagogia<sup>478</sup> – nella formulazione scolastica più matura, la riflessione sulla forma espressiva figurata della scrittura poetica e sul linguaggio del mito in sé rimane inquadrata nei termini di contrapposizione tra *figmentum* e *integumentum*, tra significato letterale, frutto di libera invenzione poetica, e contenuto razionale e più profondo, latore di istanze filosofiche. L'esegesi, pertanto, rappresenta lo strumento di percorsi di vario genere: per mezzo di essa il pensiero cristiano è riuscito a trovare nella cultura pagana implicazioni su cui consolidare la propria dottrina; d'altra parte, attraverso le pratiche esegetiche una sapienza filosofica verifica il sapere antico, le teorie cosmologiche e cosmogoniche<sup>479</sup> e sostiene la nascita di una vera e propria teologia razionale.

#### 4. La leggenda di Virgilio

Scopo di questo paragrafo è di verificare se l'immagine di un Virgilio *physicus* elaborata presso la Scuola di Chartres abbia giocato o meno un ruolo, verso la metà del XII secolo, anche grazie alla diffusione del commento di Bernardo Silvestre, in ciò che si è convenuto oramai chiamare “leggenda di Virgilio”. Sull'immagine di Virgilio mago, che si è andata man mano costruendo nel corso del medioevo, gli studi critici non mancano. D. Comparetti<sup>480</sup> aveva già dedicato la seconda parte del suo lavoro a questo argomento e dopo di lui J.W. Spargo<sup>481</sup> e F. Mora<sup>482</sup> hanno ripreso e approfondito la questione.

Al fine di verificare questa ipotesi è necessario esaminare il vocabolario utilizzato da coloro i quali hanno riportato la leggenda virgiliana. A proposito della fondazione di Napoli, dopo aver evocato il *cantus philosophorum*, Corrado di Querfurt parla di *magica arte* riguardo il modello tutelare chiuso nella bottiglia di vetro e di *magicis incantationibus* riguardo al cavallo di bronzo.<sup>483</sup> Ma come aveva già fatto notare D. Comparetti, e come ha

<sup>478</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus super librum Genesis*, XVII, cit., pp. 242,5-6: «Anagogica que est de vita celestium ad allegoriam pertinet»; Ugo di San Vittore, *De Scripturis et scriptoribus sacris prae-notatiunculae*, III, (PL, CLXXV, 12b): «Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur, quae subdividitur in simplicem allegoriam et anagogen. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. Anagoge id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur».

<sup>479</sup> Cfr. A. Tarabocchia Canavero, *Esegesi biblica e cosmologica. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2*, Milano, 1981.

<sup>480</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, Livorno, coi tipi di Francesco Vigo, 1872, t. II, *Virgilio nella leggenda popolare*.

<sup>481</sup> J.W. Spargo, *Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.

<sup>482</sup> F. Mora-Lebrun, *Virgile le magicien et l'Enéide des Chartrains*, in «Médiévales» XXVI, 1994, pp. 39-57.

<sup>483</sup> D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., t. II, p.185: «... muros civitatis ejusdem, quos *cantus* fundavit et erexit *philosophorum*, imperialis jussionis mandato destruere debemus. Non profuit civibus illis civitatis

ben definito J. Céard, è opportuno non cadere negli anacronismi: «ces expressions ne suggèrent aucunement l'idée d'un pouvoir d'origine diabolique; il s'agit d'aspects opératoires de la philosophie naturelle»<sup>484</sup>. Dopo lo studio monumentale di L. Thorndike<sup>485</sup>, gli storici della scienza hanno insistito sui rapporti esistenti, nei secoli XII e XIII, tra la magia e la scienza sperimentale o *tecnoscienza*, per dirla con P. Thuillier<sup>486</sup>.

Vi è tuttavia un elemento che caratterizza l'immagine di Virgilio venutasi a formare a Chartres, quella di un Virgilio paradigma dell'*homo technicus*. Questo paradigma si mantiene in una sorta di equilibrio instabile – anche in ragione del carattere puramente pratico della magia – tra la *philosophia* e la *mechanica*.

Corrado di Quercfurt, lo si è visto, ascrive il poeta latino a quest'ultima categoria, evocando un'attività puramente meccanica: «*constituerat Virgilius muscam aeream [...]. Est in eadem civitate macellum, sic a Virgilio constructum, ut caro animalis [...] maneat recens et incorrupta*»<sup>487</sup>. Ritroviamo la dicotomia medesima in Alessandro Neckam, il quale, introducendo le stupefacenti opere di Virgilio, fa un elogio dei luoghi nei quali fiorirono le arti liberali, eloquenza e filosofia: «*Floruit in Italiam studium [...]. Tulliana eloquentia totum mundum illustravit. Sed o felicia antiquorum tempora, in quibus et ipsi imperatores mundum substantes, seipsos philosophiae subdiderunt! Senecam et Lucanum nobilis genuit Corduba, Mantuano vati servivit Neapolis*»<sup>488</sup>. La ricorrenza del termine *vate* applicata a Virgilio sembra voler evidenziare la connessione tra scienza e poesia, a maggior ragione per il fatto che il poeta viene qui definito anche *philosophus*. Tuttavia la maggior parte dei verbi impiegati rimandano all'*ars mechanica*: «*quid quod dictus vates hortum suum, aere immobili vicem muri obtinente, munivit et ambivit? Quid quod pontem aerium construxit [...] Romae item construxit nobile palatium*»<sup>489</sup>.

Gervasio di Tilbury, insieme alle referenze all'*ars mathematica* del poeta, impiega anch'egli il verbo *construxit*, in riferimento ai bagni di Pozzuoli. Virgilio ci appare pertanto come uno specialista dell'*ars architectoria* – tributaria della *mechanica* – piuttosto che come un filosofo, versato nelle nobili arti del *quadrivio*.

L'ipotesi enunciata, nel XVII secolo, da G. Naudé e ripresa da W. Viator, presuppone che nella formazione della leggenda virgiliana sia intervenuta, a una certa altezza cronologica, la reputazione – tramandata dai chiosatori antichi e medievali – di un Virgilio sapiente e versato nella conoscenza delle arti del *quadrivium*. Lasciamo quindi la parola al primo: «*la première de ses perfections après la Poësie, étoit ce qu'il savoit en l'Astronomie, et autres parties des Mathematiques. Or, ces sciences (ont) toujours été plus*

---

eiusdem imago, in ampulla vitrea *magica arte* ab eodem Virgilio inclusa [...]. In eadem civitate est equus aereus, *magicis incantationibus* a Virgilio sic compositus».

<sup>484</sup> J. Céard, *Virgile, un grand homme soupçonné de magie*, in *Présence de Virgile*, éd. R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 271. D. Comparetti vede anch'egli nell'*ars magica* la conoscenza dei segreti della natura, attribuendo a Virgilio, in questa prima ricezione della leggenda, la definizione di dotto piuttosto che di mago (D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., t. II, cap. III).

<sup>485</sup> L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Columbia University Press, 1923-1958 (Il secondo tomo è dedicato ai secoli in questione).

<sup>486</sup> P. Thuillier, *Magie et technoscience: la grande mutation du Moyen Âge*, in «La Recherche» CCXXIII, lug.-agost. 1990, pp. 862-73.

<sup>487</sup> Cit. in D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, cit., t. II, pp. 185-6.

<sup>488</sup> *De naturis rerum*, II, 174 (ed. Th. Wright, London, 1863, p. 309); e cfr. J. Céard, *Virgile, un grand homme soupçonné de magie*, cit., p. 272.

<sup>489</sup> *De naturis rerum*, II, 174 (ed. Th. Wright, London, 1863, p. 310).

sujettes à être soupçonnées de Magie que toutes les autres sciences»<sup>490</sup>. Vietor conclude, sulla scorta di Naudé, che la leggenda virgiliana è «meno legata, in generale, ai monumenti napoletani che fondata sull'idea che i letterati possedessero il sapere soprannaturale di Virgilio, specialmente in matematica e in medicina»<sup>491</sup>.

Questa reputazione non è appannaggio esclusivo del secolo XII. Già da parecchi secoli i monaci potevano leggere in Donato che Virgilio aveva acquisito una buona conoscenza della medicina e delle scienze matematiche: «inter cetera studia medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit»<sup>492</sup>; presso Servio si leggeva che tutta l'*Eneide*, e più in particolare il libro VI, contenevano tutta la sapienza dei filosofi e dei teologi egiziani: «Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per *altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum*, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias»<sup>493</sup>; ancora Macrobio sosteneva che Virgilio fosse saggio ma versato in particolare nell'astronomia. Ma è in particolare la lettura chartriana dell'*Eneide*, basata sull'*Expositio Virgilianae Continentiae*<sup>494</sup>, nonché sul *Commentum in Somnium Scipionis* di Macrobio e sul *Timeo* di Platone tradotto e commentato da Calcidio, che ha saputo dare nuovo vigore all'opera virgiliana quale opera veramente “scientifica”.

## 5. Glosse e commentari a Chartres

Il binomio glossa-commentario è definito in maniera assai chiara da Guglielmo di Conches:

Ut ait Priscianus in Praeexercitaminibus puerorum, comminisci est plura, studio vel doctrina in mente habita, in unum colligere. Unde commentum dicitur plurium studio vel doctrina in mente habitum in unum collectio. Et quamvis secundum hanc diffinitionem commentum possit dici quislibet liber, tamen non hodie vocamus commentum nisi alterius libri expositoryum. Quod differt a glosa. Commentum enim, solam sententiam exequens, de continuatione vel expositione litterae nichil agit, glosa vero omnia illa exequitur. Unde dicitur glosa id est lingua: ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videatur docere.<sup>495</sup>

---

<sup>490</sup> G. Naudé, *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de Magie* (1625), cap. 21, cit. in J. Céard, *Virgile, un grand homme soupçonné de magie*, cit., pp. 266-67.

<sup>491</sup> W. Vietor, *Der Ursprung der Virgilsage*, in *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. I, 1877, p. 176.

<sup>492</sup> Donato, *Vita Vergilii*, ed. C. Hardie, p. 9.

<sup>493</sup> Servius incipit in *Vergilii Aeneidos librum sextum commentarius*. Mi sia concesso il rimando a S. Italia, *Dante e Servio*. «Sotto 'l velame de li versi strani», cit., p. 333.

<sup>494</sup> Come scrive, verso la fine del XI secolo, Sigeberto di Gembloux: «totum opus Virgilii ad physicam rationem refer(t)». Cit. in P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» VII, 1964, p. 101.

<sup>495</sup> Guglielmo di Conches, *Glosae super Platonem*, X, ed. É. Jeaneau, Paris, 1965, p. 67. Guglielmo propone la medesima definizione nelle sue glosse sulle *Institutiones grammaticae* di Prisciano (cfr. É. Jeaneau, *Deux rédactions des Gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXVII, 1960, pp. 223-24), e nelle glosse sul *In Somnium Scipionis* di Macrobio (*Ibidem*, p. 225).

Se paragoniamo questa definizione a quella che ne aveva dato, cinque secoli prima, Isidoro di Siviglia, notiamo l'evoluzione subita dalla nozione di glossa:

Glossa graeca interpretationes linguae sortitur nomen. Hanc philosophi ad verbum dicunt, quia vocem illam de cuius requiritur uno et singulari verbo designat. Quid enim illud sit in uno verbo positum declarat.<sup>496</sup>

Secondo Isidoro, pertanto, la glossa serve a rimpiazzare una parola oscura con un'altra più chiara. Stando alla definizione isidoriana, la glossa è una spiegazione parola per parola, *ad verbum*. In Guglielmo invece la glossa comporta una certa evoluzione che la avvicina piuttosto agli *scholia* di origine greca.

Ponendo in opposizione la glossa al commentario, Guglielmo intende privilegiare la prima: il commentario si interessa solamente delle idee, «solam sententiam exequens»; la glossa viene applicata per chiarire meglio il testo. Nella glossa pertanto non si ritrova solamente quanto si dovrebbe attendere da un commentario, ma anche qualcosa di più: da un lato la spiegazione del testo, «expositio litterae», dall'altro grazie alla continuità del testo medesimo, «continuatio litterae», la connessione tra idee<sup>497</sup>.

Ma quali testi dovevano essere oggetto di commento, e soprattutto quali tipologie di testi? Dal IX al XII secolo, vengono fatti oggetto di interpretazione oltre ai testi biblici, specialmente i testi filosofici. Teodorico di Chartres considera Mosé come il più saggio filosofo di tutti i tempi: «Moyses peritissimus philosophorum»<sup>498</sup>; Giovanni di Salisbury dichiara che nessun filosofo pagano è inferiore a Mosé<sup>499</sup>. D'altra parte, anche gli autori pagani, soprattutto i poeti, possono essere latori di un messaggio filosofico il quale viene svelato grazie all'utilizzo delle glosse. Citiamo ancora Giovanni di Salisbury, il quale fa riferimento ai poeti, Lucano e Virgilio in particolare, con queste parole: «Excute Virgilium aut Lucanum, et ibi, cuiuscunque philosophiae professor sis, eiusdem invenies condituram»<sup>500</sup>. Agli occhi di Bernardo Silvestre, Virgilio è tanto grande come filosofo quanto come poeta. Il suo commento all'*Eneide* ha pertanto come scopo quello di scoprire

---

<sup>496</sup> Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, I, xxx, 1.

<sup>497</sup> Cfr. É. Jeuneau, *Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup> –XII<sup>e</sup> s.)*, in *Les genres littéraire dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : définition, critique et exploration*. Actes du Colloque internationale de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 118. È difficile riuscire a dire in che epoca è stata elaborata la definizione della coppia glossa-commentario. Il fatto che appaia per la prima volta in Guglielmo di Conches non basta a provare che questi ne sia l'inventore. La stessa opposizione la si riscontra, attribuita specificamente a Guglielmo medesimo, in un florilegio teologico, la *Summa Sententiarum*, datata intorno al 1160 (O. Lottin, *À propos des sources de la Summa Sententiarum*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXV, 1958, pp. 42-58; Id., *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor*, in *Ibidem*, pp. 248-84). Essa si trova inoltre nel *Liber derivationes* di Ugucione da Pisa (tale definizione è citata in G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris et Ottawa, 1933, p. 118 n. 3.), e nella *Summa derivationum* di Gualtiero d'Ascoli (1128-29).

<sup>498</sup> N. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1971, p. 167, 30. Poco oltre Teodorico continua nella lode di Mosé: «divinus philosophus»; «prudenterissimus philosophorum Moyses» (*Ibidem*, p. 564, 72; p. 567, 54)

<sup>499</sup> Giovanni di Salisbury, *Entheticus de dogmate philosophorum* in PL, CXCIX, 991c.; ed. R. Pepin, in «Traditio» XXXI, 1975, p. 175.

<sup>500</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicus*, I, 24 in PL, CXCIX, 854c.; ed. Webb, p. 55, 7-9.



il vero filosofico nascosto sotto il manto poetico: «Scribit ergo in quantum est philosophus humanae vitae naturam»<sup>501</sup>.

La glossa comprende due parti, di dimensioni fortemente disomogenee: l'introduzione o *accessus*, e il corpo della glossa vero e proprio<sup>502</sup>.

L'*accessus* – come si è avuto modo di vedere nel precedente capitolo – si propone di rispondere a un determinato numero di domande riguardanti l'opera. Queste domande, che Remigio di Auxerre chiamava *periochae*, o *circumstantiae* sono sette: *quis, quid, cur, quomodo, ubi, quando, unde*. Come si è avuto modo di vedere il loro numero e la loro natura sono suscettibili di variazioni.

Dopo l'*accessus* segue il corpo del commento. Il principio utilizzato è quello di non lasciare oscura nessuna frase, nessuna parola. Solitamente, al fine di ottenere ciò, si fa ricorso a un metodo fisso suddiviso in tre momenti. Per prima cosa si presenta un breve contenuto dottrinale del passaggio che si sta commentando. Solitamente vi si trova la definizione delle differenti nozioni che il chiosatore ritiene utile alla comprensione del testo. Questo primo momento comincia con la citazione delle prime parole del testo commentato. Il secondo momento comincia di solito con la parola *continuatio*, la quale assume un valore tecnico ben definito. Viene introdotto un paragrafo nel quale si mostra come quanto detto fino a quel momento si ricollega a quanto seguirà dopo. Questa fase evidenzia la connessione delle idee. Il terzo momento è solitamente introdotto dalle parole *Et hoc est quod ait*, oppure semplicemente *Et hoc est*. Questi termini sono subito seguiti dalla porzione di testo che ci si propone di commentare. Il commento è fatto, di solito, in maniera scrupolosa, spiegando ogni membro della frase, ogni parola, soffermandosi sui passaggi più significativi.

Il chiosatore non si limita allo stretto ambito della filosofia; utilizzerà bensì tutte le discipline fornitegli dalle arti liberali. Egli fa dunque appello alla grammatica o alla sintassi. Fondamentale – come si è già avuto modo di notare – l'utilizzo dell'etimologia, la quale, inoltre, fornisce un pretesto a delle esplicazioni riguardanti la mitologia. La retorica permette di riconoscere le figure dello stile; la dialettica le forme del ragionamento. Le stesse arti del *quadrivium*, in particolare l'aritmetica e la musica<sup>503</sup>, fungono anch'esse da supporto. Il chiosatore si compiace pertanto di dimostrare la sua erudizione in ogni sorta di campo del sapere: geografia, storia, anatomia, fisiologia, aritmetica, musica, etc. Le fonti sono solitamente libresche: Plino il Vecchio, Solino e i classici latini in generale.

## 6. Bernardo Silvestre

---

<sup>501</sup> *Commentum*, cit., III, 9. In ciò Bernardo è tributario di Macrobio: «*Geminae doctrinae observantiam perpendimus in sua Eneide Maronem habuisse. Teste namque Macrobio, et veritatem philosophiae docuit et ficmentum poeticum non praetermisit*» (*ibidem*, p. 32); cfr. Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 9, 8: «hoc et Vergilius non ignorat, qui, licet argumento suo serviens heroas in inferos relegaverit, non tamen eos abducit a caelo, sed aethera his deputat largiorem, et nosse eos solem suum ac sua sidera profitetur, ut *geminae doctrinae* observatione praestiterit et *poetice figmentum* et *philosophiae veritatem*».

<sup>502</sup> Cfr. É. Jeauneau, *Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup> –XII<sup>e</sup> s.)*, cit., pp. 120 e sgg.

<sup>503</sup> Testi fondamentali per queste discipline erano il *De Institutione Arithmetica* e il *De Institutione Musica* di Boezio.

Lacunose e parche le notizie possedute su Bernardo Silvestre. Le stesse date di nascita e di morte sono così labili da dover essere considerate puramente orientative (1100-1160 circa).

Fu *magister* di retorica<sup>504</sup> a Tours e vantò allievi illustri quali Pietro di Blois, Matteo di Vendôme, Gervasio di Melkley<sup>505</sup>.

Un ruolo di fondamentale importanza per la cultura di Bernardo giocarono maestri e filosofi quali Macrobio, Boezio, Marziano Capella, nonché Guglielmo di Conches con la sua *Philosophia* e i *Commentarii*. Non è possibile fare neppure una congettura sulla data di composizione di un' *Ars dictaminis* e un *Commento al Timeo* di Platone – nella versione di Calcidio – opere, tuttavia, registrate da fonti coeve<sup>506</sup>.

Il *Commento all'Eneide* potrebbe collocarsi tra il 1125-30, mentre un *Commento al De Nuptiis Philologiae et Mercuris* di Marziano Capella è di poco successivo e, comunque, sembrerebbe essere stato concluso nel 1135<sup>507</sup>.

Un poema, il *De Mundi Universitate*<sup>508</sup>, fu dedicato a Teodorico di Chartres, mentre l'opera più celebre, la *Cosmographia*<sup>509</sup>, fu sicuramente completata nell'anno 1147 e letta a papa Eugenio III<sup>510</sup>.

---

<sup>504</sup> *Ars dictaminis*, cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., pp. 87-88; p. 125 e sgg.

<sup>505</sup> Henri d'Andeli – prima metà del XIII secolo – ne tessè le lodi in tre versi della *Bataille des Sept Arts*: «Bernardin li Sauvages, / qui connoissoit toz les langages / des esciences et des artes» (vv. 328-330, citato in B. Basile (a cura di), *Bernardo Silvestre. Commento all'Eneide. Libri I-VI*, Roma, Carocci, 2008, p. 24). Cfr. inoltre P. Dronke, s.v. *Bernardo, Silvestre*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, pp. 497 e sgg.

<sup>506</sup> Mentre il primo testo non è stato ancora identificato con certezza, il secondo – a quanto se ne sa a tutt'oggi – potrebbe essere *deperditus*. È possibile reperire qualche traccia del commento al *Timeo* nelle glosse anonime che corredano la versione latina di Calcidio dell'epoca della scuola di Chartres: P. Dutton, *The Uncovery of the "Glosae super Platonem" of Bernard of Chartres*, in «Medieval Studies» XLVI, 1984, pp. 192-221; F. Tauste Alcocer, «Opus naturae». *La influencia de la tradición del Timeo en la "Cosmographia" de Bernardo Silvestre*, Barcelona, Promociones y publicaciones universitarias, 1995. Infine si veda il commento al *Timeo* di Calcidio: *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003.

<sup>507</sup> H.J. Westra (ed.), *The Commentary on Martianus Capella's «De Nuptiis Philologiae et Mercurii» Attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986.

<sup>508</sup> C.S. Barach, J. Wrobel (hrsg.), *De mundi universitate*, Frankfurt am Main, Minerva, 1964 (ed. or. 1876).

<sup>509</sup> P. Dronke (ed.), *Cosmographia*, Leiden, Brill, 1979 (trad. fr. di M. Lemoine, Paris, Cerf, 1998).

<sup>510</sup> Il testo è un prosimetro, secondo il modello del boeziano *De consolatione philosophiae*, ed è tradito da una cinquantina di manoscritti. Si presenta come una sintesi delle idee filosofiche sull'universo elaborate nella Scuola di Chartres. Punto focale è il cosmo, la sua rappresentazione, le leggi che lo regolano nonché il rapporto tra astrologia e libero arbitrio. In siffatto ambito filosofico neoplatonizzante Bernardo si rivela versatilissimo, dimostrando – nelle quaestiones sull'origine del mondo (rintracciabili inoltre anche nelle glosse a *Eneide* VI) – una vasta conoscenza anche delle dottrine astronomiche arabe, recepite per mezzo dell'*Introductorium* di Abū Ma'shār. La *Cosmographia* ebbe insigni lettori: Giraldo Cambrense, Alessandro di Neckam, Alain de Lille, Jean de Meung, Chaucer, nonché Boccaccio, cfr. B. Basile (a cura di), *Bernardo Silvestre. Commento all'Eneide*, cit., p. 25; P. Dronke, s.v. *Bernardo, Silvestre*, cit., p. 497. Boccaccio aveva copiato lui stesso la *Cosmographia* e la cita nelle *Esposizioni sulla Comedia*, aggiungendovi un'allegoria molto bernardiana riguardante l'antro di Eolo. Sono soprattutto le allusioni fisiologiche che lasciano supporre che egli adattasse la sua esegesi prendendo come fonte tali glosse, ammesso che non citasse dal commento di Guglielmo di Conches e che tale commento non abbia avuto sotto questo aspetto punti di contatto col commentario bernardiano: cfr. P. Dronke, *Integumenta Virgilii*, in *Lectures médiévales de Virgile*, Collection de l'École Française de Rome, 80, Rome, 1985, pp. 313-29, poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 78; G. Padoan (ed.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, t. VI, Verona, 1965, pp. 134-36; 809-10.

Altre opere quali il *Mathematicus*<sup>511</sup> e l'*Experimentarius*<sup>512</sup>, del 1150 ca., possono essere definite come un'appendice alla *Cosmographia*, visto lo spazio concesso al problema del destino umano considerato nell'ambito dell'ordine cosmico.

Testimonianza dell'apprezzamento che i contemporanei concessero a Bernardo sono i diciassette manoscritti pervenutici del *Mathematicus* insieme ai venti dell'*Experimentarius*. Nel secolo XIII, Eberardo il Tedesco, nel suo *Laborintus*, incluse Bernardo nel canone degli autori per le scuole; scelta già operata, dieci anni dopo la sua morte, da Matteo di Vendôme.

## 7. Il *Commentum* all'*Eneide*

Bernardo fu retore, filosofo e cosmografo con competenze di astronomia antica e araba. Il capolavoro del nostro *magister* è il *De mundi universitate* (o *Cosmographia*). Si tratta di un prosimetro nel quale «ci viene descritto lo stato primo della materia (*silva*: donde il soprannome “Silvestre” aggiunto a Bernardo): il Caos informe che anela ad un ordine armonico»<sup>513</sup>. Chiosatore di *auctores* quali Macrobio, Servio e Fulgenzio – la cui lezione ritornerà come intreccio memoriale nella sua lettura dell'*Eneide* – Bernardo Silvestre possedeva tutte le carte per cimentarsi in un commento virgiliano; sebbene quanto ci è pervenuto lasci l'impressione di un'opera incompiuta. Per motivazioni rimaste oscure, il commento si interrompe a metà del VI libro (al v. 636), prima che Anchise pronunci il suo discorso sulla formazione del cosmo e sul destino delle anime. Il complesso delle chiose risulta assai disordinato, esse si dilatano fino a spiegare parola per parola il libro VI, mentre risultano parche e affrettate per i restanti libri. Il progetto di esegesi morale sembra segnare inoltre una battuta d'arresto nei riguardi di una lettura più spiccatamente filosofico-enciclopedica sorretta da argomenti di matrice erudita. Si tratta di glosse caratterizzate dall'impiego dell'etimologia grecizzante, da storie mitologiche, dal vasto uso di citazioni da varie fonti autoriali – Orazio *in primis* – che esaltano la sapienza del glossatore. Ciononostante il commento una sua forma, seppure «fantastica»<sup>514</sup>, la possiede.

---

<sup>511</sup> Il *Mathematicus* è tradito da diciassette manoscritti, cfr. D.M. Stone (ed.), *Mathematicus*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» LXIII, 1996, pp. 209-83.

<sup>512</sup> L'*Experimentarius* è tradito da venti codici; essi testimoniano l'apprezzamento e la fortuna di cui dovette godere presso il contemporanei il *magister* di Tour, cfr. M. Brini Savorelli (a cura di), *Experimentarius*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XIV, 1959, pp. 283-324; Id. (a cura di), *Il “Dictamen” di Bernardo Silvestre*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XX, 1965, pp. 182-230; attribuzione discussa in M. Camargo, *A Twelfth Century Treatise on “Dictamen” and Metaphor*, in «Traditio» XLVII, 1992, pp. 161-213.

<sup>513</sup> E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 126. La resa onomastica di *silva* dalla *hyle* greca è di origine platonica, cfr. H. Flaten, *Der “Materia Primordialis” in der Schule von Chartres*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XL, 1931, pp. 5-25; J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Source. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden, Brill, 1965.

<sup>514</sup> Bernardo Silvestre. *Commento all'Eneide. Libri I-VI*, (a cura di) B. Basile, Roma, Carocci, 2008, p. 18. Sull'estetica inclusiva e “fantastica” del sec. XII cfr. J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1973. Sulle tecniche del commento medievale, oltre a quanto già detto, possono orientare W. Geerlings, C. Schulze, *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden, Brill, 2002. Per quanto riguarda le sue applicazioni a Chartres, cfr. L. Nauta, *The «Glosa» as Instrument for the Development of Natural Philosophy. William of Conche's Commentary on Boethius*, in Maarten J.F.M. Hoener-Lodi Nauta (eds.), *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular*

Bernardo si era formato su una tradizione esegetica medievale – Servio, Macrobio, Fulgenzio, Guglielmo di Conches – la quale aveva percorso il poema nella sua totalità. Rimane dunque insoluta la questione del perché limiti le sue glosse ai primi sei libri dell’*Eneide*. Dai manoscritti che conservano il commento risulta chiaro il fatto che essi riproducano un unico corso di lezioni tenuto in pubblico e trascritto da uditori differenti. Da quanto lasciano intendere alcune glosse, il commentatore avrebbe forse continuato il suo lavoro esegetico sui rimanenti libri se eventi legati alla prassi pedagogica o ad altre circostanze a noi ignote non avessero interrotto il suo lavoro.

Ma questo esegeta è davvero Bernardo? Solamente uno dei manoscritti parigini, il codice P, fa menzione di un *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Aeneidos Virgilio*; negli altri testimoni il testo è anepigrafo. Il commento viene citato nel successivo lavoro del *magister*, il commento a Marziano Capella, rimasto incompiuto: ma il codice di Cambridge che ce lo tramanda, lo attribuisce invece a Bernardo di Chartres.

Gli editori moderni hanno prudentemente giudicato ascrivibili – ma non con certezza – a Bernardo Silvestre i due *corpora* di glosse su Virgilio e Marziano Capella. Recentemente P. Dronke ha reso cogente, con varie prove, questa paternità<sup>515</sup>. L’inventario di un manoscritto *deperditus*, appartenuto ad Amplonio di Ratnik, registra il *Commentum* all’*Eneide* quale opera di *Bernhardi Silvestris*. Giovanni di Salisbury, nel suo *Policraticus*, cita sia Bernardo di Chartres sia Bernardo Silvestre, ma il primo, in quanto già defunto, è senz’altro nominato; il secondo, in quanto ancora vivente, viene menzionato – secondo la prassi del tempo – con un semplice *quidam* al quale seguono le citazioni dal commento all’*Eneide*. Bernardo di Chartres è invece citato, con onomastica indubbia, non solamente nel *Policraticus* ma anche nel coevo *Metalogicon*; di conseguenza Giovanni distingueva nettamente tra i due scrittori e attribuiva il commento allegorico al solo Silvestre. Esistono, infine, dei passi della *Cosmographia* di Bernardo Silvestre i quali presentano corrispondenze tematiche con le chiose all’*Eneide*. Nello specifico, il motivo delle tre “camere” del cervello – le quali racchiudono *ingenium*, *ratio*, *memoria* – è presente e nel *prosimetrum* (2, 13, 13) e nel *Commentum*. Lo stesso tema dell’*effectus stellarum* e delle relative attitudini che genera nei corpi umani accomuna le due opere, rendendo difficile lasciar pensare a una paternità non comune.

Bernardo mantiene la certezza assoluta che i primi sei libri dell’*Eneide* raccontino, *sub integumento*, la maturazione di un’anima, dalla nascita all’età virile. Il progredire etico di Enea viene accostato alle età dell’uomo – suddivise in periodi coincidenti coi canti

---

*Tradition of the «Consolatio Philosophiae»*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 3-39. Per le interpretazioni allegoriche di Omero in epoca medievale, cfr. F. Buffière, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956; P. Lévêque, *“Aurea catena Homeri” : une étude sur l’allégorie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1959. Su Bernardo Silvestre lettore di Macrobio e Fulgenzio cfr. É. Jeuneau, *Macrobo, source du platonisme chartrain*, in «Studi Medievali» I, s. 3, 1960, pp. 3-24; H. Liebeschütz, *“Fulgentius Metaforalis” . Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*, Leipzig, Teubner, 1926; M. Lemoine, *Théologie et platonisme au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1998.

<sup>515</sup> La questione dell’attribuzione è discussa in P. Dronke, s.v. *Bernardo, Silvestre*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, pp. 497-500; da correlare con: E.R. Smits, *New Evidence for the Authorship of the Commentary on the First Six Books of Vergil “Eneid” Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, in M. Gosman, J. Van Os (éds.), *“Non nova sed nove” . Mélanges de civilisation médiévale dédiés à W. Noomen*, Boumas Boekhuis, Groningen, 1984, pp. 239-46; D. Kriger, B. Löfsted, *Textkritische Notizen zu Ps.-Bernardus Silvestris Kommentar zu Martianus Capella*, in «Aevum» LXV, 1991, pp. 309-11.

dell'epos –, come già in Fulgenzio; al culmine il momento dell'autocoscienza filosofica, rappresentata dalla visione degli inferi. Qui, diversamente da Fulgenzio, Enea diviene il correlato delle peregrinazioni di un'anima dal mondo fisico fino a quello metafisico. Enea, infatti rappresenta lo spirito umano – «Eneas quasi ennos demas, id est habitator corporis»<sup>516</sup> –, figlio di Anchise, inteso come il creatore, e di Venere; non la prima Venere però – la quale rappresenta l'amore fisico –, bensì intesa come natura perfetta, *musica mundana*, ordine dell'universo. La parabola dello spirito ha inizio con la nascita, simboleggiata da Eolo e dal naufragio della flotta troiana. Lo spirito allora deve navigare verso Creta, che simboleggia il regno della carne, per poi raggiungere l'Italia, simbolo della natura divina dell'anima e pertanto opposto a Creta. Da questo momento il commento comincia a profilarsi come una sorta di *itinerarium in Deum*. È interessante notare come Bernardo si soffermi sui vari dettagli mitografici, fornendo loro quasi vita autonoma. È qui che entra in gioco la sua erudizione: da Servio ai *Mitografi vaticani*, da Macrobio del commento al *Somnium Scipionis* alle esegesi di Guglielmo di Conches<sup>517</sup>.

Il commentario si apre con un preambolo, Bernardo Silvestre considera apertamente Virgilio *poeta et philosophus*, e si avvale di un sintomatico vocabolario, parlando di *philosophica veritas, integumentum, involucrum, fabulosa narratio*. Nel preambolo egli indica il fondamentale procedimento virgiliano (e dunque anche il proprio metodo di lettura): «Modus vero agendi talis est: in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus»<sup>518</sup>.

L'esordio segue il classico schema dell'*accessus ad auctores*. L'interprete dichiara – in ciò seguendo l'autorità di Macrobio: «ut geminae doctrinae observatione praestiterit et poeticae figmentum et philosophiae veritatem»<sup>519</sup> – che Virgilio, nella sua *Eneide*, ha saputo temperare la verità filosofica senza trascurare la finzione poetica:

<sup>516</sup> *Commentum*, cit., X, 8-9.

<sup>517</sup> L'utilizzo dei *Mythographi* da parte del *magister* di Tours è questione tutt'ora complessa. È probabile che Bernardo conobbe le *Mythologiae* di Fulgenzio alle quali aggiunse quelle vaticane: cfr. *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, ed. G.H. Bode, Hildesheim, Olms, 1968 (ed. or. 1834). Forse ebbe modo di leggere, in un compendio, il primo e il secondo mitografo (cfr. *Mythographi Vaticani 1 et 2*, éd. par. P. Kulcsar, Turnhout, Brepols, 1987; *Premier Mythographe du Vatican*, éd. par N. Zorzetti, J. Berlioz, Paris, Les Belles Lettres, 1995), mentre il terzo – sia che si tratti di Alberico di Londra o di Alessandro di Neckam – risulta fonte più discussa e marginale: cfr. C.S.F. Burnett, *A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XLIV, 1981, pp. 160-6; R.M. Krill, *The Vatican Mythographers. Their Place in Ancient Mythology*, in «Manuscripta» XXIII, 1974, pp. 173-7; C.G. Garfagnini, *Un "accessus" ad Apuleio e un nuovo codice del Terzo Mitografo vaticano*, in «Studi medievali» XVII, 1976, pp. 307-62. Sulle fonti di questi testi come fonti di erudizione nei confronti del *Commentum*, cfr. R. Schulz, *De Mythographi Vaticani primi fontibus*, Halis Saxonum, Kaemmerer, 1905; F. Keseling, *De Mythographi Vaticani secundi fontibus*, Halis Saxonum, Wischani et Burckardi, 1908; W. Bühler, *Die Pariser Horazscholien; eine neue Quelle der Mythographi Vaticani 1 und 2*, in «Philologus» CV, 1961, pp. 123-34; P. Dematz, «*Fabula*». *Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973; J. Seznec, *La scoperta degli antichi Dei. Saggi sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte del Rinascimento*, Torino, Boringhieri, 1981 (ed. or. 1940). Una vasta bibliografia su Macrobio esegeta di Cicerone e sulle sue norme ermeneutiche in Macrobo, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, éd. par M. Armisen, C. Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

<sup>518</sup> *Commentum*, cit., III, 10-11. Connotazioni peggiorative del termine *involucrum* si leggono in Guglielmo di Conches e Abelardo, cfr. P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, 1974, pp. 56 e sgg.

<sup>519</sup> *In Somn. Scip.* I, 9, 8; cfr., inoltre, II, 10, 11.

Gemine doctrine observantiam perpendimus in sua Eneide Maronem habuisse, teste namque Macrobio: et veritatem philosophie docuit et fomentum poeticum non pretermisit.<sup>520</sup>

Poco più sotto prosegue ancora Bernardo:

Quoniam ergo in hoc opere et *poeta* et *philosophos* perhibetur esse Virgilius [...].<sup>521</sup>

La teoria del poeta-teologo, qui ripresa da Bernardo, non fa riferimento esclusivamente ai contenuti dottrinali e dogmatici ma anche all'ispirazione essenziale dell'*Eneide*. Virgilio è poeta-teologo perché ha saputo incarnare la vera funzione della poesia, la quale è essenzialmente rivelazione di verità storiche e metafisiche. Il poeta è dunque vate, egli ha il compito di trasmettere la memoria del passato, che in quanto tale è sacra, si fa interprete del destino della collettività e comunica la realtà che trascende la vita umana, celebrando così la genesi del creato. La poesia diventa dunque uno strumento per scrutare gli arcani dell'universo. In quest'ottica il poeta risulta ispirato da una forza trascendente la quale gli permette di decifrare i segni, anche quelli più occulti. Il poeta pertanto fa convergere nella sua ispirazione poetica le sue conoscenze della storia e della teologia, pur rimanendo, nel contempo, il cantore della tradizione del suo popolo, rapsodo delle sue gesta; egli è ancora colui che si fa profeta dei vaticini, anticipatore di eventi storici e di rinascite; depositario di civiltà perdute e celebratore di società future. Questa visione assumeva caratteri di estremo fascino. Grazie a una tale concezione, l'attività poetica riceveva il primo sigillo della propria distinzione e superiorità nei riguardi di ogni altra qualità razionale, filosofia compresa.

La categoria del poeta-teologo rispondeva a una determinata concezione filosofica formatasi nell'antichità e poi ripresa nel medioevo cristiano. L'ispirazione divina della poesia faceva sì che essa potesse essere letta per allegorie e per simboli. Una tale interpretazione allegorica della poesia permetteva di vestire anche i poeti più remoti – Esiodo e Omero ad esempio – dell'*habitus* mentale dei contemporanei. Grazie a questo espediente l'opera poetica poteva di volta in volta rinnovare i propri valori, ritrovando motivi di continua attualità anche nel corso di temperie culturali più disperate.

La posizione critica ripresa in questo luogo rappresenta una ripresa delle teorie di cui si era già fatto portavoce Fulgenzio, il quale le aveva già applicate in larga misura all'esegesi virgiliana. Nella metodologia seguita dagli apologisti cristiani era implicita una prevaricazione sul testo classico al punto che l'esegesi più aggiornata sembrava riscattarli nei confronti della cultura classica da essi veicolata, cultura osteggiata dalle correnti rigoriste in seno alla Chiesa. Se, dunque, per i lettori medievali l'applicazione del metodo allegorico ai classici pagani fungeva da espediente volto a giustificarne l'interesse e lo studio, nei secoli XI-XII si può osservare il passaggio verso un atteggiamento meno ostile, in un momento in cui anche le gerarchie ecclesiastiche cominciano a essere meno diffidenti nei riguardi della sapienza antica.

---

<sup>520</sup> *Commentum*, cit., I, 1-3.

<sup>521</sup> *Ibidem*, I, 6-7; D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, in «Viator» I, 1970, p. 203.

È bene ricordarlo, il periodo culturale che va maturando in questi secoli darà ancora i suoi frutti nel Duecento, proprio a ridosso dello Stilnovo e della *Vita Nuova*; esso si caratterizza specialmente per un ritorno delle correnti platoneggianti e agostiniane che giungerà fino alla mistica. Il misticismo religioso e l'ermetismo esegetico costituiscono le facce di una medesima medaglia, implicando entrambi a un analogo procedimento simbolistico.

Il considerare l'essenza dell'ispirazione poetica alla luce della dottrina teologica comporta conseguentemente l'assunzione della lettura della poesia medesima attraverso l'allegoria. La concezione platonica della poesia conferiva a questa un valore mitico investendola continuamente di sensi traslati. Questo metodo allegorico era già stato applicato all'epopea omerica per quanto riguardava il repertorio di favole e di miti che essa conteneva. Quando questa forma di ermeneutica arrivò a sant'Agostino essa aveva già mille anni<sup>522</sup>. La sorte dei poeti – già a partire da Omero – sembra ancorata all'esegesi allegorica. Intorno al I secolo a.C. la sostituzione della voce *allegoria* al posto del tradizionale termine *υπόνοια* significò dirigere l'esegesi dei testi poetici verso una direzione ben precisa: rispetto al significato più circostanziato di *υπόνοια* – senso occulto – il sostantivo *αλληγορία* assumeva un'accezione più generica – altro da ciò che si dice –. Tuttavia i due termini continuarono a sopravvivere come sinonimi finché il secondo, dopo essere entrato nella retorica latina<sup>523</sup> e in seguito nell'allegorismo cristiano, finì per prevalere.

Nella diffusione della prassi allegorica non è di secondaria importanza il fatto che ad una lettura mistica ed ermetica della poesia si accompagni una pretesa di aristocraticità. Sia il poeta che il suo interprete sentono di appartenere a un'élite ristretta, a cui solo è permesso scoprire gli *arcana* celati sotto il manto delle favole raccontate. Ciò equivale a possedere una duplice intelligenza, una comune a tutti e diretta a intendere il significato letterale del dettato poetico, un'altra superiore e ispirata, afferente all'intuizione del sapiente e del teologo e partecipe della sapienza divina. Questa consapevolezza permise sia ai poeti che ai loro esegeti di sentirsi eletti, depositari di un patrimonio di verità iniziatiche illimitate e senza tempo. Nonostante la differenza di epoca e di contesto ciò che accomuna la sapienza di Pitagora<sup>524</sup>, di Evemero<sup>525</sup>, di Bernardo Silvestre, fino a giungere poi a

---

<sup>522</sup> Cfr. S. Battaglia, *Introduzione alla teoria del poeta teologo*, in *Dante nella critica d'oggi. Risultati e prospettive*, a cura di U. Bosco, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 75; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 91: «Retracer, même sommairement, l'histoire de l'interprétation allégorique d'Homère chez les Grecs est hasardeux, car, même si le mot *αλληγορία* est récent, cette histoire s'étend, pour le moins, sur dix siècles; elle commence dès le VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., très vite après l'époque supposée de l'apparition des poèmes homériques».

<sup>523</sup> Il termine *allegoria* fu oggetto dell'attenzione di Cicerone il quale nell'*Orator* (cap. XXVII) lo cita nella grafia greca come parola straniera (cosa che continuerà a fare Quintiliano). Quando nel discorso confluiscono più significati traslati si ottiene una figura particolare che i greci chiamano «allegoria». Del resto, già Aristotele aveva considerato l'allegoria come una serie continua di metafore – espressione che i latini rendevano col termine *tralationes* o *translationes*.

<sup>524</sup> J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., p. 95: «Quelle que soit la situation chronologique respective des critiques de la théologie homérique et des premiers allegoristes, Pythagore lui-même favorisait d'une certaine manière l'avènement de l'allegorie, par le caractère secret dont il voulut entourer son message [...]. Mais comment concilier ce souci du secret avec les nécessités de l'enseignement? Par le recours au symbole, qui permit aux membres de la secte pythagoricienne de s'entretenir de leurs problèmes tout en paraissant, aux yeux des non-initiés, tenir des propos sans portée: "En présence des étrangers, des profanes, pour ainsi dire, s'il s'en

Dante, è che per ciascuno di essi l'ermeneutica dei testi dell'antichità permette di accedere alla sapienza. Sul significato di questi testi si basa la visione del mondo affidata agli interpreti, in maniera che essi possano venire a conoscenza dei segreti del mondo, della vita, della sorte dell'uomo, al fine di poter configurare una propria concezione della storia e del reale.

In questa maniera si stabiliva tra il poeta e la realtà e tra il lettore e l'opera poetica una relazione simile alla complicità tra iniziati. La poesia acquistava pertanto le prerogative tipiche della conoscenza intellettuale e del sapere mistico, ponendosi sul piano medesimo della religione e della filosofia, col vantaggio però di poter operare sulla realtà in maniera diretta e ad un tempo sotterranea: le sue immagini permettevano ai lettori di riconoscersi e nello stesso tempo li autorizzavano a sondare i misteri del mondo, della vita e della morte. È una maniera di conferire alla poesia un valore universale e di farle superare la sua apparente appartenenza alle passioni quotidiane e la sua funzione favolistica.

Il concetto di poesia accolto da Aristotele, e poi tramandato nella sua poetica, dell'arte intesa come pura imitazione della natura, come semplice riproduzione meccanica dell'agire umano, conteneva nella sua formulazione un principio pur sempre limitativo che finiva per mortificare e inibire la stessa vocazione poetica. Al contrario la dottrina dell'allegoria schiudeva alla poesia un orizzonte illimitato di possibilità, attribuendole qualità rivelatrici e misteriosofiche. L'opera poetica dunque veniva considerata alla luce delle sue risonanze plurime, divenendo una suggestione inesauribile di indagini, intuizioni e verità alluse.

La prassi cui fa riferimento suddetta esperienza si connota di una correlazione di tipo dialettico. Da una parte è l'«idea» – intesa in senso platonico – che per potersi esprimere deve ricorrere alla realtà delle cose e al linguaggio specifico; dall'altro canto è il reale che aspira e tende a essere trasmutato in valori ideali. Questa sintesi di favola e verità, di mito e dottrina, di realtà e trascendenza, vede solidali il poeta e il lettore<sup>526</sup>.

Fulgenzio ha il merito di avere avuto priorità in questa interpretazione allegorica dell'*Eneide*. La *Virgiliana continentia* inaugurava così l'interpretazione metaforica e morale del poeta latino, vissuto alle soglie dell'avvento di Cristo. Il metodo applicato a Virgilio risulta analogo a quello applicato alle *Mythologiae* e prossimo al sistema evemerista. Il poeta latino tuttavia non subisce da parte di Fulgenzio alcun tentativo di cristianizzazione, anzi nel dialogo che egli immagina di scambiare con Virgilio gli fa confessare le proprie remore riguardanti l'aver ignorato il verbo cristiano<sup>527</sup>.

---

trouvait, – rapporte Jamblique dans sa Vie de Pythagore, – ces hommes communiquaient entre eux à mots couverts, à l'aide de symbole (διὰ συμβόλων)»».

<sup>525</sup> Ad Evemerò (siciliano del III secolo) risale quello che fu chiamato allegorismo realista. La sua opera, un romanzo tra il geografico e il favoloso, non ci è pervenuta ma ebbe una larga diffusione. Cicerone ci attesta che Ennio lo tradusse in latino e qualche secolo dopo Lattanzio ne utilizzava degli stralci. Per Evemerò – che si meritò il titolo di ateo – gli dèi di cui favoleggiavano i poeti altro non sono che uomini divinizzati dai loro contemporanei per le loro gesta eccezionali. Tuttavia Evemerò si deve considerare anche lui un allegorista, poiché il suo metodo di leggere Omero sottoponeva il testo a un'interpretazione traslata e già prevenuta. Cfr. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., p. 149.

<sup>526</sup> S. Battaglia, *Introduzione alla teoria del poeta teologo*, cit., p. 77.

<sup>527</sup> Cfr. *Expositio Vergilianae continentiae*, (a cura di) T. Agozzino, F. Zanlucchi, Padova, Istituto di Filologia latina, 1972, p. 64.



Per Fulgenzio i libri del poema virgiliano rappresentano le dodici tappe della vita umana, intesa nella sua dicotomia di anima e corpo. La lettura del testo è fatta secondo i dettami della filosofia morale. Quel che interessa all'interprete è raffigurare la sorte dell'uomo, la parabola che egli compie dalla nascita fino alla sua ascesa spirituale. Per quanto quella di Fulgenzio risulti un'interpretazione arbitraria, essa rispecchia in pieno il valore che il medioevo assegnava sia a Virgilio che alla poesia in generale.

Scrittori tra di loro distanti, quali Macrobio, Donato e Servio, fino a Fulgenzio, concordano tutti nell'attribuire a Virgilio la fama di sapiente. In tutte le opere virgiliane, e non soltanto nell'*Eneide*, il sapere antico sembrava aver raggiunto una sintesi e un'intensità poetica tali da essere suscettibile di ricevere un'interpretazione profonda, capace di sondare nei suoi recessi una sapienza riposta. Questo era già stato l'ideale di Platone in seguito passato a Cicerone e poi ripreso da sant'Agostino.

Virgilio era stato in grado di condurre la scienza umana quasi alle soglie della cristianità, pur rimanendo inconsapevole di tale operazione. Egli aveva presentito grazie alle virtù del suo intelletto e alle sue qualità spirituali alcune verità che sarebbero state in seguito l'oggetto della rivelazione cristiana. Questa immagine di Virgilio al confine tra due mondi, quale mediatore tra un passato pieno di dottrina ma senza la rivelazione e un futuro nel quale si attua il riscatto morale dell'umanità grazie al sacrificio di Cristo, è quella che giungerà a Dante attraverso la tradizione medievale<sup>528</sup>.

L'occorrenza del termine *fabula* – frequente nella maggior parte degli altri commentatori<sup>529</sup> – non è così significativa in questo testo; si osserva anche qualche occorrenza di *fabulosa narratio*<sup>530</sup>. Partendo dall'esempio di Enea, Bernardo Silvestre oppone la falsità della *fabula* alla verità della *historia*: verità storica sarebbe la caduta di Troia, ma non, ad esempio, la probità di Enea, stando alla versione tramandata da Darete Frigio<sup>531</sup>, che raffigura Enea traditore di Troia insieme ad Antenore: versione accreditata come vero storico.

Bernardo utilizza con più frequenza il termine di *integumentum*, insistendo così sull'immagine del velo che maschera la verità. È possibile contare lungo tutto il commento ventuno occorrenze di questo termine; e salta agli occhi come l'interesse per l'esegesi allegorica venga anteposta alle evidenze della *narratio*. La ripresa di questo termine avviene anche in corrispondenza dei termini *figura* e *figurare*, nel momento in cui è in ballo la fatica esegetica del libro VI, in riferimento al personaggio di Cerbero o al ruolo svolto dal cavallo di Troia. E ancora, il termine *figura* ritorna a proposito del personaggio

---

<sup>528</sup> Cfr. H. De Lubac, *Éxégèse Médiévale: Les quatres sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1959, vol. IV, p. 238. Risulta chiaro che il Virgilio dantesco non è più né quello di Macrobio o di Servio né quello di Bernardo, ma è anche vero che i suoi tratti fondamentali derivano dall'impianto da loro fornito. Il rapporto tra Dante e Virgilio è assai complesso, ma muove da questa immagine di sapiente. La funzione assunta dall'*Eneide* e dal suo poeta di viene paradigma insuperabile di arte e sapienza anche per Dante; ed è questo primato che il poeta fiorentino intende emulare e superare alla luce della rivelazione cristiana. Per Dante proprio il *Sacrato poema*, in quanto summa del sapere antico e moderno, avrebbe dovuto esplicitare la stessa funzione che il poema virgiliano aveva costituito per il passato.

<sup>529</sup> Cfr. P. Dronke, *Fabula*, cit., p. 13 e sgg.; P. Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973, *Fable et vérité; les origines antiques*, p. 5.60.

<sup>530</sup> *Commentum*, cit., III, 14.

<sup>531</sup> *Ibidem*, I, 9.

della Sibilla e delle sue profezie, del ramo d'oro e della folla che supplica Caronte di essere traghettata.

Utilizzando la nomenclatura tecnica della prassi esegetica, Bernardo Silvestre si richiama direttamente ai suoi predecessori nell'arte di commentare Virgilio. È probabile che egli conoscesse Donato, sebbene non lo menzioni mai. Senza dubbio una delle sue fonti è Servio<sup>532</sup> già nel momento in cui egli dichiara le sue intenzioni esegetiche. I rimandi a Servio sono tuttavia pochi e ascrivibili solo a interpretazioni particolari di personaggi o soggetti mitologici come la Sibilla<sup>533</sup>, Dedalo<sup>534</sup>, il ramo d'oro<sup>535</sup>. Parecchie volte è invece fatta menzione di Macrobio, coinvolto nella dichiarazione di intenti che apre il commento.

Il riferimento è non tanto ai *Saturnali* – che sono una sorta di commento a Virgilio – ma al *Commento al Somnium Scipionis*, in cui l'argomento filosofico è ben più rilevante. Bernardo Silvestre segue la lezione dei *Saturnali* per quanto riguarda la nascita di Venere, l'identificazione di Giunone con l'aria, Delo, i rapporti tra Mercurio, Hermes e l'ermeneutica, la digestione, Cibele, Ercole. Per quanto concerne la dottrina del *Somnium*, il Silvestre si mantiene più sul generale: i numeri, i rapporti tra anima e corpo, la pietà e la giustizia, il simbolismo delle stagioni. Non così in evidenza la figura di Fulgenzio, per via delle sue preoccupazioni di ordine cristiano<sup>536</sup>. Comunque Bernardo, sulla scorta di Fulgenzio, scorge in ciascun libro del poema la rappresentazione figurata di ciascuna età della vita; egli menziona due volte Fulgenzio alla stregua di un'*auctoritas*, a proposito dei funerali di Miseno e del loro significato<sup>537</sup>, e inoltre per quanto riguarda il personaggio di Cerbero: «Fulgentius vero per Cerberum eloquentiam figurat quia Cerberus dicitur quasi carnes vorans quia carneas auditorum mentes penetrat et arguit»<sup>538</sup>. L'apporto di Fulgenzio a Bernardo Silvestre riguarda dunque non solamente il testo virgiliano ma anche le *Mitologiae*<sup>539</sup>.

Bernardo fa inoltre appello a reminiscenze poetiche e filosofiche di matrice assai eclettica, soprattutto per quanto riguarda l'antichità classica. I poeti pagani citati sono: Orazio, Giovenale, Ovidio, Persio, Lucano, Terenzio e Stazio, ai quali naturalmente si aggiunge Virgilio. La scelta di tali citazioni poetiche dipende essenzialmente dalla morale che esse espongono o dai grandi problemi che sollevano, come se Bernardo volesse tener conto delle opzioni filosofiche degli autori citati.

Per quanto riguarda i filosofi, vengono menzionati gli Epicurei quando egli commenta il termine *vitas* o *voluptas*, o ancora gli Stoici insieme ai Platonici, paragonati alle due condizioni che toccano in sorte: la vita o la morte; l'anima o la carne. Ma in realtà queste citazioni o allusioni sparse non fanno che confermare la varia cultura di Bernardo. Esse possono sommarsi a una ventina di reminiscenze scritturali che marcano una

---

<sup>532</sup> H.C. Coffin, *Allegorical Interpretation of Vergil with Special Reference to Fulgentius*, in «Classical Weekly» XV, 1921, pp. 33-35.

<sup>533</sup> Servius *ad Aen.* VI, 12.

<sup>534</sup> *Ibidem*, VI, 14.

<sup>535</sup> *Ibidem*, VI, 137.

<sup>536</sup> Cfr. H.C. Coffin, *Allegorical Interpretation of Vergil with Special Reference to Fulgentius*, cit.

<sup>537</sup> *Commentum*, cit., LX, 15-20.

<sup>538</sup> *Ibidem*, LXXXVII, 23-25.

<sup>539</sup> G. Riedel ha recensito venticinque punti di contatto con l'*Expositio virgiliana continentiae* contro le diciotto delle *Mitologiae*.

preoccupazione evidente quella di elaborare una *sapientia* che coinvolge il cristianesimo; di qui, appunto, i rinvii al *Genesi*, all'*Apocalisse*, ai Profeti o alle *Epistole* paoline.

Ma il riferimento più costante è a Platone e soprattutto al platonismo. Il platonismo chartriano interviene marcatamente nel commentario all'*Eneide*. Il nome di Platone ricorre una dozzina di volte: la menzione serve a porre sotto l'egida del platonismo la teoria dell'interpretazione:

Unde Plato et alii philosophi cum de anima et de alio theologico aliquid dicunt ad integumenta se convertunt, ut Maro in hoc opere.<sup>540</sup>

Bernardo fa riferimento al *Timeo* in merito alla religione, alla qualità dei quattro elementi, agli occhi e alla vista. Una sola volta sono chiamati in causa i *Platonici*; in realtà Bernardo fa spesso uso di autori platonici quali Macrobio, Calcidio, Marziano Capella e Boezio.

Macrobio è presente a duplice titolo: l'aver commentato Virgilio e inoltre l'essere il garante della nozione di *integumentum*. Di Calcidio è difficile isolare le tracce distinguendole dalle citazioni dirette di Platone poiché Bernardo, seguendo l'esempio dei suoi contemporanei<sup>541</sup>, ha studiato simultaneamente Platone commentato in latino da Calcidio. Anche Marziano Capella fa parte del sistema di Bernardo Silvestre, che probabilmente aveva scritto un commento al *De Nuptiis*<sup>542</sup>. Notevole la presenza di Boezio, soprattutto in virtù della sua *auctoritas* di poeta e filosofo platonizzante. Bernardo lo nomina più di venti volte; a lui fa riferimento nel parlare dell'«inexhausti vigoris»<sup>543</sup>, espressione con la quale qualifica la donna Filosofia, che visita in carcere Boezio, assimilandola con la Sibilla e attribuendole così una statura fuori dall'ordinario<sup>544</sup>; assegna alla grotta della Sibilla la natura indissolubile delle vesti con le quali la Filosofia compare a Boezio<sup>545</sup>. In merito alla lista delle passioni dell'anima, le «auditae voces» di *Aen.* VI, 426, cita la lista dei filosofi infelici che utilizza Boezio per commentare i tormenti infernali<sup>546</sup> – paragonati alle torture inflitte da Teoderico –:

Gaudia pelle  
Pelle timorem  
Spemque fugato  
Nec dolor adsit.<sup>547</sup>

---

<sup>540</sup> *Commentum*, cit., LI, 3-4.

<sup>541</sup> Cfr. É. Jauneau, *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem*, cit., p. 14.

<sup>542</sup> P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, 1974, pp. 68-78, qui a p. 180; W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1972, II, p. 4.

<sup>543</sup> *Consol.* I, 1, pr. 1. 5; p. 36, 19.

<sup>544</sup> *Ibidem*, pr. 1. 8-10.

<sup>545</sup> *Aen.* VI, 42; *Consol.* I, 1, pr. 1. 12; *Commentum*, cit., XLIII, 20-25; XLIV, 1-5.

<sup>546</sup> *Consol.* I, 3 pr. L. 26 e sgg; p. 113, 17.

<sup>547</sup> *Ibidem*, I, 7 c. 1. 25-28; *Commentum*, cit., XCI, 24-26.

Ma proviamo adesso a mettere a fuoco la falsariga dell'esegesi di Bernardo. Enea rappresenta la fenomenologia dello spirito umano. Didone equivale alla seduzione dei sensi – l'implicazione fonica *Dido-libido* è già presente in Fulgenzio. Momento cruciale è quando nell'oltretomba l'eroe troiano cancella ogni traccia della memoria di lei, così da poter riprendere quel tragitto verso il rinnovamento spirituale rappresentato dalle coste italiane, in un percorso che va dalla vita temporale a quella ascetica. Nel suo cammino Enea ha due guide: Mercurio, l'eloquenza, e Apollo, l'intelletto divino. Il senso della propria missione è fornito dalla terza guida, la Sibilla, la quale permette al troiano di rinvenire il ramo d'oro – raffigurante la filosofia – col quale entrare, ancora vivente, nel regno dei morti al fine di apprendere la conoscenza del bene e del male. Enea possiede già le quattro virtù cardinali – raffigurate dai quattro giochi funebri celebrati in onore del padre nel libro V –, ma ha smarrito il vero – qui prefigurato dalla morte di Palinuro –, e deve abbandonare definitivamente i beni mondani per avvicinarsi al sacro. Per mezzo dei riti sacrificali egli si fortifica con le virtù: *abstinentia, moderatio, sobrietas, castitas, parcitas, modestia, verecundia*, per poter interloquire con le *umbrae*; finché, nel passaggio all'Ade, circondato dai fiumi del dolore, riconosce i limiti della contingenza dell'essere: *Lethen esse oblivionem, Stigem odium, Flegetontem ardorem irarum, Acherontem tristitiam*. Dopo aver dato ampio spazio alla sofferenza redentrice, Bernardo Silvestre comincia a decrittare tutti quei *monstra* che la tradizione classica aveva confinato nel mondo ctonio: le *scyllae* sono i *simulatores*, l'*ydra* rappresenta l'*ignorantia*, le *arpiæ* le *rapacitates*, *Geryon* il *vitiosus*, *Medusa* la *mala conscientia*, *Charon* il *tempus* che rapisce ogni cosa<sup>548</sup>.

L'interpretazione della mitologia afferisce sostanzialmente a due linee esegetiche. La prima afferisce alla natura, gli dèi che corrispondono ai quattro elementi: Giove rappresenta il fuoco, Nettuno l'acqua, Plutone la terra, Giunone l'aria. Iride<sup>549</sup> – in uno schema fortemente platonizzante – equivale alle nove forme delle sensazioni. L'interpretazione può altresì essere di tipo morale e nel medesimo tempo platonica. Venere rappresenta infatti [*aliquando*] *carnis concupiscentiam*, [*aliquando*] *mundanorum proportionem*<sup>550</sup>; riguardo all'episodio di Circe, interpretazione naturalistica e morale si intersecano al punto tale che l'autore deve rinviare all'autorità di Boezio, mentre la figura della Sibilla viene identificata con l'intelligenza<sup>551</sup>.

<sup>548</sup> Queste categorie derivano a Bernardo dalla tradizione classica quale era stata intesa a Chartres: cfr. R.C. Gibson, *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Leiden, Brill, 2002; A.J. Minnis, A.D. Scott, D. Waller (eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1000-1375. The Commentary-Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988. Per le decrittazioni mitiche ed etimologiche cfr. D. Poiron, *Résurgences. Mythes et littérature à l'âge du Symbole (XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 1986; R. von Hoehling (hrsg.), *Griechische Mythologie in frühes Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005; R. Klinck, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München, Fink, 1970. L'abitudine di creare etimologie sul *nomen auctoris* e sui protagonisti delle storie narrate era pratica diffusa negli *accessus* dell'epoca: cfr. *Saeculi noni auctoris in Boethii Consolationem philosophiae commentarius*, ed. R.T. Silk, Romae, American Academy of Rome, 1936, pp. 5, 23 sgg.; R. Guette, *L'invention d'étymologie dans les lettres françaises au Moyen Âge*, in «Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises» XI, 1955, pp. 273-85; J.H. Quincey, *Etymologica*, in «Rheinisches Museum für Philologie» CVI, 1963, pp. 142-8; Ch. Nifadopoulos (ed.), «*Etymologia*». *Studies in Ancient Etymology*, Münster, Nodus, 2003.

<sup>549</sup> *Commentum*, cit., VI, 20-25; VII, 1-5.

<sup>550</sup> *Ibidem*, IX, 10-15.

<sup>551</sup> *Ibidem*, XXXI, 20-25.

Una seconda analisi esegetica è rivolta allo specifico messaggio di Virgilio: Bernardo Silvestre legge l'*Eneide* cercandovi una visione del mondo e dell'uomo coerente con quella di Platone. Nel mondo è presente una corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo entrambi operanti in un contesto molto dettagliato dove figurano e intervengono anche i quattro elementi: *Terrae corpus ad modum humani corporis dispositum est*. La dottrina della terra, legata ai quattro elementi, ricompare a proposito di Cibele, dea legata alla terra: *Unde Plato in Thimaeo ait soliditatem nullam esse sine terra*.

Le cifre, come in Macrobio, assumono un'importanza speciale, soprattutto il numero sette. Nel passaggio dal mondo all'uomo si possono contare sette movimenti dell'anima, sette tipi di vita malvagia, sette parti del corpo, sette parti della meccanica, sette virtù, sette volontà. Questa armonia fondata sui numeri interviene anche nel caso di Enea: «Eneas vero et Anchise et Veneris filius est, quia spiritus humanus a deo per concordiam in corpore incipit vivere»<sup>552</sup>. Bernardo prosegue analizzando la vita sociale, e ritrova in Virgilio i tre tipi di guerra già classificati da Platone: *bellum patrium, civile, plus quam civile*. Riferisce le passioni nefaste grazie all'apporto di Boezio. Il libro VI dell'*Eneide* assume un rilievo eccezionale soprattutto in relazione con la sua caratteristica di rivelazione profetica. Bernardo sottolinea l'identità tra la ricerca di Enea e quella del filosofo. Riguardo a «Ibant» di *Aen.* VI, 268, interpreta: «redit ad philosophicum descensum»<sup>553</sup>. La chiosa concernente il ramo d'oro è particolarmente ricca: il ramo rappresenta la filosofia insieme alla retorica e alla filosofia pratica; l'oro rappresenta la saggezza; la vita si trova a destra, mentre a sinistra vi è la morte. Il passo termina con un riferimento a Pitagora: «Hic ramus est in ARBORE. Arborem Pitagoras appellavit humanitatem que in duos ramos, id est in virtutem et vitium se dividit»<sup>554</sup>. Commentando le *Euboicae rupis* (*Aen.* VI, 42), ossia la grotta della Sibilla, l'esegeta ritrova nel testo la definizione stessa della filosofia: «Rupes dicitur philosophia, non ipsa scientia, sed ipsa ars»<sup>555</sup>. Così facendo, presenta le categorie platoniche: filosofia pratica e filosofia teorica.

Bernardo Silvestre non è isolato, né nel suo platonismo – che coesiste con quello di Guglielmo di Conches – né tantomeno nella sua lettura di Virgilio. Bernardo vuole considerare Virgilio e come un poeta e come un filosofo, vuole far luce in maniera sistematica sugli elementi mitologici ma anche sull'insieme del poema, sciogliendo quel velo che egli chiama *integumentum*. Egli appartiene a una schiera già folta di commentatori di Virgilio – da Servio a Fulgenzio passando per Macrobio – all'interno della quale esprime un approccio eclettico dove le reminiscenze scritturali si inscrivono all'interno delle citazioni dei poeti classici e delle allusioni ai filosofi pagani. Tuttavia è necessario insistere sulla frequenza delle tracce di autori che hanno trasmesso e adattato il pensiero di Platone: Macrobio del *Commentario* al *Somnium Scipionis*; Calcidio del commento al *Timeo*; Boezio della *Consolatio Philosophiae*, il quale, come Virgilio, è poeta e filosofo.

A partire da tutti questi fattori è possibile farsi un'idea della maniera in cui Bernardo pratica l'interpretazione. Egli cerca di spiegare la mitologia attraverso l'etimologia, facendone risaltare l'apporto alla conoscenza della natura e della morale.

---

<sup>552</sup> *Ibidem*, X, 10.

<sup>553</sup> *Ibidem*, LXVIII, 20.

<sup>554</sup> *Aen.* VI, 187; *Commentum*, cit., LVIII, 20.

<sup>555</sup> *Ibidem*, XL, 15.

Soprattutto cerca di leggere nel poema virgiliano la verità secondo l'interpretazione platonica del mondo, dei suoi elementi e della sua armonia in rapporto con l'armonia dei numeri. Tenta di scoprire inscritta nella verità del mondo la verità dell'uomo, della sua vita sociale e delle sue passioni, al punto di riprendere l'interpretazione fulgenziana secondo la quale – lo si è detto – i canti dell'*Eneide* corrispondono alle età dell'uomo, in una sorta di parallelismo tra la costruzione del poema e la vita umana. Ma soprattutto, inoltrandosi dettagliatamente nell'esegesi del libro VI, Bernardo identifica la ricerca di Enea con quella del filosofo, credendo di scorgere all'interno del poema la definizione platonica di filosofia.

## 8. *Integumenta virgiliani*

Macrobio nei suoi *Saturnali* evoca l'*Eneide* parlando del santuario profondo del *poema sacro*, «adyta sacri poematis»<sup>556</sup>. Nel commento al *Somnium Scipionis* afferma che Virgilio ha fornito, al tempo stesso, sia una finzione poetica che una verità filosofica: «et poeticae figmentum et philosophiae veritatem»<sup>557</sup>. Nel corso del secolo XII queste concezioni vengono riprese da Bernardo Silvestre, il quale, nel commento all'*Eneide*, aggiunge un nuovo elemento, il concetto di *integumentum*: il senso profondo è dunque nascosto sotto la favola narrata. Una tale lettura permette di svelare quanto di verità è celato dalla lettera virgiliana. Tale verità ha carattere teologico-filosofico, nonché mistico-esoterico. Questo procedimento permette di svelare cosa la divinità ha voluto dire per bocca del poeta-profeta. La *lectio* dell'interprete è sigillo del fatto che quanto è detto è conforme alla Rivelazione.

Vi erano due modalità principali di mettere in evidenza i significati profondi e nascosti del pensiero di Virgilio; entrambi affondano le loro radici nella tarda antichità. La prima, proveniente da una lettura eclettico-atomistica, la ritroviamo presso filosofi cristiani platonizzanti, e consiste nello scegliere dei momenti-chiave – spesso dalla IV *Ecloga* o dal libro VI dell'*Eneide* – al fine di interpretare determinati passi come testimonianze del vero veicolato dal pensiero cristiano<sup>558</sup>. La seconda, più sistematica, risulta anche più rara; ne ritroviamo l'abbozzo in Fulgenzio, ma è soprattutto Bernardo Silvestre che ha tentato di fornire un significato nascosto dell'intera trama dell'*epos* virgiliano, sulla sua scia si muove Giovanni di Salisbury.

Ci si può chiedere – insieme a P. Dronke – se lo schema bernardiano sia originale<sup>559</sup>. Il *magister* di Tours conosceva sicuramente le opere di Macrobio e di Fulgenzio. Al primo è debitore di taluni aspetti dell'allegoresi psicologica degli inferi virgiliani<sup>560</sup>; al secondo fa capo il sistema di corrispondenze fra peripezie di Enea ed età dell'uomo, sebbene Bernardo sviluppi queste corrispondenze con una moltitudine di nuovi

---

<sup>556</sup> *Sat.*, I, xxiv, 13.

<sup>557</sup> *In Somn. Scip.*, I, ix, 8.

<sup>558</sup> P. Courcelle, *Les pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXX, 1955, pp. 5-74; Id., *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, in «Revue des Études Anciennes» LIX, 3-4, 1957, pp. 294-319.

<sup>559</sup> P. Dronke, *Integumenta Virgilii*, cit., p. 75.

<sup>560</sup> P. Courcelle, *Les pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, cit.

distinguo. Fulgenzio aveva inoltre lasciato intendere che l'*Eneide* nascondesse dei segreti della natura, fornendo a Bernardo qualche gioco etimologico significativo. In molti dettagli sui miti e nello sforzo di demitologizzarli, Bernardo si sarà servito di una *koiné* mitografica della quale è difficile precisare la fonte diretta: si tratta alle volte di Servio o di Isidoro di Siviglia o di Remigio di Auxerre.

È opportuno inoltre chiedersi se, nel momento in cui Bernardo redigeva il suo commento – intorno al 1125-30 –, esistesse già il commento all'*Eneide* di Guglielmo di Conches<sup>561</sup>. I due filosofi si sarebbero pertanto interessati ai medesimi testi, compresi i nuovi scritti sulla medicina e l'astronomia tradotti dall'arabo; essi del resto davano spesso dei corsi sui medesimi autori. Allo stato attuale delle conoscenze la questione non può essere risolta. Bernardo «d'une façon soigneuse, presque émouvante, oriente l'*Énéide* vers l'idéal humaniste chartrain – ou bien tourangeu, parce que Bernard est également conscient d'une tradition libérale tourangelle, qui comprenait déjà de grands noms comme Bérenger, Hildebert, et Adélarde»<sup>562</sup>. Certamente – continua Dronke – si potrebbe obiettare a Bernardo che vi sia qualcosa di troppo forzato in questo tentativo di fare dell'eroe virgiliano l'*homo novus* degli umanisti del secolo XII. Questo Enea altro non è che l'immagine, umana e divina, che le divinità ricevono dal Dio supremo e che esse fabbricano in una sorta di paradiso terrestre<sup>563</sup>.

Infine è ancora P. Dronke<sup>564</sup> a suggerire quali siano stati gli effetti dovuti all'influenza diretta e indiretta della lettura virgiliana di Bernardo, nella quale si può scorgere il segno di un fenomeno che va fiorendo in Europa nel corso del XII secolo e che si caratterizza come tendenza a interiorizzare la narrazione epica. Questa tendenza si ritrova in civiltà e culture disparate e può assumere forme molto diverse tra di loro. Nel mondo persiano dei secoli XII e XIII, come ha dimostrato H. Corbin, si era verificato un sostanziale passaggio «de l'épopée héroïque à l'épopée mystique»<sup>565</sup>. Grandi pensatori e poeti, quali Sohrawardî, hanno trasformato l'antica epopea dei re, il *ShâhNâmeh* di Ferdawsî, in evocazioni di avventure e conquiste svolte all'interno dell'anima, in racconti di iniziazioni. Per quanto riguarda l'Occidente si può annoverare il procedimento con cui l'autore della *Queste del Saint Graal* (1225 ca.) ha rielaborato le sue fonti romanzesche al fine di conferire loro lo spessore di un racconto spirituale. Una analoga operazione viene svolta dall'immenso commentario esoterico che costituisce il poema *Der Jüngere Titurel* di Albrecht von Scharfenberg (m. 1270), compilato sul frammento *Titurel* del suo grande predecessore, Wolfram von Eschenbach (1170-1220). Bernardo peraltro viene prima di loro: la sua convinzione che l'*Eneide* nascondesse significati ulteriori ha aperto la via all'interpretazione spirituale della materia epica e romanzesca nelle lingue volgari.

---

<sup>561</sup> Questo commentario era conservato a fianco di quello di Bernardo e di tre trattati anonimi sull'*Eneide*, in un manoscritto della Biblioteca Amploniana di Erfurt, i quali sono andati perduti, cfr. G. Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 215-16.

<sup>562</sup> P. Dronke, *Integumenta Virgilii*, cit., p. 76; *Bernardus Silvestris Cosmographia* (éd. P. Dronke), Leiden, Brill, 1978, pp. 7-12.

<sup>563</sup> Così nella *Cosmographia* di Bernardo e in seguito nell'*Anticlaudio* di Alano di Lille. *Cosmographia* (ed. cit.); *Microcosmus* V-XII; *Anticlaudianus* (éd. Bossuat), Paris, 1955, VI-VII. Tuttavia, sebbene sia possibile scorgere questi elementi di un progresso spirituale del personaggio virgiliano, l'*iter* compiuto da Enea non è certamente quello dell'*homo Carnotensis*. Cfr. P. Dronke, *Integumenta Virgilii*, cit., p. 76.

<sup>564</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>565</sup> H. Corbin, *En Islam iranien*, II, Paris, 1971, p. 211 e sgg.

CAPITOLO III  
DANTE E IL COMMENTUM ALL'ENEIDE

Autem vocat bona temporalia quia habent tres qualitates luci qualitibus consimiles. Quemadmodum enim nemora propter solis absentiam sunt obscura, ita propter defectum rationis temporalia. Sicut nemora propter multitudinem varietatemque viarum sunt invia, ita temporalia propter varias vias que ad summum bonum ducere videntur, cum non ducant, invia sunt. Avernus dicitur nemus sine vere quasi sine delectatione; ita et illa sine vera delectationes sunt.

(Bern. Silv., ad *Aen.* VI, 118)

Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,  
discolor usiae vultus, sibi dissona massa,  
turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum  
optat et a veteri cupiens exire tumultu  
artifices numeros et musica vincla requirit.  
(Bern. Silv., *De Mundi Universitate*, I, i, 18-22)

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura,  
ché la diritta via era smarrita.

(Inf. I, 1-3)

### 1. Una nozione preliminare: l'intertestualità

Prima di esaminare le affinità tra Dante e Bernardo Silvestre, non ci si può sottrarre da una riflessione sulla nozione di intertestualità. L'intertestualità è un fenomeno affine a quello che M. Bachtin chiama plurivocità<sup>566</sup> – fenomeno peculiare del romanzo. Essa è possibile in qualsiasi testo letterario; nel testo poetico si caratterizza per la raffinatezza delle sue applicazioni<sup>567</sup>. Copre fatti noti quali la reminiscenza – sia essa esplicita o camuffata, ironica o allusiva –, l'utilizzo di fonti, la citazione pura<sup>568</sup>. Lo sviluppo della lingua letteraria, segnala C. Segre, è un caso a livello macroscopico del continuo scambio e dialogo tra i testi<sup>569</sup>. Se restringiamo il campo a casi ben individuabili di presenza di testi

---

<sup>566</sup> M. Bachtin, *Voprosy literaturi i estetiki*, Moskva, 1975, trad. it. *La parola nel romanzo*, in *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 101: «opinione discorsiva sul mondo».

<sup>567</sup> C. Segre, *Teatro e romanzo. Due tipi di comunicazione letteraria*, Torino, Einaudi, 1984, p. 103.

<sup>568</sup> Su queste problematiche si veda H. Meyer, *Das Zitat in der Erzählkunst. Zur Geschichte und Poetik des europäischen Romans*, 1961 (trad. ingl. *The Poetics of Quotation in the European Novel*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1968); Z. Ben Porat, *The poetics of literary allusion*, in «PTL. A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature» I, 1976, I, pp. 105-28; G. Wienold, *Das Konzept der Textverarbeitung und die Semiotik der Literatur*, in «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» VII, 1977, pp. 46-54; A. Compagnon, *La seconde main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979; G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982; M. Polacco, *L'intertestualità*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

<sup>569</sup> C. Segre, *Teatro e romanzo*, cit., p. 105; cfr. J. Kristeva, Σημειωτική. *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969, trad. it. Σημειωτική. *Ricerche per una semanalisi*, Milano, Feltrinelli, 1978. Per un impianto metodico si veda inoltre A. Popvič, *Text a metatext* (1973), trad. it. *Testo e metatesto (Tipologia dei rapporti intertestuali come oggetto delle ricerche della scienza della letteratura)*, in C. Previgiano (a cura di), *La semiologia nei Paesi slavi*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 521-45.



anteriori in un dato testo preso in esame, possiamo aggiungere che l'intertestualità appare allora come il corrispettivo, in ambito letterario della "plurivocità" propria della lingua, cui si accennava prima. Fondamentali le annotazioni sintetiche proposte da Segre:

- a) come nella plurivocità si rivelano elementi che pertengono a una varietà di socioletti e orientamenti ideologici, così con l'intertestualità traspaiono le linee di filiazione culturale al termine delle quali il testo si pone: quasi tratti caratteristici di una volontaria ereditarietà; mentre la plurivocità attinge ai registri, ai linguaggi di gruppo, ecc, l'intertestualità attinge alle varietà del linguaggio letterario e agli stili individuali;
- b) col trasparire dell'intertestualità, il testo esce dal suo isolamento di messaggio, e si presenta come parte di un discorso sviluppato attraverso i testi, come dialogicità le cui battute sono i testi, o parti di testi, emessi dagli scrittori;
- c) mediante l'intertestualità la lingua di un testo assume in parte come suo componente la lingua di un testo precedente; avviene lo stesso per il codice semantico e per i vari sottocodici della letterarietà. Il modo di uso, o il co-testo d'impiego, fa valere i diritti del codice assimilante; ma è notevole che il codice assimilato si ritrovi in qualche misura all'interno del codice assimilante, cioè che una fase storica anteriore sia inglobata in quella posteriore.<sup>570</sup>

L'orientamento sul "messaggio", proprio della funzione poetica, rende complesso il fenomeno intertestuale. Gli elementi messi in evidenza realizzano una sorta di compromesso tra il loro punto di partenza e la loro destinazione di arrivo<sup>571</sup>. La lingua e lo stile di ogni composizione poetica «sono, nel loro complesso, il risultato di una fitta intertestualità, che si differenzia da fatti analoghi dei testi parlati e prosastici per la consapevolezza, e spesso l'allusività, con cui essa è messa in atto. Ogni poeta, scrivendo, dialoga con la schiera di altri poeti di cui è in qualche modo il successore, oltre che il superatore»<sup>572</sup>.

M. Bachtin, pur non usando espressamente il termine, aveva dato del relativo fenomeno una splendida definizione:

Si tratta, prima di tutto, di tutti i casi di forte influsso della parola altrui su un dato autore. La messa in luce degli influssi consiste appunto nello svelamento di questa vita seminasosta della parola altrui in un nuovo contesto di questo autore. Quando si ha un influsso profondo e produttivo, non c'è imitazione esteriore o semplice riproduzione, ma un ulteriore sviluppo creativo della parola altrui (più esattamente, semialtrui) in un nuovo contesto e in nuove condizioni.<sup>573</sup>

Tale definizione può essere estesa dalla parola al periodo alle sequenze narrative, fino alle intere strutture di un'opera: in questo rapporto consiste la vera intertestualità, per dirla con L. Jenny<sup>574</sup>. Va tenuta presente, in questa serie di ragionamenti, la definizione fornita da Ducrot-Todorov:

---

<sup>570</sup> C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1999, p. 86. La parola co-testo fu coniata da J.S. Petöfi allo scopo di evitare confusione col *contesto* situazionale; essa sta a indicare il contesto verbale a cui una parola o un enunciato appartiene.

<sup>571</sup> G. Pozzi, *La rosa in mano al professore*, Fribourg, Edizioni Universitarie, 1974, pp. 69 e sgg.

<sup>572</sup> C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, cit., p. 89.

<sup>573</sup> M. Bachtin, *La parola nel romanzo*, cit., p. 155.

<sup>574</sup> L. Jenny, *La stratégie de la forme*, in «Poétique» XXVII, 1976, pp. 257; 261-62.

Così avviene per il discorso stesso che, lungi dall'essere un'unità chiusa, non fosse che nel suo stesso lavoro, subisce il lavoro degli altri testi – “ogni testo è assorbimento e trasformazione di una molteplicità di testi” – è attraversato dal supplemento senza riserva e dall'opposizione sempre superata dell'*intertestualità*.<sup>575</sup>

Può risultare utile proseguire con ulteriori considerazioni di natura preliminare. La nozione di intertestualità è stata sempre messa in rapporto con la “critica delle fonti”<sup>576</sup>. Si dice, talvolta, che Benedetto Croce giudicasse inutile lo studio delle fonti. La realtà dei fatti non è così semplice<sup>577</sup>. Nel saggio *La ricerca delle fonti* (1909)<sup>578</sup>, Croce prende spunto dalla poesia pascoliana. Il suo discorso critico è principalmente diretto contro un utilizzo “deterministico” e “materialistico” delle fonti, mentre ai fini del giudizio critico vero e proprio viene ribadita l'importanza dell'analisi delle fonti. In una poesia ogni parola richiama tutte le altre che sono state dette nel corso della tradizione; la ricerca e individuazione della fonte può risultare utile nella misura in cui essa fornisca “materiale” che sia di ausilio nell'interpretare il passo in esame, purché si analizzi il procedimento di trasformazione, costituito da una sorta di dialettica di attività e passività<sup>579</sup>. Il saggio crociano comprende anche una *Noterella polemica*, nella quale viene spiegato il significato assegnato al termine *materia*. Per una nuova poesia, materia è anche la precedente poesia.

Certo, Croce finisce per asserire l'indeterminabilità delle fonti: queste andrebbero cercate in tutta la tradizione poetica<sup>580</sup>. Ma in termini simili si sarebbe poi espresso R. Barthes<sup>581</sup>. E poi è da notare che lo stesso Croce, in uno scritto del 1908 sul sonetto *Poi che spiegate ho l'ali al bel desio* di Tansillo, ripreso quasi *verbatim* da Bruno, aveva preso atto di una precisa interferenza di un testo su un altro testo – quello di Bruno e quello di Tansillo sono due sonetti distinti – concludendo che le opere che “si creano” su altre possono essere chiamate *palinsesti*<sup>582</sup>. A questo punto non ci si può esimere dal citare il titolo di un ben noto lavoro di G. Genette, *Palimpsestes*<sup>583</sup>. Del resto, nel *Pierre Menard, autore del “Chisciotte”* di Borges (1939), leggiamo: «Ho pensato che il Don Chisciotte finale potrebbe considerarsi come una specie di *palinsesto*».

In definitiva, il riconoscimento di una tradizione letteraria all'interno di un testo è finalizzato a rafforzare il testo medesimo, fornendo la possibilità di definire con rigore la specificità e l'individualità del testo all'interno della storia delle scritture.

---

<sup>575</sup> O. Ducrot, T. Todorov, *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio*, a cura di G. Caravaggi, G.C. Lepschy, Milano, ISEDI, 1972, p. 384. Ulteriori nozioni sul tema dell'intertestualità in R. Ceserani, *Guida allo studio della letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 526-28.

<sup>576</sup> L. Jenny, *La stratégie de la forme*, cit.

<sup>577</sup> Di Croce e di intertestualità aveva già fatto cenno A. Gramsci nei *Quaderni del carcere*, Quaderno 11, del 1932-1933, ed. crit. a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, pp. 1435-36.

<sup>578</sup> Si utilizza l'edizione Bari, Laterza, 1966.

<sup>579</sup> *Ibidem*, pp. 488-89; 494; 498-99; 500.

<sup>580</sup> *Ibidem*, pp. 495-96; 496-97; 497-98.

<sup>581</sup> R. Barthes, *Théorie du texte*, in *Encyclopaedia Universalis*, a cura di C. Grégory, L. Bersani, H. Schweitzer et alii, Paris, Édit. de l'Encyclopaedia Universalis, 1968-1988.

<sup>582</sup> B. Croce, *A proposito di un sonetto del Tansillo*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, 1910, pp. 134 e sgg.

<sup>583</sup> G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, cit.

Il significato derivante dall'interazione intertestuale dei significanti poggia completamente sul nuovo testo di arrivo, il quale racchiude in sé l'ipertesto e l'ipotesto – si sta utilizzando la tassonomia di Genette<sup>584</sup>. Il rapporto tra questi due livelli può essere di sinergia dialettica o di divergenza; il primo caso pertiene alla più alta forma di poesia. Tuttavia, in entrambi i casi, il senso è dato dal rapporto tra i livelli in parola il che significa escludere ogni forma di “autonomia” di significato. L'analisi intertestuale si colloca all'intersezione di questi diversi livelli fornendo indicazioni utili sulle intenzioni dell'autore e la strutturazione polisemica del testo<sup>585</sup>.

Tra gli strumenti coi quali sondare eventuali rapporti diretti tra i testi, un posto di rilievo spetta a ciò che Segre ha chiamato *vischiosità*<sup>586</sup>. La ripresa di una parola o di un motivo implica in certo modo il coinvolgimento dell'intero contesto di patenza. Lasciamo allo studioso la parola:

Attraverso l'intertestualità (e qui abbiamo un fenomeno speculare a quello che ho chiamato *vischiosità*) passa anche un rinvio alle parti *non* utilizzate della fonte, così che il testo più recente richiami in qualche modo i precedenti (che diventano in certo modo presupposizioni), il senso o le connotazioni (integrando o costituendo un chiaroscuro allusivo) della fonte nella sua totalità organica. Il gioco intertestuale mette dunque a contatto i due testi anche oltre i segmenti che hanno in comune, anzi allontana il secondo con il primo; esso organizza il sistema letterario secondo le linee di una filiazione volontaria, di una genealogia regressiva.<sup>587</sup>

Allusività e imitazione sono modalità intertestuali che attestano il *continuum* dell'elaborazione poetica, e al tempo stesso i salti di qualità che in esso si determinano. La tecnica dell'allusività sembra instaurare un dialogo con altri poeti, dialogo che è anche un *certamen* poetico<sup>588</sup>. Tornando a Bachtin ci è possibile precisare che la poesia è meno pluridiscorsiva della prosa, ma nel contempo è più interdiscorsiva e, soprattutto, più intertestuale<sup>589</sup>. In poesia l'interdiscorsività si estende, oltre all'ambito tematico, anche agli aspetti ritmici e prosodici: parole, sintagmi, immagini, metafore, stilemi, oltre che formazioni accentuative, a corrispondenze ritmico-foniche, allitterazioni, ecc., «forme apparentemente “vuote” che però, una volta realizzate con parole, possono influenzare il significato rafforzandolo o trasformandolo»<sup>590</sup>.

---

<sup>584</sup> *Ibidem*.

<sup>585</sup> Per questi aspetti del “consenso” e del “dissenso” cfr. S. Agosti, *Il testo poetico. Teorie e pratiche d'analisi*, Milano, Rizzoli, 1972; G.L. Beccaria, *L'autonomia del significante*, Torino, Einaudi, 1975; N. Mineo, *Per un'analisi della struttura intertestuale del 'primo tempo' dei "Sepolcri"*, in «Moderna» V, 2003, p. 45.

<sup>586</sup> C. Segre, *Esperienze ariostesche*, Pisa, Nistri Lischi, 1966, pp. 57; 65-66.

<sup>587</sup> C. Segre, *Teatro e romanzo*, cit., p. 110. Cfr. G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, cit., p. 10, n. 13: «Meglio parlare di situazione poetica che non di versi singoli: basta molte volte un'intera parola a condensare un'intera situazione poetica e ad evocarne la *Stimmung*».

<sup>588</sup> G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>589</sup> C. Segre, *Teatro e romanzo*, cit., p. 114.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 114. Esempi di «schemi vuoti» tra vari poeti sono offerti dagli studi di G. Contini, s.v. *Fiore*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto Italiano dell'Enciclopedia, 1970, pp. 895-911; Id., *Un'interpretazione di Dante*, in *Varianti e altra linguistica*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 369-405; G. Orelli, *Accertamenti verbali*, Milano, Bompiani, 1978.

Un aspetto assai fecondo del fenomeno intertestuale ci viene offerto dal Medioevo, nel quale la letteratura è in gran parte costruita su operazioni intertestuali: si viene a creare una sorta di «collettiva memoria del sapere»<sup>591</sup>, la quale da una parte può fare sfumare quella che per noi è la nozione di “paternità del testo”, dall’altra consente di mettere a fuoco un procedimento di ri-scrittura e di ripresa delle opere altrui. È un’operazione che oggi saremmo tentati di ascrivere nell’ambito del plagio. Durante il medioevo l’intertestualità si pone invece come una sorta di rituale letterario grazie al quale i nuovi prodotti vengono assorbiti nell’ossequio generale alle *auctoritates*.

È stato già dimostrato come l’allusività implichi un lettore raffinato e complice:

Perché entri in funzione il meccanismo attivo dell’arte allusiva, il poeta deve chiedere ed ottenere la collaborazione del lettore. L’allusione si realizzerà così come voluto e preciso, imprescindibile riferimento ad una memoria dotta presupposta nel lettore o nell’ascoltatore: si configurerà come desiderio di risvegliare una vibrazione all’unisono tra la memoria del poeta e del suo lettore in rapporto ad una situazione poetica cara ad entrambi.<sup>592</sup>

È noto, inoltre, che l’allusività comporta un rapporto di emulazione che può anche implicare opposizione, e in ogni caso passa per una variazione e differenziazione. L’allusività può infatti:

servire a mediare un rapporto emulativo nei riguardi della tradizione così rammentata. In tal caso, della tradizione essa mira a circoscrivere uno spazio limitato, prescelto per il confronto: si allude ad un momento o a una forma conosciuti, non solo per recuperarli armonizzando la loro risonanza ad un nuovo contesto, ma anche per superarli in un rapporto fatto di opposizione o di differenziazione, o almeno variando.<sup>593</sup>

Alle volte il testo cui un altro allude si può riconoscere in trasparenza, rievocato per mezzo di sovrapposizioni vistose dei significanti; in altri casi abbiamo labili reminiscenze le quali, dietro la diretta immediatezza di un enunciato, invitano a trovare altre situazioni poetiche, connesse col testo che si vuole evocare ma assenti nel nuovo.

M. Corti distingue tra una citazione esplicita – quella che B. Mortara Garavelli chiama «appropriazione»<sup>594</sup> e spesso viene indicata dal virgolettato o dal corsivo – e una occulta. Nella prima esiste un distacco sia tematico che formale tra testo di partenza (o fonte) e testo di arrivo; nella seconda l’autore, spesso per motivazioni ideologiche, fa sì che solamente un destinatario culturalmente avvertito possa cogliere l’allusione in sé<sup>595</sup>. Per la Corti una data fonte può dirsi sicuramente diretta quando tra essa e il testo di arrivo esiste una «corrispondenza formale estesa e isomorfa»<sup>596</sup>. Si intende per *corrispondenza formale*

---

<sup>591</sup> M. Corti, *Intertestualità*, in *Per una enciclopedia della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1997, p. 27.

<sup>592</sup> G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, cit., p. 10.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>594</sup> B. Mortara Garavelli, *L’appropriazione debita: i rimandi intertestuali in poesia*, in «Prometeo» II, I, 1982.

<sup>595</sup> M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983, p. 62.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 63.

(stilistica e linguistica) una precisa consapevolezza da parte dell'autore di far uso di una data fonte o di un testo scritto. Questa corrispondenza formale deve inoltre essere di una certa estensione. Tale estensione non pertiene solamente alla lunghezza della corrispondenza tra i testi: una data estensione deve avere luogo in un ordine analogo di pensieri e ragionamenti, ovverosia in quello che la Corti stessa chiama «isomorfismo di struttura espositiva».<sup>597</sup>

La distinzione che si è fatta tra fonte diretta e indiretta assume importanza per i rapporti intertestuali in sé e per stabilire il grado di cultura o di coscienza storica dell'autore. Poco importa invece se la fonte sia diretta o indiretta per quanto concerne la struttura dell'opera e il suo procedimento costruttivo. L'importante è ridire; in quest'atto iterativo viene creata una cosa altra, nuova; l'inserimento in un contesto testuale nuovo rende nuova anche la citazione: «ce qu'il importe, ce n'est pas de dire, c'est de redire et, dans cete redite, de dire chaque fois encore une première fois»<sup>598</sup>. Giunti a questo punto la questione si biforca: da un lato troviamo la storia della trasformazione delle citazioni – ovvero delle fonti, nel loro viaggio attraverso la letteratura nel quale è dominante la presenza del destinatario –, dall'altro troviamo la storia della trasformazione dei testi sulla base dell'utilizzo esercitato su di essi da parte di un autore il quale sceglie determinate fonti piuttosto che altre<sup>599</sup>.

Tentare di dare una definizione dell'intertestualità dantesca significa mettere in campo almeno due ordini di riflessioni. La prima consiste nel definire i modi del rapporto tra testo dantesco e fonti, se esse cioè sono dirette, indirette o di altra natura. È la questione che i francesi chiamano la *profondeur de la surface*, cioè lo spessore testuale non avvertibile ad una prima lettura. Una seconda problematica afferisce alla relazione che intercorre tra competenza intertestuale del poeta e intenzione del riuso che si rispecchia nell'opera di destinazione; tale competenza produce influssi provenienti o dallo stesso ambito artistico o da ambiti differenti. Vi è inoltre una tipologia di intertestualità interna al macrocosmo di uno stesso autore la quale comporta sia la presenza di influssi che di veri e propri passaggi formali da un'opera all'altra, sia in direzione progressiva che regressiva; l'intertestualità diviene pertanto una forma di ermeneutica testuale<sup>600</sup>.

Lo studio delle fonti, soprattutto quelle dantesche – avverte ancora la Corti –, deve essere svolto con sottigliezza e con estrema cautela, non solamente poiché ci troviamo di fronte a un sommo scrittore, ma anche a uno scrittore medievale, per il quale assume valenza fondamentale il ricorso alle *auctoritates*. Esse pertanto forniscono un duplice messaggio, da un lato quello che esse veicolano attraverso la citazione nella quale vengono inserite, dall'altro lato il messaggio emesso dal contesto dal quale provengono.

Sul concetto di *certamen* poetico e di tecnica allusiva in ambito medievale risulta sempre utile lo schema proposto da G. Brugnoli, il quale schema vede l'interazione delle varie *auctoritates* contaminate con le loro glosse o con la Sacra pagina:

---

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>598</sup> Non a caso questo motto si trova in esergo al libro di A. Compagnon, *La seconde main, ou le travail de la citation*, cit.

<sup>599</sup> M. Corti, *La felicità mentale*, cit., pp. 66-67.

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 62.

È accertato ad oggi l'uso delle *auctoritates* in Dante secondo il sistema dell'*Imitationstechnik* vigente nella trattatistica scolastica al tempo di Dante nelle *Artes*. Questo sistema comportava: a) la collatio (il «*munus collativum*», che realizza la trasmissione della «*sincera vox priscae auctoritates*», come è definito da Elio Donato nell'*Epistula* prefatoria al suo *Commento* virgiliano) fra due o più *auctoritates* classiche; b) l'integrazione di una *auctoritas* classica con la sua esegesi: operazione del tutto ovvia per chi leggeva di regola l'auctor sempre insieme alla sua glossa e ai relativi commenti; c) l'identificazione di una o più *auctoritates* classiche con una o più *auctoritates* scritturali, evidentemente giudicate misticamente convergenti.<sup>601</sup>

La nostra analisi intertestuale è finalizzata a stabilire quali siano i punti di contatto e le adiacenze tra l'opera dantesca e il *Commentum* di Bernardo Silvestre. Occorrerà anche tener conto della presenza di forme della tradizione latina, medio-latina, nonché delle letterature romanze coeve per evitare rinvii unidirezionali ed esclusivi che in realtà non sono leciti. È stato, in questa sede, utilizzato il termine “forme”; questo perché si esamineranno non solamente rapporti di natura tematica, ma anche affinità tematiche suffragate da coincidenze di natura formale e che abbiano un riscontro certo nella strutturazione delle due opere prese in esame – mi riferisco in particolare al *Commentum* e alla *Commedia*. A tal riguardo si dovrebbe inoltre tener presente un'altra possibile distinzione: tra intertestualità extracontestuale, che propone termini o sintagmi simili o uguali, ma in contesti diversi, e intertestualità contestuale, la quale propone anche un sintagma singolo, ma inserito nello stesso sistema che lo riceve. Si tratta ovviamente di un'astrazione di comodo, dato che il linguaggio poetico è già di per sé costituito dallo stesso tessuto intertestuale.

Ai fini della nostra indagine è utile individuare e registrare sia le reminiscenze accettabili come certe sulla base di coincidenze contestuali, lessicali e semantiche, sia quelle possibili, riconoscibili dalla suggestione fornita da un determinato costrutto, sintagma o singola parola che può essere stata recepita dal poeta, esercitando associazioni di idee, analogie o reminiscenze più o meno marcatamente volontarie. Non va difatti dimenticato che, a livello ipertestuale, la struttura di significato si configura grazie ad un'azione più o meno consapevole, la quale viene recepita nell'intero contesto che riceve il sintagma ipotestuale; la reminiscenza può infatti funzionare come citazione allusiva<sup>602</sup>.

Un'analisi intertestuale deve inoltre fondarsi sul rilevamento di giudizi e considerazioni espressi dal poeta in altri scritti in merito alle opere e agli autori assunti come modello canonico e fonte di *auctoritas*, tenendo conto delle corrispondenze puramente tematiche<sup>603</sup>.

## 2. Dante lettore

---

<sup>601</sup> G. Brugnoli, *Studi Danteschi*, I, Pisa, Ets, 1998, p. 19.

<sup>602</sup> G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, cit.

<sup>603</sup> L'analisi intertestuale dovrebbe porsi, inoltre, come obiettivo ultimo, lo scopo di mettere in rapporto il singolo testo – secondo regole di pertinenza – con l'intera tradizione culturale, letteraria ed espressiva: oltre alle già esaminate nozioni di intertestualità e interdiscorsività, sarebbe utile adottare anche la nozione di interculturalità. Cfr. C. Segre, *Teatro e romanzo*, cit., p. 111; N. Mineo, *Per un'analisi della struttura intertestuale del 'primo tempo' dei "Sepolcri"*, cit., p. 46.

Come si è avuto modo di vedere nei capitoli precedenti, nel Medioevo i testi non soltanto avevano confini meno rigidi che gli attuali, ma volevano inoltre essere letti insieme ai loro commenti, i quali ne condizionavano la ricezione. La scuola medievale si reggeva interamente su queste *lectiones*, ovvero sull'ermeneutica testuale, della quale momento fondamentale era la raccolta delle *auctoritates*, utilizzate per illustrare passi particolarmente controversi, teorie o interpretazioni allegoriche<sup>604</sup>. La tradizione culturale del variegato universo del libro medievale ha radici profonde; nemmeno Dante avrebbe potuto sottrarsi a tali consuetudini.

Snodo fondamentale è l'influsso, spesso determinante, che su Dante ha esercitato il *commentum*; influsso alle volte anche maggiore rispetto al testo commentato<sup>605</sup>. Non tenere in debita considerazione le modalità e i mezzi di lettura a disposizione di un lettore medievale non solo non porta al raggiungimento di quella chiarezza filologica sempre auspicabile, ma vorrebbe dire inoltre correre il rischio di restituire l'immagine falsata di un poeta medievale quale è stato Dante. In altre parole, quando noi indaghiamo lo sviluppo intellettuale del poeta dobbiamo «imparare a leggere con i suoi occhi e sul tipo di testo che egli aveva veramente sul tavolo di lavoro, lasciando da parte quei libri che a noi piacerebbe fargli leggere»<sup>606</sup>. Vi è un certo disagio da parte della critica nel riconoscere che una personalità quale quella dell'Alighieri si sia formata spesso su compendi e non sulla lettura diretta dei testi, seguendo i mezzi e le formule dell'ermeneutica del suo tempo. Ma il fatto che Dante leggesse in modi diversi dai nostri non significa che leggesse peggio di noi: «La grande originalità di Dante si risolve tutta nella tensione tra le convenzioni e i limiti del suo mondo e il vigore innovativo della sua visione artistica ed intellettuale»<sup>607</sup>.

Quel filone degli studi danteschi che è la critica delle fonti, come ogni metodologia, ha i propri limiti, dovuti soprattutto al non aver considerato adeguatamente il contesto culturale nel quale Dante ha operato<sup>608</sup>. Certo, alcuni passaggi probabilmente sfuggiranno

<sup>604</sup> Cfr. M.-D. Chenu, «Auctor», «Actor», «Autor», in «Archivium Latinitatis Medii Aevi» III, 1927, pp. 81-6; A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, cit., pp. 10-15; F. Bruni, *Testi e chierici nel medioevo*, Genova, Marietti, 1991, pp. 136-50.

<sup>605</sup> Un esempio di questo processo lo si può ritrovare nelle ricerche di L. Pertile, il quale ha dimostrato il debito di Dante nei confronti dei *commentaria* al *Cantico dei Cantici*, cfr. L. Pertile, *L'antica fiamma: la metamorfosi del fuoco nella «Commedia» di Dante*, in «The Italianist» XI, 1991, pp. 29-60; Id., «Paradiso»: *A Drama of Desire*, in *Word and Drama in Dante*, a cura di J.C. Barnes, J. Petrie, Dublin, Irish Academic Press, 1993, pp. 143-80; Id., *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998. Un altro esempio lo si riscontra nel caso offerto dalla vicenda della profetessa Manto in *Inf.* XX; mi sia concesso il rimando a S. Italia, *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, in *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, cit., pp. 352-55.

<sup>606</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, p. 20.

<sup>607</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>608</sup> Il tipo di lavoro svolto sulla formazione culturale di Dante è di enorme valore. Esso ha stabilito e fissato dei punti fondamentali la nostra conoscenza delle letture dantesche; basti pensare ai contributi di B. Nardi, G. Contini, C. Vasoli, senza i quali risulterebbe per noi impossibile parlare della formazione culturale e poetica di Dante. Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (1930), seconda edizione accresciuta, Firenze, La Nuova Italia, 1967; Id., *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, Olschki, 1938; Id., *Dante e la cultura medievale* (1942), nuova edizione a cura di P. Mazzantini, Bari, Laterza, 1983; Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944; Id., *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, Roma, Istituto italiano per il Medio Evo, 1960 (rist. 1992); Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966; Id., «*Lecturae*» e *altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990; G. Contini, *Un'idea di Dante*, Torino,

per sempre alla ricostruzione; ad esempio è probabile che non verranno mai ritrovati i codici di Virgilio che Dante ebbe per le mani. Tuttavia è nelle nostre possibilità cercare di stabilire quali commenti virgiliani il poeta abbia letto. Solamente dopo, con fonti certe alla mano, è possibile dar luogo al momento interpretativo, offrendo spiegazioni del pensiero e dell'arte danteschi. Per entrare in possesso delle chiavi interpretative disseminate negli scritti di Dante è necessario «tornare ai modi in cui il poeta stesso interpretava, cioè, leggeva»<sup>609</sup>.

### 3. Regesto delle corrispondenze

Alla luce di quanto detto sino ad ora, è possibile effettuare un raffronto di carattere sistematico tra il *Commento* del Silvestre e l'opera dantesca. Si mira qui a ricostruire nella maniera più completa possibile il reticolo di tutte le più significative affinità, sia quelle più evidenti come di quelle meno visibili. Verrà seguito l'ordine espresso dal *Commento*, affiancato di volta in volta da uno o più passi danteschi (dove un passo virgiliano ha generato riprese molteplici dislocate in luoghi differenti). L'utilizzo del grassetto indica le risposndenze testuali di tipo vistosamente isomorfo, mentre l'uso del corsivo indica le affinità di ordine tematico e situazionale.

Senza avanzare queste pretese, si offre qui un regesto che vorrebbe riuscire, comunque, affidabile. Considerato lo spessore letterario della parola dantesca e quindi la fitta trama intertestuale che sta dietro a esse, sarebbe errato aspettarsi coincidenze testuali che non risultino in nessun modo contaminate.

#### ◆ Bernardus Silvestris, *Accessus*<sup>610</sup>:

Notandum est in hoc libro geminum esse narrationis ordinem, naturalem scilicet artificialem. *Naturalis* est quando narratio secundum serie rerum ac temporum distribuitur, quod fit dum eo ordine quo res gesta est narratur dumque quid tempore primo quid consequente quid ultimo gestum sit distinguitur. Hunc ordinem *Lucanus* sequitur. *Artificialis ordo* vero est quando a medio narrationem incipimus artificio atque modo ad principium recurrimus. Hoc ordine scribit *Terentius* atque in hoc opere *Virgilius*.

*Purg.* XXII, 58:

per quello che *Clìò* teco li tasta.

---

Einaudi, 1976; C. Vasoli, commento a *Convivio*, in C. Vasoli, D. De Robertis (a cura di), Dante Alighieri, *Opere minori*, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1979-88, vol. I, t. 2.

<sup>609</sup> R. Hollander, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1983, p.; Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 22. Cfr., inoltre, Id., «Sole nuovo, luce nuova». *Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Torino, Scriptorium, 1996; Id., «Libri poetarum in quattuor species dividuntur». *Essays on Dante and «Genre»*, a cura di Z.G. Baranski, Supplemento 2 di «The Italianist» XV, 1995; R. Hollander, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1983, p. 74.

<sup>610</sup> *Commentum*, cit., I, 15-16; II, 1-5.



Per Bernardo Silvestre la sequenza dell'apprendistato dell'uomo sapiente e riguardante il percorso della conoscenza prevede, teoricamente e in successione temporale, *in primis* la lettura dei poeti, i quali come Terenzio e Virgilio hanno seguito l'*ordo artificialis*. Seguono gli storici, i quali come Lucano – e successivamente Stazio –, sebbene principalmente poeta, ha fatto uso nella sua diegesi dell'*ordo naturalis*.

Questa scansione trasposta poi da Dante nella *Commedia*, altro non è che la successione Virgilio-Stazio. Alla luce di ciò, si carica di particolare allusività l'espressione purgatoriale sopra citata, essendo Clio la musa della storia invocata da Stazio nella *Tebaide*<sup>611</sup>.

In questa maniera Dante, alludendo a Bernardo, vuole assegnare a Stazio la veste di storico; impostazione confermata già in sede teorica dallo stesso Silvestre<sup>612</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.*, *Accessus*, III<sup>613</sup>:

in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* I<sup>614</sup>:

Hec omnia quia in prima etate contingunt, in primo volumine enarrantur.

[...]

Hactenus in primo volumine prima etas, id est infantia, describitur.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* II, 1, CONTICVERE OMNES<sup>615</sup>:

In hoc secundo volumine secunde etatis, id est pueritie, describitur natura.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* III, 1, POSTQVAM RES ASIE<sup>616</sup>:

In hoc tertio natura adholecentie exprimitur.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* IV, 1, AT REGINA<sup>617</sup>:

---

<sup>611</sup> *Theb.* I, v. 41; X, vv. 630-31.

<sup>612</sup> R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, in «Le Forme e la Storia» n.s. III, 1991, 1, pp. 14-15.

<sup>613</sup> *Commentum*, cit., III, 10-11. Cfr. D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, cit., p. 203; T.H. Silverstein, *Dante and Vergil the Mystic*, in «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature» XIV, 1932, pp. 78-79.

<sup>614</sup> *Commentum*, cit., IV, 6-7; XIV, 14-15.

<sup>615</sup> *Ibidem*, XIV, 17-18.

<sup>616</sup> *Ibidem*, XV, 9.

<sup>617</sup> *Ibidem*, XXIII, 18-19; XXV, 18-20.

In hoc **quarto volumine** natura iuventutis exponitur mystice.

[...]

Increpat Mercurius Eneam oratione alicuius censoris. **Discedit a Didone** et desuescit a libidine. Dido deserta emoritur et in cineres excocta demigrat.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* V, 1, INTEREA<sup>618</sup>:

In hoc **quinto volumine** incipit de natura virilis etatis.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 1, SIC FATVR<sup>619</sup>:

Quoniam in hoc **sexto volumine** descensus Enee ad inferos enarratur.

*Convivio* IV, xxiv, 9:

E lasciando lo figurato che di questo diverso *processo de l'etadi* tiene Virgilio ne lo Eneida [...]

*Convivio* IV, xxvi, 8-9:

E così infrenato mostra Virgilio, lo maggiore nostro poeta, che fosse Enea, ne la parte de lo Eneida ove questa etade si figura; la quale parte comprende lo **quarto**, lo **quinto** e lo **sesto libro** de la Eneida. E quanto raffrenare fu quello, quando, avendo ricevuto da **Dido** tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà, e usando con essa tanto di dilettaçione, **elli si partio**, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel **quarto** de l'Eneida scritto è!

Bernardo Silvestre accoglie, riprendendo e sottolineandola con precisione maggiore, la tesi già esposta da Fulgenzio nella *Virgiliana continentia* secondo cui i primi sei libri dell'*Eneide* vengono descritte allegoricamente, le età dell'uomo – infanzia, puerizia, adolescenza, giovinezza, età virile – annesse alle relative passioni che esse comportano; così nel corso dei suoi *errores*, intesi in senso morale, l'eroe è sviato dalla ricerca del bene a causa delle passioni – le diverse tappe del viaggio. Al termine, alle soglie dell'età virile si pone sulla via della vera sapienza – identificata con lo studio della teologia – attuando quella discesa agli inferi che gli permetterà di pervenire alla conoscenza del Creatore – identificato con l'ombra di Anchise<sup>620</sup>.

---

<sup>618</sup> *Commentum*, cit., XXV, 22-23.

<sup>619</sup> *Ibidem*, XXVIII, 7.

<sup>620</sup> Anche nel commento di Pietro Alighieri leggiamo una posizione affine a quella del postillatore carnotense: «Eneas descendit ad huc infernum [...] ut videret genitorem suum, idest ut cognosceret Deum». *Pietro Alighieri super Dantis ipsius genitoris Comoediam Comentum nunc primum in lucem editum consiliis et sumptibus* G.J. Vernon, curante V. Nannucci, Firenze, G. Piatti, 1845, p. 15.

L'interpretazione dell'*Eneide* che Dante accoglie nei presenti passi è quasi sicuramente derivata da questo commento<sup>621</sup>: la coincidenza tra i passi messi a confronto è di natura prettamente tematica: Enea, al termine, abbandonò Didone «per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa».

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, *Accessus*, III<sup>622</sup>:

**Integumentum** est genus demonstrationis **sub fabulosa narratione veritatis** involvens intellectum, unde etiam dicitur **involucrum**.

*Convivio* II, i, 3-5:

L'uno si chiama litterale, e questo è quello che  
[.....]  
.....

L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che] si nasconde **sotto 'l manto di queste favole**, ed è una **verità ascosa sotto bella menzogna**: sì come quando dice Ovidio che Orfeo faceva colla cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere: che vuol dire che lo savio uomo collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere alla sua voluntade coloro che [non] hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre. E perché questo nascondimento fosse trovato per li savi, nel penultimo trattato si mosterrà. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato.

In questo passo del secondo trattato del *Convivio* Dante espone la teoria dei quattro sensi delle scritture. Esso è tanto noto quanto discusso<sup>623</sup>. Almeno per i primi due sensi la

---

<sup>621</sup> Cfr. G. Padoan, s.v. *Bernardo Silvestre da Tours*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, p. 607.

<sup>622</sup> *Commentum*, cit., III, 14-15. Cfr. D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, cit., p. 204; E. De Bruyne, *Estudios de estética medieval*, Madrid, Gredos, 1959, vol. II, pp. 341-43. Giovanni di Garlandia precisa: «Si narratio fuerit obscura per fabulam appositam vel per apologum, clarificatur per integumentum quod est veritas in specie fabulae palliata [...] si in legendis [...] interserere debent historiae exponuntur per allegoriam: dicitur autem allegoria veritas in versibus historiae palliata». *Poetria*, ed. Mari (Rom. Forsch.), p. 928.

<sup>623</sup> In *Convivio* II, i, 3 il testo dell'archetipo presenta una lacuna evidente (cfr. S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, Editrice La Scuola, 2008, pp. 84-90), al punto da dover supporre una lacuna tra *quello che* e *si nasconde*: «L'uno si chiama litterale, e questo è quello che / ... / si nasconde sotto 'l manto di queste favole». Manca la definizione del senso letterale, mentre si prosegue con quella del senso allegorico. Da qui ne deriva la necessità di integrare con: «<L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che> si nasconde sotto'l manto...»; questa è la soluzione adottata da F. Agno nella sua edizione critica del *Convivio*, Firenze, Le Lettere, 1995. In precedenza si sono tentate soluzioni varie che potessero includere la definizione del senso letterale. Ecco la soluzione di Parodi e Pellegrini, nell'edizione del 1921 e impostasi sino a qualche

tangenza fra i loci in questione, oltre che di tipo tematico, presenta vistose corrispondenze formali di natura estesa e isomorfa.

Vero è che il discorso di Dante è ben più complesso di quello di Bernardo. Questi si limita agli scritti profani, distinguendo due sensi. L'autore del *Convivio* parla invece di quattro sensi. Egli in realtà tiene ben presente anche la tradizione dei quattro sensi dell'esegesi biblica. Tale tradizione, e solo essa, è esemplificata nell'*Epistola a Cangrande*, sia essa o meno dello stesso Dante:

primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus [...] et quomodo isti sensus mystici variis appellantur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi.<sup>624</sup>

Questa definizione fa scorrere il discrimine tra il senso letterale e l'insieme dei sensi mistici che si deducono dal letterale, ripetendo la posizione di san Tommaso – anche nella maniera in cui viene interpretato *Ps.* 113, 1-2 –, con la sola differenza che l'Aquinate parla non di sensi “mistici” ma “spirituali”:

Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensum historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur [...]. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.<sup>625</sup>

---

anno fa come la più autorevole, riprodotta nell'edizione Busnelli-Vandelli (1934-37, II ed. con appendice di A.E. Quaglio, 1964) e in quella di Vasoli, *Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988: «L'uno si chiama letterale, [e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera delle parole fittizie, sì come sono le favole dei poeti. L'altro si chiama allegorico.] e questo è quello che si nasconde...». Altri tentativi di integrazione sono riferiti da Vasoli, *op. cit.*, I/2, pp. 112-13 (Biscioni, Romani, Giuliani). Casella propone: «e questo è quello che non va oltre a ciò che suona la parola fittizia, sì come ne le favole de li poeti. L'altro si chiama allegorico» (M. Casella, *Per il testo critico del «Convivio» e della «Divina Commedia»*, in «Studi di filologia italiana» VII, 1944, p. 38); tale è anche la soluzione adottata dalla M. Simonelli, *Materiali per un'edizione critica del «Convivio» di Dante*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, pp. 89-91.

<sup>624</sup> *Epistola XIII*, 20-22, a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995, pp. 8-10. In merito alla questione dell'attribuzione, cfr. F. Mazzoni, *L'Epistola a Cangrande*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 10, 1955; J. A. Mazzeo, *Light metaphisic, Dante's «Convivio» and the «Letter to Can Grande della Scala»*, in «Traditio» XIV, 1958, poi in *Medieval Cultural Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca, New York 1960; H.C. Graham, *The epistle to Can Grande again*, in «Deutsches Dante Jahrbuch» XXXVIII, 1960; B. Nardi, *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Le Monnier, Firenze 1960 [Lectura Dantis Scaligeri, 31], rist. in «Lecturae» e altri studi danteschi, Le Lettere, Firenze 1990; U. Cosmo, *Guida a Dante*, 2<sup>a</sup> ed., Firenze 1962, pp. 126-127; G. Padoan, *La «Mirabile visione» di Dante e l'Epistola a Cangrande*, in *Dante e Roma. Atti del convegno di studi*, Firenze 1965; A. Frugoni, *Le Epistole*, in «Cultura e Scuola» IV, 1965; R. Hollander, *Dante's Epistle to Cangrande*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993; e all'analisi di G. Brugnoli in: D. Alighieri, *Opere minori*, T. II, cit., p. 512 e sgg.; e in Id., *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, in *Studi Danteschi*, II cit., pp. 159-174; G. Inglese, *Epistola a Cangrande: questione aperta*, in *L'intelletto e l'amore*, cit., pp. 165 e sgg.

<sup>625</sup> *Summa I, Quaest. 1, art. 10, resp.*

È chiaro qui che il senso letterale, trattandosi della *allegoria in factis* e quindi della Scrittura, è sempre vero, cioè riporta eventi storici<sup>626</sup>. Nel passo del *Convivio* le cose stanno diversamente. Gli ultimi due sensi corrispondono allo schema biblico, implicando un senso letterale storicamente vero – *Math.* 17, 1-2 e *Ps.* 113, 1-2<sup>627</sup>. Il senso letterale e quello allegorico corrispondono invece alla tradizione chartriana testimoniata in maniera eloquente dal passo citato di Bernardo Silvestre. Questi sensi sono connessi tra di loro in maniera forte. Emerge così uno schema complessivo basato non su di un senso più i tre restanti – il letterale, e i tre rimanenti –, ma su due più due – letterale e allegorico da una parte, morale e anagogico dall'altra.

Dante ha, in qualche modo, mescolato due tradizioni differenti, facendo riferimento per il senso letterale e allegorico all'esegesi profana basata sul concetto di *integumentum*, e per il senso morale e anagogico all'esegesi biblica<sup>628</sup>. Da notare che il punto di partenza di Dante è la tradizione del *integumentum*, quello che del resto egli applica di fatto. Nella dichiarazione programmatica del *Convivio*, chiarendo il modo di procedere che terrà nel corso dell'opera, Dante afferma l'intenzione di commentare quattordici canzoni, mostrando «la vera sentenza di quelle, che per alcuno vedere non si può s'io non la conto, perché è nascosa sotto figura d'allegoria»<sup>629</sup>. Nel passo del secondo trattato che è al centro della nostra attenzione, il poeta conclude affermando: «sopra ciascuna canzone ragionerò prima la litterale sentenza, e appresso di quella ragionerò la sua allegoria, cioè la nascosa veritade»<sup>630</sup>; in seguito, terminata l'esposizione secondo la lettera di *Voi che 'ntendendo*, dichiara ancora: «Poi che la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere alla esposizione allegorica e vera»<sup>631</sup>. Il *manto* dell'allegoria è in tutti questi casi una finzione da superare al fine di giungere alla *vera sentenza*. Tale allegoria corrisponde ogni volta al concetto di *integumentum* elaborato, come si è visto, dalla scuola di Chartres e da

<sup>626</sup> Sarebbe inammissibile pensare il contrario riguardo il senso storico. Fanno eccezione pochi casi, il più notevole è quello rappresentato dal *Cantico dei Cantici*. La questione era stata già posta da s. Agostino (*De doctrina christiana*, III, 10, 14; 15, 23; 22, 32), il quale raccomanda di mantenersi fermi il più possibile al senso letterale, e di ricorrere al figurato solo in casi eccezionali. Riguardo il *Cantico dei Cantici*, il commento di Aimone di Auxerre sostiene che «ex his verbis intelligitur totum hoc carmen divinum esse et spirituale, et nihil in se habere quod iuxta litteram intelligi posse» (cit. in G. Cremascoli, *Allegoria e dialettica: sul travaglio dell'esegesi biblica al tempo di Dante*, in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia»*, Firenze 26-28 settembre 1986, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, p. 156). Cfr., a tal proposito, J.A. Scott, «Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti» (*Conv. II 1,5*), in *Sotto il segno di Dante*, scritti in onore di F. Mazzoni, a cura di L. Coglievina e D. De Robertis, Firenze, Le Lettere, 1998, p. 300 e n.; A.W. Astell, *The «Song of Songs» in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990. Un altro episodio degno di nota che ha posto problemi in campo esegetico è quello del tempio di Ezechiele, cfr. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952, 1983; trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 161 e sgg.; H. De Lubac, *Éxégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1964, II/1, pp. 387-403.

<sup>627</sup> Cecchini nella nota *ad loc.* osserva che l'interpretazione del senso anagogico data in *Convivio* a proposito di *Ps.* 113, 1-2 è «espressa in termini un poco ambigui», essendo per lo più simile a una interpretazione morale, cfr. E. Cecchini, *Epistola...*, cit., p. 40.

<sup>628</sup> Cfr. A. D'Andrea, *L'«allegoria dei poeti». Nota a «Convivio» II.1*, in *Dante e le forme dell'allegoresi*, a cura di Michelangelo Picone, Ravenna, Longo Editore, 1987, pp. 71-78; E. Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, in «Studi danteschi» LXVII, 2002, p. 164.

<sup>629</sup> *Convivio* I, ii, 17.

<sup>630</sup> *Ibidem* II, i, 15. Nota E. Fenzi: «nascosa veritade non sarà tanto esplicativo di allegoria, ma piuttosto oggetto di ragionerò» (*L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, cit., p. 165).

<sup>631</sup> *Convivio* II, xii, 1.

Bernardo Silvestre. Ma va registrato uno scarto nella terminologia. Dante utilizza il termine *allegoria*, proprio dell'esegesi biblica, fondata sulla storicità piena del racconto biblico. Questa categoria esegetica veniva distinta, anche dagli chartriani, dal concetto di *integumentum*, elaborato nell'ambito dell'esegesi profana, e quindi entro un'ottica totalmente differente. Lo stesso Bernardo Silvestre aveva formalizzato la distinzione: «Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum, quod alias discutiendum erit. Allegoria quidem divine pagine, itegumentum vero philosophice competit»<sup>632</sup>.

L'*allegoria* dantesca coincide invece con l'*integumentum* e ciò risulta anche dall'uso concreto che Dante ne compie. Nel *Convivio* la sua intenzione è quella di dimostrare che le canzoni *Voi che 'ntendendo* e *Amor che ne la mente* sono state sin dall'inizio concepite quali canzoni a doppio fondo, in cui, sotto la lettera fittizia di un innamoramento per una donna bellissima, si cela in realtà la dedizione del poeta nei riguardi dello studio della Filosofia<sup>633</sup>. Nel capitolo 12 del secondo trattato, nell'accingersi alla «esposizione allegorica e vera» di *Voi che 'ntendendo*, il poeta racconta come, dopo la morte della sua donna, si fosse immerso nello studio di Cicerone e di Boezio come in cerca di consolazione. Preso dall'amore della conoscenza egli decise di celebrarlo nella suddetta lirica descrivendo la «sua condizione sotto figura d'altre cose», descrivendosi quindi come innamorato di una donna. Questo racconto altro non è che la verità biografica che gli pertiene, nascosta dietro l'allegoria della canzone<sup>634</sup>.

Nella esegesi biblica, cui sembra ispirarsi l'*Epistola a Cangrande*, ci si muove da un senso letterale vero verso i tre sensi spirituali; nel *Convivio*, invece, si parte da un senso letterale fittizio, l'*integumentum*, verso un dato storicamente vero, coincidente col vero personale e autobiografico di Dante medesimo espresso dall'allegoria. Questo vero viene a essere quindi non punto di partenza come nelle sacre scritture, bensì punto di arrivo<sup>635</sup>. In definitiva nel *Convivio*, a differenza di quanto avviene nell'*Epistola a Cangrande*, non è prospettato un percorso univoco – neppure fondato su di un unico esempio – che vada dal senso letterale all'anagogico: ciò che è presentato al lettore sono due *iter* differenti e contrapposti tra di loro: il primo che procede dalla lettera, in sé fittizia, al vero in essa contenuto; il secondo che va dal senso morale all'anagogico ma mancante della sua prima metà.

---

<sup>632</sup> *The Commentary of Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii» attributed to Bernardus Silvestris*, edited by H.J. Westra, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, 2, p. 45.

<sup>633</sup> Dicendo ciò si accetta come ipotesi la originaria allegoricità delle canzoni sopra menzionate. Cfr. lo schema offerto da M. Barbi-V. Pernicione in *Rime della maturità e dell'esilio*, Firenze, Le Monnier, 1969; E. Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, cit., p. 167 n.; Id., *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e Ragione nelle rime allegoriche di Dante*, in *Studi di Filologia e Letteratura II-III, dedicati a Vincenzo Pernicione*, Genova, Istituto di Letteratura Italiana dell'Università di Genova-Tilgher, 1975, pp. 9-69.

<sup>634</sup> E. Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, cit., p. 167. La qualifica di allegorico viene attribuita al significato vero della «bella menzogna» mentre allegorica dovrebbe essere la forma sotto la quale tale verità si nasconde, quindi l'involucro letterale o *integumentum*. Dunque, quando Dante ragiona di senso allegorico è più esatto intendere «senso espresso in forma allegorica».

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 168.

Dante medesimo conferma questa interpretazione. A seguito della già esaminata definizione di allegoria e dopo aver addotto l'esempio di Orfeo difatti aggiunge: «Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato»<sup>636</sup>. Il senso allegorico qui diviene da primo dei sensi mistici, una figura del linguaggio poetico, che procede per *integumenta*.

Dante peraltro sembra voler ridurre la distanza tra testo poetico e testo sacro, non solo perché rivendica per il primo un contenuto di verità come Bernardo, ma anche perché, a differenza di Bernardo, definisce il velo della finzione poetica come allegorico<sup>637</sup>. Il risultato che ne deriva sovrappone due procedimenti differenti quali l'*allegoria in verbis* dei poeti e l'*allegoria in factis* dei teologi. La questione del resto non era nuova dato che simili ambiguità erano già presenti nello stesso Agostino e avevano spinto Beda<sup>638</sup> a tentare una sistemazione definitiva al riguardo. È per uscire da simili aporie che Tommaso, tagliando corto, aveva escluso la possibilità di parlare di sensi mistici al di fuori delle sacre scritture, relegando così l'apparato retorico proprio del linguaggio poetico al solo senso letterale<sup>639</sup>.

Dante inoltre, in maniera del tutto singolare e innovativa rispetto a ogni tradizione, afferma la propria verità ermeneutica non più su testi altrui bensì sui propri testi, nei cui riguardi egli si pone e nelle vesti di autore e in quelle di interprete privilegiato, coprendo così lo spazio sia del senso letterale che del senso allegorico<sup>640</sup>.

Tentativo del poeta è quello di cimentarsi in qualcosa di mai tentato sino ad allora: la sistemazione in uno schema unitario dell'intera varietà dell'esegesi allegorica al fine sostanzialmente di dare un'alta dignità al linguaggio poetico, e più precisamente alla poesia in volgare. Il discorso poetico è in potenza significante, come il testo sacro, secondo i quattro livelli. E cominciava, forse, a farsi strada l'idea di un linguaggio idoneo a un

---

<sup>636</sup> *Convivio* II, i, 5.

<sup>637</sup> Cfr. E. Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, cit., p. 167. Non a torto osserva De Lubac che Dante «a choisi le mot indéterminé d'*écritures*, ainsi que l'usage le lui permettait, ce mot qui peut désigner soit les Livres saints, soit un écrit, un ouvrage quelconque» (H. De Lubac, *Exégèse Médiévale*, cit., II/2, p. 321).

<sup>638</sup> *De schematis et tropis Sacrae Scripturae liber*, in PL XC, 175-86.

<sup>639</sup> Cfr. A. Strubel, «*Allegoria in factis*» et «*Allegoria in verbis*», in «*Poétique*» VI, 1975, pp. 342-57; J. Chydenius, *La théorie du symbolisme médiéval*, in «*Poétique*» VI, 1975, pp. 322-41.

<sup>640</sup> Su Dante e la sua auto-esegesi cfr. E. Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, cit., pp. 188; 191; 197; 200. La lettura *per integumenta* era servita per traghettare la cultura antica all'interno della verità cristiana. Tale operazione comportava però una certa dose di libertà e di libero arbitrio interpretativo, finendo alle volte per trasformare i grandi dell'antichità in profeti inconsapevoli dell'avvento di Cristo. Singolare e riassuntiva a un tempo è l'immagine dello Stazio dantesco che si rivolge a Virgilio dicendogli: «Facesti come quei che va di notte, / che porta il lume dietro e sé non giova, / ma dopo sé fa le persone dotte» (*Purg.* XXII, 67-69). Questo atteggiamento è esemplificativo di una pratica ermeneutica secolare che però già in Petrarca avrà esaurito la sua forza. Tale pratica veniva non solamente autorizzata ma anche resa necessaria dalla lontananza culturale e temporale che divide l'autore dal suo interprete, il quale muove spesso dalla forte convincimento che, per grazia dello Spirito Santo (tuttavia, nel caso di Platone, Ambrogio ammetteva che fosse venuto a conoscenza dell'Antico Testamento durante una sua permanenza in Egitto), alcuni autori pagani avessero potuto avere una qualche premonizione della verità rivelata, verità da ricercare e rintracciare oltre la lettera delle loro opere.

poema apocalittico-profetico, con un'allegoria dallo spessore ben più solido della semplice personificazione o dell'allegoria poetica<sup>641</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* III<sup>642</sup>:

Ab Appolline monetur ut «antiquam matrem requirat». Antique due matres, id est due regiones, Creta scilicet et Italia, sunt **duo** Enee **initia**, **natura corporis** et **anime**. Per Cretam enim intelligimus naturam corpoream, que est quoddam initium temporalis vite Enee. Et dicitur Creta per antifrasi quasi cresis theos, id est divinum iudicium. Male enim corporea natura iudicat de divinis dum ea temporalibus postponit. Per Italiam, que incrementum interpretatur, natura divina accipitur que est **rationalitas**, immortalitas, virtus, scientia.

*Inf.* XIV, 103-5:

Dentro dal monte sta dritto un gran veglio,  
che tien volte le spalle inver' **Dammiata**  
e **Roma** guarda come suo specchio.

Dante, servendosi del commento del Silvestre, ha sfruttato come riferimento degli attributi del Veglio quanto riportato dalla glossa, per la quale Creta e Roma stanno a significare i *duo initia* di Enea e insieme le due nature quella *corporea* e quella *rationalis*. Da ciò segue lo stesso *itinerarium* di Dante – come indicato dall'accento al Letè: «Letè vedrai, ma fuor di questa fossa» (*Inf.* XIV, v. 136) – e il suo svolgimento dall'Inferno al Paradiso Terrestre.

Il Veglio di Creta sembra alludere per Dante, in forma implicita, al mito dell'età dell'oro<sup>643</sup>, anche se Bernardo, tuttavia, non parla di età dell'oro poi corrottasi. Tale mito percorre tutta la *Commedia* fino ai canti Paradiso Terrestre. L'ideazione del Veglio dipende da suggestioni virgiliane e della sua glossa, da Daniele II<sup>644</sup> e da *Metamorfosi* I.

La *descriptio* di Creta (*Inf.* XIV, 94):

«in **mezzo mar** siede un paese guasto»,

dipende inoltre da *Aen.* III, 104-5:

---

<sup>641</sup> Cfr. N. Mineo, *Profetismo e Apocalittica in Dante. Struttura e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania, 1968, pp. 297 e sgg.; Id., *L'allegoria nella Divina Commedia*, in «Allegoria» V, n.s., XIII, 1993, pp. 7-36; poi in Id., *Dante: un sogno di armonia terrena*, vol. I, Torino, Tirrenia Stampatori, 2005, p. 168; A. D'Andrea, *L'allegoria dei poeti*. Nota a «Convivio» II.1, cit., p. 78.

<sup>642</sup> *Commentum*, cit., XX, 3-10.

<sup>643</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., pp. 24-25.

<sup>644</sup> Capp. 31-33.



Creta Iovis magni **medio** iacet insula **ponto**,  
mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae.

Indicativa è inoltre la posizione della statua, simboleggiante il tragitto dall'Egitto a Gerusalemme e dunque dalla terra al cielo. Il canto del Veglio di Creta si struttura, pertanto, proiettando l'esperienza dantesca oltre la fossa infernale verso il Paradiso Terrestre<sup>645</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* IV, 1, AT REGINA... *Expositio*, XXIV<sup>646</sup>:

Cum autem spume nimia est superfluitas, quod contigit in crapulosis comestionibus et ebrietatibus, per **virilem virgam** quia ventri proxima est et **subdita in sperma, id est semen virile**, conversa **emittitur**.

*Purg.* XXV, 37-45:

Sangue perfetto, che mai non si beve  
da l'assetate vene, e si rimane  
quasi alimento che di mensa leve,  
prende nel core a tutte membra umane  
virtute informativa, come quello  
ch'a farsi quelle per le vene vane.  
Ancor digesto, **scende ov'è più bello**  
**tacer che dire**; e quindi poscia **geme**  
sov'altrui sangue in natural vasello.

Bernardo Silvestre, seguendo Galeno, discorre di una *recepta opinio* di medicina medievale. Dante, oltre che dall'*autoritas* di Galeno ha sicuramente ricavato da questo passo la riprova della dottrina enunciata da Stazio, prova ne è la corrispondenza tematica e i riscontri formali.

Verso la metà del XVI secolo Alessandro Vellutello affermava: «*Sangue perfetto, che poi non si beve Da lassate vene, È opinione di Galeno in secundo De decretis Hippocratis & Platonis, Et in piu altri luoghi [...]*»<sup>647</sup>. Qualche altro commentatore dantesco – *Chiose Ambrosiane*, Francesco da Buti, Giovanni Bertoldi da Serravalle, Cristoforo Landino, Benedetto Varchi – ha proposto di interpretare la dottrina della generazione umana citando

---

<sup>645</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 25. Continua inoltre lo studioso: «Ma la stessa struttura dell'episodio del Veglio di Creta, risente delle *Metamorfosi*: come nelle *Metamorfosi* ai versi sull'età dell'oro seguono quelli sulla ribellione dei giganti a Giove, così Dante accanto al Veglio colloca Capaneo, figura della ribellione a Dio» (*Ivi*).

<sup>646</sup> *Commentum*, cit., XXIV, 17-20.

<sup>647</sup> *La Commedia di Dante Alighieri con la nuova esposizione di Alessandro Vellutello*, F. Marcolini, Vinegia, MDXLIII, *Purg.* XXV, A I ii v.

la tradizione galenica<sup>648</sup>. Successivamente, e in particolare nei secoli XIX e XX, la prima parte della lezione di Stazio è stata interpretata alla luce della dottrina aristotelica<sup>649</sup>, dottrina che Dante conosceva per mezzo degli scritti di Alberto Magno e di Tommaso<sup>650</sup>.

L'indicazione del Vellutello è apparsa fruttuosa a P. Ureni e a V. Bartoli<sup>651</sup>, i quali hanno dimostrato che era nota a Dante non soltanto la tradizione galenica ma anche la dottrina originale di Ippocrate<sup>652</sup>. Del *De Hippocratis & Platonis dectretis*, ancora più del secondo libro, il sesto è dedicato al sangue puro e perfetto prodotto dal fegato dopo la cottura del chilo e poi immesso nella vena cava: «post jecur vena cava, in qua primum excrementibus omnibus segregatis *purus sanguis* relinquitur (καθαρόν των περιτωμάτων απολείπεται τό αι μα)»<sup>653</sup>; nel sesto libro si legge: «extant, tum praecipue ipsa sanguinis excrementorum purgatio: *natura quippe, quasi perfecta atque absoluta iam esset*»<sup>654</sup>.

Il riferimento al sangue che, perfettamente cotto, il fegato immette nelle vene lo si trova anche in altri libri: il *De atra bile libellus*<sup>655</sup>; il *Galenus in librum Hippocratis de natura humana, Commentarius primus*<sup>656</sup>; il sedicesimo libro del *De usu partium*<sup>657</sup>. A detta dei due studiosi<sup>658</sup> però il passo più significativo è possibile reperirlo nel cap. III del Liber III del *De Usu Partium*. Vi si trovano la dizione *sangue perfetto* e il paragone della generazione umana con la maturazione del vino. La traduzione latina, che Dante avrebbe avuto tra le mani, è dei primi del 1300 effettuata da Nicolao Rhegino Calabro:

Ipsum autem hepar, postquam id nutrimentum acciperit a famulis iam apparatus, & veluti rudem quamdam delinetaionem, obscuramque speciem sanguinis referens, inducit ei postremum ornatum ad *sanguinis exacti generationem*. Sed quoniam eorum, quae ventriculo continebantur, quae quidem erant ita prava, ut in tritico lapides, & terra, sylvestriumque leguminum semina, segregata fuerunt; quod autem erat velut palea, & furfur, alteram purgationem postulabat, similemque quoque iterum hepar infert alimento purgationem. Praeestit autem, *quo dilucida magis sit comparatio*, non siccis cibariis, sed humido liquori praecocto quidem iam, & prius elaborato, indigenti autem adhuc *perfectiori concotione*, adsimilasse chylum qui ex ventriculo per venas susrsus ad hepar fertur. *Sit itaque vinum* aliquod nuper quidem ex uvis expressum, sed infusum in dolia, *ab innataque caliditate adhuc alaboretur*, ac secernatur, concoquaturque, ac fervat: ex eiusque excrementis, quod quidem est gravis ac terreum, (quod, opinor, faecem vocant) in fundo vasorum subsideat: alterum vero quod leve est & aureum, supernatet: vocatur autem id flos, plurimumque extat subtilibus vinis, ut

<sup>648</sup> Cfr. *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di P. Procaccioli, Roma, Lexis, 1999 (Cd-Rom).

<sup>649</sup> Cfr. P. Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 445-61.

<sup>650</sup> Cfr. M. Barbi, Introduzione a Dante Alighieri, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, Le Monnier, 1964, p. XLVIII.

<sup>651</sup> Cfr. P. Ureni-V. Bartoli, *La dottrina di Galeno in «sangue perfetto» («Purg.» XXV, 37)*, in «Studi danteschi» LXX, 2005, pp. 335-43. Il sangue di cui parla Stazio è quello maschile, l'unico che per Aristotele e san Tommaso può diventare sperma, cfr. P. Ureni-V. Bartoli, *Controversie medico-biologiche in tema di generazione umana nel XXV del «Purgatorio»*, in «Studi danteschi» LXVIII, 2003, pp. 93-8.

<sup>652</sup> Cfr., per la terminologia, J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, Napoli, 1988, capp. II e III, pp. 49-104.

<sup>653</sup> *De Hippocratis & Platonis dectretis Liber secundus*, cap. VIII, in *Galenus Opera Omnia ex septima Iuntarum editione*, Venetiis, apud Juntas, MDXCVII, *Galenus Librorum Prima Classis*, p. 240 F.

<sup>654</sup> *Ivi*, Liber VI, cap. 4. Cfr. inoltre, p. 263 D; Liber VI, cap. 8, p. 266 C.

<sup>655</sup> *Galenus de atra bile Libellus*, cap. 2 (*De communi Humoribus differentia*), p. 34 D.

<sup>656</sup> *Galenus in librum Hippocratis de natura humana, Commentarius primus*, p. 31 D.

<sup>657</sup> *Galenus de usu partium*, L. XVI, cap. 10 (*De Ramo magnae Arteriae descendente*), p. 219 C.

<sup>658</sup> Cfr. P. Ureni-V. Bartoli, *La dottrina di Galeno in «sangue perfetto» («Purg.» XXV, 37)*, cit., p. 337.

crassioribus alterum subsidet plurimum. Porro iuxta exempli similitudinem intellige mihi distributum a ventriculo ad hepar chylum, a visceris caliditate, velut vinum ipsum musteum, fervere, concoqui, alterari in *sanguinis boni generationem*: in ebullitione autem hac ex ipsius excrementis, quod faeculentum quidem est ac crassum subsidere: innatare, vero, quod tenue est ac leve, & veluti spumam quandam in sanguinis superficie fluitare.<sup>659</sup>

Le citazioni dimostrano che Dante ha potuto leggere, in più parti del *corpus galenicus*, sia l'espressione *sangue perfetto* che *perfettamente cotto*, soprattutto nel IV Libro *De usu partium*. Così facendo Dante pone in risalto due importanti postulati della scienza medievale: la necessità del calore per la maturazione del vino e degli umori corporei e l'equivalenza del calore del sole al calore umano, come già affermato da Aristotele<sup>660</sup>.

La corripendenza della prosa di Galeno con la poesia dantesca è indiscutibile e non necessita di ulteriori spiegazioni. Alla stesso modo si può affermare che «nessuno dei testi medievali di medicina, fondati sulla tradizione galenica e noti a Dante, portava l'espressione “sangue perfetto”»<sup>661</sup>. Un importante supporto a questa ipotesi è fornito anzitutto dalla fama di cui godette Galeno fino al Rinascimento. Se Ippocrate era l'«inventor artis medicae», Galeno era il «praeceptor, commentator et expositor»<sup>662</sup>. La scuola medica di Salerno e, dopo di essa, tutte le altre scuole mediche erano galeniche e conseguentemente ippocratiche<sup>663</sup>. Secondariamente è possibile documentare che al tempo di Dante non era difficile procurarsi testi latini di Galeno<sup>664</sup>.

Quanto fin qui esposto documenta la possibilità, da parte di Dante, di venire a conoscenza della dottrina medica galenica sia attraverso la lettura dei libri del medico di Pergamo tradotti in latino, sia attraverso le opere dei medici medievali, i cui testi sovente parafrasavano Galeno, costruendo così su queste letture la propria cultura medica. Risulta plausibile, pertanto, dedurre che, in *Purg.* XXV, l'influenza della dottrina galenica – evidenziata per primo dal Vellutello – può essere sostenuta e avvalorata e dalla vicinanza delle posizioni espresse dal Silvestre nel suo commento e dalla facilità con la quale si potevano reperire i testi latini di Galeno. Nella chiosa il Vellutello ritenne che l'ispiratore

---

<sup>659</sup> *Galeni de usu partium corporis humani*, L. IV, cap. 3 (*De usu hepatis*), pp. 135-36.

<sup>660</sup> *De animalium generatione*, Liber II, cap. III, § 736: «at vero solis calor et animalium [...] principium habet vitalium», in *Aristotelis Opera Omnia*, A. Frimin Didot, Parisiis, MDCCCLIV, vol. III.

<sup>661</sup> P. Ureni-V. Bartoli, *La dottrina di Galeno in «sangue perfetto»* (*«Purg.» XXV, 37*), cit., p. 339. L'esegesi di *Purg.* XXV sulla generazione umana è fondamentalmente basata su Aristotele. Altre volte «la spiegazione di Stazio è così densa che non sappiamo esattamente quali autorità Dante avesse in mente» (P. Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 447, seguito di n. 7). Molti studiosi ritengono infatti improbabile che Dante avesse letto qualche traduzione latina dei libri del medico di Pergamo; è opinione condivisa che piuttosto egli abbia conosciuto soltanto alcuni *praecepta Galeni*, contenuti nei testi medici del suo tempo (E. Moore, *Studies in Dante. First Series, Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1896, pp. 297 e 305-18). Tuttavia la lettura mirata di questo e altri passi della *Commedia*, del *Convivio* e della *Vita Nuova*, ha permesso di riscontrare in più punti il pensiero di Galeno (L. Giuffrè, *Dante e la medicina*, Bologna, Zanichelli, 1924, pp. 159-60).

<sup>662</sup> J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., p. 131.

<sup>663</sup> Alberto Magno aveva stabilito che nel campo della fede si doveva seguire Agostino, nella fisica Aristotele, nella medicina Galeno (É. Gilson, *La philosophie au moyen age des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris, Payot, 1944, p. 509; N.G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 191).

<sup>664</sup> Cfr. P. Ureni-V. Bartoli, *La dottrina di Galeno in «sangue perfetto»* (*«Purg.» XXV, 37*), cit., pp. 341-42.

dantesco dell'episodio fosse il secondo del *De dectretis Hippocratis & Platonis*; P. Ureni e V. Bartoli<sup>665</sup> sostengono che Dante avesse letto il quarto libro *De usu partium* o *De iuvamentis mambrorum*, tesi alla quale noi associamo la glossa sopra citata di Bernardo Silvestre.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 1, SIC FATVR LACRIMANS IMMITTIT CLASSIQVE HABENAS, XXIX<sup>666</sup>:

Quattuor etiam fluvios in eis assignabant: **Flegetontem ardores irarum. Leten oblivionem mentis** maiestatem sue divinitatis obliscentis, **Stigem autem odium, Acherontem tristiciam.**

*Inf.* III, 78:

su la **trista riviera d'Acheronte**

*Inf.* XII, 101:

lungo la proda del **bollor** vermiglio

*Inf.* XIV, 134:

[...] ma il **bollor** de l'acqua rossa

*Inf.* XV, 2:

e 'l **fummo** del ruscel di sopra aduggia

*Purg.* XXVIII, 130:

Quinci **Leté**; cosi da l'altro lato

L'idrografia infernale virgiliana può essere stata recepita da Dante attraverso la mediazione e l'interpretazione del *Commentum*. Lo mostra il lemma «tristiciam», reminiscenza poetica, che si riverbera nella «trista riviera d'Acheronte», mentre gli ardori del fiume Flegetonte verranno ripresi nei passi di *Inf.* XII, XIV, XV.

Discorso a parte va fatto per il fiume Lete, la cui virtù di donare alle anime appena purificate l'oblio del male compiuto in vita, verrà ripresa nella descrizione degli smalti del Paradiso terrestre nel momento in cui Dante e Stazio verranno invitati da Matelda ad immergersi nel Leté. Altre risposdenze le troviamo nel seguente passo:

---

<sup>665</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>666</sup> *Commentum*, cit., XXIX, 12-14. Cfr. Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 10, ii.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 107, THENEBROSA PALVS, LI:

**Lethes. Oblivio** enim mentem obnubilat. Predictum est quidem **Lethem** esse **oblivionem**, **Stigem odium**, **Flegetontem ardorem irarum**, **Acherontem tristitiam**. Hii quattuor fluvii apud inferos habitatores infernales reficiunt quia in hac regione animantur mortalia cum ex hiis quattuor hauriunt. De Lethe potant omnes **obliviosi**, de Stige **odiosi**, de Flegetonte **iracundi**, de Acheronte **tristes**.<sup>667</sup>

Tuttavia non è da escludere che in una fase successiva, ovvero durante la seconda lettura dell'*Eneide* operata alla luce del *Commentarius* serviano, Dante avrà conferma di quanto aveva già appreso in questo passaggio<sup>668</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 1, SIC FATVR, XXXI<sup>669</sup>:

**Sibilla** vero quasi scibule<sup>670</sup>, id est divinum consilium, quod accipimus esse intelligentiam, que dicitur consilium quia per eam homo sibi consulit. Dicitur divinum quia intelligentia non est aliud quam *divinorum comprehendio*.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 74-75, **FOLIIS TANTVM NE CARMINA MANDA, / NE TVRBATA VOLENT RAPIDIS LVDIBRIA VENTI, XLIX**<sup>671</sup>:

**FOLIIS**: instabilibus et girovagus magistris, qui sunt vagi et palantes. **CARMINA**: precepta tua **VENTIS**: vicis instabilitatis. **Sibilla** foliis carmina mandat, quoniam intelligentia per instabiles preceptores preceptis suis non informat.

*Par.* XXXIII, 64-66:

Così la neve al sol si disigilla;  
così al **vento** ne le **foglie** levi  
si perde la sentenza di **Sibilla**.

Riguardo la conoscenza diretta da parte di Dante del commento del Silvestre, L. Antinucci suggerisce un raffronto tra i passi segnalati<sup>672</sup>. La similitudine della neve

<sup>667</sup> *Commentum*, cit., LI, 20-25.

<sup>668</sup> Per una più dettagliata analisi dei fiumi infernali cfr. S. Italia, *Dante e Servio*. «Sotto 'l velame de li versi strani», cit., pp. 341-43; 346-49; 351-52; 368; 391-92.

<sup>669</sup> *Commentum*, cit., XXXI, 22-25.

<sup>670</sup> Isid. *Etym.* VIII, 8, 1 (σίου ε βουλή).

<sup>671</sup> *Commentum*, cit., XLIX, 1-4.

<sup>672</sup> L. Antinucci, *Presenza virgiliana e platonica nella «ruina» di Inf. V, 34*, in «L'Alighieri» XXIII, 1, 1982, pp. 3-17.

proposta in prima battuta da Dante è il correlativo iniziale con cui il poeta rappresenta il dissolversi della memoria della visione divina. Segue poi un secondo correlativo che chiama in causa la Sibilla, per Bernardo il disperdersi al vento delle foglie della Sibilla sta a significare il vanificarsi dell'intelligenza delle cose divine in maestri *vagi et palantes*, travolti dai vizi. Alla luce di questa interpretazione la Sibilla dantesca può essere vista sotto una differente luce: il disperdersi della suprema intelligenza di Dio concessa solo per un attimo a una creatura mortale e alle sue deboli facoltà, impotenti a ricordare il mistero divino, *divinorum comprehentio*, come i maestri *vagi et palantes* della chiosa.

\*\*\*

Vediamo adesso come Bernardo interpreta la tempesta di *Aen.* I, 128-29:

Disiectam Aeneae toto videt aequore classem,  
fluctibus oppressos Troas **caelique ruina**,

in raffronto a *Inf.* V, 34:

Quando giungon davanti a la **ruina**.

Il libro I dell'*Eneide* corrisponde per Bernardo, come già per Fulgenzio, al primo stadio della vita umana, «Haec omnia quia in prima etate contingunt, in primo volumine enarrantur»<sup>673</sup>. Bernardo tende ad accentuare in direzione platoneggiante il valore filosofico-morale del congiungimento tra anima e corpo che è la nascita: «Per hunc intelligimus nativitatem pueri qui dicitur Eolus quasi eonlus, id est seculi interitus, quia nascente homine seculum, id est vita anime interit, dum gravedine carnis oppressa a divinitate sua descendit et *libidini carnis assentit*»<sup>674</sup>. Iste Eolus ventos immittit quia nativitas hominis commotiones vitiorum secundum constellationes patitur»<sup>675</sup>; poche righe più sotto il mare è assunto come simbolo dell'uomo travagliato dalla tempesta dei sensi, come nella similitudine dantesca della bufera dei lussuriosi: «Mare corpus humanum intelligitur quia ebrietates et *libidines* que per aquas intelliguntur ab eo defluunt et in eo sunt commotiones vitiorum et per ipsum ciborum et potus meatus fit»<sup>676</sup>. Bernardo estende la condizione di irrazionalità che deriva dalla nascita a tutta l'infanzia, «Hactenus in primo volumine prima etas, id est infantia, describitur»<sup>677</sup>, condizione che solo l'uomo adulto può correggere con l'esercizio e l'istruzione: «Itaque his commotionibus maris, id est influxionibus et effluxionibus corporis, Eneas et socii eius, id est spiritus et eius potentie,

---

<sup>673</sup> Bernardo Silvestre. *Commento all'Eneide*, cit., p. 38.

<sup>674</sup> Cfr. Fulg. *Virg. cont.*, p. 91, 11; *Myth. Vat.* III, 4, 5; H. Usener, *Götternamen. Versuch eine Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, Cohen, 1896.

<sup>675</sup> *Commentum*, cit., IV, 23; V, 1-4.

<sup>676</sup> *Ibidem*, X, 15-18.

<sup>677</sup> *Ibidem*, XIV, 14-15.

vexantur. Quosdam etiam sociorum ad tempus ammittit quia rationem et alia que deinceps etate et exercitio studii et doctrina acquirit, in infantia ad tempus perdit»<sup>678</sup>. Così facendo, sulla scorta di Fulgenzio e di Bernardo Silvestre, Dante «può aver applicato alla condizione eterna dei lussuriosi non solo l'immagine della "ruina" virgiliana, ma anche il suo senso allegorico, in quanto conveniente ai peccatori che "la ragion sommettono al talento"»<sup>679</sup>.

In Dante la *caeli ruina* di *Aen.* I, recepita col suo contorno esegetico di sensi allegorici, viene intesa non tanto come l'innocente irrazionalità dell'infanzia, ma come l'irrazionalità peccaminosa dei lussuriosi.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, XXX<sup>680</sup>:

Descensus autem ad inferos *quadrifarius* est: est autem nature unus, *virtutis alius*, vicii tertius, artificii quartus. Naturalis est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere atque a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire; sed iste omnium communis est. Est autem *alius virtutis* qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum cognitionem creatorem evidentius cognoscat. Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui *sapientes* habiti sunt decenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia pervenitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimovetur. Taliter Euridicen legimus descendisse. Hic autem irrevocabilis est. Quartus vero artificialis est dum nigromanticus aliquis artificio nigromantico per aliquod execrabile sacrificium demonum petit colloquium eosque de futura consulit vita.

L'interpretazione fornita da Bernardo sull'*iter* di Enea, in particolare sulla sua *katabasis*, aiuta a far luce sullo specifico significato che Dante vuole dare al suo viaggio oltremondano. Nel chiosare la visione avuta da Enea al termine del libro V, il Silvestre aveva aggiunto:

Monetur imagine patris ad inferos descendere visurus ibi patrem, id est cogitatione quandam imaginaria quam de creatore habet. Non enim perfectam potest habere cum deus incircumscripturus sit cogitatione. In qua ille monetur ut ad mundana per cognitionem descendat ibique videbit patrem quia quamvis celsa inhabitet, tamen ex comparatione et ex fragilitate rerum temporalium potest cognitio creatoris haberi. Quamvis enim non sit in creaturis, pater, scilicet creator, cognitione tamen creaturarum cognoscitur. Ideoque iubetur apud inferos quaerere patrem licet celsa inhabitet.<sup>681</sup>

---

<sup>678</sup> *Ibidem*, XI, 8-11.

<sup>679</sup> L. Antinucci, *Presenza virgiliana e platonica nella «ruina» di Inf. V, 34*, cit., p. 14.

<sup>680</sup> *Commentum*, cit., XXX, 1-16. Cfr. D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, cit. p. 204; Guglielmo di Conches, *Glosulae super Boeth.* III, metr. 12, 19. Il tema verrà ripreso in seguito anche da Coluccio Salutati (*De labor. Herc.* IV, 4).

<sup>681</sup> *Commentum*, cit., XXVII, 19-26; XXVIII, 1.

Bernardo spiega dunque che ci sono quattro tipi di *descensus*. Il più nobile è quello del secondo tipo – così sarà anche per il *descensus* dantesco, con sostanziale ripresa tematica e situazionale. Il postillatore continua interpretando tale *iter* e considerandolo come un percorso fatto di *ascensiones per creaturarum agnitiones*, spiegando che il primo *gradus* parte dalle cose inanimate alle sensibili, quindi verso gli animali irrazionali fino agli animali razionali (cioè gli esseri umani), per poi giungere all'ordine celeste e alla fine a Dio, «id est ad videndum facie ad faciem», come aveva già scritto l'apostolo Paolo<sup>682</sup>:

Primus gradus est ab inanimatis ad animata, scilicet insensibilia, quemadmodum a lapidibus ad herbas et arbores; secundus gradus est ab his ad animalia sensibilia, sed tamen ad irrationabilia, id est ab arboribus ad animalia bruta; tertius est gradus ab animalibus irrationalibus ad animalia rationalia, id est ad homines; quartus autem gradus ab hominibus ad celestia<sup>683</sup>. Videt enim intelligentiam hominem, quamvis quantum ad animam immortalem, natura tamen corporis dissolvi atque ideo ad celestia ascendit maiora querens et in his quidem homine maiorem angelum invenit utpote immortalem, incorporeum, ab omni carnea contagione scincerum. Quintus gradus ab angelo ad creatorem. Cum enim ceteris creaturis perpendat intelligentia angelum celsiorem, adhuc tamen celsius eo requirit; videt namque eum initium habuisse. Itaque per ordinem creaturarum itum est ad creatorem.<sup>684</sup>

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 4 ANCHORA, XXXIII<sup>685</sup>:

**Est autem spes expectatio futurorum bonorum** que merito per anchoram designatur quia sicut illud instrumentum non sint navem fluitare, ita spes voluntatem vacillare non permittit.

*Par.* XXV, 67-69:

«Spene», diss'io, «è uno **attender certo**  
**de la gloria futura**, il quale produce  
grazia divina e precedente merito.

Dante, al cospetto di San Giacomo, viene esaminato sulla virtù della speranza.

Il motto è tolto da San Paolo, *Ad Hebr.* 6, 18-19: «ut per duas res immobiles, in quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solacium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam *spem*; *quam sicut ancoram habemus animae, tutam ac firmam et incedentem* usque in interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Iesus, secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in aeternum».

---

<sup>682</sup> Cfr. *Commentum*, cit., LI, 20-25; LII, 1-20; cfr. Paul., *I Ad Cor.*, 13, 12.

<sup>683</sup> Cfr. Bern. Silv., *In Mart. Cap.* I, 4.

<sup>684</sup> *Commentum*, cit., LII, 5-17. Cfr. T.H. Silverstein, *Dante and Vergil the Mystic*, cit. p. 80.

<sup>685</sup> *Commentum*, cit., XXXIII, 6-8. Cfr., inoltre, Bern. Silv., *In Mart. Cap.* I, 3.



Non è possibile tralasciare la più calzante mediazione dell'etimo paolino, mediazione che leggiamo in Pietro Lombardo: «**spes est certa expectatio futurae beatitudinis**, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus»<sup>686</sup>.

Tuttavia anche il passo di Bernardo sembra essere stato un possibile spunto per Dante alle prese col suo esame sulla speranza.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 13 TRIVIE, XXXVI<sup>687</sup>:

Sunt namque poete ad philosophiam introductorii, unde volumina eorum «**cunas nutricum**» vocat Macrobius.

*Purg.* XXI, 97-98:

de l'Eneïda dico, la qual mamma  
fummi, e fummi **nutrice**, poetando

*Purg.* XXII, 104-5:

spesse fiate ragioniam del monte  
che sempre ha le **nutrice** nostre seco.

Ancora un esempio di reminiscenza poetica. La poesia più alta ha come materia l'incontro dell'uomo con Dio; difatti il Virgilio dantesco ha sollecitato Stazio a «cantar de li uomini e de' dei» (*Purg.* XXI, 126). In quest'ottica è significativo il fatto che Stazio, nella scena purgatoriale in parola, citi i versi 5-7 di *Ecl.* IV (*Purg.* XXII, 70-2). Questo genere di poesia, incentrata sulle gesta degli dèi e degli uomini, e di cui Virgilio è la prima *auctoritas*, pervade tutta l'opera di Stazio e, a sua volta, sarà il precedente della poesia dantesca cui «ha posto mano e cielo e terra» (*Par.* XXV, 2); in tal senso significativa risulta la corrispondenza delle due formule: dèi-cielo; uomini-terra.

Dante eredita dai commenti a Virgilio il senso di una poesia connessa con la filosofia e quindi con la speculazione sul divino. La grande opera poetica alimenta lo sforzo successivo di un altro poeta ma più in profondità, nutre un canto che implica la verità filosofica e teologica<sup>688</sup>.

\*\*\*

---

<sup>686</sup> Pietro Lombardo, *Sent.* III, 26. Cfr., inoltre, Tomm., *Summ Theol.*, 2-2, 17, 1-2.5-8.

<sup>687</sup> *Commentum*, cit., XXXVI, 22-24. Cfr. Bern. Silv., *In Mart. Cap.* I, 6; Macr., *In Somn. Scip.* I, 2, 8.

<sup>688</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., pp. 15-16.

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 19 **ALARVM REMIGIO**, XXXVII<sup>689</sup>:

id est *rationis et intellectus exercitium*

*Inf.* XXVI, 125:

**de' remi** facemmo **ali** al folle volo

La metafora del *folle volo* è una palese reminiscenza del sintagma virgiliano relativo alle ali di Dedalo, con le quali il mitico architetto si era salvato dal labirinto, da lui in seguito consacrate ad Apollo. Ci troviamo di fronte non solo davanti a un calco, ma anche alla ripresa e riscrittura di una situazione poetica, nonché della interpretazione offerta dalla tradizione esegetica.

Secondo G. Brugnoli<sup>690</sup> la metafora dantesca è al tempo stesso l'opposto di un'altra immagine virgiliana, quella di *Aen.* III, 520, seguito dalla chiosa serviana:

TEMPTAMVSQVE VIAM ET **VELORVM PANDIMVS ALAS**

< contos intendimus: *unde* (I, 224) *mare velivolum. Sallustius et parvis modo velorum alis remissis.*

Siamo dell'opinione che Dante, prima ancora di accostarsi alla lettura di Servio avesse avuto sott'occhio anche la glossa del Silvestre. Del resto il viaggio di Ulisse si pone come scopo quello di seguire *virtute e canoscenza* attraverso l'esercizio della ragione e dell'intelletto, così come lo intende Bernardo: *rationis et intellectus exercitium*.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 72, **FATA**, XLII<sup>691</sup>:

Fatum est temporalis eventus provisorum et cum tria legantur esse fata, eorum nomina et officia congruunt. Est autem una istarum dearum **Cloto** que interpretatur evocatio cuius est officium colum baiulare. Hanc intelligimus esse generationem. Est autem generatio ingressus in substantiam, id est in initium substantie rei que dicta est evocatio substantie; rem enim de non esse ad esse vocat. **Colum baiulat** quia initium vite humane sustentat, a quo initio ducitur totius vite series quasi a colo filum. Secunda est Lachesis cuius officium est **filum trahere**, id est vitam ab initio ducere.

---

<sup>689</sup> *Commentum*, cit., XXXVII, 12.

<sup>690</sup> G. Brugnoli, *Studi Danteschi*, III, Pisa, Ets, 1998, p. 46 e p. 79. Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 364-65.

<sup>691</sup> *Commentum*, cit., XLII, 3-11. Cfr. Fulg., *Mythol.*, I, 8; *Myth. Vat.*, I, 110; II, 14; III, 6, 23; Boeth., *Cons. philos.*, IV, pr. 6, 9, 13 e le *Glosulae ad loc* di Guglielmo di Conches; Arnolfo d'Orléans, *Glosulae super Lucan.*, I, 70; Bern. Silv., *In Mart. Cap.*, I, 3; Remigio d'Auxerre, *In Mart. Cap.*, I, 3. Un archetipo lo si trova in Hesiod., *Theog.*, 217 e sgg.

*Purg.* XXI, 25-30:

Ma perché lei che di e notte **fila**  
non li avea **tratta** ancora la **conocchia**  
che **Cloto impone** a ciascuno e compila,  
l'anima sua, ch'è tua e mia serocchia,  
venendo su, non potea venir sola,  
però ch'al nostro modo non adocchia.

Nel dialogo purgatoriale tra Virgilio e Stazio, il poeta latino spiega la missione provvidenziale di Dante, rivelando che proprio per il fatto che questi sia ancora vivo necessita di una guida (*Purg.* XXI, 25-30). L'immagine utilizzata da Virgilio per comunicare la condizione di Dante è quella delle Parche.

Nell'originario passo del poeta latino, tuttavia, il nome di Cloto non compare. Nemmeno all'altezza di *Ecl.* IV, 46-47:

«Talia saecla», suis dixerunt, «currite» fuis  
concordes stabili fatorum numine Parcae.

I versi sopracitati della *Commedia* «riecheggiano il commento di Bernardo Silvestre all'*Eneide* [...]. La dominanza ipotestuale, per quanto riguarda il mito delle Parche a questa altezza della *Comedia*, è costituita dall'*Eneide*, dalla IV *Ecloga* e dai rispettivi commenti»<sup>692</sup>.

La definizione della Parca Lachesi come *colei che di e notte fila*, congiunta all'espressione *non li avea ancora tratto la conocchia*, ha ugualmente il suo ipotesto nel commento di Bernardo: *filum* diviene *fila* e *trahere* diviene *tratta*. E, inoltre, l'immagine del fuso che Cloto *impone a ciascuno e compila* richiama il testo del Silvestre, in cui la funzione di Cloto è di *colum baiulare*, secondo la corrispondenza *colum* = *conocchia* e *baiulare* = *imporre*.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 86, BELLA, L<sup>693</sup>:

«Nam **levius** ledit quidquid **previdimus** ante»

*Par.* XVII, 27:

ché saetta **previsa** vien più **lenta**».

---

<sup>692</sup> R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 11.

<sup>693</sup> *Commentum*, cit., L, 18. Cfr. *Dist. Catonis*, II, 24; A. d'Orléans, *Glosulae super Lucanum*, V, 555.

È vero, quello formulato da Bernardo è un detto preesistente e vulgato, che risale ai *Dicta Catonis*<sup>694</sup>. Per intero recita così: «Prospice qui veniant casus hos esse ferendos: / nam levius laedit, quicquid praevidimus ante»<sup>695</sup>.

Possibile comunque che sia passato nella poesia dantesca attraverso il tramite bernardiano.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* III<sup>696</sup>:

In hac regnat **Circe**, id est opulentia terrenorum, que dicitur circes quasi cirocrisis, id est iudicium manuum, quia opulentia terrenorum de laboribus manuum<sup>697</sup> iudicatur. Filia Solis dicitur quia omnis opulentia ex semine eius, id est solis calore agente in terra, procreatur. Haec propinat pocula ex herbis, id est voluptates ex temporalibus bonis, quibus socii Ulixis, id est socii sapientis, id est insipientes, in beluas mutantur. Belua fit ex homine dum homo, qui naturaliter rationalis et immortalis erat secundum animam nimia delectatione temporalium fit irrationalis et mortalis. Qui enim magis est belua quam cui belue diffinitio convenit? Qui est magis belua quam cui belue inest natura nec aliquid habet hominis preter formam? In diversa genera beluarum mutantur; quidam enim in suem, quidam in leonem, quidam in canem, quidam in vulpem. Hoc manifeste exponit Boethius dicens: «Si in fedis immundisque libidinibus immergitur sus habeatur; iracundia urgetur: leonis animum gestare credatur; linguam litigiis exercet: canis latrans est; insidiator occultis fraudibus surripuisse gaudet: vulpecule mores exequitur»<sup>698</sup>. Ulixes vero voluptates abiciens rationalis manet.

*Inf.* XXVI, 90-99:

[...] «Quando  
mi diparti' da **Circe**, che sottrasse  
me più d'un anno là presso a Gaeta,  
prima che sì Enèa la nomasse,  
né dolcezza di figlio, né la pieta  
del vecchio padre, né 'l debito amore  
lo qual dovea Penelopè far lieta,  
vincer potero dentro a me l'ardore  
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto  
e de li vizi umani e del valore [...].»

L'interferenza tra *Commentum* e *Commedia* è qui di natura tematica. A questo punto una breve digressione su Ulisse s'impone.

---

<sup>694</sup> P. Renucci, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 24.

<sup>695</sup> J.W. Duff (eds.), *Minor Latin Poets*, Cambridge-London, Harvard University Press-Heinemann, 1968, p. 608.

<sup>696</sup> *Commentum*, cit., XXI, 23; XXII, 1-16.

<sup>697</sup> Cfr. Fulg., *Mythol.* II, 7; *ibidem*, II, 9; *Myth. Vat.* III, ii, 6; III, ii, 8; Bern. Silv., *In Mart. Cap.* I, 2.

<sup>698</sup> Boeth., *Cons. philos.* IV, pr. 3, 17-25.

Nell'*Eneide* Ulisse, rispetto al *pius* Enea, è detto *durus, saevus, peltax, dirus*. Al giudizio legato a questa aggettivazione deve aggiungersi, inoltre, la condanna pronunciata nei suoi riguardi dal greco Sinone. Ma egli è soprattutto *scelerum inventor, fandi fictor*, il suo nome è legato al concetto di “frode scellerata”.

La figura di Ulisse delineata da Virgilio è un modello dal quale non divergono né Ovidio né Stazio nella formulazione del loro giudizio morale. L'*Achilleide*, nella quale Stazio chiama Ulisse *providus heros, acer, sollers, consiliisque armisque vigil, sagax, varius*, ci mostra la straordinaria eloquenza dell'Itacese. È grazie all'arte “rettorica” che Ulisse stana Achille e lo convince a partire in guerra, la stessa guerra che egli, fingendosi pazzo, tentò di disertare. Strappando Achille ai suoi affetti, Ulisse si guadagna la maledizione di Teti e la vendetta di Nettuno.

Anche le *Metamorfosi* non si distaccano di molto dalla figura sopra delineata. Anche qui è ribadita l'arte di ingannare con le parole, *ficta verba*: così, grazie anche all'aiuto di Diomede, Ulisse ottiene per sé le armi di Achille, le quali per valore sarebbero toccate ad Aiace (e infatti il mare infuriato le strapperà poi al Laerziade per posarle sulla tomba di questi). Ma Ulisse è qui anche *audax, experiens*, così come lo descrivono Achemenide e Macareo, il quale attribuisce a Ulisse il merito di aver liberato i compagni dalle insidie di Circe.

Anche Bernardo Silvestre inquadra e valorizza l'episodio di Circe, evidenziando come Ulisse rifiuti la vita lussuosa che la maga prometteva ai greci. Per Bernardo che legge in chiave moraleggiante le avventure dell'Itacese, è fuori di dubbio che nell'episodio in questione l'eroe compariva quale il vincitore sul vizio, colui che conosce le passioni ma che non se ne lascia dominare.

Il racconto di Dante riparte da questo momento. Quale il motivo di questa scelta singolare? Il poeta riprenderebbe la narrazione da dove l'aveva lasciata Ovidio (come questi l'aveva ripresa a sua volta da Virgilio), e non come “puro dato esteriore”, semmai come “geniale interpretazione” di quanto gli avevano tramandato gli autori latini. Ma cosa sottolinea l'interpretazione dantesca? Se le vicissitudini di Enea sono allegoria del travaglio umano, la stessa interpretazione morale subisce la storia di Ulisse<sup>699</sup>.

Più volte nel *Convivio* la vita morale è figurata come una lunga navigazione che tende verso l'approdo finale: «[l'anima] ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad intrare nel mare di questa vita [...]»<sup>700</sup>.

Nella *Commedia* poi, il riferimento alla partenza di Ulisse dall'isola di Circe è legato alla sottolineatura del suo ardore conoscitivo. Ci può essere a riguardo un influsso del *Commentum* di Bernardo Silvestre, che contrappone ai piaceri elargiti da Circe, la razionalità di Ulisse. In Bernardo e in Dante Ulisse è l'uomo razionale, il sapiente che

---

<sup>699</sup> Cfr. G. Padoan, *Ulisse «fandi fictor» e le vie della sapienza*, in *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 170-99; R. Montano, *Il «folle volo» di Ulisse*, in «Delta» II, n.s., 1952, pp. 10-32; M. Fubini, *Il canto XXVI dell'Inferno*, Roma, Signorelli 1952, pp. 36; poi in *Lecture Dantesche. Inferno*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni 1955, (3<sup>a</sup> ed. 1964), pp. 491-513; in *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Milano-Napoli, Ricciardi 1966, pp. 37-76; infine in *Lecture scelte sulla Divina Commedia*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni 1970, pp. 355-379.

<sup>700</sup> *Conv.* IV, xxviii, 2-8; I, iii, 5; IV, iv, 5; V, 8. Cfr. *Par.* I, 112-13.

intende proseguire nella navigazione conoscitiva, senza farsi distogliere dalla lussuria e dai piaceri (Dante aggiunge: dagli stessi doveri familiari)<sup>701</sup>.

Tuttavia il giudizio di Dante su Ulisse è fortemente critico, in forza di una tradizione medievale diffidente verso la pura saggezza mondana. È sintomatico: l'aggettivo *sapiens*, nel medioevo cristiano, non implica un giudizio morale necessariamente positivo. Se infatti veniva riconosciuta come vera l'affermazione – posta come esordio del *Convivio* – con la quale Aristotele apriva la *Metafisica*: «omnes homines natura scire desiderant», era altresì sottolineata la distinzione tra *vera* sapienza e *vana* sapienza, cioè tra la sapienza rivolta alla conoscenza del divino e la *sapientia mundi*. Questa *sapientia mundi*, come aveva detto san Paolo, era ritenuta «stultitia apud Deum»<sup>702</sup>. Frequente era la condanna del desiderio peccaminoso di conoscenza, del sapere fine a se stesso, della *curiositas*<sup>703</sup>, così come la chiamano i teologi. A tale *curiositas* fa cenno Agostino come «experienti noscendique libido»<sup>704</sup> e di essa tratta anche l'Aquinate. Si tratta di posizioni fondamentali per l'uomo medievale. La *sapientia mundi*, dunque, non è solamente stoltezza, non è solamente «superbum studium inanissimae gloriae»<sup>705</sup>, essa può anche essere uno strumento rivolto al male: «Sapientes sunt, ut faciant mala; bene autem facere nescierunt»<sup>706</sup>. Lo stesso Gregorio la identifica con la fraudolenza: «Huius mundi sapientia est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, que falsa sunt vera ostendere, que vera sunt fallacia demonstrare»<sup>707</sup>; già nella Bibbia il falso sapiente è *fallax* e *mendax*: «Verba bilinguis quasi simplicia: et ipsa perveniunt usque ad interiora ventris»<sup>708</sup>. Per Dante, Ulisse è sì il personaggio razionale di Bernardo Silvestre, ma è al tempo stesso il falso sapiente; fallace e mendace come già in Virgilio, Ovidio, Stazio.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 118 LVCOS [*rectius* LVCIS], LIII<sup>709</sup>:

Autem vocat *bona temporalia* quia habent tres qualitates luci qualitatibus consimiles. Quemadmodum enim **nemora** propter solis absentiam sunt **obscura**, ita propter defectum rationis temporalia. Sicut **nemora** propter multitudinem varietatemque viarum sunt in via, ita temporalia propter varias vias que ad summum bonum ducere videntur, cum non ducant, in via sunt. Avernus dicitur **nemus** sine vere quasi sine delectatione; ita et illa sine vera delectationes sunt.

<sup>701</sup> Questo, per il Silvestre, il significato dell'espressione «VNVM ORO» di Enea (*Aen.* VI, 106): «ut per creaturarum cognitionem creatorem agnoscat». Cfr. T.H. Silverstein, *Dante and Vergil the Mystic*, cit., p. 80; G. Padoan, *Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio*, in *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, cit., p. 144 e n. 58; G. Padoan, *Ulisse «fandi factor» e le vie della sapienza*, cit., p. 184.

<sup>702</sup> *I Ad Cor.*, III, 19.

<sup>703</sup> Cfr. S. Tommaso, *Summ. Theol.*, II, ii, quaest. 167, art. 1; R. Montano, *Il «folle volo» di Ulisse*, cit., pp. 150-152; W.B. Stanford, *Dante's conception of Ulysses*, in «The Cambridge Journal» IV, 1953, pp. 239-47.

<sup>704</sup> *Conf.*, X, 35; cfr. R. Montano, *Il «folle volo» di Ulisse*, cit., p. 152.

<sup>705</sup> S. Agostino, *De beata vita*, loc. cit.

<sup>706</sup> *Ier.*, IV, 22.

<sup>707</sup> *Moralia*, X, 29 (PL, LXXV, 947).

<sup>708</sup> *Prov.*, XVIII, 8.

<sup>709</sup> *Commentum*, cit., LIII, 16-22.

*Inf.* I, 1-3:

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una **selva oscura**,  
ché la diritta via era smarrita.

L'immagine dantesca della selva ha varie ascendenze che è opportuno ribadire. Risultano innanzitutto evidenti le reminiscenze virgiliane in rapporto alla funzione assegnata al personaggio Dante, e ai frequenti richiami testuali. L'ingresso dell'Averno è circondato da fitti boschi: «Triviae lucos», «lucis... avernis», «Tenent media omnia silvae», «lucos Stygios», «antiquam silvam», «silvam immensam», «tuta lacu nigro nemorimque tenebris», e ancora: «Ibant obscuri sola sub nocte per umbram / perque domos Ditis vacuas et inania regna: quale per incertam lunam sub luce maligna / est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra / Iuppiter et rebus nox abstulit atra colorem»<sup>710</sup>. La suggestione dell'ambientazione dantesca e le non poche risposdenze ci riportano dunque all'*Eneide* e alla catabasi del libro VI.

Vero è che in Dante la selva costituisce la «proiezione metaforica di uno stato esistenziale individualmente e storicamente localizzabile che, per espressa intenzione del poeta, diviene nel contempo il simbolo di una condizione morale-religiosa non astrattamente categoriale (il peccato) ma paradigmatica (un *exemplum*), sostanziata quindi non di nuda teorizzazione teologica, bensì di una sofferenza individuale sentita a un tempo come dolore di una collettività inserita in un determinato contesto storico, e come dolore della creatura uomo»<sup>711</sup>. Ciò comunque non indebolisce il riferimento all'*Eneide*. Semmai rende indispensabile il ricorso alla tradizione dei commenti al capolavoro virgiliano.

Ancora una volta è doveroso chiedersi: come Dante leggeva l'*Eneide*? Quale significato aveva per lui? Chi era Virgilio per Dante?

Muoviamo da quest'ultima. Dante non prende in considerazione la tradizione mitica fiorita intorno al personaggio di Virgilio; egli lo considera, secondo l'autopresentazione del I canto, poeta. Più complesso risulta invece determinare l'interferenza dei commenti virgiliani in questo avvio della *Commedia*.

Da Macrobio dipenderebbe l'espressione riferita a Virgilio che spande «di parlar sì largo fiume». Le coordinate anagrafiche, che inquadrano la biografia di Virgilio in *Inferno* I, derivano dalle vite di Servio e Donato<sup>712</sup>. A Fulgenzio e alla sua *De virgiliana continentia*, risalirebbe l'idea di introdurre in scena lo spirito del poeta latino e di farlo interloquire, in quanto anche Fulgenzio ricorre alla prosopopea del poeta latino, il quale compare nella *Continentia* per spiegare quanto di riposto vi sia nell'*Eneide*. Anche in

---

<sup>710</sup> *Aen.*, VI, 13; 118; 131; 154; 179; 186; 238; 268-72.

<sup>711</sup> E. Ragni, s.v. *selva*, in *Enciclopedia Dantesca*, V, Roma, 1976, pp. 137-42; p. 139. Cfr. S. Bellomo, «Una selva oscura»: *Il prologo della «Commedia»*, in Francesco Bruni (a cura di), «*Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori*». *Poema e romanzo: la narrativa lunga in Italia*, Venezia, Marsilio, 2001, p. 43; J. Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989 [ed. or. 1986], pp. 21-52.

<sup>712</sup> Cfr. V. De Angelis, G.C. Alessio, «*Nacqui sub Julio, ancor che fosse tardi*» (*Inf.* I, 70), in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, t. I, Milano, Cisalpino, 2000, pp. 127-45.

questa circostanza si fa cenno al tema della saggezza di Virgilio anche se, in quanto pagano, egli è escluso dalla conoscenza piena.

L'interpretazione fulgenziana è condivisa e ripresa da Bernardo Silvestre. Questi, come abbiamo visto, riconosce in Enea l'animo umano e nella sua epopea vede il racconto della sua realizzazione nel mondo, il cui culmine cade nell'età virile, età nella quale l'uomo deve giungere alla conoscenza di Dio, raffigurato da Anchise. Il *descensus* si configura allora come percorso sapienziale e iniziatico *ad temporalia*, con lo scopo di conoscere se stessi, le creature e il Creatore. Un simile viaggio deve essere preceduto da un processo di purificazione e preparazione filosofica, le cui tappe vanno rintracciate in tutti quegli episodi che condurranno Enea alle porte dell'Ade. Risalto acquistano i boschi che Enea deve attraversare, e che l'esegesi di Bernardo approfondisce allegoricamente.

Vi è anzitutto il bosco di Trivia, dove approda la flotta troiana; esso viene inteso come l'applicarsi dell'uomo maturo all'arte dell'eloquenza. L'altro bosco si trova invece all'interno dell'Averno. Nella preghiera che Enea rivolge alla Sibilla la chiama "custode dei boschi dell'Averno". È il passo che suggerisce a Bernardo la postilla da cui abbiamo preso le mosse. Secondo Bernardo si tratta dei beni temporali, *bona temporalia*.

Enea si configura dunque come colui il quale si perfeziona acquisendo intanto l'eloquenza, secondo il concetto, noto alla retorica classica (Quintiliano e l'autore della *Retorica ad Herennium*), per cui la sapienza non vale nulla senza l'eloquenza. Questo primo aspetto è già significativo per Dante. Nel *De vulgari eloquentia* compare infatti un'affermazione riferita a Virgilio, il quale chiama "figli degli dèi" i grandi poeti:

Et hii sunt quos Poeta Eneidorum sexto Dei dilectos et ab ardente virtute sublimatos ad ethera deorumque filios vocat, quanquam figurate loquatur. Et ideo confutetur illorum stultitia qui, arte scientiaque immunes, de solo ingenio confidentes, ad summa summe canenda prorumpunt; et a tanta presumptuositate desistant, et si anseres natura vel desidia sunt, nolint astripetam aquilam imitari.<sup>713</sup>

Si innesta qui un altro tema proveniente dal *Commentum*. In vero in *Eneide* VI, 129-31, "figli degli dèi" sono Ercole, Teseo, Orfeo, Castore e Polluce. Sembra che i poeti non c'entrino nulla con costoro. Ma Bernardo Silvestre chiosa che per "figli degli dèi" si devono intendere anche i figli di Calliope, gli eloquenti, cioè i poeti-sapienti, ovvero i poeti-teologi:

DIS GENITI: filii Apollinis: sapientes; filii Calliopes: eloquentes; filii Iovis: rationabiles. Hii sunt semidei, id est in anima rationales et immortales, in corpore mortales<sup>714</sup>.

Dante trovava dunque in Bernardo l'estensione ai poeti del sintagma virgiliano «dis geniti»<sup>715</sup>. Ma non è tutto. I versi virgiliani sui "figli degli dèi", cui sta alludendo Dante,

---

<sup>713</sup> *De vulgari eloquentia* II, iv, 10-11. Si cita dall'edizione a cura di P.V. Mengaldo, Padova, Antenore, 1968.

<sup>714</sup> *Commentum*, cit., LVII, 11-13; cfr. Mart. Cap., *De nupt.*, II, 156. Tra i celebri *descensus* è ricordato quello di Orfeo, *poeta-theologus* per eccellenza, figlio di Apollo e Calliope. Cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 394.



muovono però da un'altra prospettiva; essi sono riferiti al viaggio nell'oltretomba (*Aen.* VI, 129-31):

[...] Pauci, quos aequos amavit  
Iuppiter aut ardens evexit ad aethera virtus,  
dis geniti potuere [...].

L'importanza capitale che assumono queste parole della Sibilla emerge se si considerano le parole precedenti (*Aen.*, VI, 126-29):

[...] facilis descensus Averno;  
noctes atque dies patet atri ianua Ditis;  
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,  
hoc opus, hic labor est [...].

In Virgilio vi è dunque una connessione fra prediletti degli dèi e protagonisti di un viaggio oltremondano. Ora Bernardo Silvestre include fra questi prediletti i poeti. Infatti per il Silvestre la discesa agli inferi rappresenta la cognizione delle verità ultime cui solo i sommi poeti possono giungere. È un altro spunto ben presente a Dante e che viene valorizzato nell'avvio della *Commedia*.

Dante medesimo nel Limbo è accolto quale *sesto* tra i grandi poeti; non vale per lui l'avvertimento di Minosse, «guarda com'entri e di cui tu ti fide: / non t'inganni l'ampiezza dell'entrare!» (*Inf.*, V, vv. 19-20). Anche Dante fa parte del novero dei *dis geniti*, e pertanto dopo il *descensus* gli sarà concesso, per grazia divina, l'*ascensus*. Nasce così, sulla scorta di questa tradizione culturale, la «convinzione di Dante del rapporto di identità tra poeta, visionario, profeta, viaggiatore apocalittico»<sup>716</sup>.

La selva rappresenterebbe la fase propedeutica – di carattere conoscitivo, tecnico e morale – del viaggio. Sovrapponendo la selva virgiliana dell'Averno, «nec te / nequiquam lucis Hecate praefecit Avernis»<sup>717</sup>, letta secondo il filtro del Silvestre, con quella dantesca notiamo che entrambe sembrano combaciare. La diversità del primo canto rispetto al poema è di per sé un elemento significativo. La selva del proemio è estranea al resto della narrazione, essa è posta fuori sia dall'inferno sia dalla *Commedia* medesima, in quanto parla di un poema che sta per iniziare ma non è ancora cominciato<sup>718</sup>. Il lettore viene così

---

<sup>715</sup> Per N. Mineo i *grandi* poeti si distinguono dagli altri versificatori per aver utilizzato canoni ben precisi e, soprattutto, per aver saputo temperare doti naturali e perizia tecnica: essi sono i diletti da Dio, secondo la definizione del VI dell'*Eneide* ripresa da Dante. L'espressione sopra evidenziata sembra riecheggiare quella veterotestamentaria e riferita a una certa categoria di profeti: «*amicos Dei et prophetas eos constituit*» (*Sap.*, VII, 27). Siffatto accostamento – sia esso intenzionale o non del tutto consapevole – è utile a mostrare in Dante la propria convinzione di una similarità tra poesia e profezia. Cfr. N. Mineo, *Profetismo e Apocalittica in Dante*, cit., p. 305.

<sup>716</sup> Cfr. N. Mineo, *Profetismo e Apocalittica in Dante*, cit., pp. 306-7; E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 438 e n. 1; P. Courcelle, *Les pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» XXX, 1955, pp. 13-15.

<sup>717</sup> *Aen.* VI, 117-18.

<sup>718</sup> Cfr. S. Bellomo, «Una selva oscura»: *Il prologo della «Commedia»*, cit., p. 51.

avvertito della funzione metaletteraria del prologo<sup>719</sup>. Tale funzione è sottolineata dal verbo “dire” – «Ahi quanto a *dir* qual era è cosa dura» (*Inf.* I, 4); «*dirò* de l’altre cose ch’i’ v’ho scorte» (*Inf.* I, 9); «Io non so ben ridir com’i’ v’intrai» (*Inf.* I, 10) – assunto nell’accezione di “poetare”. Si può convenire con G. Gorni quando afferma che il poeta «è più impaurito dal dover dire della selva, che dalla selva stessa»<sup>720</sup>. Anche l’età in cui Dante si smarrisce nella selva è la stessa del sapiente-eloquente predecessore Enea e ciò appare dovuto a precise motivazioni di ordine letterario. È Dante stesso a riferire che a ogni stagione si confà una precisa tipologia di poesia:

E se ne la presente opera, la quale è Convivio nominata e vo’ che sia, più virilmente si trattasse che ne la Vita Nova, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella fervida e passionata, questa temperata e virile essere conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; per che certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, all’entrata de la mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata.<sup>721</sup>

Abbiamo già accennato dell’atmosfera onirica del primo canto. Si potrebbe continuare su questa strada chiedendosi il significato del colle. S. Cristaldi, muovendo dall’affinità colle-montagna purgatoriale, afferma che il colle che il pellegrino vede all’uscita della selva sia un’allegoria poetica raffigurante appunto la *beatitudo huius vitae*; mentre l’Eden situato al di là delle Colonne d’Ercole afferisce sostanzialmente all’allegoria teologica, indicando uno spazio vero e proprio (luogo già abitato dai progenitori poi divenuto anche luogo escatologico)<sup>722</sup>. G. Gorni si è chiesto se esso non possa essere il Parnaso, notando che il salire al colle potrebbe essere metafora del fare poesia<sup>723</sup>.

Ma sottolineando il nesso tra selva ed eloquenza poetica non abbiamo inteso oscurare l’altro nesso, ugualmente testimoniato da Bernardo, e cioè quello tra selva e beni temporali. Nel *De Mundi Universitate* Bernardo ribadisce l’identità *silva = hyle, chaos, materia* (da cui del resto deriva il soprannome Silvestre aggiunto a Bernardo<sup>724</sup>):

Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,  
discolor usiae vultus, sibi dissona massa,  
turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum  
optat et a veteri cupiens exire tumultu  
artifices numeros et musica vincla requirit.<sup>725</sup>

<sup>719</sup> Z. Baranski, *La lezione esegetica di «Inferno» I: allegoria, storia e letteratura nella «Commedia»*, in AA.VV., *Dante e le forme dell’allegoresi*, a cura di M. Picone, Ravenna, Longo, 1987, pp. 79-97.

<sup>720</sup> G. Gorni, *Dante nella selva. Il primo canto della «Commedia»*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1995, p. 64.

<sup>721</sup> *Convivio* I, i, 16-17.

<sup>722</sup> Cfr. S. Cristaldi, *Tra selva e colle*, in *Occasioni dantesche*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, pp. 272-73.

<sup>723</sup> Cfr. G. Gorni, *Dante nella selva. Il primo canto della «Commedia»*, cit., pp. 71-72.

<sup>724</sup> Cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 126.

<sup>725</sup> I, i, 18-22. Cfr. Isidoro, *Etymologiae*, XIII, iii, 1: «ὄλη Graeci rerum quandam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem»; «Hanc ὄλη Latini materiam

E ancora: «silva parens, si lucis eget, si noctis abundat»<sup>726</sup>; «Si quidem hyle ancipiti quadam est conditione inter bonum et malum disposita, sed praeponderante malitia eius vergit inclinatio ad consensum»<sup>727</sup>; «hyle caecitas sub veterno quae iacuerat obvoluta»<sup>728</sup>. Si tratta del primigenio Chaos informe che anela a un ordine armonico: la «cupa potenzialità di vita racchiusa nel profondo e desiderosa di realizzarsi»<sup>729</sup>. Una tale equivalenza *silva* = *hyle* risale alla tradizione neoplatonica<sup>730</sup>. Nel commento al *Timeo* di Calcidio possiamo leggere: «Post enim chaos, quam Graeci hylen, nos silvam vocamus [...]»<sup>731</sup>; «deus condidit [...] terram vero, quae substantia est corporum, quam Graeci hylen vocant [...] hoc est silva corporea, vetus mundi substantia, prius quam efficta dei opificis sollertia sumeret formas»<sup>732</sup>; «dicit Numerius [...] Pythagoram solius hanc dei fore virtutem ac potentiam asserere, ut quod natura efficere nequeat, deus facile possit, ut qui sit omni virtute potentior atque praestantior, et a quo natura ipsa vires mutetur. [...] Igitur Pythagoras... fluidam et sine qualitate silvam esse censet... sed plane noxiam. Deum quippe esse – ut etiam Platonis videtur – initium et causam bonorum silvam malorum. [...] Silvam igitur informem et carentem qualitate tam Stoici quam Pythagoras consentiunt, sed Pythagoras malignam quoque. [...] Sed Pythagoras... ait existente providentia mala quoque necessario substituisse, propterea quod silva sit et eadem sit malitia praedita»<sup>733</sup>. Ma insieme al commento al *Timeo* gioca la postilla di Bernardo ai boschi d'Averno, che si connette all'approfondimento del *De Mundi Universitate*.

Unico tra gli antichi commentatori della *Commedia*, Cristoforo Landino attinge alla tradizione neoplatonica per spiegare la selva dantesca. In una chiosa evidenzia appunto come la *materia corporea* venga chiamata «in greco “hyle” e in latino “selva”»<sup>734</sup>. In effetti sin dall'inizio del poema le identità luce-ragione, oscurità-materia, di ascendenza neoplatonica suscitano forti risonanze nella metafisica dantesca, fitta di equivalenze parallele, a partire da quelle fondamentali Dio-ragione-bene / Satana-irrazionalità-male<sup>735</sup>. Da ciò si genererebbe, per metaforizzazione narrativa, la dialettica ombra-luce

---

appellaverunt [...]. Proinde et eam poetae silvam nominaverunt, nec non incongrue, quae materiae silvarum sunt».

<sup>726</sup> I, 29.

<sup>727</sup> I, ii, 23-25. Si noti come questa qualificazione, derivata dallo stoicismo, ribadisce che la *silva* non rappresenti il peccato ma l'assenza di virtù, secondo quella che era già stata l'opinione del Pascoli (*Prose*, a cura di A. Vicinelli, II, Milano, 1952, pp. 231-50; 301-42; 1090-101).

<sup>728</sup> I, 94-95.

<sup>729</sup> P. Jordan, *Die Stellung der Naturwissenschaft zur religiösen Frage*, in «Universitas», 1947.

<sup>730</sup> Cfr. S. Cristaldi, *Tra selva e colle*, cit., pp. 259 e sgg.; G.C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978, pp. 99 e sgg.

<sup>731</sup> CXXIII.

<sup>732</sup> CCLXXVIII.

<sup>733</sup> CCXCV-CCXCVII.

<sup>734</sup> Cristoforo Landino, *Comento sopra la 'Comedia'*, a cura di P. Procaccioli, Roma, Salerno editrice, 2001, ad loc.; Cfr. A. Pagliaro, *Ulisse*, in *Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Messina, D'Anna 1967, pp. 1-69; S. Battaglia, *Linguaggio reale e linguaggio figurato nella "Divina Commedia"*, in *Atti del I Congresso nazionale di studi danteschi (Caserta 21-25 maggio 1961)*, Firenze, 1962, pp. 21-44 (rist. in *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Napoli, 1966).

<sup>735</sup> Cfr. M. Cristiani, s.v. *platonismo*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, Roma, Istituto Italiano dell'Enciclopedia, 1973, pp. 550-555.

costantemente presente nel poema e rappresentata per emblemi nel canto proemiale con lo spezzarsi e il contrapporsi delle due categorie primarie della suddetta dicotomia: la parte positiva – *altezza, colle, gioia* – e quella negativa – *basso loco, valle, noia, via... smarrita*<sup>736</sup>.

Alcune immagini ed espressioni acquistano rilievo singolare. La *selva selvaggia e aspra e forte* è come la *ύλη* non ancora formata, *obvoluta, rigens*. Essa è il luogo *ove 'l sol tace*, dove la luce divina non arriva a radiarsi, quindi a realizzare le forme che per naturale disposizione la materia possiede in potenza<sup>737</sup>. Oppresso dal greve *sonno*, che ne ottunde le facoltà, Dante entra nella selva abbandonando la *diritta via* segnata dal sole. Il pellegrino, peccatore esemplare, è a questo punto preda della materia e non riuscirebbe a salvarsi dal *passo / che non lasciò già mai persona viva* senza la buona disposizione del cielo e senza l'aiuto di Virgilio.

Dante, alle prese con la sua selva-materia, teme di cominciare, non sa cosa scegliere tra i molteplici temi della vita. Riesce a uscire dall'*impasse* facendo ricorso ai suoi amori di giovinezza, alla sua vena poetica, alla sua esperienza lirica giovanile, mettendo a frutto la lezione virgiliana ma anche superandola.

Ma va ribadita la dimensione etica dell'episodio proemiale. La sua presenza è spiegabile facendo ricorso all'impegno di Dante quale uomo del medioevo. Per Dante il fenomeno estetico non è separato da quello etico. Lo stile è dunque vissuto in termini morali e la materia stessa – parte integrante dello stile – può essere in grado di compromettere moralmente il poeta qualora questi non fosse in grado di dominarla. Da ciò deriverebbe anche il fatto che la difficoltà nell'iniziare rintracciando la materia e lo stile venga vissuta come una sorta di smarrimento morale<sup>738</sup>; né manca la paura di non riuscire a ritornare dagli inferi, *superasque evadere ad auras*, come invece seppe fare il poeta Orfeo.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 119 SI POTVIT, LIII-LIV<sup>739</sup>:

*Orpheum legimus Apollinis et Calliopes filium fuisse et citharam qua saxa et arbores trahebat, fluvios sistebat, feras mitigabat habuisse. Huic erat uxor Euridice que dum per prata vagaretur ab Aristeo pastore adamata est, dumque eum fugeret, calcato serpente et veneno recepto, mortua est. Quo dolore permotus, Orpheus ut coniugem suam extraheret ad inferos descendit, umbrarum dominos permulsit uxorem tali condicione ne respiceret recepit. Respexit et perdidit. Per Orpheum sapientem et eloquentem accipimus. Unde Orpheus quasi ore phone dicitur, id est bona vox. Dicitur filius Apollinis et Calliopes, id est sapientie et eloquentie: nam sapiens et eloquens sapientie et eloquentie filius est. Calliope vero, id est optima vox, dicitur eloquentia quia vocem disertam efficit.*

<sup>736</sup> Cfr. S. Cristaldi, *Tra selva e colle*, cit., p. 258.

<sup>737</sup> Cfr. E. Ragni, s.v. *selva*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., p. 141.

<sup>738</sup> Cfr. S. Bellomo, «Una selva oscura»: *Il prologo della «Commedia»*, cit., p. 55.

<sup>739</sup> *Commentum*, cit., LIII, 23-27; LIV, 1-7. Cfr. Bern. Silv., *In Mart. Cap.*, I, 1 e 3; Guglielmo di Conches, *Glosulae super Boeth.*, I, metr. 12; Virg., *Georg.* IV, 454 e sgg.; Ovid., *Met.* X, 1 e sgg.

Sono molti i passi danteschi che si collegano a questa postilla. Il poeta Orfeo, *filius Apollinis et Calliopes, id est sapientie et eloquentie*, compare per la prima volta nel Limbo insieme all'altro poeta, Lino: «...e vidi Orfeo, / Tulio e Lino...» (*Inf.* IV, 140-41), mentre i proemi di *Purgatorio* e *Paradiso*, luoghi a forte dominanza metalinguistica<sup>740</sup>, sono rivolti a Calliope e Apollo:

Ma qui la morta poesi resurga,  
o sante Muse, poi che vostro sono;  
e qui Calliopè alquanto surga.<sup>741</sup>

O buono Appollo<sup>742</sup>, a l'ultimo lavoro  
fammi del tuo valor sì fatto vaso,  
come dimandi a dar l'amato alloro.<sup>743</sup>

L'*iter* individuato da Dante, dalla poesia mitica delle origini a quella alta dell'*epos* a quella comprensiva di tutti gli stili, la prima impersonata da Orfeo e Lino, la seconda da Calliope, la terza dal Musagete Apollo, trova il suo culmine nel *poema sacro*.

Le invocazioni incipitarie di *Purgatorio* e *Paradiso* rimandano allusivamente anche al poeta Orfeo, figlio appunto di Calliope e Apollo, *filius Apollinis et Calliopes*. Così Dante stabilisce una forte analogia fra se medesimo e Orfeo, poeta-teologo per antonomasia secondo la tradizione ciceroniana, nonché *optima vox*, gremita di sapienza e di eloquenza secondo il postillatore. Se ispiratori della seconda e terza cantica, sono Calliope e Apollo, allora la *Commedia* è poesia teologica e Dante è poeta-teologo, culmine della fusione di sapiente ed eloquente. Ciò viene ribadito in maniera esplicita in *Par.* XXV, 1-9, attraverso la definizione di *poema sacro* e l'allusione al cappello teologale<sup>744</sup>:

Se mai continga che 'l poema sacro  
al quale ha posto mano e cielo e terra,  
sì che m'ha fatto per molti anni macro,  
vinca la crudeltà che fuor mi serra  
del bello ovile ov'io dormi' agnello,  
nimico ai lupi che li danno guerra;  
con altra voce omai, con altro vello  
ritornerò poeta, e in sul fonte  
del mio battesimo prenderò 'l cappello.

Le invocazioni alle Muse e alla poesia in generale, del resto, sono strutturate secondo una *gradatio* ascendente. Punto di partenza è l'invocazione alle Muse di *Inf.* II, 7-9:

---

<sup>740</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 12.

<sup>741</sup> *Purg.* I, 7-9.

<sup>742</sup> Il «formosus Apollo» di *Ecl.* IV, 57 è chiosato da Dante in senso morale, divenendo così il «buon Appollo». Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 12, n. 9.

<sup>743</sup> *Par.* I, 13-15.

<sup>744</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 12.

O Muse, o alto ingegno, or m' aiutate;  
o mente che scrivesti ciò ch'io vidi,  
qui si parrà la tua nobilitate.

Segue quella di *Purg.* I, 7-9:

Ma qui la morta poesi resurga,  
o sante Muse, poi che vostro sono;  
e qui Calìopè alquanto surga.

E infine quella di *Par.* II, 7-9:

L'acqua ch'io prendo già mai non si corse;  
Minerva spira, e conducemi Appollo,  
e nove Muse<sup>745</sup> mi dimostran l'Orse.

Funge da intermezzo l'invocazione di *Purg.* XXIX, 37-42, punto nodale del viaggio:

O sacrosante Vergini, se fami,  
freddi o vigilie mai per voi soffersi,  
cagion mi sprona ch'io mercé vi chiami.  
Or convien che Elicona per me versi,  
e Uranìe m'aiuti col suo coro  
forti cose a pensar mettere in versi.

Costante è dunque la scorta che fanno Apollo e le Muse al nuovo Orfeo, che canta le cose divine e celesti.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 119 SI POTVIT, LV<sup>746</sup>:

*Serpens dicitur bonum temporale* quia circa inferiora serpit et cum pulcher videatur nocivus est.

*Purg.* VIII, 100-102:

---

<sup>745</sup> «espressione ambivalente che significa sia tutte e nove le Muse, a indicare l'universalità della sua scrittura, sia le nuove Muse, ad indicare la *renovatio* poetica di contro alla "morta poesi"». R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 12, n. 11.

<sup>746</sup> *Commentum*, cit., LV, 4-5.

Tra l'erba e' fior venia la mala striscia,  
volgendo ad ora ad ora la testa, e 'l dosso  
leccando come bestia che si liscia.

L'allegoria del serpente è connessa, in Dante, a un forte monito al lettore di spingersi oltre il livello letterale per sondare il significato allegorico (vv. 19-21): «Aguzza qui, lector, ben li occhi al vero, / ché 'l velo è ora ben tanto sottile, / certo che 'l trapassar dentro è leggero».

Il serpente dantesco rappresenta, come nel Silvestre, la tentazione mondana, il *bonum temporale*, che di notte si insinua nella valletta dei principi. Tentazione che il pellegrino-interprete deve imparare a decrittare sotto il velo dell'allegoria.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 122 THESEA, LVI<sup>747</sup>:

Dicitur *Theseus* *divinus et bonus: theos enim deus, eu bonus*. Per hunc intelligimus rationalem et virtuosum. *Hic ad inferos descendit secundum descensum virtutis*.

ALCIDES interpretatur fortis et pulcher per quem practicum accipimus qui gloria rerum gestarum pulcher est. Unde *Hercules* quasi gloria litis dicitur: her lis, cleos gloria. *Hic quoque eodem descensu descendit unde in sequentibus dicitur*.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 287 BELVA, LXXI<sup>748</sup>:

Per **Herculem** intelligimus sapientem. Unde nomen congruit. Dicitur autem Hercules Grece, gloria litis Latine. Her enim lis, cleos gloria.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 392 ALCIDEM, LXXXVII<sup>749</sup>:

**Hercules** *ad inferos descendit*, sed quia *semideus fuit*, exitus ei retro patuit et *ianitorem Cerberum vinctum extraxit*. Hercules virtuosum significat. Unde nomina congruunt. Dicitur enim Hercules Grece, gloria litis Latine; labor enim eum celebrem reddit. Unde Boethius: «Herculem duri celebrant labores»<sup>750</sup>. Dicitur et Alcides quasi fortis et formosus. Fortis notat virtutem, formosus gloriam. Hic ad inferos descendit dum complatione ad temporalia venit, sed quia est semideus, id est rationalis et immortalis in anima, irrationabilis et in corpore mortalis, redit dum ab eis *ad celestia resurgit*.

*Inf.* IX, 52-54:

«Vegna Medusa: sì 'l farem di smalto»,  
dicevan tutte riguardando in giuso;  
«mal non vengiammo in **Tesëo** l'assalto».

<sup>747</sup> *Commentum*, cit., LVI, 8-13. Cfr. *Myth. vat.* II, 128 e 133; 149.

<sup>748</sup> *Commentum*, cit., LXXI, 21-23.

<sup>749</sup> *Ibidem*, LXXXVII, 8-16.

<sup>750</sup> Boeth., *Cons. philos.* IV, metr. 7, 13.

*Inf.* IX, 97-99:

[«...] Che giova ne le fata dar di cozzo?  
**Cerbero** vostro, se ben vi ricorda,  
ne porta ancor pelato il mento e 'l gozzo».

Dante era bene al corrente di queste interpretazioni. Certo egli era anche al corrente della tesi di Evemero, secondo la quale gli eroi dell'antichità sono degni del rispetto di tutte le generazioni poiché essi hanno contribuito al progresso della civiltà. Su questa scia si era proposto, in epoca cristiana, un collegamento tra gli dèi dell'Olimpo ai santi del Paradiso. Dante nel *Convivio* fa propria tale posizione riabilitandola<sup>751</sup>. Gli eroi e i semi-dei, non sarebbero altro che persone umane: così Orfeo o Ercole medesimo. Quanto agli dèi immortali essi vengono accomunati alle potenze cosmiche e alle intelligenze celesti delle quali ciascuna gioca il proprio ruolo nel governo del cosmo, al servizio della volontà dell'unico Dio<sup>752</sup>. Dante si rifiuta – come invece facevano alcuni autori cristiani dell'antichità – di identificarli con gli angeli ribelli e quindi coi demoni. Accomunandoli alle potenze angeliche egli li identifica inoltre con le idee platoniche (*Convivio* II, iv, 2):

È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli sono sustanze separate da materia, cioè intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli. [...] Altri furono, sì come Plato, uomo eccellentissimo, che puosero non solamente tante intelligenze quanti sono li movimenti del cielo, ma eziandio quante sono le spezie de le cose (cioè le maniere de le cose) [...]. E volsero che sì come le Intelligenze de li cieli sono generatrici di quelli, ciascuna del suo, così queste fossero generatrici de l'altre cose ed esempli, ciascuna de la sua spezie; e chiamale Plato 'idee', che tanto è a dire quanto forme e nature universali. Li gentili le chiamano Dei e Dee, avvegna che non così filosoficamente intendessero quelle come Plato, e adoravano le loro imagini, e faceano loro grandissimi templi: sì come a Giuno, la quale dissero dea di potenza; sì come a Pallade o vero Minerva, la quale dissero dea di sapienza; sì come a Vulcano, lo quale dissero dio del fuoco, ed a Cerere, la quale dissero dea de la biada.

L'errore dei pagani è stato non tanto di non concedere alle divinità pagane una sorta di realtà, realtà che essi effettivamente possedevano, ma semmai di confonderli col Dio supremo, di farne delle divinità, mentre essi sono delle creature al servizio di Dio. Giove, ad esempio, non è Dio ma una creatura a sua volta – e non il Creatore. Il suo ruolo è quello di imporre il rispetto al genere umano: è dunque corretto parlare di un governo di fatto di Giove esercitato sul mondo pagano per volontà del vero Dio. La sua funzione, veramente provvidenziale è quella di far sentire al mondo l'autorità che da lui emana e che tuttavia non può essere intesa se non in maniera mediata.

---

<sup>751</sup> Cfr. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., p. 30; P. Renucci, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 195 e sgg.

<sup>752</sup> Cfr. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., p. 30.



Nella *Commedia* si fa un passo ulteriore. Si comprende bene che Dante eviti di ironizzare sulla mitologia. Ma egli giunge ad assimilare Giove a Cristo (*Purg.* VI, 118-120):

[...] o sommo Giove  
che fosti in terra per noi crucifisso,  
son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?

Troviamo qui più di un semplice procedimento letterario; si tratta dell'espressione di tutta una concezione teologica. Infatti «les Gentils se sont avancés à tâton des ténèbres vers le Seigneur, tandis que le peuple juif, perdant son avantage initiale, oubliait ses prophètes et récusait le Messie, Dante juge le paganisme aussi digne d'attention que la religion d'Israël». Il paganesimo «est parcouru [...] de prémonitions qui laissent entrevoir l'approche de l'Évangile»<sup>753</sup>.

I Padri della Chiesa avevano riferito a Cristo molti personaggi veterotestamentari. Si vedeva prefigurata la storia di Cristo in Sansone, ad esempio in un passo di notevole diffusione delle *Omèlie* di S. Gregorio: «Quod bene in libro Iudicum (XVI, 1-3) Samson illius [scil. Christi] facta significant [...]. Quem, fratres charissimi, hoc in facto, quem nisi Redemptorem nostrum Samson ille significat?»<sup>754</sup>.

Con Sansone si resta nell'ambito delle Scritture; va comunque detto che, secondo i diffusi accostamenti tra eroi pagani e biblici – accostamenti noti anche a Dante<sup>755</sup> – Sansone era spesso accomunato ad Ercole<sup>756</sup>.

Ma Ercole medesimo fu direttamente prescelto a *figurare i facta Christi*, anche per le numerose analogie che vi si scorsero: come Cristo, Ercole è nato da un dio e da una donna e dopo la morte fu assunto in cielo<sup>757</sup>; in particolare il suo *descensus* veniva immediatamente accomunato alla discesa di Cristo al Limbo<sup>758</sup>.

<sup>753</sup> P. Renucci, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 199.

<sup>754</sup> *Homèlie in Evangelia*, II, 22 (PL, LXXVI, 1173). Accenni simili in Paolino da Nola (PL, LXI, 263).

<sup>755</sup> In *Monarchia* II, ix, 11, sono poste sullo stesso piano la vittoria di Davide su Golia e quella di Ercole su Anteo.

<sup>756</sup> Cfr. E. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, Weimar, 1847, I, pp. 91 e 143 e sgg.; E. Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, 1919, pp. 400 e sgg.; J. Adhémar, *Influences antiques dans l'art du Moyen âge*, Londres, 1939, p. 221; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris, 1956, p. 172. J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 23 e *passim*. L'autore della Canzone *O alta prole del superno Giove, Alcida grande* (per alcuni attribuibile a Dante e pubblicata in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, t. 12, *Neue Folge*, 3, Weimar, 1930, pp. 133 e sgg. il cui manoscritto è conservato presso la Landesbibliothek di Dresda) fa un passo in più rispetto la tradizione. Considerando la depravazione in cui è caduto il genere umano e il disordine che regna nel mondo, supplica Ercole di ritornare nuovamente ad adempiere la sua opera di redenzione e purificazione. È fuor di questione che l'autore si indirizzi a Ercole ma voglia intendere Cristo. Ai vv. 46-47 chiama infatti l'eroe «O di Iddio vero erede, che vivi in fama e sarai in sempiterno».

<sup>757</sup> Cfr. F. Pfister, *Herakles und Christus*, in «Archiv für Religionswissenschaft» XXXIV, 1937, pp. 42-60; A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford-London, 1939, VI, pp. 465-76; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., pp. 49-71; G. Padoan, s.v. *Ercole*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto italiano dell'Enciclopedia, 1970; C. Grabher, *Mostri e simboli nell'Inferno dantesco*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia» V, 1967, pp. 23-46; A. Jenni, *Appunti per un saggio sulla 'Commedia'*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» CXLIII, 1966, pp. 199-211; C. Bologna, s.v. *Mostro*, in *Enciclopedia Einaudi*, IX, pp. 556-80.

<sup>758</sup> Cfr. J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-Kampfe*, Leipzig-Berlin, 1932.

Si comincia allora a chiarire il significato dei riferimenti danteschi a Teseo e a Ercole. Essi sono ricordati in *Inferno* IX, in un passo dove il poeta sembra alludere figuratamente a Cristo: nell'episodio del contrasto coi demoni e dell'arrivo del Messo sotto le mura della città di Dite. Sembra che Dante voglia alludere a ben altra discesa e di ben maggiore importanza che quella di Teseo ed Ercole. Nella recriminazione delle Furie, «mal non vengiammo in Tesëo l'assalto» (*Inf.* IX, 54) e nel ricordo porto dal Messo della sconfitta di Cerbero, «Cerbero vostro, se ben vi ricorda, / ne porta ancor pelato il mento e 'l gozzo» (*Inf.* IX, 98-99), è celato un allusivo rinvio alla discesa storica di Cristo che ha segnato la storia dell'umanità, e dalla quale è scaturita una profonda umiliazione alle forze degli inferi al punto da rendere possibili ulteriori affronti, come quello del viaggio di Dante in corpo e anima. Il *descensus* di Cristo aveva spalancato le porte degli inferi per sempre<sup>759</sup>, e la sua vittoria sulla morte era stata celebrata sia da autori cristiani della tarda latinità<sup>760</sup>.

È lo stesso Dante ad avvertire il lettore che, per capire a fondo il significato dell'episodio, deve cercare di intendere oltre il puro senso letterale (*Inf.* IX, 61-63):

O voi ch'avete li 'ntelletti sani,  
mirate la dottrina che s'asconde  
sotto'l velame de li versi strani.

Del resto Virgilio allude chiaramente alla vittoria di Cristo quando professa la sua certezza nell'arrivo del Messo (*Inf.* VIII, 124-26)<sup>761</sup>:

Questa lor tracotanza non è nova;  
che già l'usaro a men segreta porta,  
la qual senza serrame ancor si trova.

Non a caso Dante aveva alluso alla discesa di Cristo al Limbo (*Inf.* XII, 37-41) quando l'*agens* era giunto presso il Minotauro per accostare poi i Centauri: l'uno e gli altri erano stati sconfitti da Cristo<sup>762</sup>.

Ma con questo il discorso non è ancora chiuso. Entra infatti in gioco uno dei punti maggiormente problematici del poema legato al poeta Stazio e alla sua conversione. È

<sup>759</sup> Cfr. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., p. 177: «Les deux exemples sont produits par Dante avec la même intention: le voyage triomphant d'Hercule aux Enfers annonce et prépare celui du Christ».

<sup>760</sup> Teodolfo celebra Cristo vincitore del Tartaro (*Carmina* I, 460 e sgg., in PL, CV 292 e sgg.; cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale*, cit., II, 2, p. 215); Draconzio descrive il dolore che afflisse l'Averno in quell'occasione (*Carmen de Deo*, II, 526-41, in PL, LX, 812-14). Cfr., inoltre, A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino, 1925, pp. 295-98. Nell'Inno IX di Sinesio il diavolo è identificato con Cerbero (PG, LXVI, 1613, con versione latina). Altri testi sono citati in M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., p. 114. Si vedano inoltre i Vangeli apocrifi: *Nicodemo*, VIII; *I Petr.* III, 19 e IV, 6. Cfr. J. Turmel, *La descente du Christ aux Enfers*, Paris, 1905; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, cit., p. 112.

<sup>761</sup> Cfr. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958, p. 174 n. 43; P. Renucci, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 215-16.

<sup>762</sup> In *Purg.* XXIV, 121-23, si ricorda ancora la vittoria di Teseo sui Centauri.

un'invenzione poetica esclusivamente di Dante, come parte della critica tende a ritenere, oppure il poeta fiorentino aveva ripreso una notizia della quale si è purtroppo perduta ogni traccia?

Gli elementi vagliati da G. Padoan<sup>763</sup> lasciano sospettare la presenza di un sottobosco culturale e permettono dunque di prospettare una possibile dipendenza di questa credenza dantesca da una tradizione scolastica, costituita da un commento alla *Tebaide* o da un *accessus*<sup>764</sup>.

Muovendo da queste premesse è possibile tentare di produrre qualche ipotesi sul motivo che ha spinto Dante a credere al cristianesimo di Stazio. Uno spunto particolare può essere visto nella chiosa, sull'ara della Clemenza (*Theb.*, IV, 513 e sgg.) fornita da Giulio Pomponio Leto<sup>765</sup> e ricollegata al discorso di S. Paolo sul θεος αγνός, riportato da Lattanzio Placido<sup>766</sup>:

Hoc nomen sanctissimum, et toti antiquitati nomen incognitum, nobis aperuit Paulus apostolus, cum ait in nomine Iesu omne genus flectatur celestium, terrestrium et inferorum, hoc est summum triplicis mundi. Mundus triplex est: celum, terra, infernus. In omnibus templis erat ara in medio, sine simulacro, in qua sacrificabatur tanto nomini, licet incognito. Hoc est illud quod erat in arcanis Iudeorum, quod nemini licebat scire in sacello templi salomonii; huius enim erat titulus: sanctus sanctorum.<sup>767</sup>

Ma forse si può dire di più. I dati fornitici da Dante nel poema ci riportano ad un ambiente letterario con tracce di un'interpretazione cristiana di testi pagani, la IV *Ecloga* virgiliana e la *Tebaide*, in particolare la seconda parte di essa (*Theb.*, VII, 424 e sgg.), visto che Stazio dichiara di essersi convertito prima che nella sua opera i Greci arrivassero ai fiumi di Tebe. Ci troviamo pertanto di fronte a un avvenimento preciso, il dato storico più importante di tutti: la venuta di Cristo.

Secondo la prassi dell'interpretazione allegorica medievale, dietro ogni opera del mondo classico era celato un messaggio morale, il quale, tra l'altro, veniva a costituirsi come senso preminente e fondamentale, per cui il poeta poteva finanche essere il profeta di verità divine. Soggetta a tale interpretazione non era solo l'*Eneide*, ma tutti i poemi classici, comprese le ovidiane *Metamorfosi*; a una tale forma interpretativa era soggetta anche la *Tebaide*. Anche per il poema di Stazio valeva quello che per ogni interprete era

---

<sup>763</sup> Cfr. G. Padoan, *Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio*, in «Lettere italiane» XI, 1959, pp. 432-57, poi in *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, cit., pp. 125-50.

<sup>764</sup> Lo farebbe ritenere l'allusione dantesca all'incoronazione con il mirto da parte di Stazio (*Purg.* XXI, 90), particolare ricordato anche nelle *Silvae* (III, 5), opera tuttavia non conosciuta nel medioevo. Cfr. A. Pézard, *Rencontre de Dante et de Stace*, in *Mélanges offerts à A. Renaudet*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XIV, 1952, pp. 10-28, a p. 11 (poi in *Dans le sillage de Dante*, Paris, 1975, pp. 115-33).

<sup>765</sup> «[...] non poteva trattarsi di una chiosa isolata, senza storia, ma che si prospettava invece l'esistenza di una vera e propria tradizione esegetica orientata in quel senso» (G. Padoan, *Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio*, cit., p. 128).

<sup>766</sup> Cfr. A. Landi, *Sulla leggenda del cristianesimo di Stazio*, in «Atti e memorie della Reale Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova» XXIX, 1913, pp. 231-66, a p. 239; Id., *Di un commento medievale inedito della «Tebaide» di Stazio*, in *ibidem*, XXX, 1914, pp. 315-344; Id., *Intorno a Stazio nel Medioevo e nel «Purgatorio» dantesco*, *ibidem*, XXXVII, 1921, pp. 201-32.

<sup>767</sup> La glossa, tratta dal ms. Vat. lat. 3279, è stata pubblicata e studiata da V. Zabughin, *Giulio Pomponio Leto*, Roma, 1909, I, pp. 214-15.

una verità indiscussa: il senso letterale, la veste, serviva a celare il messaggio essenziale e veritiero. Nel commento alla *Tebaide* attribuito a «sanctus Fulgentius episcopus», in cui sarebbe da intendere Fulgenzo Planciade, è offerta un'importante interpretazione morale del poema: dietro la descrizione dei fatti narrati il poeta avrebbe voluto parlare dell'anima umana, della sua virtù primitiva, della sua decadenza e dei vizi che l'hanno corrotta: «Hec [scil. Thebe] est humana anima, quam divina benignitas creavit ad imaginem et similitudinem suam». Ecco cosa dice Fulgenzio nella conclusione:

Uxores vero regum, idest affectiones humane, que prius his regibus succubuerant supplicantur *Theseo, id est deo; Theseus quasi "theos suus"*. Theseus pugnat cum Creonte, quando humilitate docetur a deo vinci superbia; et vincitur Creon, idest superbia, nesciens humilitati resistere. Reges etiam sepeliuntur, quia in humilitatis adventu omnis occasio elationis suffocatur. Tanto autem vitiorum conflictu *Thebe, idest humana anima quassata est quidem, sed divine benignitatis clementia subveniente liberatur*.<sup>768</sup>

Ci troviamo nell'ambito di un'interpretazione morale del poema. Nel passo citato, immediatamente successivo alla *descriptio* dell'ara della Clemenza, compare non solamente il concetto cristiano di Dio-umiltà, ma anche una duplice affermazione sulla figura di Teseo: «*Theseo, id est deo; Theseus quasi "theos suus"*»; «*Thebe, idest humana anima quassata est quidem, sed divine benignitatis clementia subveniente liberatur*». Questa l'analogia dedotta dall'interprete: secondo il senso letterale Tebe è resa libera dall'arrivo di Teseo; secondo il senso allegorico l'anima umana è liberata grazie all'avvento della divina bontà, la quale cancella i peccati. Ciò è sufficiente per suggerire l'idea della venuta di Cristo.

L'etimologia del nome Teseo viene successivamente meglio precisata da Bernardo Silvestre: «*Theseus divinus et bonus: theos enim deus, eu bonus*»<sup>769</sup>. Non sarebbe pertanto inverosimile supporre che, tra i secoli XII e XIII, Teseo da eroe pagano sia stato interpretato esplicitamente quale *figura Christi*<sup>770</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 126 FACILIS, LVI<sup>771</sup>:

quia patenter naturam mortalium monstrat: descendere ad inferos est facile, sed redire difficile. Quilibet enim ad temporalia per usum et per cognitionem descendere potest, redire vero vix aliquis potest. Cum illecebris plena sint et humana natura sit nimium debilis et cedens vitiis, facile ibi retinetur; sed cum infiniti sint descendentes, tria tantum sunt genera redentium: quos amat Iupiter, quos virtus sursum erigit, qui sunt semidei. Iupiter quia iuris pater vel Iupiter quasi iuvans pater et

<sup>768</sup> I passi, pubblicati per la Teubneriana (ed. Helm, Lipsiae, 1898), sono citati in G. Padoan, *Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio*, cit., p. 135.

<sup>769</sup> Una tale etimologia diverrà un vero e proprio *topos*, il quale giungerà fino ai primi umanisti quali Coluccio Salutati. Cfr. *De laboribus Hercules*, ed. Ullman, Zurigo, 1951, p. 511.

<sup>770</sup> G. Padoan, *Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio*, cit., p. 136.

<sup>771</sup> *Commentum*, cit., LVI, 15-25. Cfr. Serv. *Ad Aen.* IV, 638; Isid., *Etym.* VIII, ii, 34 e 3, 9; *Myth. Vat.* III, 3, 1; Bernardo Silvestre, *In Mart. Cap.* I, i; Remigio d'Auxerre, *In Mart. Cap.* VI, 567.

Ilovis quasi yavis, id est universalis vis, est summus deus. Illos dicitur precipue amare quos invictos a temporalibus extrahit ut **Paulum**.

*Inf.* II, 31-33:

Ma io, perché venirvi? o chi 'l concede?  
Io non Enëa, io non **Paulo** sono;  
me degno a ciò né io né altri 'l crede.

Il tipo di adiacenza riscontrato è di carattere sia tematico che situazionale. Il Silvestre annovera, quale viaggiatore ultramondano dopo l'episodio eneadico, anche l'apostolo Paolo.

Virgilio aveva fatto dire alla Sibilla che l'ingresso nell'Ade era *facilis*, ma la fatica era di *revocare gradus*, Bernardo aggiunge che la grazia di far ritorno dalla discesa *ad temporalia* è concessa da Giove ai semidei. Tra quanti sono stati sottratti alle tenebre, *invictos a temporalibus*, è menzionato l'apostolo delle genti, Paolo.

Non sappiamo se Bernardo si limiti a registrare la vocazione di Paolo, strappato al mondo, oppure alluda al *raptus* narrato nell'epistola *II Corinth.* XII, 2-4, oppure alla *Visio Pauli*<sup>772</sup>. La *Visio Pauli* ha suscitato grande interesse per le sue inquadrature dell'aldilà, come mostra la sua fortuna nel Medioevo. La possibilità che essa abbia influito su Dante è stata una prospettiva che ha galvanizzato alcuni studiosi moderni della *Commedia*<sup>773</sup>.

Non è escluso che l'accenno di Bernardo Silvestre a Paolo corroborasse la suggestione della *Visio*, incoraggiando ulteriormente Dante a richiamare l'escursione ultraterrena dell'Apostolo insieme all'escursione di Enea. In definitiva è il *Commentum* che accosta già Enea a Paolo.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 137 AVREUS, LVIII-LIX<sup>774</sup>:

Arborem Pitagoras appellavit humanitatem que in *duos ramos*, id est in *virtutem* et *vitium* se dividit. Cum enim in initio continuat, deinceps quidam in *dextrum*, quidam in *sinistrum*, id est quidam in vitium, quidam in virtutem se dividunt. Hec autem arbor gravedine carnis opacca est. Quia

<sup>772</sup> Cfr. T.H. Silverstein, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts*. in K.-S. Lake, *Studies and Documents*, IV, London, 1935; Id. *The Vision of Saint Paul: New Links and Patterns in the Western Tradition*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXVI, 1959, pp. 199-248; Id. *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*, in «Harvard Studies and Notes» XIX, 1937, pp. 232-33; M. Chiariglione, *La «Visio Pauli» e alcune leggende medievali nell'«Inferno» dantesco*, in «E 'n guisa d'eco i detti e le parole». *Studi in onore di Giorgio Barberi Squarotti*, Alessandria, Edizione dell'Orso, 2006, pp. 523-45; M.P. Ciccarese (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze, Nardini Editore, 1987.

<sup>773</sup> Cfr. F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique*, Parigi, 1839 (rist. 1840; nuove edd. 1845, 1859); Id., *Études sur les sources poétiques de la Divine Comédie*, Paris, 1845; T. H. Silverstein, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*, in «Harvard Studies and Notes» XIX, 1937, pp. 232-33.

<sup>774</sup> *Commentum*, cit., LVIII, 19-25; LIX, 1. Cfr. Servius ad *Aen.* VI, 136; Isidoro *Etym.*, I, 3, 7.

humanitas ad modum arboris dividitur, ideo hoc loco «arbor» vocatur et Pitagora per Y characterem furcate arboris formam habentem figuratur.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 542 ELISIVM, CV<sup>775</sup>:

Sciendum et *infernum* dividi in duas partes, in *Tartarum* et *Elisium*, quod significat in hac nostra habitatione esse vitam *bonorum* et *malorum*. *Bona* vita *Elisium* dicitur ab *eleison* quod est locus misericordie et claritudinis; *vita* autem *malorum* *Tartarus*, id est *Infernus* quasi inferior. *Dextra* ergo *via* ad *Helisium*, *leva* vero ad *Tartarum* ducit quia *virtus* in *bona* vita, *viciu*m vero in *mala* *sectatores* suos sistit.

*Inf.* I, 1-3:

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura  
ché la diritta via era smarrita.

Dante non sa com'è giunto in questa situazione di smarrimento, sa solo di avere perso la *verace via*. Alla fine di una selva egli intravede un monte, in cima al quale scorge il sole, *che mena dritto altrui per ogni calle* (I, 18). Proprio mentre tenta di scalare direttamente la montagna in direzione del sole, si imbatte in una lonza, un leone e una lupa magra, che fanno scemare in lui la speranza di raggiungere la vetta del monte. A causa della lupa Dante è finalmente disposto ad accettare il consiglio di Virgilio, di seguirlo su un'altra strada, *altro viaggio* (I, 91). Manca dunque in *Inferno* I una precisa configurazione di biforcazione tra due vie. Ma il segno Y della tradizione pitagorica accolta da Bernardo è paradigma certo presente nel proemio dantesco: al tratto sinistro del segno Y corrisponde la posizione attuale del percorso di Dante fuori dalla *verace via* nella selva oscura; al tratto destro della Y corrisponde ogni tentativo di ascesa alla luce su per il monte. Virgilio conosce una strada alternativa da seguire, rispetto a quella diretta, ma sbarrata dalle bestie<sup>776</sup>.

---

<sup>775</sup> *Commentum*, cit., CVI, 3-8. Cfr. Platone, *Gorg.*, 524 a; W. Harms, *Homo viator in bivio*, cit.; B. Basile, *Il tempo e le forme. Studi letterari da Dante a Gadda*, Modena, Mucchi, 1990, pp. 9-36, in part, pp. 27-28; G.B., Ladner, "Homo viator". *Medieval Ideas on Alienation and Order*, in «*Speculum*» XLII, 1967, pp. 233-59; J. Sumption, *Pilgrimage, an Image of Medieval Religion*, London, Faber & Faber, 1975; J. Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, in «*Römische Quartalschrift*» LV, 1960, pp. 208-30; E. Panofsky, *Herkules am Scheidewege*, Leipzig, Studien der Bibliothek Warburg, 1930; A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible*, Bruxelles-Paris, 1957 («*Études religieuses*», 726); F. De Ruyt, *L'idée du 'bivium' et le symbole pythagoricien da la lettre Y*, in «*Revue belge de philologie et d'histoire*» X, 1931, pp. 137-44; R. Oursel, *Pellegrini del Medioevo*, trad.it., Milano, Jaca Book, 1979; R. Montano, *Dante pellegrino. L'uomo come peccatore*, in «*Segni*» I, 1977; sui versi celebri di *Par.* XXV, 1-9, quale sintesi della *peregrinatio* dantesca, vd. N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante*, cit., pp. 263 e sgg.

<sup>776</sup> Cfr. W. Harms, *Die Eingangssituation in Dantes "Divina Commedia" und die Bedeutungstradition des Y-signums*, in Id., *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München, Fink, 1970, pp. 201-02; J.J.H. Savage, *Mediaeval Notes on the Sixth "Aeneis" in "Parisiinus 7930"*, in «*Speculum*» IX, 1934, pp. 204-12: p. 211, n. 1, con riferimento a S. Canavesio, *Il Primo Canto della "Divina Commedia" spiegato coll'Ypsilon di Pitagora* (publica lettura fattasi la sera del XXVIII di feb. 1873 a Mondovì), p. 47 e sgg.

Pietro Alighieri intende il *viator* nella selva come immerso nello *status vitiorum*<sup>777</sup> e fonda questa interpretazione sul sesto dell'*Eneide*, dove è descritta la separazione delle strade, «Hic locus est, partis ubi se via findit in ambas» (*Aen.* VI, 540)<sup>778</sup>. Manca però in Pietro un approfondimento del sostrato pitagorico.

Il fiorentino Landino, che nel suo commento all'*Eneide* interpreta i versi virgiliani a partire dal segno Y, nel suo commento alla *Commedia*, consapevole dell'imitazione di Virgilio da parte di Dante, espone il proemio dell'*Inferno* partendo dal segno Y<sup>779</sup>.

Questo commento, come tutti i primi commentari su Dante tiene conto della tradizione dell'esegesi biblica<sup>780</sup>. Tuttavia, Landino è l'unico a impiegare esplicitamente il segno pitagorico Y per l'interpretazione del tema figurativo della strada nell'*incipit* dell'*Inferno*. Pietro Alighieri seguiva il poeta nel non indicare *expressis verbis* la tradizione del segno Y, sebbene il contenuto dell'interpretazione lo suggerisse profondamente. È invece Landino a mostrare in modo chiaro che in un poema narrativo medievale, attento al tema figurativo della strada, può essere viva la tradizione del segno Y. Landino valorizza l'interpretazione del ramo d'oro come allusione alla Y pitagorica. Il postillatore, abituato a mettere in un unico contesto l'*Eneide* e la *Divina Commedia*, considera il ramo aureo di Virgilio e il sole di Dante strettamente legati.

Tuttavia anche nei commenti medievali all'*Eneide* erano già prefigurati concetti che diverranno in seguito importanti per la *Commedia*. Un manoscritto parigino dell'*Eneide*, che oltre a Servio e al Servio Danielino contiene commenti dei secoli X e XI<sup>781</sup>, in una grande immagine associa alla Y, che viene evidentemente intesa come segno che apre strade o spazi, ai nove cerchi universali<sup>782</sup>. Questa interpretazione non si può far derivare dal commento di Servio al *ramus aureus*. Al punto di separazione delle strade già cinque

---

<sup>777</sup> Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam commentarium, ed. V. Nannucci, Firenze 1845, p. 26.

<sup>778</sup> Per altri richiami al *ramus aureus* nella *Commedia* cfr. R. Hollander, *Dante's use of Aeneid I in Inferno I and II*, in «Comparative Literature» XX, 1968, pp. 142-156, spec. p.154, n. 16.

<sup>779</sup> Cristoforo Landino, *Comento sopra la Comedia de Danthe Aleghieri*, Firenze 1481, qui citato dall'edizione Venezia, 1596.

<sup>780</sup> Per mezzo della quale è stabilito che l'antica allegoresi epica abbia influenzato la forma dell'allegoresi biblica e che dopo abbia potuto influenzare direttamente la metodologia interpretativa. In merito al peso della tradizione figurativa dell'esegesi biblica medievale in rapporto all'interpretazione di Dante prima di Landino. Cfr. B. Sandkühler, *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, in *Scritti di romanistica monacensi*, 19, Monaco 1967. L'opinione limitata di E. Müller-Bochat che Landino sia da intendere nel suo modo di commentare soltanto secondo la tradizione dell'allegoresi dell'*Odissea* di stampo neoplatonico, non dovrebbe mantenere essere ritenuta tale (E. Müller-Bochat, *Die Einheit des Wissens und das Epos*, in *Annuario di romanistica*, XVII, 1966, pp. 58-81, qui p. 62). In un nuovo studio (E.Müller-Bochat, *Leon Battista Alberti un die Vergil-Deutung der Disputationes Camaldulenses. Zur allegorischen Dichter-Erklärung bei Cristoforo Landino*, Krefeld, 1968, spec. p. 12 e sgg.) viene presentata, senza convincere, l'antica e medievale tradizione interpretativa allegorica per Landino (e persino per Pietro Alighieri: p. 12) come alternativa (risolventesi a favore della tradizione platonica), benché resta da chiarire perché l'importante ruolo di intermediario svolto da Bernardo Silvestre dovrebbe avere così poco a che fare con l'esegesi medievale (p. 13; p. 17); ciò rimane pure oscuro perché Landino conosceva sì l'interpretazione medievale e antica di Virgilio, ma poi «questo senso generale nel medioevo sia andato completamente perso» (p. 17). L'interpretazione di Landino del proemio dell'*Inferno* rende chiaro come per lui la conoscenza e l'uso delle tradizioni interpretative antiche e medievali, inclusa l'allegoresi dell'*Eneide*, siano ugualmente naturali.

<sup>781</sup> Cit. da J.J.H. Savage, *Mediaeval Notes on the Sixth "Aeneid" in "Parisinus 7930"*, in «Speculum» IX, n. 2, 1934, pp. 204-12.

<sup>782</sup> La loro disposizione complicata e ricca di significati è descritta da J.J.H. Savage, *Mediaeval Notes*, cit., p. 211; didascalie esplicative sono riprodotte a p. 212.

cerchi sono attraversati e ne rimangono ancora quattro. I cinque cerchi sono *torpor Saturni, iracundia Martis, libido Veneris, cupiditas Mercurii lucri e regni desiderium Iovis*<sup>783</sup>.

Ma veniamo a Bernardo Silvestre. Egli interpreta come uno dei rami di una biforcazione il *ramus aureus*: «Arborem Pitagoras appellavit humanitatem que in duos ramos, id est in virtutem et vitium se dividit». Facendo riferimento più da vicino alla Y Bernardo puntualizza: «Quia humanitas ad modum arboris dividitur, ideo hoc loco «arbor» vocatur et Pitagora per Y characterem furcate arboris formam habentem figuratur». All'albero del testo dell'*Eneide* vengono ascritti, a causa della sua forma che si immagina a Y, rimandi alla *virtus* e ai *vitia* o alla (*philosophia*) *retorica e practica*<sup>784</sup> e anche alla *vita* e – sul lato della parte sinistra, scosceso (*depressum*) – alla *mors*. Tutte le qualità del ramo d'oro sono intese pertanto come elementi di un'intensa interazione. L'albero virgiliano e il ramo d'oro sono collegati con la tematica della decisione in generale e con l'albero della conoscenza in particolare.

In effetti appartengono alla situazione di bivio le tre fiere, che impediscono a Dante di salire direttamente verso la luce della grazia celeste<sup>785</sup>. Non è un caso se in un'illustrazione<sup>786</sup> attribuita a Botticelli per l'edizione della *Commedia* di Lorenzo della Magna (Firenze 1481), lo spazio fra la selva oscura e la china della montagna presidiata dalle tre fiere sia contrassegnato chiaramente con una biforcazione<sup>787</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 138 IVNONI, LIX<sup>788</sup>:

dea est Herebi Proserpina quam Pluto rapuit, eamque per dimidium mensem ad superos remittit et per dimidium a se recedere non permittit. Filia Iovis et Cereris, id est ignis et humiditatis, que dicitur Ceres quasi creans res, **et est luna que dicta est Proserpina** quasi iuxta serpens quia vicinior est aliis planetis. Hanc Pluto, id est terra, rapuit quia ei terra gravedine dando ab etherea regione eam elongavit.

---

<sup>783</sup> Cfr. Savage, *Mediaeval Notes*, cit., p. 209 n. 2, dove si rimanda a E.K. Rand, *Dante and Servius*, in «Dante Studies», XXXIII (33<sup>rd</sup> Annual Report of the Dante Society, Cambridge, Mass., 1914), 1916, pp. 1-11: p. 7; e cfr. in senso simile anche Ch. T. Davis, *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, 1957, pp. 100-138, in special modo p. 122. Sedulio riprende *Aen.* VI, 542 sgg. per descrivere i dannati con questi versi intesi come pagani.

<sup>784</sup> Fulgenzio, che non pone in collegamento il *ramus aureus* con la Y, lo interpreta, a livello di contenuto, similmente come *doctrinae atque litterarum studium*; viene anche chiamato *ramus apo tes rapsdodias, id est a scripturai*.

<sup>785</sup> Vd. le illustrazioni in D. Alighieri, *La Divina Commedia, nella figurazione artistica e nel secolare commento* a cura di Guido Biagi, Torino, UTET 1924, p. 1 e sgg. (*Inferno*, I).

<sup>786</sup> In G. Biagi, *Divina Commedia*, cit., p. 25.

<sup>787</sup> Può, infine, fruttare meno la separazione schematica fra alcune linee della tradizione – ad esempio una distinzione delle tradizioni inerenti la rappresentazione della strada come quella della via ampia e stretta nei versi di Matteo; la situazione di *Hercules in bivio*; il segno Y – in termini di visione storica, invece, si possono osservare le funzioni che realizzano le singole *res* e le loro caratteristiche nelle immediate vicinanze del tema figurativo del bivio. Ci si può chiedere se all'interno di un poema narrativo funzioni strettamente e similmente legate alla *res*, veicolo di significato o anche affinità figurative, abbiano il valore che avrebbero in una storia del significato, che si può basare soltanto sulle testimonianze evidenti dell'effetto di un apportatore di senso, cioè relativamente di rado su testimonianze provenienti da un poema narrativo di primo piano.

<sup>788</sup> *Commentum*, cit., LIX, 3-8. Cfr. Bernardo Silvestre, *In Mart. Cap.* I, 4.



*Inf.* X, 79-81:

Ma non cinquanta volte fia raccesa  
**la faccia de la donna che qui regge,**  
che tu saprai quanto quell'arte pesa.

Dante ha fatta propria l'equivalenza Proserpina-luna. Non sembra però seguire Bernardo nell'etimologia *Proserpina quasi iuxta serpens*.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 179 **ANTIQUAM SILVAM**, LXII<sup>789</sup>:

IN SILVAM, in collectionem temporalium bonorum, umbrosa et inviam. **ANTIQUAM**: *ab initio temporis natam*.

*Purg.* XXVIII, 22-24:

Già m'avean trasportato i lenti passi  
dentro a la **selva antica** tanto, ch'io  
non potea rivedere ond'io mi 'ntrassi.

L'epiteto *antica* detto della selva del Paradiso Terrestre vuole esprimere la categoria dell'originarietà, *ab initio temporis natam*; la divina foresta esiste sin dalla creazione del mondo.

Il viaggio di Dante inizia nella selva oscura e si compie nella selva del Paradiso terrestre, la «divina foresta», la «selva antica» (*Purg.* XXVIII, 2). Ciò è da porre in analogia con l'età dell'oro quale la descrivono Ovidio: «aurea prima sata est aetas»<sup>790</sup> e Virgilio: «*ab integro saeculorum nascitur ordo*»<sup>791</sup>. La poesia bucolica di Virgilio e quella dantesca cantano, attraverso le selve, gli inizi del mondo: le selve, come sottolinea Virgilio, devono pertanto essere cantate in tono più alto: «paulo maiora canamus»; «silvae sint consule dignae»<sup>792</sup>; tale è la cifra della poesia di carattere profetico, poesia che canta il ritorno dell'età dell'oro, come profetizzato dalla Sibilla Cumana.

L'età dell'oro è caratterizzata dal ritorno dell'ordine: «magnum ab integro saeculorum nascitur *ordo*», così anche il Paradiso Terrestre: «cosa non è che senza / *ordine* senta la religione / de la montagna» (*Purg.* XXI, 40-41). Entrambi i poeti, dunque,

---

<sup>789</sup> *Commentum*, cit., LXII, 4-6.

<sup>790</sup> *Met.* I, 89.

<sup>791</sup> *Ecl.* IV, 5.

<sup>792</sup> *Ibidem*, 1; 3.

descrivendo il primo l'età dell'oro il secondo il Paradiso Terrestre, si pongono quali cantori di un'ordine sociale da riacquisire<sup>793</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 193 MATERNAS, LXIV<sup>794</sup>:

Ad historiam dicuntur aves Veneris quia sunt **luxuriose**: unde dicuntur **columbe** quasi colentes lumbos.

*Inf.* V, 82-84:

Quali **colombe** dal disio chiamate  
con l'ali alzate e ferme al dolce nido  
vegnon per l'aere, dal voler portate.

Nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia<sup>795</sup> leggiamo che le colombe sono animali che col bacio, *osculo*, manifestano la loro passione. Ma la nozione delle colombe come lussuose potrebbe anche venire da Bernardo, o essere da lui corroborata.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* I, 412-496:

Tectus nube Carthaginem venit. Quemadmodum nubes coruscationem abscondit, ita ignorantia sapientiam. Sub ignorantia Carthaginem venit, id est ad novam civitatem mundi scilicet qui quidem civitas est omnes habens in se habitatores. In hac civitate regnum habet **Dido, id est libido**. Hec civitas nova est Enee quia nuper in eam illatus est.

Hic oculos «pictura pascit inani»<sup>796</sup>. Quia enim tunc novus est mundus ei et ipse est in nebula, scilicet ignorantia nec naturam mundanam intelligit; ideo placent ei hec et in eis admirationem habet. Per oculos intelligimus sensus quorum quidam sunt veri, quidam falsi quia sicut oculorum alter est dexter, alter sinister, ita intelligimus quod quidam sunt veri, quidam falsi; per picturas vero bona temporalia que ideo picture dicuntur quia bona non sunt, sed videntur et ideo Boetius ea «imagine veri boni»<sup>797</sup> vocat. Atque ita oculos, id est sensus, saturas in picturis, id est in mundanis bonis.

In hac civitate invenit *mulierem* regnantem et Penos servientes quia in mundo isto talis est *confusio quod imperat libido* et virtutes opprimuntur quas per Penos, fortes et rigidos viros, intelligimus atque

---

<sup>793</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 21.

<sup>794</sup> *Commentum*, cit., LXIV, 4-6. Cfr. Fulg., *Mythol.* II, 1; *Myth. Vat.* II, 33: «huius generis aves in coitu sunt fervidae».

<sup>795</sup> Isid., *Etym.* XII, 7, 61.

<sup>796</sup> *Aen.* I, 464.

<sup>797</sup> Boeth., *Cons. philos.* III, pr.9, 30.

ita servit vir et imperat mulier. Ideo in divinis libris dicitur<sup>798</sup> mundus civitas Babilonia, id est confusionis.<sup>799</sup>

Restando nel medesimo girone dei lussuriosi, S. Conte<sup>800</sup> propone un ulteriore contributo in favore della proposta avanzata da G. Brugnoli<sup>801</sup>, in relazione alla possibile assimilazione di Semiramide con Didone, rispetto al *licito* del v. 56. Leggiamo il catalogo delle anime che compare in *Inf.* V, 50-69:

per ch'i' dissi: «Maestro, chi son quelle  
genti che l'aura nera sì gastiga?».  
«La prima di color di cui novelle  
tu vuo' saper», mi disse quelli allotta,  
«fu imperadrice di molte favelle.  
A vizio di lussuria fu sì rotta,  
che *libito* fê *licito* in sua legge,  
per tòrre il biasmo in che era condotta.  
Ell'è Semiramìs, di cui si legge  
che succedette a Nino e fu sua sposa:  
tenne la terra che 'l Soldan corregge.  
L'altra è colei che s'ancise amorosa,  
e ruppe fede al cener di Sicheo;  
poi è Cleopatràs lussuriosa.  
Elena vedi, per cui tanto reo  
tempo si volse, e vedi 'l grande Achille,  
che con amore al fine combatteo.  
Vedi Paris, Tristano»; e più di mille  
ombre mostrommi e nominommi a dito,  
ch'amor di nostra vita dipartille.

Il commento fornito da Bernardo può essere considerato quale «testimonianza dell'assimilazione tra le regine Didone e Semiramide»<sup>802</sup>.

*In primis* è possibile notare che il Silvestre identifica la città di Cartagine con la corrotta Babilonia. A Cartagine il potere è detenuto da una donna, Didone, personificazione della *libido*. Questo termine è in posizione enfatica, in rima con *Dido*. Un simile gioco fonico è in Dante dove il termine *libito* (v. 56) è in rima interna ed allitterante con *licito*, con riferimento però a Semiramide.

Degno di rilievo è inoltre il fatto che Dante abbia attribuito ciò che Bernardo dice di Didone, libidine che governa azzerando le virtù, come la Didone del commento: «In hac civitate invenit *mulierem* regnantem et Penos servientes quia in mundo isto talis est

---

<sup>798</sup> *Gen.* II, 9; *Apoc.* 14, 8.

<sup>799</sup> *Commentum*, cit., XII, 8-26.

<sup>800</sup> S. Conte, *Dido-Semiramis*, in «Giornale Italiano di Filologia» XLIX, 2, 1997, pp. 251-59.

<sup>801</sup> G. Brugnoli, *Achille amoroso*, in *Ars Narrandi, Scritti di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, Napoli, 1996, pp. 151-57.

<sup>802</sup> Conte, *Dido-Semiramis*, cit., p. 252.

*confusio quod imperat libido et virtutes opprimuntur quas per Penos, fortes et rigidos viros, intelligimus atque ita servit vir et imperat mulier»*<sup>803</sup>.

Bernardo ribadisce che la città di Cartagine è governata non dal re, ma da una donna: «In hac civitate invenit *mulierem* regnantem». Questa precisazione, oltre ad enfatizzare il tema della donna regnante, introduce un elemento ulteriore che unisce la vicenda di Didone, vedova di Sicheo, a quella di Semiramide, vedova del marito Nino, la quale aveva assunto il potere in forma analoga a quanto aveva fatto Didone. Segue una ripresa del motivo, tipico dell'ideologia medievale, secondo cui dove una donna prende il comando al posto del marito, la *confusio* si impone con la *libido*, al primo posto e le virtù sottomesse.

A questo punto vi è in potenza una coincidenza tra il profilo di Didone e quello di Semiramide. Le due figure sono pronte a fondersi in una sola: elementi della storia di Semiramide si sovrappongono a quelli della storia di Didone.

L'inserzione del concetto biblico di *confusio*, all'interno della vicenda di Didone, evoca peraltro uno scenario biblico, quello della confusione delle lingue. Così Semiramide si rivela implicito anello di congiunzione tra la vicenda di Didone e l'episodio biblico della Torre di Babele<sup>804</sup>. Le mura di Babilonia erano state ricostruite da Nino e da Semiramide. Si veda, ad esempio, come riferisce l'episodio Ovidio:

[...] ubi dicitur altam  
coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem.<sup>805</sup>

Un passo da cui dipende inoltre Orosio:

Namque Babyloniam a Nembrot gogante fundatam, a Nino vel Semiramide reparatam multi prodidere. Haec campi planitie undique conspicua, natura loci laetissima, castrorum facie moenibus paribus per quadrum disposita. Murorum eius vix credibilis relatu firmitas et magnitudo, id est latitudine cubitorum quinquaginta, altitudine quater tanta. Ceterum ambitus eius quadringentis octoginta stadiis circumvenitur. Murus coctili latere atque interfuso bitumine compactus, fossa extrinsecus late patens vice amnis circumfluit. A fronte murorum centum portae aerae.<sup>806</sup>

Ci sono qui le premesse per un accostamento significativo. Nembrod è artefice di Babele<sup>807</sup> e fondatore di Babilonia. In gioco ci sono mura altissime. E le ritroviamo nella

---

<sup>803</sup> Conferma ulteriore dell'assimilazione Didone-Semiramide, grazie all'attribuzione del termine *libido* ad entrambe, è individuabile nel termine *licito*, il quale – come ha già notato Brugnoli – «potrebbe riecheggiare il *licuit* di Verg. *Aen.* 4, 550-551 (parole di Didone che spiega il suo *adulterium* nei confronti di Sicheo): ‘Non *licuit* thalami expertem sine crimine vitam / degere more ferae, talis nec tangere curas; / non servata fides cineri promissa Sychaeo’». G. Brugnoli, *Achille amoroso*, cit., p. 154. Non va inoltre omissa che fonte primaria per la narrazione dantesca è il brano di Paolo Orosio: «Praecipit [*scil.* Semiramis] enim, ut inter parentes ac filios nulla delata reverentia naturae de coniugiis adpetendis ut cuique *libitum* esset liberum fieret» (Oros., *Historiae*, I, 4, 8) e ancora: «Haec, libidine ardens, vitia sua malo communi tegens, praecipit ut, quod cuique libitum esset, licitum fieret» (Oros., *ibidem*, I, 4).

<sup>804</sup> S. Conte, *Didone-Semiramis*, cit., p. 255.

<sup>805</sup> Ovid. *Met.* IV, 57-58.

<sup>806</sup> Oros. 2, 6, 7-10. Cfr., inoltre, Iustin. 1, 2, 7.

<sup>807</sup> Gn. 11, 1 sgg.; *Vulg. Ecli* 28, 16-19. Cfr. Aug., *Spec.* 23.

Babilonia, fatta ricostruire dalla regina Semiramide, cosicché la stessa Semiramide è strettamente assimilata al gigante Nembrod. A questo punto appare ancora più significativo il nesso instaurato da Bernardo Silvestre fra due città e – implicitamente – due regine: Cartagine-Babilonia e Didone-Semiramide.

La spiegazione, fornita dall'interprete, secondo la quale dove regna una donna viene a crearsi una tale *confusio* da sfociare in *libido*, potrebbe inoltre suggerire una nuova ipotesi interpretativa per l'espressione *imperadrice di molte favelle* (v. 54), con la quale la regina Semiramide viene presentata da Dante. Quanto annotato dall'interprete chiarisce dunque lo scambio tra il peccato di lussuria, a causa del quale la donna si è guadagnata l'inferno, e la *confusio*, recepita dal poeta in senso biblico di divisione delle lingue causata dal crollo della Torre<sup>808</sup>. Conferma ulteriore a tale ipotesi si può riscontrare nel *De vulgari eloquentia*, in un passo in cui Dante, per descrivere la costruzione della Torre di Babele, utilizza i versi virgiliani sulla edificazione di Cartagine, dei quali abbiamo già letto il commento del Silvestre:

*Aen.* I, 423-429:

Instant ardentēs Tyrīi; **pars** ducere **muros**  
**molirique** arcem et manibus subvolvere saxa,  
**pars** optare locum tecto et concludere sulco.  
Iura magistratusque legunt sanctumque senatum.  
**Hic** portus **alii** effodiunt, **hic** alta theatri  
fundamenta locant **alii** inmanisque columnas  
**rupibus excidunt**, scaenis decora alta futuris.

*De vulgari eloquentia*, I, vii, 6:

Siquidem pene totum humanum genus ad opus iniquitatis coierat: **pars** imperabant, **pars** architectabantur, **pars muros moliebantur**, **pars** amussibus regulabant, **pars** trullis linebant, **pars scindere rupes**, **pars** mari, **pars** terra vehere intendebant, **partesque** diverse diversis **aliis** operibus indulgebant.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 289 ARPIE, LXXV<sup>809</sup>:

Respice enim ad *Horatium*, *Juvenalem* et *Stacium*, *Vergilium*. In omnibus se imitantur. Calais est opus honestum. Boreas ventus gloria est, unde Horatius

Quem tulit ad scenam ventoso Gloria curru.

In tragedus: «gloria nil aliud aurium inflatio magna»<sup>810</sup>. Boreas Zeti et Calais pater est quia gloria poematis et egregi operis est causa. Virtutis enim fructum multi ponunt in gloria. Poete vero gloriam

<sup>808</sup> Cfr. S. Conte, *Dido-Semiramis*, cit., p. 257.

<sup>809</sup> *Commentum*, cit., LXXV, 1-9.

maxime querunt, quod testatur ille versus Horatii, «Quem tulit et cetera». Auxilio Zeti et Calais Arpiae necantur quia poeticis satiricis et boni operis exemplis capacitates avaricie auferuntur.

*Inf.* IV, 86-90:

«Mira colui con quella spada in mano,  
che vien dinanzi ai tre sì come sire:  
quelli è Omero poeta sovrano;  
l'altro è **Orazio satiro** che vene;  
Ovidio è 'l terzo, e l'ultimo Lucano [...].»

*Purg.* XXII, 97-102:

[«...] dimmi dov'è Terrenzio nostro antico,  
Cecilio e Plauto e Varro, se lo sai:  
dimmi se son dannati, e in quale vico».  
«Costoro e Persio e io e altri assai»,  
rispuose il duca mio, «siam con quel Greco  
che le Muse lattar più ch'altri mai [...].»

Prendendo spunto dalle Arpie, Bernardo configura una quaterna di poeti che, in potenza, costituisce un canone. Lo spunto è illuminante rispetto al canone proposto poi da Dante.

Nella *Commedia*, in particolare nei canti XXI-XXII del *Purgatorio*, si determina una triade Virgilio-Stazio-Dante. Stazio è presentato come poeta tragico, il cantore delle «crude armi / de la doppia trestizia di Giocasta» (*Purg.* XXII, 55-56)<sup>811</sup>, mentre Virgilio è presentato quale cantore «de' bucolici carmi» (*Purg.* XXII, 57)<sup>812</sup>. Virgilio dunque è qui cantore della pace edenica, dell'età dell'oro e della *renovatio* di un *locus* pastorale che poi si riverbererà nel Paradiso Terrestre dantesco. Di più: Virgilio è l'annunciatore dell'avvento del Messia, come Dante ribadisce citando in questo episodio i versi della *Bucolica* che preannunciano la nascita del *puer*. Virgilio pertanto accompagnerà Dante fino alla vetta del Purgatorio, in quel Paradiso Terrestre che è luogo edenico e simbolo di rinnovamento spirituale. «L'espressione "cantor de' bucolici carmi" è dunque un preciso segnale delle facoltà profetiche della poesia virgiliana, che non è vaticinante in senso generico, ma è messaggio escatologico, puntuale previsione e anticipazione del mistero della redenzione»<sup>813</sup>. Essa assume valore divinatorio (*Purg.* XXVIII, 139-41):

---

<sup>810</sup> Il primo motto è tolto da: Hor. *Ep.* II, i, 177. Per il riferimento alla tragedia, vd. Eur. *Androm.* 319-320. Cfr. Ildeberto, *Moralis philos.*, in PL, CLXXI, 1050; Boeth., *Cons. philos.*, III, pr. 6.

<sup>811</sup> La fonte dantesca è, quasi sicuramente, Eberardo il Tedesco: «Staius [...] duorum arma canit fratrum» *Laborintus*, 634, cit. in E. Faral (a cura di), *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1958, pp. 336-77.

<sup>812</sup> Questa triade – Virgilio-Stazio-Dante –, della quale lo stesso Dante fa parte, non è strettamente pertinente al genere tragico, anzi in questa circostanza Dante sembra voler esprimere una concezione della poesia basata sul pluristilismo. Cfr. R. Mercuri, *Genesis della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, dir. da A. Asor Rosa, vol. I, *L'età medievale*, Einaudi, Torino, 1987, p. 273.

<sup>813</sup> *Ibidem*.

Quelli ch'anticamente poetaro  
l'età de l'oro e suo stato felice,  
forse in Parnaso esto loco sognaro.

Dante sta così consacrando una concezione di poesia intesa come profezia la concezione che sta alla base della *Commedia*<sup>814</sup>. Lo aveva del resto evidenziato Fulgenzio: Virgilio incarna per antonomasia la figura di poeta-profeta in quanto autore ispirato della quarta bucolica: «in quarta [egloga] vaticinii artem adsumpsit»<sup>815</sup>.

L'incontro purgatoriale con Stazio funge inoltre da occasione per stilare un canone della *Commedia*, canone che deve essere letto insieme a quello proposto in *Inf.* IV, dove rispetto alla quaterna dei *regulati*: Virgilio, Ovidio, Stazio, Lucano, troviamo due elementi estranei: Omero e Orazio. Mentre la presenza di Omero può essere spiegata in quanto segnaletica di quella di Virgilio, il quale non è mai in elenco vista la sua funzione di *agens*, la presenza di Orazio è più complessa e rappresenta per Dante il momento più originale di scarto dalla tradizione medievale<sup>816</sup>. Ovidio e Lucano fanno parte del canone dei *poetae regulati*; Orazio risulta elemento allotrio. Ancora più oscuro risulta l'epiteto attribuitogli da Dante che aveva scarsa conoscenza sia delle *Satyre* che delle *Epistole*. L'oscurità comunque non è totale. Di Orazio Dante conosceva sicuramente l'*Ars*, mentre grazie varie citazioni dalle *artes*, dalle *poetriae*, dagli *accessus* poteva leggere la notizia di un Orazio autore lirico e anche satirico: «Horatius Flaccus satyricus et lyricus poeta»<sup>817</sup>.

Per la cultura medievale, Dante incluso, la commedia e la satira sono un genere morale. Nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury Persio e Giovenale sono entrambi qualificati come *satyrici* e *ethici*, mentre Brunetto Latini nel secondo libro del *Trèsor* – il quale tratta della natura dei vizi e delle virtù secondo l'etica – concentra le sue citazioni proprio da Orazio, Persio e Giovenale. Girolamo aveva qualificato il poeta latino come colui che «irridet [...] appetitum ciborum»<sup>818</sup> e quale demistificatore degli dèi: «super quo et Flaccus scribit in satira, deridens simulacra gentium»<sup>819</sup>.

In *Convivio* (IV, xii, 8) Orazio è citato – insieme con Seneca, Giovenale, Salomone, le Scritture, Boezio – fra coloro che condannano le ricchezze che corrompono lo spirito.

Si innesta a questo punto l'incidenza di Bernardo Silvestre. Le ipotesi sullo stilema «Orazio satiro» trovano una interessante conferma nel *Commentum*, che – come abbiamo già letto – conia un canone particolare composto da poeti tragici e satirici: «Respice enim ad Horatium, Juvenalem et Stacium, Vergilium». In questo passo Dante trova lo spunto

<sup>814</sup> Il termine *poeta*, secondo l'interpretazione varroniana, implica di per sé la facoltà del vaticinio: «et proinde poetae latine vates olim, scripta eorum vaticinia dicebantur, quod vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur», *Isid. Etym.* VIII, vii, 3.

<sup>815</sup> Fulg. *Expositio Vergilianae continentiae*, cit., p. 40.

<sup>816</sup> Cfr. R. Mercuri, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, cit., p. 28, n. 37.

<sup>817</sup> Gir., *Chron.*, Ol. 178, in PL, XXVII, 534. Per l'importanza degli *accessus* in Dante si veda anche G.C. Alessio, *Per «Inferno» I, 67-87*, in AA.VV., *Veteris Vestigia Vatium. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, Roma, 1984, pp. 1-21. Orazio che diviene «satiro», è un fenomeno che vede il suo apice nel 1280 nelle opere esegetiche di Ugo di Trinberg: cfr. P. Lehmann, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927.

<sup>818</sup> Gir., *Adv. Iovin.*, II, xii, in PL, XXIII, 302. Cfr. *Policraticus*, VIII, 6, 256.23.

<sup>819</sup> Gir., *Comm. in Isaiam proph.*, XII, 44, col. 438.

autoriale per poter inserire Orazio nel canone dei *regulati*. Non si dimentichi che il canone presentato in *Inf.* IV va letto insieme a quello stilato in *Purg.* XXII, 97-102. «Orazio satiro» occupa, in *Inf.* IV, il posto medesimo che occupa Stazio in *Purg.* XXII, fungendo così da tramite fra l'*epos* virgiliano e quello dantesco.

Sulla base del commento del Silvestre, che unisce commedia e tragedia in un unico canone formato da Orazio, Giovenale, Stazio e Virgilio, Dante ricostruisce il proprio canone poetico. Esso implica la distinzione fra comici *veteres* e *novi*, cioè *satirici*, anche sulla scorta di quanto aveva già detto Isidoro<sup>820</sup>.

Ai *comici veteres* si allude con l'espressione «Terrenzio nostro antico»; i *comici novi* sono i *satirici*, da cui il rimando a «Orazio satiro».

Dante vuole proporre la sua *Commedia* come *opus novus* e insieme *satiricum*, afferente alla sfera morale. Trova giustificazione in Bernardo Silvestre, il quale conferma che tragedia e commedia sono generi con funzione omologa e rappresentano pertanto forme alte di poesia; la *Commedia*, dunque, intesa come *opus satiricum* può anche essere intesa come un *poema sacro*. Il canone proposto da Bernardo è formato da satira (Orazio e Giovenale) + tragedia (Stazio e Virgilio); il binomio Orazio-Giovenale è detto *satirico* per via della funzione morale assegnata alla poesia satirica: «quia poeticis satiricis et boni operis exemplis capacitates avaricie auferuntur»<sup>821</sup>.

La *Commedia*, in quanto *poema sacro*, costituisce peraltro il superamento della rigida distinzione dei generi. La poesia della visione supera i picchi raggiunti dalla commedia e dalla tragedia per raggiungere le vette del poema sacro, possibili solo al *poeta-theologus* (*Par.* XXX, 22-27):

Da questo passo vinto mi concedo  
più che già mai da punto di suo tema  
soprato fosse comico o tragedo:  
ché, come sole in viso che più trema,  
così lo rimembrar del dolce riso  
la mente mia da me medesimo scema.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 289 TRICORPORIS, LXXV<sup>822</sup>:

Legimus *Gerionem monstrum triphorme* fuisse quem historici intelligunt regem fuisse tria regna tenentem. Mistiche autem per hoc intelligitur viciosus qui *tribus generibus viciorum urgetur, latenti,*

<sup>820</sup> Isid., *Etym.*, VIII, vii, 6-7: « Item tragicorum argumenta ex rebus luctuosis sunt: comicorum ex rebus laetis. Duo sunt autem genera comicorum, id est veteres et novi. Veteres [...] ut Plautus, Accius, Terentius. Novi, qui et Satirici, a quibus generaliter vitia carpuntur, ut Flaccus, Persius, Iuvenalis vel alii».

<sup>821</sup> Cfr. R. Mercuri, *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, cit., p. 277.

<sup>822</sup> *Commentum*, cit., LXXV, 10-14. Cfr. *Myth. Vat.* I, 68; II, 152; III, 13, 6; B. Basile, *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, Mucchi, 1996, pp. 11-32; F. Cipolla, *Il Gerione di Dante*, in «Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere e arti» VI, 1894-95, pp. 706-10; M. Bregoli Russo, *Per la figura di Gerione*, in «L'Alighieri» CVII, 2, 1977, pp. 51-2; R. Mercuri, *Semantica di Gerione. Il motivo del «viaggio» nella 'Divina Commedia'*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 33-34.



*manifesto, consueto*. Unde congruit nomen. Dicitur enim Gerion quasi gerinos, id est terre frons. Et merito frons terre dicitur qui ad tantam gravedinis eminentiam provehitur.

*Inf.* XVII, 1-15:

«Ecco la fiera con la coda aguzza,  
che passa i monti e rompe i muri e l'armi!  
Ecco colei che tutto 'l mondo appuzza!».  
Sì cominciò lo mio duca a parlarmi;  
e accennolle che venisse a proda,  
vicino al fin d'i passeggiati marmi.  
E quella sozza imagine di froda  
Sen venne, e arrivò la testa e 'l busto,  
ma 'n su la riva non trasse la coda.  
La faccia sua era faccia d'uom giusto,  
tanto benigna avea di fuor la pelle,  
e d'un serpente tutto l'altro fusto;  
due branche avea pilose insin l'ascelle;  
lo dosso e 'l petto e ambedue le coste  
dipinti avea di nodi e di rotelle.

A proposito del mostro teratomorfo Gerione è possibile parlare di abilità dantesca e nel contempo di «incrostazione» di materiale eterogeneo<sup>823</sup>.

Virgilio lo colloca, pur senza nominarlo, tra i mostri custodi dell'Averno, «forma tricornis umbrae» (*Aen.* VI, 289), per poi rievocarlo, durante l'episodio di Ercole e Caco, come spoglia di un trionfo del semidio: «nam maximvs ultor, / tergemini nece geryona e spoliisque superbus [...]» (*Aen.* VIII, 201-202). La glossa del Silvestre specifica la triplice natura de vizio, che per sua natura è *latenti, manifesto, consueto*<sup>824</sup>.

La matrice remota della storia di Gerione non sembra giustificare la scelta dantesca di farne la personificazione della frode. Può avere giocato un ruolo la glossa di Bernardo, per la sua individuazione di un carattere latente del vizio (anche se è solo una delle sue facce).

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 311-314 APRICIS, LXXIX<sup>825</sup>:

Amenitas ultra pontum est *via quieta purgatorum* ultra tristiciam et luctum.

*Inf.* III, 127-129:

---

<sup>823</sup> B. Basile, *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, cit., p. 20. Cfr. I.B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, Lipsiae, Teubner, 1902, p. 39; J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, cit.

<sup>824</sup> L'altra glossa fruibile a un letterato medievale è quella del *Mitografo Vaticano* I e II.

<sup>825</sup> *Commentum*, cit., LXXIX, 16-17.

[«...] Quinci non passa mai anima buona;  
e però, se Caron di te si lagna,  
ben puoi sapere omai che 'l suo dir suona».

*Inf.* IX, 19-21:

Questa question fec'io; e quei «Di rado  
incontra», mi rispuose, «che di noi  
faccia il cammino alcun per qual io vado [...»]

*Purg.* IX, 85-87:

«Dite costinci: che volete voi?»,  
cominciò elli a dire, «ov'è la scorta?  
Guardate che 'l venir su non vi nòi».

Tra i personaggi del mondo ctonio che la *Commedia* eredita dall'*Eneide*, il primo che si incontra è Caronte. In *Inf.* III Dante costruisce personaggio ed episodio lungo le linee dell'incontro di Enea con il virgiliano *portitor horrendus*. Tutti gli elementi della descrizione dantesca di Caronte – *effictio*, *notatio*, *sermocinatio*, onomastica del personaggio –, insieme alla natura dell'azione hanno portato a vedere la continuità tra *Eneide* e *Commedia*. Tuttavia ha suscitato non pochi interrogativi la scelta di Dante di introdurre uno scarto con il proprio modello, decidendo di non narrare la traversata dell'Acheronte e organizzare al suo posto lo svenimento del pellegrino ed il suo risveglio al di là del primo confine geografico dell'Inferno. L'ellisse nella narrazione – di difficile giustificazione quando si consideri il rapporto tra *Eneide* e *Commedia* come una mera trasposizione – ha dato origine a varie ipotesi, che hanno implicato di volta in volta l'intervento di Caronte stesso, «o di un angelo, o di Virgilio, o di Beatrice, o di Lucia»<sup>826</sup>; la risposta più semplice, e forse più plausibile, alla questione è invece fornita da R. Hollander<sup>827</sup>. Il personaggio giunge dall'altra parte traghettato da Caronte e l'ellisse della narrazione è determinata dalla necessità poetica per Dante di distaccarsi dal proprio modello, riservando ad un secondo momento, all'altezza di *Inferno* VIII, la descrizione dell'attraversamento di un fiume infernale, descrizione stavolta modellata chiaramente sulla scena virgiliana.

La strategia di differimento degli elementi narrativi dell'episodio eneadico di Caronte è da mettere in relazione a una più vasta intenzione di diffrazione di materiale dall'*Eneide* alla *Commedia*, sia a livello d'intreccio sia a livello linguistico. Il recupero dantesco dell'episodio di Caronte passa, infatti, attraverso un processo di frammentazione e riuso che ha il fine di disseminare il materiale virgiliano in contesti differenti, ma non irrelati.

---

<sup>826</sup> F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla "Divina Commedia"*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 452-55.

<sup>827</sup> Cfr. R. Hollander, *Dante on Horseback?*, in «*Italica*» LXI, 1984, pp. 287-96, in particolare n. 5, p. 292.

Scindendo in episodi distinti il precedente virgiliano Dante narra la traversata della palude stigia sulla barca di Flegiàs. Mette così in parallelo da un lato l'Acheronte, cui è preposto Caronte e la cui traversata non è narrata, e dall'altro la palude stigia, cui è preposto Flegiàs. Alcune delle caratteristiche dell'Acheronte virgiliano passano all'Acheronte dantesco; altre concorrono a dare avvio all'episodio di Filippo Argenti. L'Acheronte dantesco deve al suo antecedente classico la funzione di confine fluviale tra regno dei vivi ed dei morti, con il conseguente affollarsi delle anime alla riva. La palude del quinto cerchio deriva dallo scorcio virgiliano in questione tre elementi: in primo luogo la natura di *morta gora* (*Inf.* VIII, 31; *Aen.* VI, 296) e l'insistenza sulle *sudice onde* (*Inf.* VIII, 10, 50; ma anche VII, 110, 121, 124, 127; IX, 64, 100); in secondo luogo la descrizione dell'imbarco e la notazione sulla pesantezza dell'inusuale passeggero (*Inf.* VIII, 27; *Aen.* VI, 412-14); infine la natura di confine in questo caso, un confine che separa dal basso inferno i cerchi dei peccati di incontinenza.

Nella *Commedia*, dunque, all'apparizione di Caronte segue quella di Flegiàs. Ma c'è poi una terza apparizione, correlata con le due precedenti (dislocate in zone del testo in cui si riaffaccia il tema del passaggio di un confine fisico), anche se quelle sono in *malo* e questa è in *bono*. Procediamo gradualmente. Il nocchiero virgiliano si rivolge ad Enea con parole che Dante riprende e al tempo stesso separa tanto dal proprio Caronte quanto dal suo doppio Flegiàs per riutilizzarle altrove. Vedendo che Enea si avvicina armato e temendo di ripetere l'errore commesso nei casi di Teseo ed Ercole<sup>828</sup>, Caronte grida da lontano (*Aen.* VI, 389):

Fare age, **quid venias**, iam **istinc**, et comprime gressum.

Tale ingiunzione è assente sia da *Inf.* III, che da *Inf.* VIII, ma riemerge nella bocca del centauro Nesso (*Inf.* XII, 61-63):

[...] «A qual martirio  
**venite** voi che scendete la costa?  
ditel **costinci**, se non l'arco tiro».

La spia linguistica più evidente della filiazione dantesca è la parola *costinci*. Il termine, latinismo crudo, ha attirato l'attenzione del Daniello. Egli non solo vi ha riconosciuto una precisa eco virgiliana del contesto di Caronte, ma ha anche indicato per primo l'altro luogo della *Commedia* in cui ricompare il sintagma *dite costinci*, ovvero *Purg.* IX, 85<sup>829</sup>.

Qui l'angelo guardiano alla porta del purgatorio ripete le parole dell'*Eneide*:

Dite **costinci**: che volete voi? (*Purg.* IX, 85)

<sup>828</sup> Si veda, inoltre, il rammarico delle Erinni: *Inf.* IX, 54.

<sup>829</sup> Bernardino Daniello, *Dante con l'espositione di M. Bernard[in]o Daniello da Lucca sopra la sua Comedia dell'Inferno, del Purgatorio et del Paradiso*, Venetia, Pietro da Fino, 1568, ad *Inf.* XII, 63.

La scena ha una struttura analoga a quella di *Inferno* III e XII: a parlare è una figura a guardia di un passaggio, di un confine fisico tra due spazi dalle diverse connotazioni morali. E tuttavia, mentre il Caronte dantesco, Flegiàs e Nesso hanno in comune con il loro antecedente virgiliano più di un elemento, niente più che una movenza stilistica sembra legare l'angelo di *Purg.* IX al testo di Virgilio.

Eppure, questo passo purgatoriale è un'allusione intratestuale al precedente contesto infernale: esiste un legame funzionale tra questa ultima occorrenza del linguaggio virgiliano legato a Caronte ed i luoghi di confine dell'*Inferno* ricordati fin qui.

Illuminante la postilla di Bernardo Silvestre che glossa *Eneide* VI, 311-314 in termini che possono riconnettere tra loro le quattro allusioni dantesche a Caronte. Il testo di Virgilio, nella similitudine relativa alle anime che si affollano sulla riva dell'Acheronte, recita (*Aen.* VI, 311-314):

Quam multae glomerantur aves, ubi frigidus annus  
trans pontum fugat et terris immittit apricis.  
Stabant orantes primi transmittere cursum  
tendebantque manus ripae ulterioris amore.

Virgilio accosta le anime agli uccelli che migrano verso terre assolate. In realtà egli sottolinea il gran numero sia delle anime che degli uccelli. Invece il commento di Bernardo si sofferma ad interpretare il lemma *apricis*, moralizzando il passo: «APRICIS: Amenitas ultra pontum est *vita queta purgatorum* ultra tristitiam et luctum». In questo modo è in evidenza uno spostamento che riguarda chi percorre il cammino del perfezionamento intellettuale e morale; il Silvestre rimarca non solo la forza in genere che spinge le anime oltre l'Acheronte, ma in particolare la forza che spinge quelle che sono destinate alla *vita queta purgatorum*. In Dante, l'*amor ulterioris ripae* si riflette tanto nell'ansia dei dannati che vogliono affrettare il loro ingresso nell'inferno, quanto nel desiderio di *ire a' martiri* manifestato dalle anime del secondo regno. In Virgilio Caronte è l'unico traghettatore oltre il confine della vita terrena e il percorso attraverso l'Acheronte funge da metonimia dell'attraversamento degli altri fiumi dell'aldilà, Dante scioglie la metonimia in diversi riti di passaggio. Se non che le anime purganti giungono al Purgatorio grazie al *vasello* dell'angelo nocchiero. È invece l'*agens* che varca l'Acheronte e lo Stige nella prospettiva di giungere alla serenità della purgazione. Come suggeriva Bernardo.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 392 ALCIDEM, LXXXVII- LXXXVIII<sup>830</sup>:

---

<sup>830</sup> *Commentum*, cit., LXXXVII, 17-26; LXXXVIII, 1-4. Cfr. J.J. Savage, *The medieval tradition of Cerberus*, in «Traditio» VII, 1949-1951, pp. 405-10; B. Basile, *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, cit., pp. 11-32.

**Cerberus** in integumentis accipitur in duabus figuris; per eum namque *terram* intelligimus, unde nomen congruit<sup>831</sup>. Dicitur enim Cerberus quasi caerberos, id est *carnem vorans*. *Carnes enim consumit ossibus manentibus*. Tria habet capita: Europam, Africam, Asiam. Vel triceps propter diversitates qualitatum. Habet enim quiddam calidissimum, quiddam frigidissimum, quiddam medium. Caldeorum est sententia tres zonas esse. *Ianitor est in Orco* quia per eum sublunarem ingredimur regionem. *Fulgentius vero per Cerberum eloquentiam figurat quia Cerberus dicitur quasi carnes vorans quia carneas auditorum mentes penetrat et arguit*. Triceps vero est quia habet tres principalem disciplinas, grammaticam, dialecticam, rethoricam vel propter tria genera causarum vel carminum. Ianitor est Orci. Secundum hoc Orcus habet aliam figuram: figurat enim corpus humanum. Cerberus ergo ianum Orci custodit quia eloquentia oris instrumentum et claudit et aperit. Hercules hunc vinctum extrahit dum in preceptionibus et regulis ceteris comprehendit.

*Inf.* VI, 13-33:

**Cerbero**, fiera crudele e diversa,  
 con tre gole caninamente latra  
 sopra la gente che quivi è sommersa.  
 Li occhi ha vermigli, la barba unta e atra,  
 e 'l ventre largo, e unghiate le mani;  
 graffia li spirti ed iscoia ed isquatra.  
 Ular li fa la pioggia come cani;  
 de l'un de' lati fanno a l'altro schermo;  
 volgonsi spesso i miseri profani.  
 Quando ci scorse Cerbero, il gran vermo,  
 le bocche aperse e mostrocci le sanne;  
 non avea membro che tenesse fermo.  
 E 'l duca mio distese le sue spanne,  
 prese la **terra**, e con piene le pugna  
 la gittò dentro a le bramose canne.  
 Qual è quel cane ch'abbaiano agogna,  
 e si racqueta poi che 'l pasto morde,  
 ché solo a divorarlo intende e pugna,  
 cotai si fecer quelle facce lorde  
 de lo demonio Cerbero, che 'ntrona  
 l'anime sì, ch'esser vorrebber sorde.

Gli antichi commentatori danteschi del VI canto dell'*Inferno* si sono adoperati per illustrare il contrappasso dei golosi nei minimi dettagli sia per quanto riguarda i versi danteschi su Cerbero, sia per ciò che concerne le altre pene inflitte alle ombre del terzo cerchio. Alcuni commentatori hanno visto nelle tre teste e nelle tre gole di Cerbero le tre età dell'uomo: infanzia, giovinezza, vecchiaia; altri commentatori, come Guido da Pisa, l'Ottimo, e Pietro di Dante nella prima redazione, vi hanno scorto i tre continenti: Asia, Africa, Europa; altri ancora, come Jacopo di Dante, Graziolo de' Bambaglioli e Pietro di Dante nella seconda e terza redazione, i tre modi diabolici di «golosizzare»: quantità, qualità, continuità<sup>832</sup>.

<sup>831</sup> Cfr. Servius ad *Aen.* VI, 395; Fulg. *Mythol.* I, 6; *Myth. Vat.* I, 57; II, 11; III, 6, 22.

<sup>832</sup> Altri commentatori antichi nelle tre teste e tre gole di Cerbero vi hanno visto i tre beni del genere umano distrutti dal vizio della gola: persona, beni temporali, fama (Guido da Pisa); altri: vivande, confetti e vini

I risultati divergono semplicemente perché i commentatori accoglievano tradizioni differenti. Delle tre età dell'uomo avevano già parlato Isidoro di Siviglia e Rabano Mauro; i tre continenti erano stati addotti da Bernardo Silvestre e dal terzo Mitografo Vaticano; i tre modi di «golosizzare» erano stati tramandati da Ugo di San Vittore e altri. Generalmente gli antichi sono concordi nel vedere un contrappasso sapientemente messo in atto per cui i golosi sono puniti nei cinque sensi<sup>833</sup>. La critica moderna, invece, ha abbandonato l'idea di voler ricavare un significato allegorico da quasi ogni singola parola ed espressione dantesca che si riferisca al contrappasso<sup>834</sup>. Alcuni studiosi si sono espressi in maniera del tutto generale: i golosi sono condannati ad essere immersi in una palude di fango fetido sotto una pioggia nera, mista di grandine e di neve, e inoltre sono dilaniati da Cerbero. Quello che sembra mancare è appunto una spiegazione esauriente del rapporto tra pena e colpa, dato che le ragioni offerte dagli antichi commentatori, se pur valide, non bastano a chiarire tutti i nessi semantici di tale rapporto. Bisogna innanzi tutto domandarsi per quale motivo Dante abbia posto il Cerbero virgiliano a guardiano del cerchio dei golosi, derubricandolo dalla sua mansione di guardiano dell'Ade.

A riguardo, già gli antichi commentatori si basano su questi punti: la pseudo-etimologia che da Servio aveva caratterizzato lo *ianitor Orci* e le caratteristiche umane conferite a Cerbero da Dante. Il Boccaccio asserisce che Cerbero ribadisce un'etimologia: «Vuole, secondo che piace ad alcuni, tanto dir Cerbero quanto *creon vorans*, cioè 'divoratore di carne'». Oltre a ciò il Boccaccio dottolina che il Cerbero dantesco ha in parte la prerogativa di *cane*, di virgiliana memoria, e in parte attributi umani («occhi», «barba», «ventre», «mani»), elaborando tutto un discorso allegorico inteso «a vedere quello che l'autore voglia intender per Cerbero, la qual cosa sotto assai sottil velo è ascosa». Nel suo tentativo di capire la ragione per cui Dante ha scelto Cerbero a guardiano dei golosi il Boccaccio compie un forte passo avanti rispetto agli altri commentatori, riuscendo a rapportare gli elementi semantici attinenti a Cerbero agli elementi attinenti ai golosi, dall'etimologia di Cerbero, al suo epiteto di «cane», alle sue tre gole, agli occhi vermigli, alla barba unta, al ventre largo<sup>835</sup>. Il Boccaccio si rifa alla tradizione dell'esegesi virgiliana che discende da Servio. È da qui che trae lo spunto per un discorso tutto puntato intorno al concetto di gastrimargia, cioè di concupiscenza della gola, peccato capitale ampiamente avversato in tutti i trattati e omelie dai Padri della Chiesa e da predicatori e scrittori ben noti a Dante<sup>836</sup>.

Uno studio svolto da J.J. Savage sulla tradizione medievale di Cerbero ha messo in evidenza che questa glossa di Servio è volta a presentare l'idea che Cerbero equivalga a

---

(Buti); altri ancora: fame, sete e sonno (Vellutello). Cfr. A. Vallone, *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi*, Firenze, Olschki 1961, pp. 90-103.

<sup>833</sup> Il senso del gusto (le «delicate vivande e i savorosi vini»), nella pioggia eterna; l'udito («le dolci musiche conviviali»), nel latrato di Cerbero; l'olfatto («la squisitezza dei profumi»), nella terra che pute; ecc. Per tutto ciò rimane esemplare il commento del Boccaccio.

<sup>834</sup> Cfr., tra altri, i commenti di C. Steiner, G. Villaroel e P. Caligaris.

<sup>835</sup> G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, a cura di G. Padoan, Milano, Mondadori, 1964, pp. 375-79.

<sup>836</sup> Cfr. G. Casagrande, «Per la dannosa colpa de la gola», in «Studi Danteschi» LXVII, 1990, p. 43; J.J. Savage, *The Medieval Tradition of Cerbero*, cit., pp. 405-410; T. H. Silverstein, *Dante and Virgil the Mystic*, cit., pp. 61-62. Il Silverstein riconnette l'idea di *Cerbero-terra* al famoso passo di *Genesi* 3, 19 e a Servius ad *Aen.* VIII, 297.

*terra*. Infatti tale idea è ripresa e si ripete attraverso il Medioevo con Isidoro, Fulgenzio, i *Mytographi Vaticani*, Bernardo Silvestre, e su su fino a Dante ed oltre<sup>837</sup>.

Bernardo Silvestre, altra fonte dantesca insieme a Servio, a questo proposito è ben preciso; nel suo commento all'*Eneide* ci dice che Cerbero, *in integumento*, ha due significati: è inteso come 'terra', *terram intelligimus*, e come 'divoratore di carne', *id est carnem vorans*. Sia la voracità di Cerbero – di ascendenza virgiliana –, sia la nozione che Cerbero significhi *terra*, sono stati i due aspetti determinanti che hanno indotto Dante a scegliere Cerbero come guardiano del cerchio dei golosi. Il significato morale di terra conferito a Cerbero dagli scrittori medievali è strettamente legato alla nozione di voracità del cane dell'Ade, messa a confronto con la terra che 'divora' i morti. Ciò è un dato esplicito a tutta la tradizione medievale.

Pertanto è quanto mai pertinente che nel VI canto dell'*Inferno* Virgilio faccia acquietare il «gran vermo» con una manciata di terra – il che è stato da alcuni ricondotto a *Genesi* 3, 19: «In sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es; quia pulvis es et in pulverem reverteris»<sup>838</sup>. Il passo di *Genesi* decreta la morte e l'esilio di Adamo ed Eva e di tutti i loro discendenti dal Paradiso terrestre. Ma la morte viene intesa e come morte dell'anima, cioè come perdita della vita spirituale, e come morte del corpo. È interessante notare che già san Paolo, nell'*Epistola ai Romani* (5, 12-21), istituisca un parallelismo tra il vecchio Adamo peccatore e il nuovo Adamo, cioè Cristo, redentore: il primo fonda il regno del peccato e della morte; il secondo quello della Grazia e della vita. Ma la morte del corpo per l'uomo rimane realtà; e tale condanna tocca non soltanto ai golosi ma a tutti gli uomini. Il corpo di tutti rimarrà morto fino alla fine dei secoli, fino al momento della risurrezione della carne. È chiaro non solamente che il passo di *Genesi* non si può applicare solamante ai golosi, ma c'è altro, ovvero la redenzione e la risurrezione della carne. Carne che è diventata con la morte del corpo polvere, e che tornerà ad essere corpo tramite la sua risurrezione.

Per fondere saldamente i due piani cui abbiamo accennato sopra è importante ricollegare il particolare *Cerbero-terra* non tanto al passo di *Genesi*, ma più specificamente a Cerbero come guardiano del cerchio dei golosi, quindi ai golosi stessi. Cioè la voce «cane» e le caratteristiche umane del Cerbero dantesco sono attributi che si riferiscono allegoricamente ai golosi, così anche l'equazione *Cerbero-terra* dovrà riferirsi al vizio della gola. Ciò vale a dire che *terra* dovrà fungere da asse semantico e denominatore comune di entrambi<sup>839</sup>.

L'elemento che accomuna questi due piani o, per meglio dire, l'asse semantico che unisce il guardiano del terzo cerchio ai peccatori lì condannati e, ovviamente, al peccato ivi espiato, è appunto un altro elemento: la terra. La quale terra per l'azione di un altro elemento ancora, l'acqua, è diventata un pantano puzzolente. È in questa palude che «la gente» del VI canto dell'*Inferno*, sotto l'effetto della «greve pioggia», che riduce «la

---

<sup>837</sup> Cfr. J.J. Savage, *The Medieval Tradition of Cerbero*, cit., pp. 405-410; F. Mazzoni, *Il canto VI dell'Inferno*, in *Nuove letture dantesche*, Firenze, Le Monnier 1966, p. 153; G. Padoan, s.v. *Cerbero*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 912-13.

<sup>838</sup> Cfr. T.H. Silverstein, *Dante and Virgil the Mystic*, cit. p.62. Si veda anche G. Padoan, s.v. *Cerbero*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit. vol I, p. 912-13; e C. Kleinhenz, *Infernal Guardians Revisited: «Cerbero, il gran vermo» (Inf. VI, 22)*, in «Dante Studies», XCIII (1975), pp. 185-189.

<sup>839</sup> Cfr. G. Casagrande, «*Per la dannosa colpa de la gola*», cit., p. 46.

massa della loro carne in fango», è degradata a materia bruta, in virtù della legge del contrappasso, giace «sommersa»:

Sì trapassammo per sozza mistura  
de l'ombre e de la pioggia, a passi lenti. (*Inf.* VI, 100-101)

Questa mescolanza di ombre e pioggia è l'ultima metafora che il Dante ci lascia oltrepassando il cerchio dei golosi. È come se egli dicesse che le ombre e la pioggia sono *sozza mistura*, cioè fango.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 448 IVVENIS CENEVS, XCV<sup>840</sup>:

Primo fuit mulier, deinde in viri sexum transit et tunc dictus est Ceneus cum primo Cenis<sup>841</sup> diceretur; rursus in feminam versus, primum nomen recepit. Diximus femineum sexum fragilitatem vicii significare; virilis vero vigorem virtutis designat. A femina in virum transit quia a fragilitate vicii in vigorem virtutis transit. A viro in feminam revertitur dum a vigore virtutis in debilitatem vicii reducitur, quod precipue in luxuria cernis fieri, ut Terentius<sup>842</sup>: Phedria ad virum a muliere surgebat *dum amorem Taydis linquere cogitabat*; a viro autem ad feminam relapsus est dum ab honesto illo proposito in primam mollitiem reductus est.

*Inf.* XVIII, 130-5:

a ciò lo duca «Fa che pinghe»,  
mi disse, «il viso un poco più avante,  
sì che la faccia bel con l'occhio attinghe  
di quella sozza e scapigliata fante  
che là si graffia con l'unghie merdose,  
e or s'accoscia e ora è in piedi stante.

**Taide** è, la puttana che rispuse  
al drudo suo quando disse '**Ho io grazie  
grandi apo te?**': 'Anzi meravigliose!'

E quinci sian le nostre viste sazie».

Se Dante abbia letto direttamente la trama dell'*Eunuchus* terenziano è questione tutt'ora dibattuta. Sicuramente è venuto a conoscenza, per via indiretta, della vicenda di Fedria così come la racconta Virgilio e filtrato moralisticamente da Bernardo Silvestre. Per

---

<sup>840</sup> *Commentum*, cit., XCV, 1-9. Cfr. M. Barchiesi, *Un tema classico e medievale. Gnatone e Taide*, Padova, Antenore, 1963, p. 93 e sgg.; G. Padoan, *Il "Liber Esopi" e due episodi dell'Inferno*, in «Studi Danteschi» XLI, 1964, pp. 75-102; E. Raimondi, *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 199-207.

<sup>841</sup> Cfr. Serv. ad *Aen.* VI, 448; Ovid. *Met.*, XII, 458-531. Cfr. R. Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1963, pp. 322-24 (*Cenide e Ceneo*).

<sup>842</sup> Ter. *Eun.* 65-66; 91-94; 225 sgg.



il postillatore il protagonista Fedria assumeva le sembianze di uomo – con un’accezione moralisticamente positiva e contrapposta alla *mollitiem* femminile – nel momento in cui pensava di abbandonare Taide, la sua amante. Di contro, ritornava a essere dominato da una mollezza femminile, non appena Taide tornava ad irretirlo con le sue adulazioni.

Dante ha potuto trovare anche in questa postilla, oltre che nel *De Amicitia*, accenni a questo *adulescens* dominato da Taide. Così facendo egli ha unificato nel suo *drudo* il giovane amante della donna e il *miles* al quale Cicerone, citando l’episodio dell’*Eunuchus* di Terenzio quale *exemplum* di adulazione, attribuisce la domanda, «**magnas vero agere gratias Thais mihi?**», poi passata in Dante: «**Ho io grazie grandi apo te?**».

Ecco cosa recita lo stralcio ciceroniano:

Nec parasitorum in comoediis assentatio faceta nobis videretur, nisi essent milites gloriosi.

**magnas vero agere gratias Thais mihi?**

Satis erat rispondere “magnas.” “Ingentis,” inquit. Semper auget assentator id, quod is, cuius ad voluntatem dicitur, volt esse magnum.<sup>843</sup>

«L’episodio dantesco della seconda bolgia, pur nella peculiarità delle sue caratteristiche, [...], deve essere inserito, dal punto di vista socio-culturale, nel quadro di cui abbiamo tracciato alcune linee, e cioè in quella tradizione medievale che ha configurato l’*Eunuchus* come un testo di esemplare validità morale, operando in buona parte sotto l’influsso, diretto o mediato, di Cicerone», così M. Barchiesi<sup>844</sup>.

\*\*\*

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 631 MENIA, CXIV<sup>845</sup>:

Per **circulos** enim qui fines sunt carentes et *puncto indivisibili et immobili* accedentes figurantur spiritus immortales et **creatori** indivisibili et immutabili adherentes.

*Par.* XXXIII, 142-145:

All’alta fantasia qui mancò possa;  
ma già volgeva il mio disio e ’l velle,  
sì come **rota** ch’igualmente è mossa,  
l’**amor** che move il sole e l’altre stelle.

---

<sup>843</sup> Cic., *De amicitia*, XXVI, 98.

<sup>844</sup> M. Barchiesi, *Un tema classico e medievale. Gnatone e Taide*, cit., p. 106.

<sup>845</sup> *Commentum*, cit., CXIV, 4-6. Cfr. Fulgenzio, *Expositio Vergilianae continentiae*, cit., p. 68: «Rotae enim in mundum temporis ponuntur; unde et Fortuna rotam ferre dicitur, id est temporis volubilitatem».

Il moto dei cieli, per mezzo del quale l'intero universo esiste, si realizza grazie alla forza dell'amore. Dante lo afferma più volte lungo la *Commedia*. Giusto in apertura il poeta parla del sole che sorge insieme a quelle stelle «ch'eran con lui quando l'amor divino / mosse di prima quelle cose belle» (*Inf.* I, 38-39).

All'inizio del *Paradiso* Dante invoca: «amor che 'l ciel governi» (*Par.* I, 74); nel Cristallino – il cielo che non ha altro luogo che nella mente divina – si accende l'amore che muove i cieli e il potere dell'amore che piove da lassù: «l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove» (*Par.* XXVII, 111); infine nell'Empireo troviamo l'amore che rende sereno questo luogo: «l'amor che queta questo cielo» (*Par.* XXX, 52). Al termine del viaggio si manifesta la visione definitiva della divinità: «l'amor che move il sole e l'altre stelle».

È lecito ritenere, insieme a P. Dronke<sup>846</sup>, che vi siano due correnti di pensiero dietro i versi finali della *Commedia*. La prima è ispirata dalla concezione di Boezio dell'amore quale forza cosmica, la quale termina in una dicotomia che si muove tra la serenità dei cieli e l'irrequietezza del genere umano:

Quod mundus stabili fide  
concordes variat vices,  
quod pugnancia semina  
foedus perpetuum tenent,  
quod Phoebus roseum diem  
curru provehit aureo,  
ut, quas duxerit Hesperos,  
Phoebe noctibus imperet,  
ut fluctus avidum mare  
certo fine coherceat,  
ne terris liceat vagis  
latos tendere terminos,  
hanc rerum seriem ligat  
terras ac pelagus regens  
et caelo imperitans amor.  
Hic si frena remiserit,  
quicquid nunc amat invicem,  
bellum continuo geret  
et, quam nunc socia fide  
pulchris motibus incitant,  
certent solvere machinam.  
Hic sancto populos quoque  
Iunctos foedere continet,  
hic et coniugii sacrum  
castis nectit amoribus,  
hic fidis etiam sua  
dictat iura sodalibus.  
O felix hominum genus,  
si vestros animos amor,  
quo caelum regitur, regat!<sup>847</sup>

---

<sup>846</sup> P. Dronke, *L'amor che move il sole e l'altre stelle*, in «Studi medievali» VI, 3<sup>a</sup> serie, 1965, pp. 389-422.

<sup>847</sup> *Cons. Phil.* II, m. 8.

Dante giunge a comprendere che la medesima forza dell'amore, che causa i movimenti celesti, può anche avvolgere completamente la mente umana i cui movimenti non sono in alcun caso fortuiti ma in armonia con le meccaniche celesti, rappresentate dall'immagine della ruota o del cerchio. Immagine, di stampo prettamente neo-platonico, che ritorna in Bernardo Silvestre – anche per il tramite di Fulgenzio – sebbene il postillatore identifichi l'immagine del Creatore col punto indivisibile e immobile, *puncto indivisibili et immobili*.

La seconda corrente di pensiero fa capo alla tradizione aristotelica. In questa ottica il sole e le stelle sono mosse dal loro stesso amore per il motore immobile. Questo potere dell'amore, in termini aristotelici, è l'aspirazione di tutte le cose nei confronti dell'immutabile:

[...] lo nono è quello che non è sensibile se non per questo movimento che è detto di sopra; lo quale chiamano molti Cristallino, cioè diafano, o vero tutto trasparente. Veramente, fuori di tutti questi, li cattolici pongono lo cielo Empireo, che è a dire cielo di fiamma o cielo luminoso; e pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna parte, ciò che la sua materia vuole. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; ché per lo ferventissimo appetito ch'è 'n ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo ciel quieto, in quello si rivolge con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile. E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitade che sola [sé] compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dir menzogna; a Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo De Celo et Mundo. Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo ma formato fu solo ne la prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoé.<sup>848</sup>

Dante enfatizza ora il movimento di diffusione, ora quello di aspirazione. Dopo aver invocato *l'amor che 'l ciel governa*, parla della «rota che tu sempiterni desiderato» (*Par. I, 76-77*), in ciò utilizzando termini puramente aristotelici. Nel passaggio al Cielo Cristallino, di contro, l'amore si accende nella mente divina e da lì passa attraverso le sfere, facendole muovere. E ancora, troviamo l'immagine della luce celeste: essa, insieme all'amore, circonda le sfere le lega e le cinge. Questo amore è inteso alla maniera più di Boezio che non di Aristotele. Ma si tratta, in *Par. XXXIII*, di un amore che muove il volere di Dante – insieme al sole e le altre stelle – oppure si tratta di un amore divino percepito attraverso i cieli, amore che li penetra e li dirige<sup>849</sup>? Riteniamo, con P. Dronke, che la ricchezza e la bellezza di questi versi conclusivi della *Commedia* derivi dalla congiunzione di entrambi i sensi<sup>850</sup>.

\*\*\*

---

<sup>848</sup> *Convivio* II, iii, 9. Cfr. Arist., *Metaph.* 1072b, 3; B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944, pp. 337 e sgg.

<sup>849</sup> Cfr. J. Freccero, *The Final Image: Paradiso XXXIII, 144*, in «Modern Language Notes» LXXIX, 1964, p. 23.

<sup>850</sup> P. Dronke, *L'amor che move il sole e l'altre stelle*, cit., pp. 390-91.

◆ Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 636 ADVERSO LIMINE, CXV<sup>851</sup>:

«EXPLICIVNT GLOSULE ENEIDOS SECVNDVM INTEGVMENTVM»

Pseudo-Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 735: QVIN ET SVPREMO, CXXI-CXXII<sup>852</sup>:

Miror unde eis hoc accidere possit vel quomodo contigerit. De hoc Virgilius ut gentilis nescivit causam reddere, scilicet unde hanc labem, scilicet a corpore, traherent.<sup>853</sup>

*Purg.* XXX, 19-21:

‘Manibus, oh, date lilia plenis!’

Il commento di Bernardo Silvestre si interrompe prima dell’incontro di Enea con Anchise. Il testo che segue è di mano di un anonimo glossatore che chiameremo Pseudo-Bernardo Silvestre. L’esegeta – forse un discepolo dello stesso Bernardo – non possiede tuttavia la cultura del *magister* e non procede, nella compilazione, oltre Servio e qualche altra fonte: Platone, Agostino, Fulgenzio, Solino, i Mitografi.

F. Bertini sostiene che all’interruzione delle glosse di Bernardo corrisponderebbe in Dante l’arrivo di Beatrice e la scomparsa di Virgilio, suggellata dalla ripresa delle parole di Anchise sul discendente Marcello<sup>854</sup>. Tuttavia è da notare che il commento del Silvestre si interrompe al v. 636 (Adverso limine), mentre l’epicedio di Marcello comparirà solo ai versi 883 (Tu Marcellus eris. Manibus date lilia plenis). Tale riscontro pertanto non assume, a nostro avviso, valore cogente.

Semmai si può rilevare che con la scomparsa dalla scena del poeta latino, si riaffaccia il tema del paganesimo e della limitata sapienza virgiliana dovuta alla sua ignoranza del Verbo cristiano. Tema, fortemente sentito da Dante e che era già presente nel Virgilio di Fulgenzio poi ripreso nel commento dello Pseudo-Bernardo.

\*\*\*

---

<sup>851</sup> *Commentum*, cit., CXV, 5.

<sup>852</sup> *Ibidem*, CXXI-CXXII, 4-6.

<sup>853</sup> *Bernardo Silvestre. Commento all’Eneide*, cit., p. 266; cfr. Fulg., *Virg. cont.*, p. 64: «‘Si, inquit, inter tantas Stoicas veritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem [...]’»; *Myth. Vat.*, III, 6, 18; E. Auerbach, *Dante und Vergil*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern-München, Franke, 1967, pp. 115-22, trad. it. in Id., *S. Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato, 1970, pp. 21-32; R. Hollander, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella “Commedia”*, cit.

<sup>854</sup> Cfr. F. Bertini, *Interpreti medievali di Virgilio: Fulgenzio e Bernardo Silvestre*, in «Sandalion» VI-VII, 1983-1984, p. 164; D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, cit., p. 205; R. Hollander, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella “Commedia”*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 142-43.

◆ Pseudo Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, 893 SVNT GEMINE PORTE, CXXVIII<sup>855</sup>:

Per sopnum anima intelligitur que duas habet partes, corneam et eburneam: Corneam quia sicut cornu rasum ad tenuitatem luci est et visui persica, ita anima aliquando sine aliquo impedimento, cum non adeo corporea mole gravatur, verum considerat, licet non absque omni fuscatione. Latet enim omne verum scilicet corporeis sensibus in quibus diu in hac vita sumus, et ipse anime ad integrum [...] <sup>856</sup>. Eburneam vero quia sicut ebur numquam adeo potest attenuari, etiam si radatur ad summam tenuitatem, quod persica sit visui, ita etiam anima aliquando et sepiissime a gravedine et hebetatione corporis sic deprimitur quod prorsus a veritatis cognitione et discrezione impeditur.

SED FALSA: Nitens quidem est de candenti ebore. SED [...] MANES, id est corpus mittit falsa in sompnia ad celum, id est ad animam celestis nature existentem quia que a quinque sensibus corporeis percipiuntur, anima a corpore obfuscata, in sompnis ea reimaginatur. Ideo autem per hanc portam reversus esse dicitur quod hec omnia realiter vidit, sed in sompnis forsitan aliqua de hiis se vidisse putavit.

Lo sviluppo finale del libro VI si incardina sulla visione delle due porte del Sogno. Quello delle due porte – e della relativa uscita di Enea dalla porta d’avorio dei *falsa insomnia* (quella di corno è quella delle *verae umbrae*) – rimane un problema non risolto<sup>857</sup>. L’immagine deriva da Omero; essa non ha uno stretto rapporto con l’oltretomba, sebbene il popolo dei sogni sia posto in prossimità dell’Ade<sup>858</sup>. E. Norden ha asserito, come molti interpreti, che l’uscita di Enea dalla porta d’avorio indica il carattere di visione della catabasi<sup>859</sup>, tuttavia in seguito ha preferito condividere la spiegazione di W. Everett<sup>860</sup>, secondo il quale essa indicherebbe che il viaggio termina prima di mezzanotte, termine dopo il quale cominciano ad apparire i sogni veri.

Alcuni studiosi, sulla scorta di Servio, hanno identificato i *falsa insomnia* con i *somnia vana* del vestibolo infernale, ponendo la porta d’avorio nei pressi dell’ingresso<sup>861</sup>:

est autem in hoc loco Homerum secutus, hoc tantum differt, quo dille per utramque portam somnia exire dicit, hic umbras veras *per corneam*, per quas *umbras somnia* indicat vera. et poetice apertus est sensus: vult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit. physiologia vero hoc habet: per portam corneam oculi significatur, qui et cornei sunt coloris et durione ceteris membris: nam frigus non sentiunt, sicut et Cicero dicit in libris de deorum natura. per eburneam vero portam os significatur a dentibus. et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea vero quae videmus sine dubio vera sunt. ideo Aeneas per eburneam emittitur portam. est aliter sensus: Somnum novimus cum cornu pingi. et qui de somniis scripserunt dicunt ea quae secundum fortunam et personae possibilitatem

<sup>855</sup> *Commentum*, cit., CXXVIII, 1-16.

<sup>856</sup> Lacuna della tradizione manoscritta.

<sup>857</sup> Cfr. G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977, p. 276; R.J. Clark, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979, p. 223. Non è possibile, in questa sede, dar conto di tutte le interpretazioni. Un’ottima rassegna la si può leggere in B. Otis, *Three Problems of Aeneid VI*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» XC, 1959, pp. 173-77, e in G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, cit., pp. 275-76.

<sup>858</sup> Cfr. *Od.* XIX, 562-567; XXIV, 12.

<sup>859</sup> Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, 1957<sup>4</sup> (1926<sup>3</sup>), p. 48.

<sup>860</sup> Cfr. W. Everett, *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-894*, in «Classical Review» XIV, 1900, pp. 153-54.

<sup>861</sup> Cfr. E.L. Highbarger, *The Gates of Dreams. An Archeological Examination of Virgil, Aeneid VI 893-899*, Baltimore, 1940; H.R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, Bern und Stuttgart, 1952, pp. 88-96. Giustamente B. Otis, *Three Problems of Aeneid VI*, cit., p. 174, fa notare che l’interpretazione naturale è che le due porte siano l’una di fianco all’altra.

videntur habere effectum. et haec vicina sunt cornu: unde cornea vera fingitur porta. ea vero quae supra fortunam sunt et habent nimium ornatum vanamque iactantiam dicunt falsa esse: unde eburnea, quasi ornatior porta, fingitur *falsa*.<sup>862</sup>

Le *verae umbrae*, le quali escono dalla porta di corno, sono da intendere secondo due sensi: esse dicono effettivamente cose vere e, inoltre, sono ombre di trapassati che si mostrano in sogno, come Sicheo (*Aen.* I, 353-356), Ettore (*Aen.* II, 270 e sgg.), Anchise (*Aen.* IV, 351-353; V, 722 e sgg.); al contrario i *falsa insomnia* sono solamente immagini ingannevoli<sup>863</sup>.

La porta d'avorio permette ai Mani di inviare nel mondo dei vivi delle ombre illusorie (*Aen.* VI, 896): «Sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes». Ciò è stato oggetto di varie interpretazioni neo-platoniche.

Secondo Macrobio il *cielo* designa il mondo dei vivi<sup>864</sup>. Nella maniera medesima, Ausonio collega questi versi a un passo anteriore, dedicato a l'olmo fitto nel quale nidificano i sogni vani (*Aen.* VI, 282-284)<sup>865</sup>:

In medio ramos annosaque brachia pandit  
ulmus opaca ingens, quam sedem somnia volgo  
vana tenere ferunt foliisque sub omnibus haerent.

Lattanzio, al contrario, nega che questi sogni provengano dagli inferi<sup>866</sup>. Nelle scene di sogno sopra ricordate compaiono tratti derivati dal sogno col quale si aprivano gli *Annali* di Ennio. Come sappiamo da Lucrezio vi compariva la bipartizione dell'anima di Omero – *umbra* o *simulacrum* (εἰδωλον) – la quale dall'Ade veniva in terra a mostrarsi in sogno al poeta Ennio<sup>867</sup>.

È tuttavia possibile che, sotto l'influsso del poema enniano, Virgilio riprenda questa dottrina a lui nota<sup>868</sup>. Negli *Annales* lo stesso Enea compariva in sogno a Rea Silvia, ciò stava a significare che la sua ombra fosse passata dalla porta di corno. È possibile che, pensando a questo, Virgilio decida di far uscire il suo Enea, ancora vivo, dall'altra porta<sup>869</sup>.

---

<sup>862</sup> Servius ad *Aen.* VI, 893: «SVNT GEMINAE SOMNI PORTAE».

<sup>863</sup> Cfr. H.R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, cit., p. 90; N. Reed, *The Gates of Sleep in Aeneid VI*, in «Classical Quarterly» XXIII n.s., 1973, pp. 311-15.

<sup>864</sup> Macr., *In Somn. Scip.* I, 3, 17-20 (Il quale dipende, per propria ammissione da Porfirio, autore di *Quaestiones homericæ* perdute).

<sup>865</sup> Aus., *Ephemeris* IV, 7, 22, *MGH, Auct. ant.*, t. V, p. 8.

<sup>866</sup> Lact., *De opificio Dei*, XVIII, ii, p. 59, 5.

<sup>867</sup> Cfr. F. Cumont, *Lucrece et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, in «Revue de Philologie» XLIV, 1920, pp. 237-40.

<sup>868</sup> Cfr. E. Paratore, *Virgilio*, Firenze, 1961<sup>3</sup>, p. 353.

<sup>869</sup> Cfr. A. Setaioli, s.v. *Inferi*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto Italiano dell'Enciclopedia, 1985, p. 962.

## CAPITOLO IV TRA BERNARDO E SERVIO

His ego nec metas rerum nec tempora pono,  
imperium sine fine dedi.  
(Virg., *Aen.* I, 278-279)

È che certo che Dante non avesse per le mani un unico *volumen* virgiliano; anzi, dei vari *interpretes* virgiliani Dante andò maturando un'ampia conoscenza<sup>870</sup>. Quello che si vuole qui proporre è un'ipotesi di lavoro: fino a una certa altezza cronologica Dante segue senz'altro la linea interpretativa di Bernardo Silvestre; integra poi questa linea con l'interpretazione di Virgilio data da Servio e dal suo *Commentarius*.

È intanto necessario ribadire alcuni dati cronologici<sup>871</sup>.

### 1. Per una cronologia dantesca

#### 1.1 *Vita Nuova*

Com'è noto, la *Vita Nuova* riedita poesie già diffuse con l'aggiunta di poesie di nuova fattura. Non tutte le liriche incluse nel libello sono da considerarsi composte precedentemente alla prosa relativa, alcune possono essere state composte in simultanea per coadiuvare il fluire del racconto, altre possono essere state ritoccate per l'occasione, come dimostra il sonetto al quale fu aggiunto un secondo *cominciamento* (*Vn* XXIV, 7 sgg.). Ad ogni modo le liriche sono state in genere composte in un lasso di tempo che va dal 1283 al 1291: il primo sonetto *A ciascun'alma* dopo il secondo incontro con Beatrice all'età di diciotto anni e il sonetto *Era venuto* (*Vn* XXXIV) nel primo anniversario della morte della gentilissima, avvenuta l'8 giugno 1290 (*Vn* XXIX, 1).

I dati certi portano pertanto a fissare la stesura del libello dopo il giugno 1291. S. Bellomo tende a spostare questa stesura al 1294 o anche al 1295<sup>872</sup>.

A complicare le cose vi è la testimonianza del *Convivio* in cui l'autore attribuisce alla *donna gentile* menzionata «ne la fine de la Vita nova» un significato allegorico, identificandola con la Filosofia<sup>873</sup>. Il rapporto con questa donna, la quale interviene consolando il poeta dopo la morte di Beatrice, è presentato nel libello giovanile come un travimento e un atto di viltà, incompatibile con l'amore e la dedizione nei confronti degli studi filosofici che essa rappresenta nel *Convivio*. Questa discrasia ha portato alcuni critici a parlare di una doppia redazione della *Vita nova*; nella prima redazione avrebbe avuto la meglio la *donna gentile*-Filosofia, secondo la versione del *Convivio*; in un secondo

<sup>870</sup> Mi sia concesso il rimando a S. Italia, *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, cit., *passim*.

<sup>871</sup> Si segnala, per completezza, il saggio appena uscito, e che non si è fatto in tempo a consultare, di M. Santagata, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011.

<sup>872</sup> S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., pp. 43-44.

<sup>873</sup> Cfr. *Conv.* II, xii, 5-6.

momento, abbandonata la stesura del trattato medesimo, Dante avrebbe aggiunto alla *Vita Nuova* il finale che conosciamo, connotando negativamente la *donna gentile* e celebrando la vittoria di Beatrice<sup>874</sup>. Tale ipotesi è seducente ma non comprovata dalla tradizione manoscritta, nella quale non si scorge alcuna traccia di tale duplice redazione, e si trovano semmai prove in contrario<sup>875</sup>.

## 1.2 *Convivio*

Che il *Convivio* di Dante sia incompiuto è noto, il perché di tale incompiutezza è questione tutt'ora dibattuta e di non poco momento. Lo stesso autore ci informa che era sua intenzione scrivere quindici libri, non quattro. Ci indica l'argomento di alcuni di questi, (VII, XIV, XV) e ci aiuta a datare, in via approssimativa, il lavoro attraverso il riferimento al suo esilio (I, iii, 4), il cenno alla *Vita Nuova* (I, i, 16) e al progetto del *De Vulgari Eloquentia* (I, v, 10). La *Commedia* non è menzionata.

Proviamo a scendere nei dettagli:

- In *Conv.* I, iii, 4-4 l'autore fa riferimento al suo esilio dichiarando di aver mendicato «per le parti quasi tutte» d'Italia. Tuttavia, per quanto frequenti siano stati i suoi spostamenti, devono essere trascorsi pochi anni dal 1301, l'anno della condanna e dell'esilio.
- In *Conv.* I, v, 10 è fatta menzione esplicita dell'intenzione di scrivere «uno libello [...] di Volgare Eloquenza». Il *De vulgari eloquentia* fu iniziato prima del febbraio 1305, poiché vi viene ricordato quale vivente Giovanni marchese del Monferrato, morto in questa data.
- In *Conv.* IV, iii, 6 Federico II è nominato quale «ultimo imperatore delli Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano». Dante non fa ancora menzione di Enrico VII, il quale assumerà il titolo di re il 27 novembre 1308.
- In *Conv.* IV, xiv, 12 si fa riferimento a Gherardo da Camino, capitano di Treviso, come già morto; Gherardo si era spento nel marzo 1306.

Date tali indicazioni è possibile dedurre che il *Convivio* fu scritto alcuni anni dopo l'esilio, tra il 1304 e il 1306-08<sup>876</sup>. Secondo la proposta di M. Barbi<sup>877</sup>, tradizionalmente

---

<sup>874</sup> B. Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto italiano per il Medio Evo, 1992, pp. 130 e sgg.

<sup>875</sup> Cfr. M. Marti, *Vita e morte della presunta doppia redazione della "Vita Nuova"*, in AA.VV., *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, pp. 657-69; S. Sarteschi, *Osservazioni intorno alla presunta doppia redazione della "Vita Nuova"*, in Ead., *Per la "Commedia" e non per essa soltanto*, Roma, Bulzoni, 2002, pp. 13-58 (già in «Studi Danteschi» LXII, 1990, pp. 249-88). Sulla coerenza del finale noto cfr. E. Fenzi, *"Constanza della ragione" e "malvagio desiderio" (V.N. XXXIX, 2): Dante e la donna pietosa*, in AA. VV., *"La gloriosa donna de la mente". A commentary on the "Vita nuova"*, a cura di V. Moleta, Firenze, Olschki, 1994, pp. 195-224.

<sup>876</sup> Le canzoni furono composte antecedentemente tra il 1293 e il 1295. Cfr. S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., pp. 21-22.

<sup>877</sup> Cfr. *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introduzione di M. Barbi, Firenze, Le Monnier, 1934-1937, pp. XV-LXVIII.



accettata, la stesura del trattato sarebbe avvenuta di seguito tra il 1304 e il 1307 – e cioè dopo il distacco dai Bianchi e prima dell'ascesa di Enrico VII. Si anticipa così di un anno l'interruzione, da ritenere contestuale all'inizio della stesura della *Commedia*.

M. Corti, data la forte discontinuità tra i primi tre trattati e l'ultimo, anticipa tra il 1303 e il 1304 la stesura dei trattati I-III, collocando tra il 1306 e la fine del 1308 la composizione del quarto e ponendo nell'intervallo la composizione del *De vulgari eloquentia*<sup>878</sup>.

Perché il *Convivio* sia rimasto incompiuto, Dante non lo dice. L'opera non è semplicemente interrotta a metà di una frase come il *De Vulgari Eloquentia*: il quarto libro giunge chiaramente alla sua conclusione con la spiegazione dell'ultimo verso della canzone, *Divina mente*. A questo punto l'autore interrompe il lavoro redazionale. Come mai? Tra i primi, Giovanni Boccaccio si è tenuto sulle generali:

Compose ancora un Commento in prosa in fiorentino vulgare sopra tre delle sue canzoni distese, come che egli appaia lui aver avuto intendimento, quando il cominciò, di comentarle tutte, benchè o per mutamento di proposito o per mancamento di tempo che avvenisse, più comentate non se ne trovano da lui; e questo intitolò *Convivio*, assai bella e laudevole operetta.<sup>879</sup>

Vediamo adesso cosa hanno detto sull'argomento alcuni critici moderni: M. Barbi: «[...] il pensiero e l'entusiasmo per un'opera di tanta grandezza [*scil.* la *Commedia*] non è da credere che portassero di necessità l'interruzione del *Convivio*?»<sup>880</sup>; Th. Spoerri: «Dass Dante am Gastmahl nicht weiter arbeiten konnte, ist klar»<sup>881</sup>; Karl Vossler: «Dante scheint die innere Unfertigkeit dieses Werkes gefühlt zu haben, und deshalb vielleicht liess er es liegen»<sup>882</sup>; C.H. Grandgent: «It is likely that both these works [*Convivio and Vulg. Eloqu.*] were interrupted by his excitement over the election and the ill fated expedition of Henry VII»<sup>883</sup>; A. Pézard: «[...] tout semble s'être passé comme si Dante était mort sans avoir publié ce nouveau Banquet; [...] comme s'il avait gardé en réserve son *Convivio* inachevé, espérant le prendre plus tard, le mener à terme et le publier sous une forme plus parfait»<sup>884</sup>.

In questa selezione seppur limitata di ipotesi ci sono diversi approcci ad una spiegazione. Ad un cambiamento sostanziale nell'animo di Dante alludono Barbi e Vossler. A giudizio di U. Leo, la forma più perfetta del *Convivio* è apparsa proprio durante la vita di Dante con il titolo *Incipit Comedia Dantis Alagherii, florentini natione non moribus*. Una via alla soluzione del problema è forse cercare di individuare il cambiamento

---

<sup>878</sup> Cfr. M. Corti, *La felicità mentale*, cit., pp. 72-155. Secondo un'altra ipotesi il I trattato potrebbe essere stato composto successivamente al II e al III: cfr. A. Longoni, *La travagliata struttura del "Convivio"*, in «Strumenti critici» LXV, 1991, pp. 147-70.

<sup>879</sup> G. Boccaccio, *Vita di Dante*, Firenze, Macri-Leone, 1889, cap. XVI.

<sup>880</sup> M. Barbi, *Il Convivio*, cit., I, p. XIX. Cfr. inoltre pp. XLII, n. 1; XLVII, n. 1; LVI sgg.

<sup>881</sup> Th. Spoerri, *Einführung in die göttliche Komödie*, Zürich, 1946, p. 35.

<sup>882</sup> K. Vossler, *Die göttliche Komödie*, 2 Aufl., Heidelberg, 1925, p. 167.

<sup>883</sup> C.H. Grandgent, *Dante*, New York, 1916, p. 17.

<sup>884</sup> A. Pézard, *Le Convivio de Dante. Sa lettre, son esprit*, in «Annales de l'Université de Lyon» ser. III, IX, 1940, p. 121.

fondamentale dell'atteggiamento di Dante, cambiamento che lo ha obbligato ad abbandonare un'opera intesa quale *Summa philosophiae* in volgare<sup>885</sup>.

Si innesta a questo punto la questione della cosiddetta "trilogia" dantesca, avvalorata anzitutto da Luigi Pietrobono. La tesi di Pietrobono è la seguente: il Dante della *Vita Nuova* è un "mistico" e Beatrice una creatura angelica mandatagli dal Paradiso. Gli ultimi capitoli (39-42) sono stati aggiunti vent'anni dopo per attenuare l'effetto contraddittorio tra la devozione per la Donna Gentile (capp. 35-38, poi continuata sotto forma allegorica nel *Convivio*), e la recuperata adorazione per Beatrice, che sta alla base della *Commedia* avviata, secondo Pietrobono, intorno al 1312. Egli individua il carattere dominante del "misticismo", intendendo questo termine nel suo significato generale di sentimento religioso estatico. Nel *Convivio*, invece, la guida seguita da Dante è la ragione umana; non che fosse diventato un razionalista privo di fede: la sua ragione conduce alla fede cristiana ma si tratta di una fede priva di illuminazione sovra-razionale, un *intellego ut credam* che lo domina in questo periodo filosofico<sup>886</sup>.

Differente è l'interpretazione fornita da Michele Barbi. A suo giudizio Dante deve essere letto innanzitutto come un poeta<sup>887</sup>. La *Vita Nuova* sarebbe una storia d'amore poetica basata su un fondamento di realtà, composta durante la giovinezza del poeta e mai riscritta. Barbi nega che tra *Convivio* e *Commedia* esista la cesura ipotizzata da Pietrobono. Nel *Convivio* Dante sembra limitare le sue opinioni alla sola felicità terrena, consapevole peraltro del fatto che esiste una felicità superiore a quella terrena, non raggiungibile attraverso i naturali strumenti umani<sup>888</sup>. Nel trattato filosofico, la felicità celeste semplicemente non è a tema. L'uso della ragione naturale che pervade il *Convivio* serve soltanto ad un fine naturale e non ad uno sovranaturale. Non ci sarebbe, pertanto, nessuna presunzione nel pensiero filosofico di Dante e quindi nessuno scarto spirituale tra *Convivio* e *Commedia*.

La consapevole delimitazione del discorso sulla felicità terrena nel *Convivio* è una caratteristica dell'interpretazione di Barbi, recepita ma poi sviluppata personalmente da Étienne Gilson. L'indipendenza di ciascun ambito della vita umana – religioso, filosofico, politico – è una condizione necessaria alla loro autosufficienza. La felicità terrena dell'individuo è data dalla sapienza umana, quindi dal sapere filosofico. La filosofia pertanto basta a dare la beatitudine in terra: questa sarebbe la lezione del *Convivio*. La salvezza temporale della società civile è garantita dall'Impero, come verrà in seguito

---

<sup>885</sup> Cfr. U. Leo, *The Unfinished "Convivio" and Dante's Rereading of the "Aeneid"*, in «Mediaeval Studies» XIII, 1951, p. 42.

<sup>886</sup> Cfr. L. Pietrobono, *Introduzione*, in *"Vita nuova" con il commento di T. Casini*, Firenze, 1933, III ed. Cfr., inoltre, Id., *Il prologo della "Divina Commedia"*, in «Giornale dantesco» XXVI, 1923, pp. 323 sgg.; e 1924, pp. 141 sgg. Ch. S. Singleton spiega il fatto che «the "Convivio" is a fragment» connettendolo alle due concezioni dell'allegoria: quella poetica e quella teologica (Ch. S. Singleton, *Dante's Allegory*, in «Speculum» XXV, 1950, p. 82). E. Garin, sulla scorta di Barbi, tenta di stabilire un'impercettibile transizione dal *Convivio* alla *Commedia* (E. Garin, *La Filosofia*, I, 1947, p. 146).

<sup>887</sup> M. Barbi, *Razionalismo e misticismo in Dante*, in *Problemi di critica dantesca*, II serie (1920-1937), Firenze, Sansoni, 1964, pp. 1-86: pp. 82 sgg.

<sup>888</sup> Cfr. *Conv.* IV, xxii, 18: «E così appare che nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtudi, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali. Le quali due operazioni sono vie espedito e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare pur quello che detto è».

affermato nella *Monarchia*. La salvezza dell'anima è concessa dalla teologia – e quindi dalla Chiesa che ne detiene le verità<sup>889</sup>.

Nel *Convivio*, la filosofia non è *ancilla theologiae* nel significato tomistico, la filosofia, piuttosto può essere d'aiuto alla teologia in maniera indipendente. Consapevole dell'incapacità della filosofia di raggiungere da sola le sfere della conoscenza sovranaturale, Dante considera la metafisica come meno importante, *sul piano pratico*, dell'etica. La metafisica, senza l'aiuto divino, non può divenire certa dell'immortalità dell'anima – una limitazione stabilita da Dante stesso, non da S. Tommaso. Nel *Convivio* egli assegna la posizione più alta nella gerarchia delle scienze non alla metafisica ma all'etica, facendo corrispondere l'etica e non la metafisica al Cielo cristallino. È vero che la vita contemplativa conduce, per Dante come per S. Tommaso, ad un livello superiore alla vita attiva, dato che l'etica non consente all'uomo di compiere il passo più alto, ma dal momento che la felicità terrena è l'argomento del *Convivio* e che essa può essere raggiunta con il libero arbitrio, l'etica occupa qui il primo posto. Gilson considera come il risultato più originale del Dante filosofo il fatto che egli veda un'indipendenza dell'etica dalla metafisica e dalla teologia, proprio perché riconosce l'inferiorità dei valori etici rispetto a quelli metafisici o teologici. Laddove lo scopo è la felicità umana sulla terra, allora l'etica, proprio a causa della sua imperfezione, è autonoma. «Una gerarchia di dignità non è mai gerarchia di giurisdizioni, a meno che non si tratti di Dio»<sup>890</sup>: questa, secondo Gilson, è la grande scoperta teoretica di Dante. Gilson, di conseguenza, non riconosce nel *Convivio* nulla di simile alla *crise de philosophisme* di Pietrobono, ma soltanto confini tra campi diversi.

### 1.3 *De vulgari eloquentia*

È possibile collocare cronologicamente il *De vulgari eloquentia* tra il 1304 e il 1305<sup>891</sup>. Un sicuro *terminus post quem* è il 1302, inizio dell'esilio da Firenze, cui l'autore fa riferimento in I, vi, 3<sup>892</sup>. Dato che il trattato viene menzionato come opera ancora solo in programma in *Convivio* I, v, 9, bisognerà ipotizzare che esso sia stato iniziato non prima del 1304.

Il termine *ante quem* è il febbraio 1305, data della morte di Giovanni marchese di Monferrato, il quale viene menzionato come ancora vivo in I, xi, 5. Da ciò è possibile concludere che l'opera fu scritta a Verona. I motivi dell'interruzione sarebbero da ascrivere anch'essi al farsi strada del progetto della *Commedia*.

### 1.4 La *Commedia*

---

<sup>889</sup> Cfr. É. Gilson, *Dante e la filosofia nel "Convivio"*, in Id., *Dante e la Filosofia*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1985, pp. 83-149: p. 149.

<sup>890</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>891</sup> Cfr. S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., pp. 91-92.

<sup>892</sup> Un altro termine di riferimento è il 20 agosto del 1302, in cui Carlo di Valois concluse la sua spedizione in Sicilia con la pace di Caltabellotta, cui Dante allude con l'espressione «nequicquam Trinacriam Totila secundus adivit» (II, vi, 4).

La *Commedia* – con buon margine di approssimazione – fu composta tra il 1306 e il 1321<sup>893</sup>. È probabile, come si è visto, che l’inizio della stesura del poema sia stata la causa dell’interruzione del *Convivio* e del *De vulgari eloquentia*, e che dunque tale inizio sia collocabile tra il 1306-7. Per quanto riguarda la data di conclusione dell’*Inferno* vengono solitamente presi in esame i seguenti riferimenti interni al testo:

- *Inf.* XIX, 76: morte di Clemente V, aprile 1314 (la sua data di nascita è ignota). Niccolò III (defunto nel 1280) attende nella bolgia dei Simoniaci Bonifacio VIII (morto nel 1303), che a sua volta attenderà l’arrivo, nella stessa bolgia, di Clemente V, ma meno di quanto Niccolò ha già aspettato Bonifacio nel ventennio delimitato dal 1300, data del viaggio. Quando scrive *Inferno* XIX, Dante dunque conosce già la data della morte di Clemente, a meno che non azzardi una previsione, data l’età del pontefice e lo stato di salute.
- *Inf.* XXVI, 9: cacciata del partito dei neri da Prato, aprile 1309. L’allusione tuttavia non è certa in quanto potrebbe trattarsi di un generico riferimento all’ostilità di Prato nei confronti di Firenze.
- *Inf.* XXVIII, 76: Malatestino Malatesta, signore di Rimini dal 1312. Tuttavia egli era stato associato alla signoria dal padre già da prima.

La prima attestazione dell’*Inferno* – e forse anche del *Purgatorio*<sup>894</sup> – è offerta da Francesco Barberino, in una chiosa ai suoi *Documenti d’Amore*, risalente al 1314.

Per la datazione del *Purgatorio* i rinvii interni sono invece i seguenti:

- *Purg.* VII, 96: morte dell’imperatore Enrico VII, 8 agosto 1313.
- *Purg.* XXIII, 106: sconfitta di Montecatini, 1315.

Un riferimento a *Purg.* II appare nel volgarizzamento dell’*Eneide* del notaio fiorentino Andrea Lancia, datato 1316 (non senza qualche incertezza) e in una trascrizione di alcuni versi sempre del primo canto in un *Memoriale* bolognese del 1319.

Per quanto concerne i riferimenti cronologici interni al *Paradiso* essi rimandano più o meno alle stesse date del *Purgatorio*. Si fa riferimento alla morte di Enrico VII (*Par.* VII, 96) e alla sconfitta subita dai Padovani nel 1314 per mano di Cangrande della Scala (*Par.* IX, 46). Il *Paradiso*, inoltre, sarebbe in via di completamento nel 1319 al momento in cui Dante risponde a Giovanni del Virgilio con la I *Egloga*.

Sulla base dei dati fin ora elencati G. Petrocchi<sup>895</sup> ha proposto la seguente cronologia:

---

<sup>893</sup> Cfr. S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, cit., pp. 156-58.

<sup>894</sup> Cfr. E. Fenzi, *Ancora a proposito dell’argomento barberiniano (una possibile eco del “Purgatorio” nei “Documenti d’amore” di Francesco Barberino)*, in «Tenzzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología» VI, 2005, pp. 97-119; G. Indizio, *L’argomento barberiniano: “dossier” di un’attribuzione*, in «Studi Danteschi» LXXII, pp. 283-98.

<sup>895</sup> G. Petrocchi (a cura di), *Introduzione*, in *La Commedia secondo l’antica vulgata*, Milano, Mondadori, 1966-1967, 4 voll. Nella sua *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 147 sgg. lo studioso tende invece ad anticipare tale scansione temporale formulando l’ipotesi che i primi canti dell’*Inferno* siano stati composti ad Arezzo a partire dalla primavera-estate 1404, per arrivare fino al 1308, anno di inizio del *Purgatorio*. Cfr.,

- Tra il 1306-7 e il 1309: composizione dell'*Inferno*, in prevalenza a Lucca.
- Tra il 1309 e il 1312: composizione del *Purgatorio*, nel Casentino.
- Tra il 1312 e il 1316: revisione di entrambe le cantiche e loro pubblicazione a Verona.
- Tra il 1316 e il 1321: composizione del *Paradiso* a Ravenna.

G. Padoan<sup>896</sup> accoglie la proposta Petrocchi ma con la seguente rettifica:

- *Inferno* 1306-1314 (ricordo di Francesco da Barberino).
- *Purgatorio* 1314-1316 (citazione di Lancia).
- *Paradiso* 1316-1320.

L'anticipo al '20 per il termine del *Paradiso* è basato sulla datazione attribuita dallo studioso all'*Epistola a Cangrande*.

## 2. I due momenti della lettura dell'*Eneide*

La presa di contatto col mondo antico e la sua lettura dei classici latini, di Virgilio in particolare, è avvenuta in Dante non in maniera simultanea ma per tappe. La lettura

---

inoltre, Id., *Intorno alla pubblicazione dell'«Inferno» e del «Purgatorio»*, in *Itinerari danteschi*, Premessa a cura di C. Ossola, Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 63-87.

<sup>896</sup> G. Padoan, *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 81 sgg.; Id., *Momenti nella stesura e vicende della pubblicazione del «poema sacro»*, in *Il lungo cammino del «poema sacro»*. Studi danteschi, Firenze, Olschki, 1993, pp. 3-123. A una retrodatazione di *Inf. V*, 1304, fa cenno E. Pasquini, *Dai «prefazi» ai «compimenti»*, in *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 1-26; Id., *Riflessioni sulla genesi della «Commedia»*, in *Dante e la fabbrica della «Commedia»*, a cura di A. Cottignoli, D. Domini, G. Grupponi, Ravenna, Longo, 2008, pp. 22-23, 27; A. Antonelli-R. Pedrini, *Appunti sulla più antica attestazione dell'«Inferno»*, in «Studi e problemi di critica testuale» LXIII, 2001, pp. 29-39. Una sorta di *vetus inferno*, espressione indicante la serie originaria dei canti I, III, VII, è databile intorno all'autunno 1306. A detta di B. Martinelli la stesura di tale progetto embrionale fu interrotta dal IV libro del *Convivio* e viceversa non fu la *Commedia* a interrompere il trattato filosofico, cfr. B. Martinelli, *Genesis della «Commedia»: la selva e il veltro*, in «Studi danteschi» LXXIV, 2009, pp. 79-126; Id., *Dante. L'altro viaggio*, Pisa, Giardini, 2007, pp. 93-119. Tesi prima di riscontri interni e irricevibile. Sulla genesi e l'esordio del poema cfr. A. Pagliaro, *Proemio e prologo della «Divina Commedia»*, in *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, a cura del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1967, pp. 3-29; F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Divina Commedia». «Inferno», canti I-III*, Firenze, Sansoni, 1967; R. Giglio, *Il prologo alla «Divina Commedia»*, in «Critica Letteraria» I, 1973, pp. 131-60; P. Giannantonio, *Inferno. Canto I*, in *Lectura Dantis Neapolitana*, Napoli, Loffredo, 1986, pp. 3-16; B. Nardi, *Il preludio alla «Divina Commedia»*, in *Lecturae et altri studi danteschi*, Firenze, Le Lettere, 1988, pp. 41-55; J. Freccero, *La scena del prologo*, in *Dante nella selva. Lettura del primo canto della «Commedia»*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2002 (Parma 1995); G. Contini, *La forma di Dante: il primo canto della «Commedia»*, in *Postremi esercizi ed elzeviri*, Torino Einaudi, 1998, pp. 63-82; G. Gorni, *Canto I*, in *Lectura Dantis Turucensis: Inferno*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2000, pp. 27-42; S. Bellomo, «Una selva oscura»: il prologo della «Commedia», cit., pp. 43-57; M. Picone, *L'invenzione dantesca dell'«Inferno»*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 3-20; P. Frare, *Il potere della parola: su «Inferno» I e II*, in «Lettere Italiane» LVI, 2004, pp. 543-69; E. Malato, *Saggio di una nuova edizione commentata delle opere di Dante. I. Il canto I dell'«Inferno»*, in «Rivista di Studi Danteschi» VII, 2007, pp. 3-72; A. Illiano, *Per uno studio della ragione narrativa della «Commedia»*, in «Letteratura Italiana Antica» VIII, 2007, pp. 151-85.

dell'opera virgiliana, inoltre, non è avvenuta all'inizio direttamente in maniera integrale e con un approccio al testo integrale. Nota a questo riguardo M. Simonelli:

piuttosto che tentare d'inquadrare il pensiero dantesco in una precisa corrente filosofica o ricorrere a un solo autore per interpretarlo, la ricerca si presenterebbe più fruttuosa indagando il materiale raccolto nelle sillogi di sentenze, o in quelle specie di enciclopedie del sapere universale che circolavano in Italia ai primi del XIV secolo. Pietro Lombardo e i suoi imitatori, Isidoro di Siviglia, Ugucione da Pisa hanno sicuramente offerto a Dante molto più di quanto si supponga. Inoltre ogni palazzo signorile, ogni convento possedeva raccolte di quel tipo, e la consultazione non doveva presentare difficoltà. Erano i libri-summa del sapere del tempo; assai più arduo doveva essere il leggere, cioè il possedere o avere sotto mano, opere complete di estensione vastissima che impegnavano i copisti per lunghi e lunghi mesi. Del resto lo stesso uso scolastico della *lectio-commentum* abituava allo stralcio, al passo scelto, alla citazione autorevole.<sup>897</sup>

Probabile dunque che il poeta avesse tra le mani compendi o florilegi di citazioni – come dimostrano alcune citazioni virgiliane che vaglieremo a breve – e che solo in una fase successiva, fase soprattutto di maturazione e maggiore consapevolezza, si sia verificato un approccio di natura differente nei riguardi della lettura di Virgilio.

Lo schema che in questa sede intendo suggerire è di tipo tripartito. Una prima fase implica la *Vita nuova* – in particolare dal cap. XXV – e i primi tre trattati del *Convivio*. La seconda comprende il quarto trattato del *Convivio*. Un momento a sé sarà poi costituito dalla *Commedia*.

La prima fase comincia dunque col libello giovanile. All'altezza cronologica del cap. XXV della *Vita Nuova*, Dante dimostra già una certa dimestichezza con la lettura allegorica dell'*Eneide* e con la prassi poetica dell'*integumentum*:

dico che né li poete parlavano così senza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono; però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto vesta di figura o di colore rettorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole da cotale vesta, in guisa che avessero verace intendimento.<sup>898</sup>

Qualche riga più sopra, Dante aveva schematizzato i vari tipi di *figura*: 1) «li poete hanno parlato a le cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione»; 2) «... e fattele parlare insieme»; 3) «... e non solamente cose vere, ma cose non vere, cioè che detto hanno, di cose le quali non sono, che parlano»; 4) «... e detto che molti accidenti parlano, sì come se fossero sustanzie e uomini»<sup>899</sup>. Tra i casi esemplificati compare la prima citazione virgiliana:

Che li poete abbiano così parlato come detto è, appare per Virgilio; lo quale dice che Iuno, cioè una dea nemica de li Troiani, parloe ad Eolo, segnore de li venti, quivi nel primo de lo Eneida: *Eole*,

---

<sup>897</sup> M. Simonelli, s.v. *Convivio*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto italiano dell'Enciclopedia, 1970, p. 202.

<sup>898</sup> *Vita Nuova*, XXV, 10. Si cita da: Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di Guglielmo Gorni, Torino, Einaudi, 1996.

<sup>899</sup> *Ibidem*, XXV, 8.

*nanque tibi*, e che questo signore le rispuose, quivi: *Tuus, o regina, quid optes explorare labor; michi iussa capessere fas est.*<sup>900</sup>

La citazione è tolta da *Aen.* I, 65; 76-77<sup>901</sup>. Per De Robertis il riferimento generico all'*Eneide* esemplifica il caso in cui sono due cose inanimate a parlare, l'aria e il vento, ed è da collegare alla «tradizione interpretativa che fa capo a Fulgenzio»<sup>902</sup>. Oltre a Fulgenzio<sup>903</sup> anche Bernardo Silvestre aveva interpretato Giunone quale *aer*<sup>904</sup>, mentre «Eolus quasi eon olus id est a seculi interitus»<sup>905</sup>.

La seconda citazione, oltre a testimoniare l'interesse del poeta per l'allegoresi, dimostra nel contempo una conoscenza ancora imperfetta del poema virgiliano:

Per questo medesimo poeta parla la cosa che non è animata a le cose animate, nel terzo [ma i mss.: secondo] de lo Eneida, quivi: *Dardanide duri.*<sup>906</sup>

Il *Convivio* segna la conclusione delle esperienze giovanili, suggerendo una sorta di apprendistato filosofico, esperienza alla quale si affiancherà l'altra esperienza capitale nella vita del poeta, quella dell'esilio. Considerando poi che le canzoni oggetto del commento dovevano risalire ad alcuni anni prima, risulta chiaro che il *Convivio* rappresenta l'*iter* formativo e culturale di Dante lungo un lasso di tempo che copre ben dieci anni. Sono anni cruciali preceduti dalla fase giovanile della *Vita Nuova* e seguiti dall'ideazione e dalla stesura della *Commedia*, o in parte paralleli ad essa<sup>907</sup>.

Nel *Convivio* le citazioni da Virgilio si fanno via via più frequenti. Come già nel libello giovanile Dante cita Virgilio e gli altri poeti latini con la seguente formula: vengono menzionati semplicemente i nomi degli *auctores* accompagnati dal titolo dell'opera e dal relativo libro, segue la citazione del testo.

La prima citazione virgiliana del *Convivio* la troviamo già nel primo trattato:

---

<sup>900</sup> *Ibidem*, XXV, 9.

<sup>901</sup> Cfr. *Aen.* I, 65: «“Aeole (namque tibi divom pater atque hominum rex); 76-77: «Aeolus haec contra: “tuos, o regina, quid optes, / explorare labor; mihi iussa capessere fas est».

<sup>902</sup> Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di D. De Robertis-G. Contini, in *Opere minori*, I/1, Milano-Napoli, Ricciardi, 1984, pp. 176-177.

<sup>903</sup> *Mitol.* I, 3.

<sup>904</sup> *Commentum*, cit., IV, 17: «luno id est aer, dicitur, quia ex eadem materia constat».

<sup>905</sup> *Ibidem*. Nello schema sopra prospettato da Dante si tratterebbe non tanto di una «cosa inanimata» bensì di un «accidente».

<sup>906</sup> *Vita Nuova*, 9. Cfr. *Aen.* III, 94: «“Dardanidae duri, quae vos a stirpe parentum»». M. Barbi propone come testo la lezione emendata *terzo*, non escludendo che, nella lezione *secondo*, l'errore sia da ascrivere allo stesso Dante; G. Gorni restituisce al testo la lezione *secondo*, testimonianza di un momento in cui – un lasso di tempo che va dal 1283 al 1291 – Dante non conosceva ancora «tutta quanta» l'opera del suo Virgilio; cfr. Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di G. Gorni, cit., pp. 152-54.

<sup>907</sup> Non si può non convenire con C. Segre nel momento in cui osserva che «svolgendo l'osservazione ultimamente approfondita dal Contini di quell'inesausto procedere del poeta per tentativi successivi, di quella corrispondenza che la sua opera ci costringe a porre tra i suoi vari momenti spirituali e la forma stilistica della loro espressione, potremo inserire il *Convivio* nel processo artistico di Dante come opera di transizione tra gli scritti giovanili e poetici e la maturità della *Commedia*» (C. Segre, *Il «Convivio» di Dante Alighieri* (1952), in *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, 2a ed. ampliata, Milano, 1976, p. 231). Il rimando a Contini è alla sua *Introduzione*, in Dante Alighieri, *Rime*, Torino, 1946.

Per che Virgilio dice nel quarto de lo Eneida che la Fama vive per essere mobile, e acquista grandezza per andare.<sup>908</sup>

Il riferimento è al libro IV ma Dante non vi acclude nessuna citazione dal testo. Il nome del poeta, Virgilio, è riportato senza nessun epiteto. È stato inoltre notato che Dante traduce il virgiliano *viget* con *vive*; ciò ha indotto a sospettare che il poeta citasse a memoria o che avesse a disposizione una versione corrotta del passo virgiliano<sup>909</sup>.

Passaggio fondamentale del trattato è la disquisizione sulla natura dell'allegoria. Il riferimento a Virgilio non è esplicito, ma – come si è visto – la prassi ermeneutica dell'*integumentum* è riconducibile, sotto traccia, a Bernardo Silvestre e alla sua lettura allegorica dell'*Eneide*:

L'uno si chiama litterale, e questo è quello che [..... L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che] si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna.<sup>910</sup>

All'altezza di *Convivio* II, la citazione virgiliana, tradotta da Dante, ha creato non pochi problemi ai dantisti. Disquisendo del cielo di Venere Dante riporta l'allocuzione di Venere al figlio:

E perché li antichi s'accorsero che quello cielo era qua giù cagione d'amore, dissero Amore essere figlio di Venere, sì come testimonia Vergilio nel primo de lo Eneida, ove dice Venere ad Amore: «Figlio, virtù mia, figlio del sommo padre, che li dardi di Tifeo non curi».<sup>911</sup>

È possibile notare in questo passo uno strano fraintendimento, se non addirittura una traduzione erronea, del passo citato. Il testo virgiliano, difatti, così recita (*Aen.* I, 664-666):

«Nate, meae vires, mea magna potentia solus,  
nate, patris summi qui tela Typhoea temnis,  
ad te confugio et supplex tua numina posco.

Dante considera *patris summi* quale genitivo di *nate* invece che di *tela*, intendendo per *tela Typhoea* i dardi scagliati *da* e non *contro* Tifeo. La questione ha suscitato l'attenzione di non pochi critici<sup>912</sup>. L'errore dimostra il fatto che Dante citasse ancora da

<sup>908</sup> *Conv.* I, iii, 10. Cfr. *Aen.* IV, 175: «mobilitate viget viresque adquirunt eundo».

<sup>909</sup> Cfr. Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli-D. De Robertis, in *Opere minori*, I/2, Milano-Napoli, Ricciardi, 1984, p. 25 n.

<sup>910</sup> *Convivio* II, i, 3-5.

<sup>911</sup> *Ibidem*, v, 14. Cfr. *Aen.* I, 664.

<sup>912</sup> Cfr. Editori Milanesi, *Saggio dei molti e gravi errori trascorsi in tutte le edizioni del Convivio di Dante*, Milano 1823, p. 93; E. Moore, *Studies in Dante, First Series*, Oxford 1896, p. 187; M. Scherillo, *Alcuni*



fonti di seconda mano, anche perché se avesse già avuto per le mani il commento di Servio, come avverrà in seguito, la glossa a tale passo avrebbe indirizzato Dante verso un'interpretazione più corretta<sup>913</sup>:

Servius ad *Aen.* I, 664-666:

«NATE, MEAE VIRES, MEA MAGNA POTENTIA SOLVS,  
NATE, PATRIS SVMMI QVI TELA TYPHOËA TEMNIS,  
AD TE CONFVGIO ET SVPPLEX TVA NVMINA POSCO.

< NATE MEAE VIRES aut quia Veneris voluptas exerceri sine amore non potest, aut secundum Simonidem, qui dicit Cupidinem ex Venere tantum esse progenitum; quamquam alii dicant ex ipsa et Marte, alii ex ipsa et Vulcano, alii vero Chai et primae rerum naturae eum esse filium velint.

< SOLVS, NATE qui Iovis contemnis fulmina, quae diis ceteris solent esse terrori.

< PATRIS SVMMI nunc quidem de Iove proprie dixit. sciendum tamen pro qualitate rerum vel personarum summum deum dici vel patrem; nam unusquisque eum summum putat esse quem colit, ut summe deum sancti custos Soractis Apollo.

< TYPHOËA multi "Typhoia" legunt, ut cerialia et cerealea. "Typhoëa" autem dixit non quibus Typhoeus usus est, sed quibus Iuppiter in Typhoeum: a spoliis [id est virtute] et victoria epitheton posuit, ut Scipio Africanus et Metellus Creticus.

< TEMNIS aphaeresis est pro contemnis. hac autem laude hoc agit, facile eum posse Iunonem contemnere qui contemnit et Iovem.

Da quanto osservato è possibile dedurre che a questa fase della stesura del *Convivio* Dante non conosceva ancora Virgilio tramite una lettura diretta; ipotesi probabile è che citasse da fonti di seconda mano le quali potevano trasmettere una lezione peggiore<sup>914</sup>.

Poco oltre, al cap. X del medesimo trattato, Dante disquisisce della pietà, la quale «fa risplendere ogni altra bontade». Il riferimento successivo è alla *pietas* di Enea:

Per che Virgilio, d'Enea parlando, in sua maggiore loda pietoso lo chiama.<sup>915</sup>

---

*capitoli della biografia di Dante*, Torino 1896, p. 453; P. Toynbee, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, da qui in poi *Dante Dictionary*, Oxford 1968, pp. 607-608; P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 71; G. Martellotti, *Due noterelle su Dante traduttore dei classici*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» CXLIV, 448, 1967, pp. 486-489; F. Groppi, *Dante traduttore*, Roma, 1962, p. 108; G. Brugnoli, *Due note probiane*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, IV, Urbino 1987, pp. 217-230; poi in *Dante e l'interpretatio Vergiliana*, in «Critica del testo» V/2, 2002, pp. 471-476; G. Brugnoli, s.v. *Donato*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit.

<sup>913</sup> Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 405-406.

<sup>914</sup> Cfr. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalter* I, 1931, p. 225 sgg. Una di queste fonti, per Brugnoli è il *Centone* di Proba Petronia, d'uso corrente ai tempi di Dante; qui è Cristo ad essere invocato come *figlio del sommo padre*: «nate, patris summi, vigor et caelestis origo», v. 32 (C. Schenkl, *Probae Cento*, in *CSEL*, vol. XVI, pars I, pp. 511-609); cfr. G. Brugnoli, *Due note probiane*, cit., pp. 219-222. Dante avrebbe inoltre centonizzato Virgilio con Ovidio, principalmente per la dipendenza da Virgilio del *locus* ovidiano su Tifeo e perché la centonizzazione di per sé comporta esiti simili a quelli ottenuti da Proba.

<sup>915</sup> *Conv.* II, x, 6. Cfr. *Aen.* I, 544-555: «Rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter / nec pietate fuit, nec bello maior et armis».

L'ultima citazione virgiliana di questa prima fase è in *Convivio* III. Si tratta dell'apparizione di Ettore in sogno a Enea:

si come fa Virgilio nel secondo de lo Eneidos, che chiama Enea [a Ettore]: «O luce», ch'è atto, e «speranza de' Troiani», che è passione, ché non era esso luce né speranza, ma era termine onde veniva loro la luce del consiglio, ed era termine in che si posava tutta la speranza de la loro salute.<sup>916</sup>

Anche qui lo schema utilizzato da Dante non varia: viene citato il nome de poeta, e indicato il passo da cui si cita, cui fa seguito una breve citazione.

Il trattato IV del *Convivio* rappresenta un momento di svolta. Esso rappresenta una nuova fase della lettura dantesca di Virgilio e dei classici latini. Saltano agli occhi importanti motivi di differenziazione rispetto ai trattati precedenti. Conformemente ai caratteri della canzone Dante modifica anche la maniera di operare il commento: «Non sarà dunque mestiere ne la esposizione di costei alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare»<sup>917</sup>.

La canzone presa in esame verte sulla nobiltà. La discussione della prosa parte da qui per affrontare il tema dell'Impero. I capitoli IV e V sono volti a indagare il fondamento della maestà imperiale, la quale è condizione della felicità umana possibile mediante la guida politica di un solo uomo, capace di offrire al consorzio umano una pace duratura. A tale scopo la Provvidenza aveva scelto il popolo romano. Per sottolineare tale tesi, Dante fa nuovamente ricorso a Virgilio:

E però che più dolce natura [in] segnoreggiando, e più forte in sostenendo, e più sottile in acquistando né fu né fia che quella de la gente latina – sì come per esperienza si può vedere – e massimamente [di] quello popolo santo nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma, Dio quello elesse a quello officio. Però che, con ciò sia cosa che a quello ottenere non senza grandissima e umanissima benignitate si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto. Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione. E in ciò s'accorda Virgilio nel primo de lo Eneida, quando dice, in persona di Dio parlando: «A costoro – cioè a li Romani – né termine di cose né di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine».<sup>918</sup>

Un dato salta subito agli occhi: Dante qui sembra orientato a leggere l'*Eneide* non solamente come poema allegorico ma anche come testimonianza storica di fatti storicamente avvenuti. Virgilio è cantore e testimone di tali avvenimenti. Egli diviene anche profeta, inconsapevole espressione del Dio cristiano, dato che parla in persona di

---

<sup>916</sup> *Conv.* III, xi, 16. Cfr. *Aen.* III, 281-283: «“O lux dardaniae, spes o fidissima teucrum, / quae tantae tenere morae? Quibus Hector ab oris / exspectate venis? [...]»». Cfr. inoltre *Ep.*, VII, 1-2. I codici danno solo *Enea*, lezione inaccettabile, in quanto in Virgilio è Enea a rivolgersi con tali parole a Ettore.

<sup>917</sup> *Conv.* IV, i, 11.

<sup>918</sup> *Ibidem* IV, iv, 10-11. Cfr. *Aen.* I, 278-279: «His ego nec metas rerum nec tempora pono, / imperium sine fine dedi». Agostino aveva già assimilato tali versi virgiliani a uno schema provvidenziale: «Nunc iam coelestem [patriam] arripe [...]. Illic enim tibi non Vestalis focus, non lapis Capitolinus, sed Deus unus et verus “nec metas rerum nec tempora ponit. Imperium sine fine dabit”. Noli deos falsos fallacesque requirere» (*De civit. Dei*, I, 2, c. 29).

Dio. Roma col suo Impero aveva compiuto dunque la missione provvidenziale di portare pace e giustizia al punto da rendere pronta la terra ad accogliere l'avvento del Cristo; grandissima risulta pertanto l'autorità imperiale. È da sottolineare ancora l'aspetto profetico di Virgilio, aspetto che più di ogni altro argomento di matrice ghibellina in favore dell'Impero può illuminarci sulla scoperta di Dante della missione provvidenziale di Roma e sul processo di maturazione della sua teoria politica. Se Dante, in un primo momento, aveva aderito all'opinione guelfa secondo la quale il fondamento della potenza di Roma si identificava con la violenza, grazie a una rinnovata lettura e interpretazione di Virgilio giunge a una differente conclusione. Virgilio aveva attestato la necessità storica dell'esistenza di quella forma perfetta di monarchia che è l'Impero romano. La «ottima disposizione della terra»<sup>919</sup> veniva a coincidere con la paolina *plenitudo temporis*<sup>920</sup>, la quale aveva dato non pochi problemi agli storici medievali; per Dante essa viene a coincidere con l'età di Augusto<sup>921</sup>. La forza con la quale i Romani stabilirono il loro dominio fu, pertanto, uno strumento del disegno divino mirante a stabilire una monarchia unica in prospettiva della redenzione operata da Cristo e annunciata dai Profeti. L'Impero romano fu, dunque, voluto da Dio quale «*remedium contra infirmitatem peccati*»<sup>922</sup>. Significativo pertanto risulta l'accostamento operato tra Enea e David:

E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Però che assai è manifesto la divina elezione del romano impero per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria.<sup>923</sup>

Il capitolo successivo rappresenta un vigoroso e vibrante *excursus* sulle vicende e gli uomini illustri che, guidati dalla mano divina, hanno fatto grande la storia di Roma:

E chi dirà che fosse senza divina ispirazione, Fabrizio infinita quasi moltitudine d'oro rifiutare, per non volere abbandonare sua patria?

[...]

---

<sup>919</sup> *Conv.* IV, v, 4.

<sup>920</sup> *Gal.*, IV, 4; cfr.

<sup>921</sup> Sul mito di Roma nel Medioevo può essere di aiuto il saggio di E. Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, 1942. Su Virgilio e Dante il rimando d'obbligo è a D. Comparetti, *Virgilio nel medioevo*, cit., in part. i capp. XIV-XV; e a E. Moore, *Dante and Virgil*, in *Studies in Dante*, I, cit.; A. Passerin d'Entreves, *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, p. 65.

<sup>922</sup> *Mon.*, III, iv, 14; II, xi, xii. Cfr. Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, I, 14; Alberto Magno, *De caelo et mundo*, II, tr. 3, 14; I, xiii, 4.

<sup>923</sup> *Conv.* IV, v, 6. Cfr. V. Truijen, s.v. *David*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit., p. 322; John A. Scott, *La contemporaneità Enea-Davide ("Convivio" IV, v, 6)*, in «Studi Danteschi» XLIX, 1972, pp. 129-134. Le scritture cui Dante fa riferimento sono: Virgilio, *Aen.* I, 1 sgg.; Orosio, *Hist. adv. Pag.*, I, xviii, 1; Eusebio di Cesarea (cit. da Vincenzo di Beauvais, *Spec. hist.*, II, 66); Livio, *Ab Urbe condita*, I, i, 2 cit. poi in *Mon.*, II, iii, 6.

Chi dirà di Cammillo, bandeggiato e cacciato in essilio, essere venuto a liberare Roma contra li suoi nimici, e dopo la sua liberazione, spontaneamente essere ritornato in essilio per non offendere la senatoria autoritate, senza divina istigazione?<sup>924</sup>

In alcuni di questi casi, come nella citazione di Fabrizio e Camillo è possibile già rintracciare come fonte Servio<sup>925</sup>:

Servius ad *Aen.* VI, 843-844:

PARVOQVE POTENTEM / FABRICIVM

< FABRICIVM paupertate gloriosum. Hic est qui respondit legatis Samnitum aurum sibi offerentibus, Romanos non aurum habere velle, sed aurum habentibus imperare.<sup>926</sup>

Servius ad *Aen.* VI, 825:

ASPICE TORQVATVM ET REFERENTEM SIGNA CAMILLVM

< Brenno duce Galli apud Alliam fluvium deletis legionibus everterunt urbem Romam absque Capitolio, pro quo inmensam pecuniam acceperunt. tunc Camillus absens dictator est factus, cum diu esset apud Aream in exilio propter Veientanam praedam non aequo iure divisam, et Gallos iam abeuntes secutus est: quibus interemptis aurum omne recepit et signa. quod cum illic appendidisset, civitati nomen dedit: nam Pisaurum dicitur, quod illic aurum pensatum est. post hoc tamen factum rediit in exilium, unde rogatus reversus est.<sup>927</sup>

Conferma ulteriore del fatto che Dante stava prendendo confidenza con lettura di Servio la troviamo al cap. XIV:

Pognamo che ne la etade di Dardano de' suoi antecessori bassi fosse memoria, e pognamo che ne la etade di Laomedonte questa memoria fosse disfatta, e venuta l'oblivione. Secondo l'opinione avversa, Laomedonte fu gentile e Dardano fu villano in loro vita. Noi, a li quali la memoria de li loro antecessori, dico là da Dardano, [anche non è rimasa, dir dovremmo che Dardano] vivendo fosse villano e morto sia nobile. E non è contro a ciò, che si dice Dardano esser stato figlio di Giove, ché ciò è favola, de la quale, filosoficamente disputando, curare non si dee; e pur se volesse a la favola fermare l'avversario, di certo quello che la favola cuopre disfà tutte le sue ragioni.<sup>928</sup>

---

<sup>924</sup> *Conv.* IV, v, 13; 15. Cfr. *Mon.*, II, v, 11-12: «Nonne Fabritius altum nobis dedit exemplum avaritiae resistendi cum, pauper existens, pro fide qua rei publice tenebatur auri grande pondus oblatum derisit, ac derisum, verba sibi convenientia fundens, despexit et refutavit? Huius etiam memoriam confirmavit Poeta noster in sexto, cum caneret: “parvoque potentem / Fabritium”. Nunquid non preferendi leges propriis commodis memorabile nobis exemplar Camillus fuit qui, secundum Livium, dampnatus exilio, postquam patriam liberavit obsessam, spolia etiam romana Rome restituit, universo populo reclamante, ab urbe sancta discessit, nec ante reverus est quam sibi repatriandi licentia de auctoritate senatus allata est? Et hunc magnanimum Poeta commendat in sexto cum dicit: “referentem signa Camillum”»

<sup>925</sup> Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 383-85.

<sup>926</sup> Cfr. E. Moore, *Studies in Dante*, cit. p. 189; pp. 276-7; T. Silverstein, *On the Genesis of 'De Monarchia'*, II, v, in «*Speculum*» XIII, n. 3, 1938, pp. 336 e sgg.; M. Pastore Stocchi, s.v. *Fabrizio*, C. *Luscino*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit., p. 774; C. Krauss, s.v. *Camillo (Cammillo)*, M. *Furio*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, cit., pp. 774-5.

<sup>927</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 73; e in part. pp. 161-162 nota 419.

<sup>928</sup> *Conv.* IV, xiv, 14-15. Cfr. *Mon.*, II, iii, 11-12.

Il tema è di nuovo quello della nobiltà. Anche se Dante mostra di non credere alla discendenza divina di Dardano, la quale è favola poetica, la genealogia dei sovrani di Troia è accuratamente mutuata da Virgilio e dalla glossa di Servio:

Servius ad *Aen.* III, 167-168:

[...] HINC DARDANVS ORTVS  
IASIVSQVE PATER, GENVS A QVO PRINCIPE NOSTRVM  
< Dardanus et Iasius fratres fuerunt *Iovis et Electrae filii*: sed Dardanus de Iove, Iasius de Corytho procreatus est, a cuius nomine et mons et oppidum nomen accepit. postea Iasium dicitur Dardanus occidisse. *hi tamen fratres cum ex Etruria proposuissent sedes exteras petere, profecti. et Dardanus quidem contracta in Troia iuventute Dardanium urbem condidit, a qua Troianorum origo crevit* [...].

Servius ad *Aen.* VIII, 134:

DARDANVS, ILIACAE PRIMVS PATER VRBIS ET AVCTOR  
< *Dardanus ex Iove et Electra, Atlantis filia, genitus de Italia sorte abire compulsus, agros Troicos petit ibique Dardanum oppidum in regione Dardania conlocavit. sane hic reddit quod ait supra 'cognatique patres'. sane sciendum Atlantes tres fuisse; unum Maurum, qui est maximus; alterum Italicum, patrem Electrae, unde natus est Mercurius. sed nunc ex nominum similitudine facit errorem et dicit Electram et Maiam filias fuisse Atlantis maximi. nec praeter rationem ait et (136) 'maximus' et (140) 'Atlas idem Atlas generat': nam et ipse habuit etiam horum nominum filias, id est Electram et Maiam.*

Al cap. XXIV del trattato quarto Dante ritorna all'*auctoritas* virgiliana mostrando di intendere il testo del poeta latino secondo la comune interpretazione allegorica veicolata da Fulgenzio e Bernardo Silvestre:

E lasciando lo figurato che di questo processo de l'etadi tiene Virgilio ne lo Eneida.<sup>929</sup>

Qui Dante si rifà all'ermeneutica secondo la quale nelle vicende di Enea è figurato il *processo de l'etadi* della vita umana. Bernardo prospettava uno schema di corrispondenze fra i primi cinque libri dell'*Eneide* e le cinque età – *prima aetas, pueritia, adolescentia, iuventus, virilis aetas* –, per Dante i libri IV-V-VI corrispondono alla *gioventute*. Ma, si noti, l'autore del *Convivio* non dice che le gesta di Enea sono *bella menzogna*.

Ci troviamo ad un'altezza cronologica in cui la lettura per *integumenta* veicolata da Bernardo Silvestre ha preso a convivere con l'esegesi serviana, così come dimostra il capitolo XXVI:

---

<sup>929</sup> *Conv.* IV, xxiv, 9.

E così infrenato mostra *Virgilio, lo maggiore nostro poeta*, che fosse Enea, ne la parte de lo Eneida ove questa etade si figura; la quale parte comprende lo quarto, lo quinto e lo sesto libro de lo Eneida. E quanto raffrenare fu quello, quando, avendo ricevuto da Dido tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà, e usando con essa tanto di dilettazone, elli si partio, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto de l'Eneida scritto è! Quanto spronare fu quello, quando esso Enea sostenette solo con Sibilla a intrare ne lo Inferno a cercare de l'anima di suo padre Anchise, contra tanti pericoli, come nel sesto de la detta istoria si dimostra!<sup>930</sup>

Questo passo è sostanzialmente diverso nella sua impostazione dai precedenti. Non si riscontrano più citazioni testuali sostituite con qualcosa che non si trovava prima, cioè riassunti dettagliati e vibranti di sentimento personale, come mostra l'esclamazione anaforica: «E quanto raffrenare fu quello [...]! E quanto spronare fu quello!»<sup>931</sup>.

I rinvii precedenti all'*Eneide* erano, al contrario, privi di coloritura personale. Non necessariamente erano stati reperiti nei testi originali; potevano essere stati estratti da questa o quella raccolta di massime e aforismi con cui la poesia latina veniva resa gradevole agli studenti nel Medioevo. Ma questa nuova tipologia di rinvio è indubbiamente il frutto di una lettura attenta e appassionata dell'originale. È possibile, pertanto, concludere che, all'altezza del IV trattato e in particolare del capitolo XXV di questo trattato, Dante aveva cominciato ad accostare i classici latini con una lettura personale e del tutto nuova.

Quanto questa lettura debba essere stata forte e soggettiva possiamo dedurlo da un'altra caratteristica. Se fino alla fine di *Convivio* IV, xxiv Dante ha citato i suoi poeti latini solo attraverso i nomi, brevemente e in modo oggettivo, *Ovidio Maggiore*, *Orazio*, *Stazio*, *Virgilio*, adesso egli aggiunge epiteti che mostrano non solo venerazione ma familiarità. Stazio è adesso *lo dolce poeta*; Lucano è *quello grande poeta*<sup>932</sup>. Virgilio è per la prima volta «lo maggiore nostro poeta». Né nella *Vita Nuova*, né precedentemente nel *Convivio*, il nome di Virgilio era stato così onorato; a tali attributi si aggiungerà presto l'espressione «nostra maggior musa»<sup>933</sup>. Osserva U. Leo: «in some of the cases at least, the “rereading” may have been a first real reading, resulting in a quite new personal attraction on Dante's part towards those who, until now, had perhaps been not much more than names to him»<sup>934</sup>.

Questa che fino ad ora era rimasta solo una supposizione, giunge alla certezza nel caso di ulteriori citazioni da altri libri dell'*Eneide*. La terza caratteristica distintiva dei

---

<sup>930</sup> *Conv.* IV, xxvi, 7-10 (corsivi miei). Cfr. *Aen.* IV, 272-276: «Si te nulla movet tantarum gloria rerum, / [nec super ipse tua moliris laude laborem], / ascanium surgentem et spes heredis Iuli / respice, cui regnum Italiae romanae tellus / debetur [...]»

<sup>931</sup> *Conv.* IV, xxvi, 8-9.

<sup>932</sup> Ad altri Dante aggiunge una qualifica esplicativa, come se fosse venuto a conoscenza dell'autore di cui sta parlando solo recentemente. Così come il nostro autore parla di un suo rispettato contemporaneo: «quel nobile Guido Guinizzelli» (*Conv.* IV, xx, 7).

<sup>933</sup> *Par.* XV, 26.

<sup>934</sup> U. Leo, *The Unfinished “Convivio” and Dante's Rereading of the Aeneid*, cit., p. 59. Un'altra preziosa conferma del fatto che Dante, a quell'epoca, stesse leggendo i classici latini è il seguente passaggio nel *De Vulgari Eloquentia*, scritto pressappoco negli stessi anni: «Et fortassis utilissimum foret ad illam habituandam regulatos vidisse poetas, Virgilium videlicet, Ovidium Metamorphoseos, Statium atque Lucanum, nec non alios qui usi sunt altissimas prosas, ut Titum Livium, Plinium, Frontinum, Paulum Orosium, et multos alios, quos amica sollicitudo nos visitare invitat» (*De Vulg. El.*, II, vi, 7).

rinvii che stiamo analizzando è la seguente: fino a *Convivio* IV, xxv, Dante ha coinvolto soltanto il primo, il secondo ed il quarto libro dell'*Eneide*, leggendoli ancora, con buona probabilità, col commento di Bernardo Silvestre<sup>935</sup>, ma in *Convivio* IV, xxvi, quando viene aggiunto al nome di Virgilio il primo epiteto elogiativo, sono citati per la prima volta, e per ben cinque volte di seguito, il quinto e il sesto libro. E si ricordi che il sesto è il libro della *katabasis*.

Nel IV trattato del *Convivio* la convinzione della santità del popolo romano ha totalmente rimosso ogni perplessità preesistente sulla legittimità delle sue conquiste; esso è inoltre il luogo in cui convivono, ancora senza contraddirsi, l'esegesi allegorica – Fulgenzio e Bernardo Silvestre – e quella storico-provvidenziale – Servio. Verrà un momento, come vedremo, in cui la seconda avrà la meglio sulla prima.

I successivi rinvii dimostrano una conoscenza approfondita della materia troiana:

E questo amore mostra che avesse Enea lo nomato poeta nel quinto libro sopra detto, quando lasciò li vecchi Troiani in Cicilia raccomandati ad Aceste, e partilli da le fatiche; e quando ammaestrò in questo luogo Ascanio, suo figliuolo, con li altri adolescentuli armeggiando. Per che appare a questa etade necessario essere amare, come lo testo dice.<sup>936</sup>

[...]

E questa cortesia mostra che avesse Enea *questo altissimo poeta*, nel sesto sopra detto, quando dice che Enea rege, per onorare lo corpo di Miseno morto, che era stato trombatore d'Ettore e poi s'era raccomandato a lui, s'accinse e prese la scure ad aiutare tagliare le legne, per lo fuoco che dovea ardere lo corpo morto, come era di loro costume.<sup>937</sup>

[...]

E basti che esso seguiti la legge, e in quella seguitare si diletta: sì come dice lo predetto poeta, nel predetto quinto libro, che fece Enea, quando fece li giuochi in Cicilia ne l'anniversario del padre;

---

<sup>935</sup> Sebbene, come si è avuto modo di appurare, con qualche incursione nell'esegesi serviana.

<sup>936</sup> *Conv.* IV, xxvi, 11. Cfr. *Aen.* V, 711-718: «Est tibi dardanius divinae stirpis Acestes: / hunc cape consiliis socium et coniuge volentem; / huic trade amissis superant qui navibus et quos / pertaesum magni incepti rerumque tuarum est; / longaevosque senes ac fessas aequore matres / et quidquid tecum invalidum metuensque pericli est / delige, et his habeant terris sine moenia fessi: / urbem appellabunt permisso nomine Acestam». Si tratta delle parole di Naute ad Enea, consiglio del resto ribadito in sogno anche da Anchise. Cfr., ancora, *Aen.* V, 548-551: «Vade age et Ascanio, si iam puerile paratum / agmen habet secum cursusque instruxit equorum, / ducat avo turmas et sese ostendat in armis / dic». È l'*adlocutio* di Enea a Epiteide, tutore di Ascanio.

<sup>937</sup> *Conv.* IV, xxvi, 13 (corsivo mio). Cfr. *Aen.* VI, 166-167: «Hectoris hic magni fuerat comes, Hectora circum / et lituo pugnas insignis obibat et hasta»; e più sotto, *ibidem* 176-184: «[...] tum iussa Sibyllae, / haud mora, festinant flentes; aramque sepulchri / congerere arboribus caeloque educere certant. / Itur in antiquam silvam, stabula alta ferarum, / procumbunt piceae, sonat icta securibus ilex / fraxineaeque trabes cuneis et fissile robur / scinditur, advolvitur ingentis montibus ornos. / nec non Aeneas opera inter talia primus / hortatur socios paribusque accingitur armis». Nel Medioevo l'episodio di Miseno sarà oggetto di interpretazioni allegoriche e simboliche. Attraverso la tradizione Fulgenzio-Bernardo Silvestre Dante avrebbe potuto intendere, nella figura di Miseno, la vanagloria da deporre prima di entrare nel regno della saggezza, alias prima del *descensus*; cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., p. 148. A detta di F. Sanguineti, il personaggio di Miseno risulterebbe dissimulato da Dante in *Inf.* I, 65-67, quale fantasma da dover seppellire, così come l'amico "insepolto" di Dante, Guido Cavalcanti, ancora vivente ma *in inferno morali*; cfr. F. Sanguineti, *L'ombra di Miseno nella "Commedia"*, in «Belfagor» XL, 1985, pp. 403-16: 414-16.

che ciò che promise per le vittorie, lealmente diede poi a ciascuno vittorioso, sì come era di loro lunga usanza, che era loro legge.<sup>938</sup>

Quando scrive gli ultimi capitoli del quarto trattato del *Convivio* – e allo stesso tempo le ultime battute del *De Vulgari Eloquentia*<sup>939</sup> –, Dante ha letto nuovamente, o in parte per la prima volta, la poesia e la prosa latina. E in particolare il quinto e il sesto libro dell'*Eneide*<sup>940</sup>. L'impressione lasciata dagli *auctores* e soprattutto da Virgilio sul nostro poeta deve essere stata forte (un fatto dimostrato dagli attributi laudativi adesso conferiti per la prima volta ad alcuni dei poeti e dai passaggi da lui ripercorsi in dettaglio e ripresi con un sentire nuovo e personale).

Ci interessa qui insistere sul rapporto col capolavoro virgiliano. La “rilettura” dell'*Eneide* è stata una vera e propria prima lettura di tipo integrale. Essa si è svolta sotto l'egida del *Commentarius* di Servio<sup>941</sup>, che ha indotto Dante a valorizzare il significato letterale dell'opera virgiliana, considerato veritiero, e propedeutico a una corretta visione dell'Impero<sup>942</sup>. Se il 1307 è approssimativamente l'anno della composizione del quarto trattato, si può ipotizzare un arco di tre anni – dal 1304 al 1307 – come periodo possibile della “rilettura” virgiliana e della presa di consapevolezza da parte di Dante della dottrina dell'Impero.

Servio dunque suggerisce una lettura dell'*Eneide* quale *gesta populi Romani* (Servius ad *Aen.* VI, 752):

ante dicta de reversione animarum probatio huc tetendit, ut celebret Romanos et praecipue Augustum: nam qui bene considerant, *inveniunt omnem Romanam historiam ab Aeneae adventu usque ad sua tempora summatim celebrasse Vergilium*. Quod ideo latet, quia confusus est ordo: nam eversio Ilii et Aeneae errores, adventus bellumque manifesta sunt: Albanos reges, Romanos etiam consulesque, Brutum, Catonem, Caesarem, Augustum et multa ad historiam pertinentia hic indicat locus, cetera, quae hic intermissa sunt, in ἀσπίδοποιία commemorat. Unde etiam in antiquis invenimus, *opus hoc appellatum esse non Aeneidem, sed gesta populi Romani*: quod ideo mutatum est, quia nomen non a parte, sed a toto debet dari.<sup>943</sup>

<sup>938</sup> *Conv.* IV, xxvi, 14. Cfr. *Aen.* V, 46-48: «Annus exactis completur mensibus orbis, / ex quo reliquias divinique ossa parentis / condidimus terras maestisque sacravimus aras»; *ibidem*, 70: «cuncti adsint meritaque exspectent praemia palmae»; *ibidem*, 304-305: «Accipite haec animis laetasque advertite mentes. / Nemo ex hoc numero mihi non donatus abibit».

<sup>939</sup> Opera nella quale si riscontra un accenno al *Commentum* di Bernardo Silvestre, come si è avuto modo di appurare nel capitolo precedente; cfr. *De vulgari eloquentia*, II, iv, 10-11.

<sup>940</sup> Suggesto anche dalle spiegazioni allegoriche di Virgilio mutuate dalle esegesi bernardiana prima e serviana dopo, utilizzate in *Convivio* IV.

<sup>941</sup> Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 335-36; G. Inglese, *Storia e Comedia: Enea*, cit., pp. 148 n. 53.

<sup>942</sup> Cfr. B. Nardi, *Dante profeta*, in *Dante e la cultura medievale* (1942), nuova ed. a cura di P. Mazzantini, Roma-Bari, 1985, pp. 283-85; Id., *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, Roma, 1960: rist. con premessa di O. Capitani, *ibidem*, 1992, pp. 101-104 e *passim*; A. Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Torino, 1955, pp. 61-62, 74; Ch.T. Davis, *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, 1957, pp. 100-38 e *passim*; G. Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, cit., pp. 7-29; U. Leo, *The Unfinished “Convivio” and Dante's Rereading of the Aeneid*, cit., pp. 41-64; R. Hollander, *Allegory in Dante's “Commedia”*, Princeton N.J., 1969, pp. 76-103; G. Inglese, *Storia e Comedia: Enea*, cit., pp. 148-49, N. Mineo, *Mondo classico e città terrena in Dante*, in «Sigma» XIII, n. 2-3, 1980, p. 43.

<sup>943</sup> Corsivi miei. Cfr. G. Inglese, *Storia e Comedia: Enea*, cit., p. 148, nota 53; S. Italia, *Dante figura di Enea. Riscontri intertestuali*, in «Bibliotheca Phoenix» LVII, 2008, Carla Rossi Academy Press Index, Cra-Inits, pp. 7-24; Id., *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, cit., pp. 335-36; 339-40; 368-71. Il libro VI



In Servio, inoltre, Dante trova la conferma che il *descensus* di Enea era stato anch'esso un fatto storico permesso da Dio e narrato da Virgilio non come *factio* bensì quale *historia*. Nel VI dell'*Eneide* si cela pertanto la *summa* del sapere virgiliano e la conferma della missione dell'eroe, posizione riscontrabile ancora in Servio:

Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. et dicuntur aliqua *simpliciter*, multa de *historia*, multa per *altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum*, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias. sane sciendum, licet primos duos versus Probus et alii in quinti reliquerint fine, prudenter ad initium sexti esse translatos; nam et coniunctio poematis melior est, et Homerus etiam sic inchoavit ὡς φάτο δάκρυ χήων.<sup>944</sup>

Dante poteva leggere in Servio che il viaggio di Enea agli inferi era da intendersi *simpliciter*, nel suo significato letterale (in opposizione ad allegorico); i fatti della narrazione virgiliana sono storici e conosciuti da Virgilio per mezzo di un alto sapere, *multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum*<sup>945</sup>. Pur essendo un pagano, il poeta latino è latore di una *auctoritas* tale da fornire una visione pressoché veritiera della condizione delle anime *post mortem*.

All'inizio della *Commedia*, in *Inf.* II, 13-27, Dante accredita il *descensus* dell'eroe troiano:

Tu dici che di Silvio il parente,  
corruttibile ancora, ad immortale  
secolo andò, e fu sensibilmente.  
Però, se l'avversario d'ogne male  
cortese i fu, pensando l'alto effetto  
ch'uscir dovea di lui, e 'l chi e 'l quale,  
non pare indegno ad omo d'intelletto;  
ch' e' fu dell'alma Roma e di suo impero  
ne l'empireo ciel per padre eletto:  
la quale e 'l quale, a voler dir lo vero,  
fu stabilita per lo loco santo  
u' siede il successor del maggior Piero.  
Per quest'andata onde li dai tu vanto,  
intese cose che furon cagione

---

dell'*Eneide*, in particolar modo, ha dato a Dante l'impulso a mettere in atto ciò che era oramai divenuto inevitabile: interrompere il *Convivio* e andare lui stesso, da poeta, verso l'Inferno e il Paradiso, scrivendo in versi la *Commedia*.

<sup>944</sup> Servius incipit in *Vergilii Aeneidos librum sextum commentarius*. (Corsivi miei).

<sup>945</sup> Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 333-34. Dante avrebbe letto nel *Decretum Gratiani* che gli stessi profeti Mosè e Daniele erano stati edotti, al pari di Virgilio, da Egizi e Caldei: «*Sed econtra legitur, quod Moyses et Daniel omni scientia Egiptiorum et Caldeorum eruditi fuerint [...]*» (Gratianus, *Decretum, seu Concordia discordantium canonum*, pars I, Distinctio XXXVII, C. VII, in E. Friedberg-A.L. Richter, *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879, p. 137). Sulle fonti giuridiche medievali si veda L. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in «Archivio Storico Italiano» XLI, s. 5, 1908.

di sua vittoria e del papale ammanto.<sup>946</sup>

Enea è dunque innalzato a eroe provvidenziale; anzi il suo ruolo storico è ulteriormente valorizzato dal cristiano Dante che apre una prospettiva ignorata dal pagano Virgilio. Scelto da Dio quale padre dell'Impero romano grazie al quale doveva compiersi la *plenitudo temporis*, Enea aveva meritato la grazia di recarsi, *corruttibile ancora*, nel regno dei morti per ascoltare dall'ombra del padre Anchise quelle parole profetiche che gli avrebbero permesso di fondare la dominazione imperiale e inoltre di preparare una sede al soglio pontificio.

Nell'*Eneide*<sup>947</sup>, la Sibilla aveva affidato a Enea tre prescrizioni prima di poter scendere nell'Ade: trovare il ramo d'oro; compiere i sacrifici agli dèi inferi, «nigras pecudes» (*Aen.* VI, 153); seppellire il corpo esanime di un compagno, «praeterea iacet exanimum tibi corpus amici» (*Aen.* VI, 149)<sup>948</sup>, corpo che contamina l'intera flotta, «(heu nescis) totamque incestat funere classem» (*Aen.* VI, 150)<sup>949</sup>. Enea si chiede insieme ad Acate di chi sia quel corpo, quando il cadavere di Miseno compare sulla costa in una porzione di spiaggia non lambita dalle acque, «in litore sicco» (*Aen.* VI, 162)<sup>950</sup>. Una tale circostanza fa assumere alla morte di Miseno un significato di «salto sacrificale», antecedente la catabasi e necessario al dispiegarsi del mondo ctonio, così come era già avvenuto a Ulisse per il compagno Elpenore<sup>951</sup>. Con la prescrizione della Sibilla di immolare vittime sacrificali animali, Virgilio sembra voler mascherare l'originario sacrificio umano, tipico dei riti negromantici, di cui la morte di Miseno – oltre quella di

---

<sup>946</sup> La critica ha discusso sul significato del v. 23. N. Sapegno intende: «la grandezza dell'Impero fu costituita da Dio, solo perché Roma doveva diventare la sede del Pontefice»; e aggiunge che «non si può non avvertire in questa affermazione [...] una sfumatura di guelfismo che sembra contrapporsi alle tesi sostenute nel IV del *Convivio*, e soprattutto nel II della *Monarchia* e nel VI del *Paradiso*» (*Commento alla "Divina Commedia"*, terza ed. riveduta, Firenze, 1985, p. 20). Tale linea interpretativa, la quale aveva trovato un sostenitore già in Baldassarre Lombardi (1791), ebbe come suo corifeo E.G. Parodi: le «note parole del secondo canto [...] mentre [...] glorificano [l'impero] come predestinato da Dio, sembrano però disconoscergli una sua propria finalità [...] fine ultimo e della fondazione di Roma e dell'istituzione dell'impero era stato di preparar la sua sede al Vicario di Cristo» (*La data della composizione e le teorie politiche dell'"Inferno" e del "Purgatorio"*, in Id., *Poesia e storia nella "Divina Commedia". Studi critici*, Napoli, 1921, pp. 367-509: 396 (vd. anche pp. 505-509). In questa direzione anche G. Ferretti, *I due tempi della composizione della Divina Commedia*, Bari, 1935, pp. 293-311). Tale tesi è oggi minoritaria. La critica tende piuttosto ad assimilare il dettato di *Inf.* II, 22-27, alle tesi di *Convivio* e *Monarchia*. Condivisibili anche le conclusioni di F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla "Divina Commedia". "Inferno", canti I-III*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 219: «Diremo dunque per finalmente concludere che *Conv.* IV iv-v ed *Inf.* II 22-24 sono l'espressione (più diffusa e documentata nel trattato; sinteticamente espressa in un inciso nel poema) di una scoperta e di una rettifica, da parte di Dante, delle precedenti posizioni: la scoperta della provvidenzialità delle conquiste del popolo romano».

<sup>947</sup> Cfr. *Aen.* VI, 125-155.

<sup>948</sup> La ripresa è omerica con allusione al corpo di Patroclo: «κειται πάρ νήσσι νέκυς άκλαυτος άθαιπος» (*Il.*, XXII, 386, a cura di T.W. Allen, Oxford, University Press, 1925).

<sup>949</sup> La non sepoltura era, per tradizione, atto sacrilego; cfr. *Il.*, XXIII, 21 sgg.; *Od.*, XI, 72-73.

<sup>950</sup> Questo al pari del corpo insepolto di Palinuro, altro compagno di Enea sacrificato al mare, «nudus in ignota, Palinure, iacebis harena» (*Aen.* V, 871).

<sup>951</sup> Il gesto di Enea è anche memoria poetica della sepoltura di Elpenore. Il compagno di Ulisse aveva chiesto, quale ornamento alla sua tomba, che venisse posto in cima al tumulo il suo remo (*Od.*, XII, 13-15); Cfr. Omero, *Odissea*, col commento di A. Heubeck, Fondazione L. Valla, III, Milano, 1983, p. 310; A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1977, pp. 188-90.

Palinuro – sembra costituirne una traccia<sup>952</sup>. La *descriptio* virgiliana dei funerali di Miseno<sup>953</sup> serve a illustrare la *pietas* di Enea e nel contempo funge da preparazione alla *katabasis*<sup>954</sup>. Il funerale, dunque, connesso com'è alla ricerca del ramo d'oro assume la funzione di atto preliminare all'adempimento rituale della discesa agli inferi<sup>955</sup>; Miseno medesimo diviene simbolo della morte, contrapposto al ramo d'oro, simbolo di vita. Già Macrobio aveva osservato che la sua morte rappresentava un sacrificio a Ecate e agli dèi inferi<sup>956</sup> e uno scambio di vita – quella di Miseno – per la vita – quella di Enea –; quanto a Palinuro, egli muore per il buon esito dell'impresa collettiva della flotta, costituendo così il sacrificio speculare agli dèi superi, Nettuno in particolare<sup>957</sup>.

È facile comprendere perché Dante insista sul tipo di *descensus* di Enea: *e fu sensibilmente*. Era in agguato il sospetto che il *descensus ad inferos* implicasse un atto negromantico; e poteva venir suggerito anche da alcune glosse di Servio:

Servius ad *Aen.* VI, 107:

DICITVR ET TENEBROSA PALVS ACHERONTE REFVSO

< Acheron fluvius dicitur inferorum, quasi sine gaudio [...]. sine gaudio autem ideo ille dicitur locus, quod *necromantia vel sciomantia*, ut dicunt, non nisi ibi poterat fieri: quae sine hominis occisione non fiebant; *nam Aeneas illic occiso Miseno sacra ista conplevit* et Vlixes occiso Elpenore.

E, in particolare:

Servius ad *Aen.* VI, 149:

PRAETEREA IACET EXANIMVM TIBI CORPVS AMICI

< praeterea ac si diceret: est et alia opportunitas descendendi ad inferos, id est Proserpinae sacra peragendi. duo autem horum sacrorum genera fuisse dicuntur: unum necromantiae, quod Lucanus exsequitur, et aliud sciomantie, quod in Homero, *quem Vergilius sequitur, lectum est. sed secundum Lucanum in necromantia ad levandum cadaver sanguis est necessarius*, ut (VI 667) «pectora tunc primum ferventi sanguine supplet», in sciomantia vero, quia umbrae tantum est evocatio, sufficit solus interitus: *unde Misenus in fluctibus occisus esse inducitur*.<sup>958</sup>

<sup>952</sup> Cfr. G. Jackson, s.v. *Miseno*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, cit., p. 543b.

<sup>953</sup> *Aen.* VI, 212-35; Cfr. F. Della Corte, *La mappa dell'Eneide*, rist. anast., Firenze, 1985<sup>2</sup>, (1972<sup>1</sup>), p. 109.

<sup>954</sup> Cfr. W.A. Camps, *Introduzione all'Eneide*, trad. it., Milano, 1973 (Oxford, 1969), pp. 108-9.

<sup>955</sup> Cfr. R.J. Clark, *Misenus and the Cumaean Landfall: Originality in Vergil's Use of Topography and Tradition*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» CVII, 1977, pp. 63-71: 63.

<sup>956</sup> Cfr. Macr., *Sat.*, III, i, 8 in riferimento a *Aen.* VI, 229-231: «Idem ter socios pura circumtulit unda / spargens rore levi et ramo felicis olivae / lustravitque viros dixitque novissima verba».

<sup>957</sup> Cfr. B. Otis, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964, p. 281 e 287-8; W.F. Jackson Knight, *Roman Vergil*, rev. edit., Harmondsworth, 1966 (1944<sup>1</sup>; trad. it., Milano, 1949), pp. 353-54.

<sup>958</sup> Corsivi miei. Cfr. G. Jackson, s.v. *Miseno*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, cit., pp. 541-45; G.B. Bronzini, s.v. *negromanzia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, cit., pp. 683-87, si occupa dello spostamento semantico del termine *necromantia* da Servio alla *nigromanzia* (*nigra divinatio*) di alcuni esegeti medievali, fino alla successiva equivalenza col termine *magia* di testi che hanno Virgilio come protagonista. Queste linee esegetiche trovano il loro punto di raccordo negli ambienti di Chartres. I passi di Servio citati sono oggetto della discussione di M. Feo, *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli Inferi (storia di una citazione)*, in «Italia medioevale e umanistica» XVII, 1974, pp. 115-81: 122-24. P. Rigo, *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, 1994, p. 104, fa giustamente notare come il tema della

Una posizione simile è attestata anche da Bernardo Silvestre il quale – lo abbiamo visto – elenca quattro tipi di *descensus*, di cui il quarto tipo è quello negromantico:

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* VI, XXX<sup>959</sup>:

Descensus autem ad inferos quadrifarius est: est autem nature unus, virtutis alius, vicii tertius, artificii quartus. Naturalis est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere atque a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire; sed iste omnium communis est. Est autem *alius virtutis* qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum cognitionem creatorem evidentius cognoscat. Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui *sapientes* habiti sunt decenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia pervenitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimovetur. Taliter Euridicen legimus descendisse. Hic autem irrevocabilis est. *Quartus vero artificialis est dum nigromanticus aliquis artificio nigromantico per aliquod execrabile sacrificium demonum petit colloquium eosque de futura consulit vita.*<sup>960</sup>

Ma per Dante, quello di Enea, *quantum ad historiam*, fu viaggio col corpo e non evocazione diabolica delle ombre, come sembra voler suggerire il Silvestre. L'autore della *Commedia* – che aveva scelto per sé il secondo tipo di *descensus* – vuole così superare l'interpretazione data da Servio e il sospetto insinuato nella glossa di Bernardo Silvestre, l'allusione a un *descensus* di tipo negromantico<sup>961</sup>.

La *katabasis* di Enea e il *raptus* di Paolo al terzo cielo non sono né semplici finzioni poetiche, né rituali negromantici, ma visioni veritiere elargite per speciale grazia in vista della fondazione dell'Impero e del *conforto* alla fede (*Inf.* I, 28-30):

Andovvi poi lo Vas d'elezione,  
per recarne conforto a quella fede  
ch'è principio alla via di salvazione.

Grazia speciale è quella concessa a Dante di visitare da vivo i tre regni dell'oltretomba per ottenere poi la visione di Dio faccia a faccia. In principio il pellegrino non si sente degno riguardo ai suoi predecessori, ma è tale dubbio, palesato a Virgilio, che

---

negromanzia venga riutilizzato da Dante per il suo Virgilio personaggio in *Inf.* IX, 22. Vd., inoltre, G. Padoan, *Il canto II dell'«Inferno»*, in *Lecture Classensi*, V, Ravenna, 1976, pp. 44-56: 45.

<sup>959</sup> *Commentum*, cit., XXX, 1-16. Cfr. D. Thompson, *Dante and Bernard Silvestris*, cit. p. 204; Guglielmo di Conches, *Glosulae super Boeth.* III, metr. 12, 19. Il tema verrà ripreso in seguito anche da Coluccio Salutati (*De labor. Herc.* IV, 4).

<sup>960</sup> Corsivi miei.

<sup>961</sup> Si è già osservato, invece, che il *descensus* del personaggio Enea, quale allegoria dell'animo umano, è da ascrivere alla prima tipologia, ossia quella dell'anima che, al momento della nascita, scende dal cielo ad abitare il corpo.

gli permetterà di congiungere la sua esperienza oltremondana a quella di Enea e di S. Paolo (*Inf.* II, 31-35):

Ma io perché venirvi? o chi 'l concede?  
Io non Enea, io non Paulo sono:  
me degno a ciò né io né altri crede.  
Per che, se del venire io m'abbandono,  
temo che la venuta non sia folle:  
se' savio; intendi me' ch'i' non ragiono.

Dante non è chiamato solamente dalle tre donne benedette a emulare Enea e Paolo, egli è inoltre chiamato, col suo viaggio, a confortare la speranza in terra, scaturigine della sua investitura profetica<sup>962</sup>; anche il suo viaggio è dunque voluto da Dio – grazie all'intercessione di Maria, Lucia e Beatrice che siedono nella «corte del cielo»<sup>963</sup> – ed è fatale al pari del viaggio di Enea.

La figura storica di Enea è pure testimonianza dell'avvenuto cambiamento nella lettura dantesca dell'*Eneide*. Dante aveva seguito un'esegesi di tipo allegorico-morale la quale lo portava a considerare i fatti di Enea come mere finzioni poetiche, *ficmentis*. Bernardo Silvestre aveva inoltre asserito che la versione veritiera della caduta di Troia era quella narrata da Darete Frigio e non da Virgilio. Ma Dante aveva avuto la conferma, da parte di Servio, che la vicenda di Enea cantata da Virgilio fosse appunto *historia*.

Per ricomporre meglio il quadro è necessario ritornare ai testi. Partiamo dalla posizione del Silvestre:

Bernardus Silvestris, *Accessus*<sup>964</sup>:

Intendit itaque casus Enee aliorumque Troianorum errantium labores evolvere atque hoc non usque secundum *historie veritatem*, quod Frigius describit; sed ubique ut Augusti Cesaris gratiam lucraretur, Enee facta fugamque *ficmentis* extollit.

Bernardus Silvestris, ad *Aen.* II<sup>965</sup>:

Est enim historia quod Greci Troiam devicerunt; quod vero Enee probitas enarratur fabula est. *Narrat enim Frigius Dares Eneam civitatem prodidisse.*

Intento del poeta, secondo l'interprete, è quello di narrare i patimenti di Enea e degli altri troiani, ma ciò non secondo il vero storico, *historie veritatem*, bensì per mezzo di invenzioni poetiche, *ficmentis*, al fine di ottenere il consenso di Augusto; il vero storico è

---

<sup>962</sup> *Par.* XXV, 44-45: «la spene, che là giù bene innamora, / in te ed in altrui di ciò conforte»; cfr. N. Mineo, *Profetismo e apocalittica*, cit., pp. 270-71.

<sup>963</sup> *Inf.* II, 125.

<sup>964</sup> *Commentum*, cit., I, 8-11. (Corsivi miei).

<sup>965</sup> *Ibidem*, XV, 5-7. (Corsivi miei).

invece oggetto della narrazione compilata da Darete Frigio<sup>966</sup>. Infatti mentre è un elemento storico la distruzione di Troia ad opera dei greci, quanto viene raccontato da Virgilio sull'onestà di Enea è oggetto di pura invenzione poetica; è Darete Frigio a tramandare la verità e cioè che Enea tradì la sua città.

Come e perché Enea ed Antenore erano riusciti a lasciare Troia? Virgilio aveva liquidato la questione: le parole dello spirito di Ettore, in seguito quelle di Venere e i segni inviati da Giove avevano predisposto la sua fuga salvifica<sup>967</sup>. Tale versione non era tuttavia l'unica. Ne esisteva un'altra che, con tre differenti sfumature, si discostava dalla tradizione, alla quale lo stesso Virgilio sembra alludere al v. 488 di *Aen.* I:

Se quoque principibus permixtum agnovit Achivis.

A norma di questa seconda versione, Enea avrebbe abbandonato Troia come prigioniero e in seguito sarebbe stato risparmiato dai Greci.

Secondo alcuni gli Achei avrebbero ricompensato la pietà di Enea, il quale aveva salvato il padre, antepoendolo a tutto il resto – Apollodoro<sup>968</sup> –, o salvato i Penati e il padre – Senofonte<sup>969</sup> –, oppure prima i Penati e dopo suo padre – Eliano<sup>970</sup>. L'immagine che comincia a farsi strada è, in ogni caso, quella di Enea con il padre sulle spalle come lo descrive lo stesso Virgilio<sup>971</sup>.

Tito Livio però assegna alla clemenza dei Greci una sfumatura ben diversa. Dopo aver associato i destini di Enea e di Antenore ne indica la ragione: essi erano legati ai greci da antichi legami di ospitalità e per un condiviso pacifismo di entrambi, erano pronti alla restituzione di Elena, allo scopo di mettere fine al conflitto:

Iam primum omnium satis constat Troia capta in ceteros saevitum esse Troianos, duobus, Aeneae Antenorique et vetusti iure hospitii et quia pacis reddendaeque Helenae semper auctores fuerant, omne ius belli Achivos abstinuisse.<sup>972</sup>

---

<sup>966</sup> *De exc. Troiae*, 39-41. Cfr. J.-P. Callu, «*Impius Aeneas*»? : *échos virgiliens du bas-empire*, in *Présence de Virgile*, Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S., Tours), éd. par R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 161-74; G. Inglese, *Storia e Comedia: Enea*, cit., pp. 124-5. L'accusa di tradimento mossa ad Enea deriva da una lettura eccessivamente fantasiosa di Omero, la quale combina alcuni accenni dell'*Iliade* (XIII, 461; XX, 178-186; Acusilao, fr. 39 Jacoby) all'ostilità tra Enea e la stirpe di Priamo e a particolari spiegazioni degli storici sul come Enea era sopravvissuto alla caduta di Troia riuscendo a salvare la famiglia e i Penati; cfr. P.M. Smith, *Aineiadai as Patrons of Iliad XX*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXXXV, 1981, p. 31. Il tema del tradimento appartiene alla storiografia propagandistica; cfr. E. Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini Troiane*, in *I canali della propaganda*, a cura di M. Sordi, Contr. Ist. Stor. Ant., IV, 1976, pp. 84-101: 91-92; R. Scuderi, *Il tradimento di Antenore*, *ibidem*, pp. 28-49; Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, s.v. *Antenor*, 17-18; N.M. Horsfall, *Some Problems in the Aeneas-legend*, in «Classical Quarterly» XXIX, 1979, pp. 372-90: 386.

<sup>967</sup> Cfr. *Aen.* II, vv. 289-295; 619-620; 680-700.

<sup>968</sup> Apollod., *Epitoma Vaticana*, XXII, 19.

<sup>969</sup> X., *Cyn.* I, 15.

<sup>970</sup> Ael., *Varia Hist.*, III, 22. Cfr., inoltre, Licofrone, *Alexandra*, 1270.

<sup>971</sup> A. et E. Alfoeldi, *Die Kontorniat-Medaillons*, 2<sup>a</sup> édit., Berlin, 1976.

<sup>972</sup> Liv. I, 1, 1. Cfr. *Aen.* II, 567 sgg.

Entrambi gli eroi troiani, dunque, avrebbero fatto parte di una sorta di partito della pace. Strabone, nel tentativo di dipanare le leggende contraddittorie, fa anche lui menzione dello *ius hospitii* tra Menelao e Antenore, ma cita inoltre l'*Iliade* al fine di sottolineare l'avversione di Enea per Priamo. Il re di Troia sembra non stimasse il valore del figlio di Anchise; del resto, dopo la morte di Ettore sarebbe toccato a lui e ai suoi discendenti occupare il trono troiano<sup>973</sup>. I caratteri negativi sembrano accumularsi: Enea compare come un fattore di divisione all'interno della comunità troiana; inoltre, la sua opposizione al potere supremo sembra implicare una certa complicità con l'avversario.

Durante il IV secolo a.C. Menecrate di Xantos e successivamente Dionigi di Alicarnasso (I secolo a.C.) si spingono oltre: Enea abbandonò Troia perché venuto in odio al principe Paride, il quale lo escludeva dagli onori; in entrambi i testi Antenore non compare e l'onta del tradimento ricade solo su Enea<sup>974</sup>.

Gli annali romani sembrano non aver voluto recepire una tradizione così scandalosa<sup>975</sup>. Per L.C. Sisenna (I sec. d.C.) e per L.A. Cornuto (I sec. d.C.) ad esempio non vi fu che un traditore e questi fu Antenore: «Sisenna tamen dicit solum Antenorem prodidisse»<sup>976</sup>; «Cornutus tamen dicit versu isto vadimus inmixti Danais hoc esse solvendum»<sup>977</sup>.

Le cose sembrano cambiare nel corso del IV secolo d.C. L'argomento tabù è ripreso da diversi punti di vista. Vediamo la posizione di Servio.

A tre riprese Servio si interroga sulla *pietas* dell'eroe Troiano, ammettendo che la questione non è senza sospetto: «nemo enim excusat nisi rem plenam suspicionis»<sup>978</sup>. Virgilio, e dopo di lui Orazio, avevano tentato di discolpare Enea, per questo avevano sottolineato la combattività del Troiano. In effetti una lettura poco corretta di Tito Livio indurrebbe ad associare Enea e Antenore nella medesima colpa. Tuttavia stando a Sisenna, la responsabilità non è da ascrivere ad Antenore e ai suoi misfatti, che sono oggetto delle osservazioni di Servio: «si regnat proditor [*scil.* Antenor], cur pius [*scil.* Aeneas] vagatur?». In vari passaggi Servio ricorda i benefici che Menelao ha ricevuto da parte di Antenore, aggiungendo inoltre, a proposito del cavallo di Troia, che il celebre animale altro non è che una raffigurazione sopra una porta della città, porta aperta da Antenore ai nemici. Servio al fine di discolpare Enea fa inoltre leva sulla testimonianza di Cornuto, sopra citata. Leggiamo i passaggi, Servius ad *Aen.* I, 242-253:

ANTENOR POTVIT MEDIIS ELAPSVS ACHIVIS  
ILLYRICOS PENETRARE SINVS ATQVE INTVMA TVTVS  
REGNA LIBVRNORVM ET FONTEM SVPERARE TIMAVI,  
VNDE PER ORA NOVEM VASTO CVM MVRMVRE MONTIS  
IT MARE PRORVMPTVM ET PELAGO PERMIT ARVA SONANTI.

<sup>973</sup> Strab., *Geog.*, XIII, 1, 53, 608. Cfr. Ch. Vellay, *Les légendes du cycle troyen*, Monaco, 1957, pp. 298-99; 358-64; J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome (201-31)*, Paris, 1942, pp. 159-66; 172-77

<sup>974</sup> Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 48, 3. Menecrate non viene dimenticato in epoca imperiale dato che Antonio Liberale lo utilizza nella sua *Metamorphoseon Synagoge*.

<sup>975</sup> Cfr. V. Ussani j., *Enea traditore*, in «Studi italiani di filologia classica» XXII, 1947, pp. 109-23.

<sup>976</sup> Servius ad *Aen.* I, 242. Cfr. E. Paratore, *La leggenda di Enea nei frammenti di Sisenna*, in «Studi Urbinati» XLIX, 1975, pp. 223-224.

<sup>977</sup> Servius ad *Aen.* I, 488.

<sup>978</sup> *Ibidem*, 242.

HIC TAMEN ILLE VRBEM PATAVI SEDESQVE LOCAVIT  
TEVCRORVM ET GENTI NOMEN DEDIT ARMAQVE FIXIT  
TROIA, NUNC PLACIDA COMPOSTVS PACE QVIESCIT:  
NOS, TVA PROGENIES, CAELI QVIBVS ADNVIS ARCEM,  
NAVIBVS (INFANDVM!) AMISSIS, VNIVS OB IRAM  
PRODIMVR ATQVE ITALIS LONGE DISIVNGIMVR ORIS.  
HIC PIETATIS HONOS? SIC NOS IN SCEPTRA REPONIS?»

< ANTENOR POTVIT capto Ilio Menelaus memor se et Ulixen beneficio Antenoris servatos, cum repetentes Helenam ab eo essent suscepti ac paene a Paride aliisque iuvenibus interempti essent, parem gratiam reddens inviolatum dimisit. qui cum uxore Theano et filiis Helicaone et Polydamante ceterisque sociis in Illyricum pervenit, et bello exceptus ab Euganeis et rege Veleso victor urbem Patavium condidit; id enim responsi acceperat eo loco condere civitatem quo sagittis avem petisset, ideo ex avis petitae auspicio Patavium nominatum, cui aeternitatem \* Helicaon ne victor rediret gladio peremit.

ANTENOR POTVIT non sine causa Antenoris posuit exemplum, cum multi evaserint Troianorum periculum, ut Capys qui Campaniam tenuit, ut Helenus qui Macedoniam, ut alii qui Sardiniam secundum Sallustium; sed propter hoc, ne forte illud occurreret, iure hunc vexari tamquam proditorem patriae. elegit ergo similem personam; hi enim duo Troiam prodidisse dicuntur secundum Livium, quod et Vergilius per transitum tangit, ubi ait se quoque principibus permixtum agnovit Achivis, et excusat Horatius dicens ardentem sine fraude Troiam, hoc est sine proditione: quae quidem excusatio non vacat; nemo enim excusat nisi rem plenam suspicionis. Sisenna tamen dicit solum Antenorem prodidisse. Quem si velimus sequi augemus exemplum: si regnat proditor, cur pius vagatur? Ob hoc autem creditur Graecis Antenor patriam prodidisse, quia *sicut superius dictum est, et auctor reddendae Helenae fuit* et legatos qui propter Helenam venerant suscepit hospitio, et Ulixen in mendici habitu agnitum non prodidit.

Il secondo passo di Servio, fa riferimento ad Enea, il quale a Cartagine si riconosce nei dipinti del tempio in mezzo alla folla degli Achei, Servius ad *Aen.* I, 488:

SE QVOQVE PRINCIPIBVS PERMIXTVM AGNOVIT ACHIVIS

< aut latenter proditionem tangit, ut supra diximus: *ut excusatur ab ipso in secundo Iliaci cineres et cetera*: aut virtutem eius vult ostendere; nimiae enim fortitudinis est inter hostium tela versari, ut Sallustius Catilina longe a suis inter hostilia cadavera repertus est. Cornutus tamen dicit versu isto vadimus inmixti Danais hoc esse solvendum.

Infine, a proposito del cavallo, Servio tocca il tema del tradimento di Antenore, reo di aver aperto le porte ai nemici, Servius ad *Aen.* II, 15:

INSTAR MONTIS ECVM DIVINA PALLADIS ARTE

< EQVVM De hoc equo varia in historiis lecta sunt: ut enim Hyginus *et Tubero* dicunt, machinamentum bellicum fuit, *quod equus appellatur, sicut aries, sicut testudo, quibus muri vel discuti vel subruunt solent*: unde est (46) aut haec in nostros fabricata est machina muros: ut alii, porta quam eis Antenor aperuit, equum pictum habuisse memoratur, vel certe Antenor's domus, quo posset agnosci. *non nulli signum equi datum, ut internoscerent Graeci suos, vel hostes. a quibusdam dicitur facta proditione praedictum, ne quis eas domos violaret, quarum ante ianuam equus esse depictus, unde Antenor's et ceterorum domus agnitae sunt.* aut *quia* equestri proelio victa est Troia. Aut a monte Hippius, post quem se absconderant Graeci, unde et adludit 'instar montis equum'; *ut* (VIII, 691) *pelago credas innare revulsas Cycladas.* aut re vera hoc fuit, quod Vergilius sequitur. *sed melis machinamenti genus accipimus.*



Questa certezza di Servio riguardo Enea lascia altrove il passo all'incertezza. Un tale sentimento si ritrova nell'*Origo Gentis Romanae*. Quest'opera, scritta intorno al 360<sup>979</sup> riflettendo sulle origini di Padova, sembra esitare tra le due versioni. Dopo aver raccontato una storia che assegna la colpa del tradimento al solo Antenore, l'autore compie un brusco voltafaccia affermando: «At vero Lutatius non modo Antenorem, sed etiam ipsum Aeneam proditorem patriae fuisse tradit»<sup>980</sup>.

Veniamo adesso all'*Ephemeris Belli Troiani* di Ditti Cretese. È oramai sicuro che l'originale greco risale al 70 d. C., mentre la traduzione di Settimio è databile intorno al IV secolo della nostra era. Quest'opera, scritta nel campo acheo da un presunto testimone oculare, riferisce parecchio sul conto di Enea. Il ritratto che ne offre moltiplica le sfumature: da bellicista egli diviene pacifista dopo il sacrificio di Alessandro e alla fine è associato ad Antenore pur senza una vera iniziativa. La sua opposizione a Priamo è franca e a viso aperto, egli agisce per motivazioni di ordine religioso, non partecipa al furto del Palladio. Al termine della guerra la città verrà presa grazie allo stratagemma del cavallo, senza che lui ne sia il responsabile.

Bisogna andare avanti di un secolo per trovare in un altro testo l'esito di un tema finora solo accennato. Si tratta del *De Excidio Troiae* di Darete Frigio. Il narratore stavolta è presunto testimone oculare, ma del campo troiano<sup>981</sup>. Rispetto a Ditti, Darete apporta dei cambiamenti: Enea è detto pio, si rivolge con rispetto a Priamo e non si confonde con Antenore. Tuttavia Darete propone del cavallo di Troia un'interpretazione che lascia spazio al tema del tradimento seguito dall'abbandono della patria.

Dante, come si è visto, si spingerà oltre proponendo innanzitutto una lettura storica della vicenda di Troia sincronizzando l'arrivo di Enea nel Lazio con la nascita del re David, facendo interferire, in tale maniera, storia sacra e mito<sup>982</sup>.

Enea per Dante non è *impius*. Dante si affida all'immagine che gli è stata tramandata da Servio, piuttosto che dare credito alle fonti ostili al principe troiano. La leggenda vituperatrice era stata fatta propria dalla propaganda guelfa in funzione anti-imperiale al fine di desacralizzare e infangare la stessa istituzione imperiale. Recuperando e facendo propria una visione universalistica dell'Impero Dante si premura di connotarne l'eroe fondatore con i caratteri di *iustitia* e *pietas*, affidando la sua missione al volere divino. Non privo di tali sfumature è quindi l'epiteto col quale Virgilio qualifica Enea in *Inferno* I, vv. 73-75:

---

<sup>979</sup> Cfr. A. Momigliano, *Some Observations on the «Origo Gentis Romanae»*, in «Journal of Roman Studies» XLVIII, 1958, pp. 56-73.

<sup>980</sup> *Origo*, 9, 3-4. Dietro il menzionato Lutazio si è visto generalmente lo storico della Repubblica Lutazio Catulo, cfr. A. Krause, *Vitae et fragmenta veterum historicorum Romanorum*, Berlin, 1833, p. 234. Ma la citazione è autentica? Per H. Jordan, cui fa seguito H. Peter la risposta è negativa; cfr. H. Jordan, *Origo Gentis Romanae*, in «Hermès» III, 1869, pp. 389-428, in part. p. 402; H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Leipzig, 1906, I, p. CCLXIX. A. Momigliano, contrariamente, ricordando Menecrate di Xanto, crede che la testimonianza sia autentica, cfr. A. Momigliano, *Some Observations on the «Origo Gentis Romanae»*, cit., p. 68, n. 53.

<sup>981</sup> Quanto alla traduzione latina dall'originale greco, gli studi la situano negli anni tra il 510 e il 530 dell'era cristiana.

<sup>982</sup> Cfr. *Convivio* IV, v.

Poeta fui, e cantai di quel **giusto**  
figliuol d'Anchise che venne di Troia,  
poi che 'l superbo Iliòn fu combusto,

derivato dal virgiliano (*Aen.* I, 544-545):

Rex erat Aeneas nobis, quo **iustior** alter  
nec pietate fuit nec bello maior et armis.<sup>983</sup>

Esegesi virgiliana di matrice allegorico-morale ed esegesi di matrice storica sembrano dunque convivere. Ma Servio tenderà in parte a scacciare dal nido Bernardo Silvestre. Del sapere e dell'orizzonte culturale veicolato da Bernardo Silvestre rimarrà soprattutto in Dante la concezione della poesia come veicolo e tramite di un sapere filosofico espresso attraverso l'espedito dell'*integumentum*. Un principio che Dante farà confluire all'ambito dell'*allegoria in factis*, conferendo così dignità alla parola poetica e profetica in volgare.

Il passaggio dal *Convivio* alla *Commedia* non comporta certo l'eclissi della riflessione sull'allegoria, tutt'altro. Una precisa definizione del senso parabolico, inteso in termini tomistici<sup>984</sup>, si ha quando Beatrice deve spiegare a Dante personaggio perché le anime beate compaiono nei singoli cieli (*Par.* IV, vv. 37-48):

Qui si mostraro, non perché sortita  
sia questa spera lor, ma per far segno  
de la [spiritual] celestia c'ha men salita.  
Così parlar conviensi al vostro ingegno,  
però che solo da sensato apprende  
ciò che fa poscia d'intelletto degno.  
Per questo la Scrittura condescende  
a vostra facultate, e piedi e mano  
attribuisce a Dio, e altro intende;  
e Santa Chiesa con aspetto umano  
Gabriel e Michel vi rappresenta,  
e l'altro che Tobia rifece sano.

A ragione in questo caso si può parlare di verità *parabolica*<sup>985</sup>. Con ciò non intendiamo una metafora o una similitudine implicita – la quale può anche prescindere dalla cosa narrata –, ma qualcosa che accade nel reale, una parabola storica; ci troviamo

---

<sup>983</sup> Cfr. *Monarchia*, II, iii.

<sup>984</sup> Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 1, 10: «sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura: sed id quod est figuratum». Cfr. J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'études médiévales-Vrin, Montreal-Paris 1970, pp. 74-77.

<sup>985</sup> Allargando così la definizione già datane da Barbi; cfr. M. Barbi, *Allegoria e lettera nella Divina Commedia*, in *Problemi fondamentali per un nuovo commento alla "Divina Commedia"*, Firenze, Sansoni, 1955.

nell'ambito dei preannunci, delle *ombre – umbriferi prefazi*<sup>986</sup> – della realtà ultima e vera<sup>987</sup>.

Si è già detto, a proposito di *Inferno* I, che alla selva, alle tre fiere e al Veltro, non è possibile applicare nessuna categoria riconducibile al realismo. L'elemento letterale sembra labile e da ciò il lettore viene invitato a rivolgere la propria attenzione oltre la lettera, ovvero al secondo senso, quello allegorico. La selva del proemio si configura pertanto come fase propedeutica al viaggio del pellegrino *viator*. Vista in controtuce essa combacia con la *silva* virgiliana interpretata dalla prospettiva del Silvestre: è un momento di tangenza assai significativa tra l'interpretazione virgiliana per *integumenta* e l'allegoria dantesca<sup>988</sup>. La selva del proemio è all'esterno del baratro infernale; come la *hyle* primordiale essa rappresenta anche per Dante la materia informe che solo al poeta veggente è dato plasmare; il lettore viene così avvertito della funzione metaletteraria svolta dal prologo.

Il *viator* perviene ad una situazione in cui deve prendere una decisione fondamentale sul suo pellegrinaggio, che lo porterà conclusivamente alla *contemplatio* del sommo bene. Il tema della via ritorna nella rappresentazione del pellegrinaggio e nella scelta di una strada. È possibile ritrovare in Servio il significato che Pitagora attribuiva alla lettera Y: il braccio destro rappresentava la *virtus*, il sinistro il *vitium*. Il pellegrino che raggiungeva il bivio possedeva la libertà di scegliere quale strada intraprendere, e di solito la scelta avveniva nel corso della gioventù. Servio (ad *Aen.* VI, 136) sta disquisendo sul significato del ramo d'oro per Enea; in un'altra nota, ad *Aen.* VI, 295<sup>989</sup>, l'espressione *post errorem silvarum* ci riporta immediatamente allo smarrimento di Dante<sup>990</sup>, mentre l'epiteto ***rectissimam vitam*** – che forse Dante poteva leggere nei suoi codici ***rectissimam viam***<sup>991</sup> – ci riporta nuovamente al passo celebre (*Inf.*, 1-3):

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura  
ché la **diritta via** era smarrita.

Si veda Servius ad *Aen.* VI, 136:

ACCIPE QVAE PERAGENDA PRIVS  
< si vis, inquit, reverti, audi observationis praecepta. et sub imagine fabularum docet **rectissimam vitam**, per quam animabus ad superos datur regressus.

---

<sup>986</sup> *Par.* XXX, v. 78.

<sup>987</sup> Cfr. N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 171; J. Chydenius, *The Typological Problem in Dante. A Study in History of Medieval Ideas*, Kobenava, Munksgaards, 1958, pp. 137 e sgg.; R. Hollander, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 196 e sgg.

<sup>988</sup> È necessario sottolineare, tuttavia, che nonostante la presenza di Bernardo Silvestre, il canto proemiale registra, per bocca di Virgilio, la profezia del Veltro con la conseguente menzione dell'*umile Italia* e del dato storico delle lotte tra troiani e latini: ancora una compresenza Bernardo Silvestre-Servio.

<sup>989</sup> «HINC VIA TARTAREI QVAE FERT ACHERONTIS AD VNDAS < sequitur illud Pythagoricum, dicens tenuisse eos viam post errorem silvarum, quae vel ad vitia vel ad virtutes, ut diximus (136), ducit».

<sup>990</sup> Cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., p. 336.

<sup>991</sup> Per possibili nessi fra l'immagine della *diritta via* di Dante e la *rectissima via* di Servio cfr. J.J.H.Savage, *Mediaeval Notes on the Sixth "Aeneis" in "Parisinus 7930"*, cit., p. 211 n.

[...]

novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum Y litterae, scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit: bivium autem Y litterae a iuventute incipere, quo tempore homines aut vitia, id est partem sinistram, aut virtutes, id est dexteram partem sequuntur.

Ritorniamo adesso al senso parabolico. Vi sono altri luoghi della *Commedia* i quali si riferiscono all'allegoria, seppure la loro interpretazione rimane controversa. In *Inferno* IX, durante l'episodio dell'opposizione dei diavoli all'ingresso di Dante e Virgilio nella Città di Dite e l'intervento dell'angelo, leggiamo un appello al lettore, volto ad attirare l'attenzione sul significato celato (vv. 61-63):

O voi ch'avete li 'ntelletti sani,  
mirate la dottrina che s'asconde  
sotto'l *velame* de li versi strani.

Un appello affine lo troviamo in *Purgatorio* VIII, in un contesto simile. Durante la notte, nella valletta dei principi, si svolge un altro momento della lotta tra bene e male (vv. 19-21):

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,  
ché 'l *velo* è ora ben tanto sottile  
certo che 'l trapassar dentro è leggero.

I termini tecnici di *velame* e *velo* fanno pensare all'*integumentum* e al *velamen*, e quindi rimandano al campo dell'allegoria poetica. Tuttavia, nella struttura della visione, nulla sembra escludere che i due episodi coi loro attori vengano presentati come reali<sup>992</sup>. In sostanza Dante vuole avvertire il lettore di ricercare nella scena reale anche un livello di simbolicità, nascosta sotto il *velame* della lettera: così facendo il lettore viene avvertito ad interpretare secondo il simbolismo allegorico del quale il protagonista è sia attore che spettatore. Queste sono le uniche spie che attestano in maniera esplicita la presenza dell'allegoria nel poema. Si tratta di dichiarazioni che però l'autore non estende, almeno al esplicitamente, a tutta l'opera, attribuendole un'allegoria complessiva. Quello che manca è un'indicazione dell'autore medesimo, come nel caso delle canzoni commentate in *Convivio*.

La questione ci porta adesso a tentare di stabilire quale forma di allegoria sia operante nella *Divina Commedia*. Le analisi condotte fino a questo momento, mettono in luce in Dante una larga attenzione ai significanti della realtà, le *res*. N. Mineo è del parere che l'istanza più seria della critica dantesca consista nell'impegno a leggere il poema come

---

<sup>992</sup> R. Hollander, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, cit., pp. 239 e sgg.

opera densa di una verità non solo morale e religiosa universale, ma anche letteralmente storica ed esistenziale<sup>993</sup>. Una tale istanza si confronta con le posizioni dei *teologisti*, ovverosia dei sostenitori della verità del senso letterale della *Divina Commedia*. Valga per tutte la famosa definizione di C. Singleton: «La *fictio* della *Divina Commedia* è che essa non sia una *fictio*»<sup>994</sup>; tuttavia nessuno, crediamo, è disposto a considerare veritiero il viaggio dantesco così come viene riferito letteralmente. Cosa differente è invece affermare – basandosi sulle indicazioni fornite dal testo – che Dante abbia avuto la certezza di essere stato il soggetto di una visione sovranaturale. È in relazione a questo punto cruciale che va definita l'allegoria del poema. Da quanto già osservato, sembra ragionevole assumere che il poeta non avesse creduto alla verità del viaggio in anima e corpo come esperienza reale; ne consegue che l'allegoria da lui voluta non può che essere di tipo poetico<sup>995</sup>. In secondo luogo, assumere la nozione di allegoria teologica come forma del poema produce incoerenze vere e proprie. La polisemia della *Divina Commedia* non può essere simile a quella dei libri Vetero-testamentari, essendo il secondo senso, quello teologico, non prefigurante eventi destinati a compiersi con l'Incarnazione. Tale allegoria non può nemmeno essere analoga ai libri del Nuovo Testamento, dato che ciascun evento non può considerarsi allusivo di eventi che dovranno realizzarsi nel corso della storia cristiana. Dunque, se il secondo livello di senso coincide col tipologico, è possibile affermare che «nulla di tipologico sia nella *Commedia*»<sup>996</sup>.

È quindi necessario muovere delle osservazioni sulla *dialettica duplicità* della costruzione della *Commedia*<sup>997</sup>. Vanno tenuti distinti due momenti: quello oggettivo e quello soggettivo; cioè quello costituito da dati che sono «oggetto di apprendimento»<sup>998</sup>, e quello costituito dall'esperienza di Dante, il viaggio. Il primo pertiene alla condizione ultramondana – che può anche essere vera sul piano della lettera – e che corrisponde a un'esperienza visionaria vissuta. Il secondo, come si è già detto, vale per il senso riposto. Tali momenti sono però dialetticamente connessi. Il secondo momento, quello soggettivo, è il tema principale in quanto costituisce l'intreccio del poema; ne consegue che da quest'ultimo si dedurrà la qualità complessiva dell'opera. Se ne deduce che il poema è costruito secondo l'*allegoria dei poeti* e che tutti quei passi che sono in relazione al motivo del viaggio – e che non sono pensabili prescindendo da esso – non possono essere considerati *veri*<sup>999</sup>. È invece possibile considerare *vera* e *storica* la parte della lettera riconducibile al momento oggettivo: l'oggetto della visione è il fine del poema. Come è stato detto, già nel *Convivio* Dante sosteneva la possibilità di un'ermeneutica dei testi poetici secondo il quadruplice senso. Nel medesimo trattato ammetteva la veridicità storica e insieme la potenzialità plurisignificante delle opere di Virgilio e anche di Lucano; ne consegue che anche il momento oggettivo della *Commedia* poteva assumere una tale

<sup>993</sup> Cfr. N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 175.

<sup>994</sup> C. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 34.

<sup>995</sup> Cfr. N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 176.

<sup>996</sup> *Ibidem*.

<sup>997</sup> Cfr. C. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*, cit., p. 17.

<sup>998</sup> N. Mineo, *Dante*, Bari, Laterza, 1971, p. 169 e sgg.

<sup>999</sup> Per questa componente mitico-allegorica, Dante può essere annoverato tra i poeti *filomiti* e *teologi*, inventori di miti significanti le massime verità filosofico-teologiche. Cfr. N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 177; C. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*, cit., pp. 105 e sgg.

strutturazione. Risulta pertanto chiaro che molte delle realtà *oggettive* non possono che possedere il solo senso letterale. Altre realtà di ordine escatologico – animali, cose, situazioni, anime – mantengono un loro preciso simbolismo. Si tratta di un simbolismo di ordine etico, collegabile al terzo senso della funzione del viaggio. Il quarto senso è compreso dall'aspetto escatologico afferente alla gloria del Paradiso, «La gloria di colui che tutto move» (*Par.* I, 1), la quale costituisce la materia specifica del canto. Ne consegue che le anime, entrando in contatto con Dante, acquistano valore in rapporto a lui e pertanto sono coinvolte nel motivo soggettivo del viaggio, cioè nella finzione, agendo dunque come figuranti dell'*allegoria poetica*.

Da quanto fin qui detto risulta una costruzione unica la quale, sulla scorta di quanto teorizzato nel *Convivio*, si pone come tentativo di unire l'allegoria dei poeti – l'*integumentum* – e quella dei teologi<sup>1000</sup>. Così facendo Dante si oppone alla nuova incipiente cultura, pur partecipandovi; lo dimostra il fatto che egli assegna all'arte uno statuto di *realtà*, anche se non di autonomia. «La sintesi delle allegorie – continua Mineo – era funzionale alla rappresentazione e alla proposta di un mondo orientato verso un punto che lo trascende, ma insieme tutto dotato di senso e valore per effetto di quella stessa tensione»<sup>1001</sup>. Era questa una costruzione che permetteva di accettare parte della lettera come *finzione, favola, parabola*, riconoscendo l'affinità tra poeti e profeti e permettendo così di salvare la portata rivelazionistica e visionaria, frutto di ispirazione divina. Se Dio ha dunque ispirato l'opera e nel contenuto e nella forma, il fatto che quest'ultima, nella sua struttura di base, appaia come figurata e parabolica non esclude l'assolutezza del messaggio spirituale racchiuso in essa<sup>1002</sup>.

Allegorico dunque è il tema del viaggio oltremondano. Tuttavia la relazione tra questo viaggio – il figurante – e il viaggio interiore del poeta – il figurato – non è arbitraria, sussistendo tra di essi un'evidente analogia: entrambi tendono verso una meta, e questa meta – la visione di Dio come esperienza conoscitiva e affettiva – risulta coincidente. Da questo punto di vista anche l'allegorico assume la medesima natura del simbolico, così come risulta evidente che il senso riposto assorbe in sé, annullandolo, il senso letterale, non essendo gli elementi della rappresentazione pensabili quali significanti di un'esperienza realmente fisica. Si deve concludere che la lettera del tema del viaggio non può possedere una propria autonomia di valore semantico, essendo inglobata dal senso riposto o allegorico. Il significato della lettera coincide con il parabolico, non essendo altro che il significante di un significato – quello allegorico – che già di per sé è di secondo grado<sup>1003</sup>. Il rapporto che si viene a instaurare è quindi un rapporto di tipo metaforico. E dal punto di vista retorico la metafora consiste nell'utilizzare un segno designante un oggetto al posto di un altro designante un altro oggetto; entrambi devono però possedere qualche elemento di somiglianza. Il risultato finale è che la sintesi metaforica deve indicare il significato del significante sostituito, non del sostituito. Il rapporto che si viene a creare

---

<sup>1000</sup> Cfr. N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 180; R. Hollander, *Dante «Theologus-poeta»*, in *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980.

<sup>1001</sup> N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 180.

<sup>1002</sup> Cfr. *ibidem*, p. 181; Id., *Profetismo e Apocalittica in Dante*, cit., pp. 326 e sgg.; R. Hollander, *Dante «Theologus-poeta»*, cit., pp. 82 e sgg.; G.R. Sarolli, *Dante «scriba Dei»*, in *Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 1971.

<sup>1003</sup> N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 183.

nella metafora è dunque un «rapporto di somiglianza-dissimiglianza», cioè un «complesso logico-intuitivo»<sup>1004</sup>. Nella *Commedia* la relazione esistente tra lettera e allegoria è la medesima che sussiste nella metafora tra sostituito e sostituente, una relazione composta di somiglianza – analogia tra viaggio ultramondano e itinerario interiore –, ma anche di accostamento di segni afferenti a campi differenti<sup>1005</sup>.

### 3. Dante interprete di Virgilio e la riscrittura dell'*Eneide*

L'*Eneide* è per Dante una tragedia e lo stesso Virgilio, nella *Commedia*, è rappresentato quale figura tragica<sup>1006</sup>. La fonte massima di autorità, Virgilio – i cui versi avevano salvato Stazio<sup>1007</sup> – rimane per Dante un interprete della sua stessa opera non così acuto da potersi guadagnare la redenzione. Il *volumen* virgiliano, con le sue verità nascoste, resta un testo chiuso per Virgilio. Per Dante, e per il contesto cristiano in cui opera, «nessun fallimento letterario potrebbe essere più tragico»<sup>1008</sup>.

La tragedia messa in scena da Dante accenna ad una responsabilità di Virgilio, condannandolo per non aver rispettato i precetti divini: «perch'io fui ribellante a la sua legge» (*Inf.* I, 125)<sup>1009</sup>. Il Virgilio della *Commedia*, divenuto agli occhi di Dante una sorta di cristiano *post mortem*, testimone del *descensus* di Cristo al Limbo, in grado finanche di citare passi dalle Scritture, mantiene tuttavia sempre presente a sé la propria insufficienza, a testimonianza del fatto che un'intelligenza così versatile sia venuta meno per il semplice fatto di non avere avuto fede: «Io son Virgilio; e per null'altro rio / lo ciel perdei che per non aver fé» (*Purg.* VII, 7-8). Il limite della ragione è peraltro dichiarato dallo stesso personaggio (*Purg.* III, 34-45):

[«...] Matto è chi spera che nostra ragione  
possa trascorrer la infinita via  
che tiene una sustanza in tre persone.  
State contenti, umana gente, al quia;  
ché se possuto aveste veder tutto,  
mestier non era parturir Maria;  
e disiar vedeste senza frutto  
tai che sarebbe lor disio quietato,  
ch'eternalmente è dato lor per lutto:

<sup>1004</sup> G. Della Volpe, *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 1964<sup>2</sup>, pp. 73 e sgg.

<sup>1005</sup> Per la retorica antica, del resto, l'allegoria altro non è che una metafora continuata: «αλληγορίαν facit continua μεταφορά», Quint., *Inst.*, 2, 46. L'origine di questa definizione la ritroviamo già in Cicerone: «Iam cum fluxerunt continuae plures tralationes, alia plane fit oratio: itaque genus hoc Graeci appellant αλληγορίαν» (*Orator*, 26, 94). Si veda, inoltre, quanto aggiunge N. Mineo: «Come nella metafora, il significante improprio (o letterale), mentre va soprattutto inteso nel suo valore traslato (il secondo senso), costringe tuttavia a scorgere nello stesso significato (allegorico) prospettive e rapporti da cui esce più riccamente e profondamente connotato» (N. Mineo, *L'allegoria nella Divina Commedia*, cit., p. 183).

<sup>1006</sup> Cfr. *Inf.* XX, 113. Cfr. R. Hollander, *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1983, p. 70 e 117 sgg.; Id. *The Tragedy of Divination in "Inferno" XX*, in *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980, nn. 196-97.

<sup>1007</sup> Cfr. *Purg.* XXII, 64 sgg.

<sup>1008</sup> R. Hollander, *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, cit., p. 70.

<sup>1009</sup> Cfr. Giovanni 12: 35-50, in particolare il versetto «et qui ambulat in tenebris, nescio quo vadat».

io dico d'Aristotile e di Plato  
e di molt'altri». E qui chinò la fronte,  
e più non disse, e rimase turbato.

La scelta di Virgilio come guida e autore nasce dal fatto che Dante, poeta cristiano, vuole chiaramente porsi come superatore di Virgilio, poeta pagano, sia in termini di *certamen* poetico che di Fede, la quale nondimeno deriva – così come per Stazio – anche dalla corretta interpretazione dello stesso testo virgiliano (*Purg.* XXII, 64-73):

Ed elli a lui: «Tu prima m'inviasti  
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,  
e prima appresso Dio m'alluminasti.  
Facesti come quei che va di notte,  
che porta il lume dietro e sé non giova,  
ma dopo sé fa le persone dotte,  
quando dicesti: "Secol si rinnova;  
torna giustizia e primo tempo umano,  
e progenie scende da ciel nova".  
Per te poeta fui, per te cristiano.<sup>1010</sup>

L'incontro tra Dante e il poeta latino avviene in quel Venerdì Santo del 1300 in condizioni del tutto eccezionali: il poeta cristiano in uno stato di confusione morale e intellettuale, il poeta pagano uscendo miracolosamente fuori dal Limbo grazie all'intercessione di Beatrice. Le due espressioni «dove 'l sol tace» e «chi per lungo silenzio pareo fioco» (*Inf.* I, 60; 63) raffigurano entrambi i poeti come abitanti delle tenebre, rappresentati in ciò che è l'antitesi della loro specificità di poeti: il silenzio<sup>1011</sup>. È opinione di R. Hollander che tale silenzio sia associato alla morte dell'anima, dovuta all'incapacità di esprimere il Verbo divino<sup>1012</sup>.

A chi si sofferma sul silenzio di Virgilio, una questione s'impone: è possibile affermare che Virgilio sia stato per così gran tempo silente dal momento in cui Servio, Donato, Macrobio, Aspro, Probo, Filargirio, Fulgenzio e Bernardo Silvestre avevano ampiamente ed esaustivamente, seppur con esiti diversissimi, commentato le sue opere? Una risposta ci giunge da una chiosa, decisamente singolare, a *Inf.* I, 63, di Filippo Villani:

*Chi per lungo silentio, id est 'talīs qui'. Et adverte: quomodo dici possit Maronem tanto tempore sub silentio latuisse, quandoquidem Servius et Donatus et multi alii viri erudi[t]issimi ipsum commentaverint? Respondetur tales sensum allegoricum nequaquam plenarie tetigisse, quod plene*

---

<sup>1010</sup> Cfr. *Ecl.* IV, 4-7. Stazio interpreta, in luce cristiana, la profezia della Sibilla Cumana cantata da Virgilio. Tuttavia Dante poteva ben leggere nel commento di Servio che essa si riferiva all'età di Augusto e alla vergine Astrea. Cfr. *Monarchia* I, xi, 1: «"Virgo" nanque vocabatur iustitia, quam etiam "Astream" vocabant». Altro discorso sarebbe rilevare quanto, in termini di profezia cristiana, Dante potesse attingere dal commento ad *Ecl.* IV del grammatico Filargirio.

<sup>1011</sup> Sulla questione cfr. R. Hollander, «Là dove 'l sol tace»: tenebre a mezzogiorno, in *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, cit., pp. 69 sgg.; G. Brugnoli, *Studi Danteschi*, vol. I *Per suo richiamo*, Pisa, Ets, 1998, pp. 83 sgg.; S. Italia, *Dante e Servio*, cit. pp. 336-38.

<sup>1012</sup> Cfr. R. Hollander, *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, cit., p. 71.



*noster poeta fecit. pareo fioco: pulcre et apte! Nam raucus, an aliquid de prope exauditur, a longe minime: de prope et in fronte, hystoria et licteralis sensus adest; in longinquo, allegorica intellectio reperitur in phylosophis. Maronis sensus nobilior ante nostrum poetam siluit; qui ostendit Virgilium ignoranter, dum ageret de Augusto, quedam fidei christiane secreta vaticinasse misteria.*<sup>1013</sup>

La soluzione prospettata dal Villani sembra essere la seguente: tutti gli esegeti virgiliani non sono stati in grado di comprenderne il vero significato allegorico, solamente Dante vi è riuscito. Una tale interpretazione<sup>1014</sup>, che mi sento di sottoscrivere, è volta a rendere Virgilio un degno – sebbene inconsapevole – profeta della venuta del Redentore. La tesi che adesso vorrei proporre è questa: Dante si pone quale primo e autentico esegeta e interprete di Virgilio. La *Commedia*, di conseguenza, è concepita dal suo autore come l'unica autorevole glossa al testo virgiliano. Una tale formulazione era, in embrione, nella chiosa del Villani a *Inf.* I, 84:

*Che m'ha facto cercare lo tuo volume. Tacite se collaudat et merito: tanto enim amore ad licteram affectus est ab opera Maronis, ut inde eliceret integumenta altissima de quibus aliquantulum supra locutus fui. Non recircaverunt eum sic Servius et Donatus, non alii Maronis commentatores antiqui: nam per elicit ex secretis suis illum sibi merito autorem et ducem facit. Non enim qui versuum melodiam sequitur poete opus intelligit, sed qui longissimo et diuturno studio amore discendi allegorias de profundo effodit.*<sup>1015</sup>

Anche qui, nuovamente, Dante è da anteporre a tutti gli altri interpreti virgiliani, quale autentico allegorizzatore cristiano di Virgilio<sup>1016</sup>. Si noti: l'espressione

---

<sup>1013</sup> Si cita da: P. Procaccioli (a cura di), *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, Roma, Lexis, 1999 (CD Rom), il corsivo è mio. Cfr. B. Basile, *Il «Comentum» di Filippo Villani al canto I della «Commedia»*, in «Lettere Italiane» XXIII, 2, 1971, pp. 197-224; A. Ciotti, *Il concetto di «figura» e la poetica della «visione» nei commentatori trecenteschi della Commedia*, in «Convivium» III, n.s., 1962, pp. 412 sgg.; F. Mazzoni, *La critica dantesca nel secolo XIV*, in *Dante nella critica d'oggi*, Firenze, 1965, p. 296; P. Brieger, *Pictorial Commentaries to the Commedia*, in *Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, by P. Brieger-M. Meiss-Ch. S. Singleton, Princeton, 1969; I (*Texts*), pp. 88-89; B. Sandkühler, *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, München, 1967; U. Marchesini, *F. Villani pubblico lettore della Divina Commedia in Firenze*, in «Archivio storico italiano» XVI, s. V, 1895, pp. 273-79. Scarsissime le notizie intorno a questo chiosatore. Utili ai nostri fini sono gli anni di nascita e di morte (1325-1404), la professione di cancelliere a Perugia (dal 1376 al 1381), l'epiteto con cui era noto per la sua erudizione: *eliconius vir*: cfr. L. Mehus, *Vita di messer Lapo da Castiglionchio*, Bologna, 1754, pp. 30 sgg.; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modena, 1789, t. V, pp. 421 sgg.; N. Faraglia, *Alcune notizie intorno a Giovanni e Filippo Villani*, in «Archivio storico per le provincie napoletane» XI, 1886; R. Palmarocchi, *I Villani (Giovanni, Matteo, Filippo)*, Torino 1937, pp. 99 sgg.; U. Balzani, *Le cronache italiane del medioevo*, Milano, 1884, pp. 307 sgg.

<sup>1014</sup> La tesi avanzata dal Villani è ripresa, in maniera incidentale, da R. Hollander, *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, cit., p. 74.

<sup>1015</sup> Una chiosa del Villani a *Inf.* I, 73-74, offre un'interpretazione dell'*Eneide* di tipo figurale e in termini specificamente cristiani seppur inscrivendosi nel solco della tradizione esegetica di Fulgenzio e Bernardo Silvestre. Secondo tale lettura in Enea sono prefigurate e la Sinagoga e la Chiesa: «Hinc nemo miretur si aux[er]im dicere Christum cum membris suis, et Synagogam et Ecclesiam figurari in Enea, et in alma Venere Virginem gloriosam sancto Spiritui in eterno consilio desponsatam»; così come Anchise sarebbe figura del Creatore. Una tale lettura non è stata mai presa in considerazione dagli studiosi della fortuna di Virgilio. Pur trattandosi di una interpretazione erronea agli occhi di noi moderni essa è tuttavia un'importante testimonianza.

<sup>1016</sup> Cfr. R. Hollander, *Il Virgilio dantesco. Tragedia nella «Commedia»*, cit., p. 74.

*allegorizzatore cristiano* non è da intendere alla maniera di Bernardo Silvestre, bensì in un'accezione rinnovata, strada che il solo Dante, primo tra tutti, ha osato percorrere. Così facendo Dante si pone quale autentico superatore sia di Servio che di Bernardo Silvestre e la sua opera quale una *Eneide* rinnovata, vero esempio di *poema sacro*<sup>1017</sup>; (Macrobio considerava l'*Eneide* il poema sacro per antonomasia<sup>1018</sup>). Da questa prospettiva si spiegherebbe pertanto il silenzio nel quale Dante lascia gli interpreti virgiliani sopra menzionati e la sua reinterpretazione di episodi eneadici quali quello della fondazione di Mantova (*Inf.* XX, 55 sgg.) e della *auri sacra fames* nelle parole di Stazio (*Purg.* XXII, 40-41)<sup>1019</sup>.

Ma esaminiamo adesso più da vicino i caratteri di questa nuova *Eneide*. Non sarà inutile tenere anche in conto l'antefatto del *Convivio*, con la sua ricostruzione della storia di Roma:

Volendo la 'nmensurabile bontà divina l'umana creatura a sé riconformare, che per lo peccato de la prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quello altissimo e congiuntissimo consistoro de la Trinitate, che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia. E però che ne la sua venuta nel mondo, non solamente lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione della terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra; ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma. E però [che] anche l'albergo dove il celestiale rege intrare dovea convenia essere mondissimo e purissimo, ordinata fu una progenie santissima, de la quale dopo molti meriti nascesse una femmina ottima di tutte le altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio: e questa progenie fu quella di David, del quale nasce[tt]e la baldezza e l'onore de l'umana generazione, cioè Maria. E però è scritto in Isaia: «Nascerà virga de la radice di Iesse, e fiore de la sua radice salirà»; e Iesse fu padre del sopra detto David. *E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana, sì come testimoniano le scritture.* Però che assai è manifesto la divina elezione del romano impero per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria.<sup>1020</sup>

Dante ha conosciuto le vicissitudini di Enea principalmente per mezzo del poema virgiliano e in subordine dalla tradizione popolare che poi ne derivò<sup>1021</sup>. Ma da quanto affermato non segue necessariamente che l'*Eneide* che egli vuole mettere in scena sia l'esatta riproduzione dell'*Eneide* virgiliana. L'intenzione principale di Virgilio – quella cioè di esaltare la grandezza di Roma – non viene rinnegata da Dante, tuttavia vengono meno alcuni motivi, vengono messi in rilievo altri ancora e si verifica un cambiamento di prospettiva dovuto all'interpretazione allegorica di alcuni episodi.

Del tema del viaggio per mare – il quale occupa i primi sei libri del poema latino – rimane ben poco. Dante mantiene solo qualche momento più significativo. La breve sosta alle Strofadi (*Inf.* XIII, 10):

<sup>1017</sup> Cfr. *Par.* XXV, 1-2: «'l poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra».

<sup>1018</sup> Cfr. W. Sinclair, *Vergil's "Sacrum poema" in Macrobius' "Saturnalia"*, in «Maia» XXXIV, 1982, pp. 261-63.

<sup>1019</sup> Per entrambi gli episodi cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 352-55; 387-88 e relativa bibliografia.

<sup>1020</sup> *Conv.* IV, v, 3. (Il corsivo è mio).

<sup>1021</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 282.

Quivi le brutte Arpie lor nidi fanno,  
che cacciar delle Strofadi i Troiani  
con tristo annuncio di futuro danno<sup>1022</sup>;

il soggiorno a Cartagine, il passaggio in Sicilia la morte di Anchise e l'ignavia dei Troiani rimasti con Aceste (*Purg.* XVIII):

e quella che l'affanno non sofferse  
fino alla fine col figlio d'Anchise,  
sé stessa a vita senza gloria offerse;

(*Par.* XIX, 130-132):

Vedrassi l'avarizia e la viltate  
di quei che guarda l'isola del foco,  
ove Anchise fini la lunga etade,<sup>1023</sup>

e ancora, l'iniziazione alle armi del giovane Ascanio<sup>1024</sup>, la sfortunata corsa di Sergesto durante le regate in Sicilia<sup>1025</sup>, le giuste ricompense elargite ai vincitori dei giochi<sup>1026</sup>, i funerali di Miseno<sup>1027</sup>, la tappa di Cuma presso la Sibilla (*Par.* XXXIII, 65-67):

Così la neve al sol si disigilla;  
così al vento nelle foglie levi  
si perdea la sentenza di Sibilla<sup>1028</sup>;

---

<sup>1022</sup> Cfr. Servius ad *Aen.* III, 216-217: «VIRGINEI VOLVCRVS VOLTVS, FOEDISSIMA VENTRIS / PROLVVIES VNCAEQVE MANVS ET PALLIDA SEMPER < et quidam volunt "proluvies", cum stercus ventris significat, a Vergilio hoc loco figuram ventris significatam, ergo quasi sannosum et panticosum ventrem. Aliquando "proluvies" sola effusio. Terentius quod proluvium, quae haec est subita largitas.»

<sup>1023</sup> Cfr. *Aen.* III, 707-10: «Hinc Drepani me portus et inlaetabilis ora / accipit. Hic pelagi tot tempestatibus actis / heu genitorem, omnis curae casusque levamen, / amitto Anchisen; hic me, pater optime, fessum / deseris, heu tantis nequiquam erepte periculis!»; *Aen.* V, 604 sgg. e 700-703: «At pater Aeneas, casu concussus acerbo, / nunc huc ingentis, nunc illuc pectore curas / mutabat, versans siculisme resideret arvis / oblitus fatorvm, italsne capesseret oras». In *Convivio* (IV, xxvi, 11) il medesimo episodio è interpretato invece a vantaggio di Enea, il quale si era mostrato pieno di affetto nei riguardi dei vecchi troiani, affidandoli ad Aceste al fine di risparmiare loro le fatiche venture.

<sup>1024</sup> *Conv.* IV, xxvi, 11, cfr. *Aen.* V, 548 e sgg.

<sup>1025</sup> *Egloga* II, 31-32: «Inrisere senes iuvenilia guttura, quantum / Sergestum e scopulo vulsum risere Sicani», si cita da: D. Alighieri, *Opere minori*, II, a cura di A. Frugoni, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988; cfr. *Aen.* V, 268-272: «Iamque adeo donati omnes opibusque superbi / puniceis ibant evincti tempora taenis, / cum saevo e scopulo multa vix arte revolsus, / amissis remis atque ordine debilis uno, inrisam sine honore ratem Sergestus agebat».

<sup>1026</sup> *Conv.* IV, xxxvi, 14, cfr. *Aen.* V, 70 e 303 sgg.

<sup>1027</sup> *Conv.* IV, xxvi, 13, cfr. *Aen.* VI, 162 e sgg.

<sup>1028</sup> *Conv.* IV, xxvi, 9; cfr. *Aen.* VI.

quindi l'origine del nome di Gaeta (*Inf.* XXVI, 92):

[...] «Quando  
mi diparti' da Circe, che sottrasse  
me più d'un anno là presso a Gaeta,  
prima che si Enea la nomasse [...].»<sup>1029</sup>

e della città di Mantova (*Inf.* XX, 92-93):

Fer la città sovra quell'ossa morte;  
e per colei che 'l luogo prima elesse,  
Mantua l'appellar sanz'altra sorte.<sup>1030</sup>

Sembra che Dante si sia astenuto dall'evocare le vicissitudini in mare di Enea e della sua flotta in quanto dovute all'ostilità divina, scrupolo da accostare al suo silenzio in merito alla divisione degli dèi dell'Olimpo in due fazioni contrapposte riguardo alla sorte di Troia e del suo popolo. Tuttavia gli rimaneva la strada di affermare che le traversie del viaggio in mare avevano come fine unico quello di mettere alla prova il valore di Enea e di temprarne il coraggio. Segno manifesto della predestinazione dell'eroe rimaneva agli occhi di Dante la perfezione innata del suo carattere. Adornato dalla Provvidenza di virtù, il capostipite dei romani doveva affrontare una serie di prove e fallimenti per divenire migliore; per tali ragioni Dante si sarebbe soffermato poi sui prodigi scatenati contro gli esuli troiani. Dante muove dal vaticinio fatto dalle Arpie, che nelle isole Strofadi cacciarono i troiani «con tristo annunzio di futuro danno» (*Inf.* XIII, 12), e lo fa considerando tale vaticinio una profezia veridica, avvertimento del volere divino e non persecuzione.

La nobiltà di Enea, la sua *pietas*, la sua dirittura morale, e infine tutte le sue vittorie attestano innegabilmente il piano provvidenziale predisposto per lui. La sua nobiltà è inscritta già nella sua nascita: discendente dell'asiatico Assaraco (il quale a sua volta discendeva dall'europeo Dardano, lui stesso figlio di Elettra, proveniente dall'Africa), egli porta nelle sue vene il nobile sangue dei tre continenti della terra:

Quantum vero ad hereditariam, quelibet pars tripartiti orbis tam avis quam coniugibus illum nobilitasse invenitur. Nam Asya proprinquiribus avis, ut Assaracus et aliis qui Frigiam regnaverunt, Asye regionem; unde Poeta noster in tertio:

Postquam res Asye Priamique evertere gentem  
immeritam visum superis.

---

<sup>1029</sup> Cfr. *Aen.* VII, 1-4: «Tu quoque litoribus nostris, Aeneia nutrix, / aeternam moriens famam, Caieta, dedisti; / et nunc servat honos sedem tuos ossaque nomen / hesperia in magna, si qua est ea gloria, signant».

<sup>1030</sup> Cfr. *Aen.* X, 198-201: «Ille etiam patriis agmen ciet Ocnus ab oris, / fatidicae Mantus et Tusci filius amnis, / qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen, / Mantua, dives avis, sed non genus omnibus unum».

Europa vero avo antiquissimo, scilicet Dardano: Affrica quoque avia vetustissima, Electra scilicet, nata magni nominis regis Athlantis; ut de ambobus testimonium reddit Poeta noster in octavo, ubi Eneas ad Evandrum sic ait:

Dardanus yliae primus pater urbis et auctor,  
Electra, ut Grai perhibent, Athlantide cretus,  
advehitur Teucros: Electram maximus Atlas  
edidit, ethereos humero qui sustinet orbis.

Quod autem Dardanus ab Europa originem duxerit, noster Vates in tertio cantat dicens:

Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt,  
terra antiqua, potens armis atque ubere glebe.  
Oenotri coluere viri; nunc fama minores  
Ytaliam dixisse ducis de nomine gentem:  
hee nobis proprie sedes, hinc Dardanus ortus.

Quod vero Athlas de Affrica fuerit, mons in illa suo nomine dictus est testis, quem esse in Affrica dicit Orosius in sua mundi descriptione sic: «Ultimus autem finis eius est mons Athlas et insule quas Fortunatas vocant»; «eius», idest Affrice, quia de ipsa loquebatur.<sup>1031</sup>

Dante invoca come appoggio *Aen.* III, 1 sgg. per Assaraco; 163 sgg. per Dardano; VIII, 134 sgg. per Elettra (figlia di Atlante); Orosio, *Hist.*, I, 2 per Atlante.

Non si tratta, beninteso, che del ceppo paterno: Dante dimostra di non credere alla favola degli amori tra Venere e Anchise<sup>1032</sup>. Del resto, più che la volontà divina, è Dante medesimo che ha fornito alla missione del troiano la possibilità di essere compatibile coi segreti dai quali lui stesso era circondato. Così facendo Dante reintroduce, nei tre matrimoni di Enea, la significazione inerente alla sua nascita. Creusa rappresenta l'Asia, Didone l'Africa e Lavina l'Europa:

Similiter etiam coniugio nobilitatum fuisse reperio. Prima namque coniunx Creusa, Priami regis filia, de Asya fuit, ut superius haberi potest per ea que dicta sunt. Et quod fuerit coniunx testimonium perhibet noster Poeta in tertio, ubi Andromache de Ascanio filio Eneam genitorem interrogat sic:

Quid per Ascanius? superatne et vescitur aura,  
quem tibi iam Troya peperit fumante Creusa?

Secunda Dido fuit, regina et mater Cartaginensium in Affrica; et quod fuerit coniunx, Idem noster vaticinatur in quarto; inquit enim de Didone:

Nec iam furtivum Dido meditatur amorem:

---

<sup>1031</sup> *Monarchia* II, iii, 10-13. Si cita da: Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009.

<sup>1032</sup> Alla stessa maniera in cui Dante aveva già smentito la discendenza di Dardano da Giove (*Conv.* IV, xiv, 14-15), così rifiuta l'origine materna di Enea. Si tratta di un altro dei motivi virgiliani che Dante ha deliberatamente ommesso (*Aen.* I, 582: «Nate dea, quae nunc animo sententia surgit?»; 615: «quis te, nate dea, per tanta pericula casus»; III, 475: «coniugio, Anchisa, Veneris dignate superbo»). Per Dante Enea altro non è che il figlio di Anchise (*Inf.* I, 74; *Purg.* XVIII, 137).

coniugium vocat; hoc pretextit nomine culpam.

Tertia Lavinia fuit, Albanorum Romanorumque mater, regis Latini filia pariter et heres, si verum est testimonium nostri Poete in ultimo, ubi Turnum victum introducit orantem suppliciter ad Eneam sic:

Vicisti, et victum tendere palmas  
Ausonii videre: tua est Lavinia coniunx.

Que ultima uxor de Ytalia fuit, Europe regione nobilissima. Hiis itaque ad evidentiam subassumpte prenotatis, cui non satis persuasum est romani populi patrem, et per consequens ipsum populum, nobilissimum fuisse sub celo? Aut quem in illo duplici concursu sanguinis a qualibet mundi parte in unum virum predestinatio divina latebit?<sup>1033</sup>

Dante tuttavia è lontano dal provare per Didone la medesima compartecipazione emotiva provata da Virgilio. Senza il ruolo che le compete nello schema dei tre matrimoni sopra enunciato, ella non sarebbe altro che una lussuriosa, condannata insieme a Semiramide e Cleopatra<sup>1034</sup>, e dal momento in cui aveva rinunciato a rendere colpevoli i pagani suicidi, Dante non poteva mostrarsi più severo nei confronti di Didone<sup>1035</sup>. Egli non ha potuto, né voluto dimenticare che Didone era la fondatrice di una città rivale di Roma nella corsa all'Impero universale<sup>1036</sup>.

Nel sistema virgiliano Didone faceva figura di sposa; nel proprio sistema Dante la considera molto meno rispettabile. Sebbene regolarizzata per necessità ideologiche nella *Monarchia*, la sua unione con Enea non era sufficiente a renderla degna di rispetto agli occhi di Dante al pari di Creusa o di Lavina. La relazione con Enea era stata sterile – per volontà divina –; Didone annunciava il nemico futuro del popolo romano (*Aen.* IV, 624-629):

[...] Nullus amor populis nec foedera sunt.  
Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor,  
qui face dardanios ferroque sequare colonos,  
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.

Sarà contro gli abitanti di Cartagine che i discendenti di Ascanio<sup>1037</sup> – nato da Creusa – e di Silvio<sup>1038</sup> – nato da Lavina – intraprenderanno una delle guerre più cruente.

Lavina, erede del re Latino<sup>1039</sup> rimane, nella *Commedia*, quale era nell'*Eneide*: una vergine ansiosa ma docile, anima sensibile e piegata ai voleri di un padre pronto a subire le

---

<sup>1033</sup> *Monarchia*, II, iii, 14-17. Il motivo dei tre matrimoni non fa altro che ripetere e confermare il tema della triplice ascendenza di Enea.

<sup>1034</sup> *Inf.* V, 61.

<sup>1035</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 284.

<sup>1036</sup> Cfr. *Monarchia*, II, x.

<sup>1037</sup> Cfr. *Conv.*, IV, xxvi, 11; *Monarchia*, II, iii, 14; *Epistula VII*, v, *ad Arrigo VII*, nella quale il figlio di Arrigo, Giovanni del Lussemburgo, è nominato *alter Ascanius*. Si cita da: Dante Alighieri, *Epistula XIII*, a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995.

<sup>1038</sup> Cfr. *Inf.* II, 13.

<sup>1039</sup> Cfr. *Inf.* IV, 125 sgg.; *Monarchia*, II, iii, 16.

pressioni di un invasore, posta in gioco umana in una partita sovrumana della quale non sa cogliere il senso<sup>1040</sup>. La si intravede per la prima volta nel Limbo, posta accanto al padre e a distanza da Enea, che siede vicino ai troiani. Come figlia – e non come sposa – compare ancora nel *Purgatorio*, in una breve visione, nella quale si indirizza alla madre, la regina Amata, biasimandola di essersi data la morte pur di non vedere celebrate le sue nozze col conquistatore troiano (*Purg.* XVII, 34-39):

surse in mia visione una fanciulla  
piangendo forte, e dicea: «O regina,  
perché per ira hai voluto esser nulla?  
Ancisa t'hai per non perder Lavina:  
or m'hai perduta! Io son essa che lutto,  
madre, alla tua pria ch'all'altrui ruina».<sup>1041</sup>

Era necessario che Amata venisse condannata dal volere divino, poiché la sua morte avrebbe dovuto dare luogo al futuro di Roma<sup>1042</sup>.

Nobile per i suoi natali più che ogni altro uomo, Enea viene al mondo già dotato di tutte le virtù che la sua missione richiedeva, prima tra tutte la *pietas*. Ma cosa designa per Dante questa parola? La *pietade*, scrive l'autore del *Convivio*,

fa risplendere ogni altra bontade col lume suo. Per che Virgilio, d'Enea parlando, in sua maggiore loda pietoso lo chiama. E non è pietade quella che crede la volgare gente, cioè dolersi de l'altrui male, anzi è questo uno suo speciale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni.<sup>1043</sup>

Questo senso non risponde che in apparenza al significato del *pius Aeneas* virgiliano; esso designa tutt'altra cosa che il timoroso rispetto nei confronti degli dèi e gli

---

<sup>1040</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 285.

<sup>1041</sup> Cfr. *Aen.* XII, 595-607: «Regina ut tectis venientem prospicit hostem, / incessi muros, ignis ad tecta volare, / nusquam acies contra rutulas, nulla agmina Turni: / infelix pugnae iuvenem in certamine credit / extinctum et subito mentem turbata dolore / se causam clamat crimenque caputque malorum / multaque per maestum demens effata furorem / purpureos moritura manu discindit amictus / et nondum informis leti trabe nectit ab alta. / quam cladem miserae postquam acceperet latinae, / filia prima manu flores Lavinia crinis / et roseas laniata genas, tum cetera circum / turba furit: resonant late plangoribus aedes».

<sup>1042</sup> Non è infatti senza intenzione il fatto che Dante appellerà Firenze, sempre nell'*Epistola ad Arrigo VII*, col nome di *Amata* (*Ep.* VII, vii). Dopo aver messo in parallelo i furori della regina contro Enea e le manovre di Firenze contro l'imperatore, conclude, *Ep.* VII, vii: «Sed attendat ad laqueum mulier furiata quo se innectit. Nam sepe quis in reprobum sensum traditur ut traditus faciat ea que non conveniunt; quae quamvis iniusta sint opera, iusta tamen supplicia esse noscuntur».

<sup>1043</sup> *Conv.* II, x, 5-6. Busnelli e Vandelli individuano come fonte di questo passo una reminiscenza agostiniana, cfr. *De civ. Dei*, X, 1: «Pietas quoque proprie Dei cultus intellegi solet [...]. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur; quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur». Ma qui Dante parla più da filosofo, volendo distinguere la pietà dalla misericordia, cfr. Tommaso d'Aquino, *Exp. Eth.*, II, lect. V, 295: «[...] misericordia est tristitia de malis alienis [...]»; Agostino, *De civ. Dei*, IX, 5: «Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur?».

scrupoli religiosi che ne derivano. Al posto di una qualità di natura unicamente religiosa il termine *pious* ingloba un insieme di virtù pertinenti all'ambito morale. Dante non ha avuto l'ardire di erigere questa *pietas* a dono dello Spirito Santo – così come aveva fatto per taluni passaggi di Isaia citati nel *Convivio*<sup>1044</sup> –; l'ha però considerata come una somma disposizione dell'anima capace di dare asilo a tutte le passioni afferenti alla *caritas*, gratitudine, zelo, misericordia, amore:

Onde, con ciò sia cosa che sei passioni siano proprie de l'anima umana, de le quali fa menzione lo Filosofo ne la sua Rettorica, cioè grazia, zelo, misericordia, invidia, amore e vergogna, di nulla di queste puote l'anima essere passionata che a la finestra de li occhi non vegna la sembianza, se per grande virtù dentro non si chiude.<sup>1045</sup>

Queste passioni si incardinano nelle principali virtù morali di Enea quali la forza e la temperanza: virtù caratterizzanti la giovinezza. Esse sono in testa alle undici virtù morali enumerate da Dante sulla scorta di Aristotele:

Queste sono undici vertudi dal detto Filosofo nomate. La prima si chiama Fortezza, la quale è arme e freno a moderare l'audacia e la timiditate nostra, ne le cose che sono corr[u]zione de la nostra vita. La seconda è Temperanza, che è regola e freno de la nostra gulositade e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita. La terza si è Liberalitade, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali. La quarta si è Magnificenza, la quale è moderatrice de le grandi spese, quelle facendo e sostenendo a certo termine. La quinta si è Magnanimitade, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama. La sesta si è Amativa d'onore, la quale è moderatrice e ordina noi a li onori di questo mondo. La settima si è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. L'ottava si è Affabilitade, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritade, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente. L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose.<sup>1046</sup>

Prova di temperanza da parte di Enea è l'allontanamento da Cartagine; prova di forza d'animo è il *descensus ad inferos*:

E così infrenato mostra Virgilio, lo maggiore nostro poeta, che fosse Enea, ne la parte de lo Eneida ove questa etade si figura; la quale parte comprende lo quarto, lo quinto e lo sesto libro de la Eneida. E quanto raffrenare fu quello, quando, avendo ricevuto da Dido tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà, e usando con essa tanto di dilettaçione, elli si partio, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto de l'Eneida scritto è! Quanto spronare fu quello, quando esso Enea sostenette solo con Sibilla a intrare ne lo Inferno a cercare de l'anima di suo padre Anchise, contra tanti pericoli, come nel sesto de la detta istoria si dimostra!<sup>1047</sup>

---

<sup>1044</sup> *Conv.* IV, xxi, 12. Cfr. Isaia, XI, 2.

<sup>1045</sup> *Conv.* III, viii, 10.

<sup>1046</sup> *Ibidem*, IV, xvii, 4 sgg.

<sup>1047</sup> *Ibidem*, IV, xxvi, 5-9.



Sono virtù che ben si associano alle qualità della bontà, di cortesia e di lealtà messe in evidenza in parecchi momenti esemplari. Prove di bontà: il permesso concesso ai vecchi troiani di rimanere in Sicilia e l'iniziazione alle armi del giovane Ascanio. Una prova di cortesia: Enea afferra lui stesso l'ascia per approntare il rogo di Miseno. Una prova di lealtà: la concessione, durante i giochi in Sicilia, delle ricompense promesse ai vincitori. Ma lasciamo la parola a Dante:

E questo amore mostra che avesse Enea lo nomato poeta nel quinto libro sopra detto, quando lasciò li vecchi Troiani in Cicilia raccomandati ad Aceste, e partilli da le fatiche; e quando ammaestrò in questo luogo Ascanio, suo figliuolo, con li altri adolescentuli armeggiando. [...]. E questa cortesia mostra che avesse Enea questo altissimo poeta, nel sesto sopra detto, quando dice che Enea rege, per onorare lo corpo di Miseno morto, che era stato trombatore d'Ettore e poi s'era raccomandato a lui, s'accinse e prese la scure ad aiutare tagliare le legne per lo fuoco che dovea ardere lo corpo morto, come era di loro costume. [...]. E basti che esso seguiti la legge, e in quella seguitare si diletta: sì come dice lo predetto poeta, nel predetto quinto libro, che fece Enea, quando fece li giuochi in Cicilia ne l'anniversario del padre; che ciò che promise per le vittorie, lealmente diede poi a ciascuno vittorioso, sì come era di loro lunga usanza, che era loro legge.<sup>1048</sup>

Ci si aspetterebbe pertanto che il padre dei romani sia provvisto di tutte le virtù, tanto intellettuali che morali, soprattutto perché sia le une che le altre sono «frutti de la nobilitate»<sup>1049</sup> ed egli è stato il più possibile nobile. Ci si aspetterebbe ugualmente che la forza e la temperanza siano completate dalla prudenza e dalla giustizia in modo che non manchi nessuna delle virtù cardinali. Ma se l'arte di tale interpretazione ha glorificato la figura di Enea nella *Monarchia*, sembra che invece abbia remato contro nel *Convivio*. Ispirandosi a Fulgenzio e a Bernardo Silvestre<sup>1050</sup>, Dante ha assunto Enea come modello unico per l'età compresa tra i venticinque e i quarantacinque anni.

Della giustizia di Enea Dante accenna due volte, in *Inferno* I, 73-74, dove leggiamo l'epiteto «giusto / figliuol d' Anchise» e nella *Monarchia* dove sono riportate le parole di Ilioneo a Didone:

Quantum ergo ad propriam eius nobilitatem audiendus est Poeta noster introducens in primo Ilioneum orantem sic:

Rex erat Eneas nobis, quo iustior alter  
nec pietate fuit nec bello maior et armis.

Audiendus est idem in sexto, qui, cum de Miseno mortuo loqueretur qui fuerat Hectoris minister in bello et post mortem Hectoris Enee ministrum se dederat, dicit ipsum Misenum «non inferiora secutum», comparationem facies de Enea ad Hectorem, quem pre omnibus Homerus glorificat, ut refert Philosphus in hiis que de moribus fugiendis *ad Nicomacum*.<sup>1051</sup>

---

<sup>1048</sup> *Conv.* IV, xxvi, 10-15.

<sup>1049</sup> *Ibidem*, xx, 9.

<sup>1050</sup> *Ibidem*, xxiv, 9 e xxvi, 10. Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 287; Id., *L'aventure de l'humanisme européen. IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 21 e sgg.

<sup>1051</sup> *Monarchia*, II, iii, 8-9. Cfr. *Aen.* I, 544-545.

Tuttavia, se Enea non ha rivali in quanto a *pietas*, la palma della giustizia gli viene sottratta da un altro figlio di Ilio, quel Rifeo che Virgilio aveva compianto (*Aen.* II, 426-428):

[...] Iustissimus unus  
qui fuit in Teucris et servantissimus aequi,  
(dis alterum visum) [...],

e che Dante porrà in *Paradiso* (XX, 67-69):

Chi crederebbe giù nel mondo errante,  
che Rifeo troiano in questo tondo  
fosse la quinta de le luci sante?

La consapevolezza della Redenzione futura – la sola in grado di dare accesso al Paradiso – viene negata al fondatore di Roma. Dio gli permetterà di oltrepassare la soglia del regno dei morti, *ad immortale seculo*, per ricevere dal padre Anchise i consigli e l'incoraggiamento necessari alla sua missione gloriosa, ma limitandone il percorso al Limbo e all'Inferno. I paesaggi descritti nel libro VI dell'*Eneide* evocano esclusivamente il regno della dannazione sebbene con qualche riflesso del Purgatorio<sup>1052</sup>.

Per quanto importanti i temi della nobiltà e della *pietas*, ereditati da Virgilio, non rinforzano che i risvolti secondari della trama in cui si stende la *nuova Eneide* dantesca. Decisamente più nuovo è il tema centrale, assai caro a Dante, quello della legittimità delle vittorie romane, a partire dalla prima, la sottomissione cioè dei Latini da parte di Enea. L'affermazione di tale legittimità non era in sé una tesi originale, Dante la poteva ritrovare in embrione, quasi abbozzata, nei *fata* di Virgilio. Ma Dante ha voluto dimostrare, con le debite argomentazioni, che la vittoria di Enea – così come le successive vittorie verificatesi nel corso della storia di Roma – era inattaccabile sotto il profilo del diritto, in quanto essa discendeva dal volere di Dio. Dante ha difatti avanzato, oltre la prova religiosa e quella giuridica, l'argomentazione della validità del duello tra Turno ed Enea:

Quod si formalia duelli servata sunt, aliter enim duellum non esset, iustitiae necessitate de comuni assensu congregati propter zelum iustitiae nonne in nomine Dei congregati sunt? Et si sic, nonne Deus in medio illorum est, cum ipse in evangelio nobis hoc promittat? Et si Deus adest, nonne nefas

---

<sup>1052</sup> Cfr. *Inf.* II, 13. Ulteriori allusioni ad *Aen.* VI: *Conv.* IV, xxvi, 9; *Par.* XV, 25-27: «Si pia l'ombra di Anchise si porse, / se fede merta nostra maggior musa, / quando in Eliso del figlio s'accorse». Aspetti infernali: *Aen.* VI, 268-636. Aspetti più vicini al Limbo: *Aen.* VI, 637-641: «His demum exactis, perfecto munere divae, / devenere locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedisque beatas. / largior hic campos aether et lumine vestit / purpureo, solemque suum, sua sidera norunt». Potevano inoltre suggerire l'idea del Purgatorio le anime che, dopo mille anni, si purificano per rinascere in corpi nuovi, cfr. Servius ad *Aen.* VI, 127: «NOCTES ATQUE DIES PATET ATRI IANUA DITIS < [...] aut poetice dictum est aut secundum philosophorum altam scientiam, qui deprehenderunt bene viventium animas ad superiores circulos, id est ad originem suam redire [...]»»; cfr. S. Italia, *Dante e Servio*, cit., pp. 372-74.

est arbitrari iustitiam succumbere posse, quam ipse in tantum diligit, quantum superius prenotatur?  
Et si iustitia in duello succumbere nequit, nonne de iure acquiritur quod per duellum acquiritur?<sup>1053</sup>

Tutto il capitolo in questione della *Monarchia* è volto a stabilire la veridicità di tale sentenza. Accettare questa modalità di dirimere i conflitti significa ricorrere direttamente al giudizio divino: tale giudizio non può né mancare né errare.

L'Impero romano, si legge nel successivo capitolo, è stato acquisito per duello: «quicquid a primordialibus imperii romani diiudicandum erat apparebit per duellum esse discussum»<sup>1054</sup>. Primo esempio è quello del duello tra Enea e Turno dal quale uscì vincitore Enea al termine delle sue vicissitudini; per Dante esso è innegabilmente superiore a quello tra gli Orazii e i Curiazii. La vittoria dei troiani sui latini presentava tuttavia un ostacolo: l'usanza dei duellanti, nel Medio evo, non era quella di uccidere l'avversario che implorava pietà. Enea aveva trafitto Turno oramai steso a terra e ferito; un tale gesto – poco conforme ai valori della *pietas* – sembrava compromettere la regolarità e quindi il valore legale del duello. Dante si affretta pertanto a prevenire l'obiezione: è stato l'aver visto il balteo di Pallante ad esasperare Enea:

In quo quidem agone tanta victoris Enee clementia fuit, ut nisi balteus, quem Turnus Pallanti a se occiso detraxerat, patuisset, victo victor simul vitam condonasset et pacem, ut ultima carmina nostri Poete testantur.<sup>1055</sup>

La fine del re dei Rutuli è vista da Dante come un incidente estraneo all'oggetto del duello.

La rappresentazione della lotta tra Troiani e Latini, gioca poi un ruolo decisivo soprattutto in *Inferno* I, in cui è testimoniato un eguale rispetto e ai vincitori e ai vinti, questi ultimi guerrieri valorosi ma sordi ai disegni della Provvidenza (*Inf.* I, 106-108):

Di quella umile Italia fia salute  
per cui morì la vergine Cammilla,  
Eurialo e Turno e Niso di ferute.<sup>1056</sup>

Ecco perché Dante, nell'enumerazione di quanti morirono per l'*umile Italia*, mischia la guerriera Camilla, Eurialo, Turno e Niso. Volontà del poeta è quella di unire in un unico omaggio tutti gli attori che hanno contribuito alla nascita del popolo romano, nominando per prima la guerriera dei Volsci e frapponendo tra gli inseparabili Eurialo e

---

<sup>1053</sup> *Monarchia*, II, ix.

<sup>1054</sup> *Ibidem*, II, ix, 12.

<sup>1055</sup> *Ibidem*, ix, 14-15; cfr. *Aen.* XII. Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 289; N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Milano, Vallardi, 1944, t. II, p. 1190. Per Dante la morte di Pallante è stato un evento miracoloso in quanto avrebbe impedito un «accordo compromettente» con Turno.

<sup>1056</sup> Cfr. *Aen.* IX, 176-181: «Nisus erat portae custos, acerrimus armis, / Hyrtacides, comitem Aeneae quem miserat Ida / venatrix iaculo celerem levibusque sagittis: / et iuxta comes Euryalus, quo pulchrior alter / non fuit Aeneadum troiana neque induit arma, / ora puer prima signans intonsa iuventa». Cfr., inoltre, *Aen.* XI, 738 e sgg.

Niso il feroce Turno, loro nemico. Non meno significativo è il posto che occupa Camilla nel Limbo. Dante ne fa menzione subito dopo Elettra, Ettore, Enea, Cesare e prima di Pantasilea, Latino, Lavina (*Inf.* IV, 121-126):

I' vidi Elettra con molti compagni,  
tra' quai conobbi Ettòr ed Enea,  
Cesare armato con li occhi grifagni.  
Vidi Cammilla e la Pantasilea  
dall'altra parte, e vidi 'l re Latino  
che con Lavina sua figlia sedea.

Come il giovane Pallante, amico dei Troiani, così anche gli alleati di Turno hanno versato il loro sangue per concedere un regno all'Aquila imperiale (*Par.* VI, 34-36):

Vedi quanta virtù l'ha fatto degno  
di reverenza; e cominciò dall'ora  
che Pallante morì per darli regno.<sup>1057</sup>

Tra i sopravvissuti del *superbo Iliòn* oramai purificati e i vinti senza biasimo dell'*umile Italia* la fratellanza, seguita dalla fusione dei due popoli, non può verificarsi che dopo un duello in cui l'eletto da Dio – che è certamente il migliore ma non l'unico giusto – deve vincere<sup>1058</sup>. Turno non è un altro Capaneo, ribelle alla volontà divina; egli è il rappresentante di una tradizione, di un'idea di indipendenza che legittima non è più; così egli si batte con eroismo per salvaguardare la terra che lo lega ai suoi avi, senza poter sopporre che gli invasori apporteranno a quella terra potenza e gloria.

Pari a Ettore per grandezza e virtù<sup>1059</sup>, Enea ha, nell'ottica dantesca, ricevuto un compito ingrato e scomodo; grazie a lui – e alla futura grandezza di Roma – la storia dell'umanità è rischiarata dal lento ritorno dell'amore di Dio e dall'annuncio della futura salvezza.

---

<sup>1057</sup> Cfr. *Aen.* VIII, 51 sgg.; XI, 30 sgg.; 148 sgg.

<sup>1058</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 290. L'epiteto *humilem Italiam* (*Aen.* III, 522) qualifica in Virgilio, così come in Servio, la costa bassa della penisola in cui approdarono i Troiani. Dante, tuttavia, la accoglie in senso morale: *umile Italia* da *pendant* oppositivo a *superbo Iliòn*. Tale antitesi sta a significare chiaramente che il seggio del futuro Impero nasce mondo dalla tara di superbia ed empietà già espiata da Troia. Non si tratta, dunque, di un'Italia «umile davanti al liberatore», così come aveva suggerito F. Mazzoni, *Almae luces, malae cruces*, Bologna, 1941, p. 184.

<sup>1059</sup> *Monarchia*, II, iii.

## CONCLUSIONI

Nel quarto del *Paradiso*, Dante, per mezzo di Beatrice – *signum Dei* –, dispone una difesa del linguaggio figurativo di Platone e del *Timeo* (*Par.* IV, 49-60):

Quel che Timeo de l'anime argomenta  
non è simile a ciò che qui si vede,  
però che, come dice, par che senta.

Dice che l'alma a la sua stella riede,  
credendo quella quindi esser decisa  
quando natura per forma le diede;  
e forse sua sentenza è d'altra guisa  
che la voce non suona, ed esser puote  
con intenzion da non esser derisa.

S'elli intende tornare a queste ruote  
l'onor de la influenza e 'l biasmo, forse  
in alcun vero suo arco percuote.

Dante riconosce il «vero» celato dietro il significato letterale del mito platonico – vero che solo una corretta esegesi può svelare –, ma avverte a chiare lettere che, dato il carattere simbolico del suo viaggio attraverso i cieli (vv. 28-42), anche la propria presentazione poetica del regno dei cieli è da intendersi come il segno di una verità più alta che la mente umana – a causa dei propri limiti (vv. 40-42) – può percepire solo in maniera indiretta attraverso dei *signa* da deciptare. È come se Dante riconoscesse nel *Timeo* uno dei modelli del suo *Paradiso*. Sia il *Paradiso* che il *Timeo*, entrambi testi simbolici, come chiosa Beatrice, sembrano ricevere la loro legittimazione nell'essere associati alla Bibbia e alla sua ermeneutica (*Paradiso* IV, 40-45):

Così parlar conviensi al vostro ingegno,  
però che solo da sensato apprende  
ciò che fa poscia d'intelletto degno.

Per questo la Scrittura condescende  
a vostra facultate, e piedi e mano  
attribuisce a Dio e altro intende.

Come il presente canto del *Paradiso* rende esplicito, Dante si sentì molto più vicino alla tradizione simbolico-esegetica di matrice platonica che a quella filosofico-razionale tipica dell'aristotelismo<sup>1060</sup>. Nell'esegesi dei segni divini, il poeta trovò inoltre

---

<sup>1060</sup> Sul neo-platonismo di Dante cfr., *in primis*, B. Nardi, *Saggi di filosofia Dantesca* (1930), seconda edizione, Firenze, La Nuova Italia, 1967; Id., *Dante e la cultura medievale* (1942), nuova edizione a cura di P. Mazzantini, Bari, Laterza, 1990. Inoltre, si veda anche E. Krebs, *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, in *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, Vita e Pensiero, 1921, pp. 85-96; R. Palgen, *Scoto Eriugena, Bonaventura e Dante*, in «Convivium» XXV, 1957, pp. 1-8; A. Mellone, *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del «Liber de Causis»?*, in «Divus Thomas» LIV, 1951, pp. 205-12; J. Mazzeo, *Structure and Thought in the*

un'ideologia che facesse da sponda alle sue riflessioni, ma anche alcune delle forme poetiche basilari della *Commedia*. Vista sotto l'ottica del simbolismo medievale la vecchia distinzione tra Dante-poeta e Dante-pensatore sembra riassorbirsi.

L'apporto del platonismo e del neoplatonismo alla cultura medievale si deve principalmente alle due grandi correnti della tradizione patristica – greca e latina – e alla filosofia araba (in cui platonismo e aristotelismo sono spesso connessi); e si pensi anche alla diffusione del *Timeo* con la traduzione e il commento di Calcidio. La tradizione cristiana ha trovato nel platonismo un ottimo mezzo per trasporre le proprie esigenze religiose nel linguaggio della cultura classica – procedimento analogo operato da Filone nei confronti della tradizione giudaica.

In primo luogo risulta di ispirazione platonica la concezione della filosofia quale ricerca del fine ultimo dell'esistenza<sup>1061</sup>. A ciò si ispirerà la grande tradizione platonico-agostiniana, che trovò in Bonaventura una delle massime espressioni. Per quanto concerne la dottrina delle idee e la dialettica platonica il pensiero cristiano mantenne da un lato la distinzione tra mondo intellegibile e mondo sensibile quale immagine riflessa del primo, dall'altro l'identificazione dei gradi del processo di astrazione logica con i gradi dell'essere. È, nello specifico, alla luce di questa prospettiva che si creano i più profondi contrasti fra una visione intemporale e metafisica del mondo e della storia – in cui tutto è risolto attraverso le strutture dell'essere – e la concezione cristiana della storia della salvezza, il cui perno è l'incarnazione del Logos, secondo il piano provvidenziale attuato nel tempo.

Nell'impostare il problema di Dio, gli autori cristiani tendono a identificare il Dio biblico con l'idea del Bene, tendendo generalmente a considerare il Demiurgo quale una divinità creatrice – mentre, in origine esso ha solo la funzione di ordinare una materia già

---

«Paradiso», Ithaca, New York, Cornell University Press, 1958; J. Freccero, *Dante e la tradizione del «Timeo»*, in «Atti e memorie dell'Accademia nazionale delle scienze, lettere e arti di Modena» IV, sesta serie, 1962, pp. 107-23; L. Temperini, «La Divina Commedia» in relazione alla spiritualità e al misticismo francescani, in «Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci de Poenitentia» XXXIII, 1964-1965, pp. 244-91; Id., *Il «Paradiso» come universo di luce: la lezione platonico-bonaventuriana* = vol. I di *Dante europeo*, a cura di E. Guidubaldi, 3 voll., Firenze, Olschki, 1965-1968; M. Cristiani, s.v. *Platonismo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV, pp. 550-55; P. Dronke, *Dante and Medieval Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 1-31; J. Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, a cura di R. Jacoff, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1986; G. Mazzotta, *Order and Transgression in the «Divine Comedy»*, in «Acta: Ideas of Order in the Middle Ages» XV, 1988, pp. 1-21; il commento al *Convivio* di C. Vasoli, pp. 341-43 e *passim*; M. De Bonfils Templer, *Il dantesco «amoroso uso di Sapienza»: sue radici platoniche*, in «Stanford Italian Review» VIII, 1-2, 1987, pp. 5-27; Id., *Genesi di un'allegoria*, in «Dante Studies» CV, 1987 (1989), pp. 79-94; Id., *Le due ineffibilitadi del «Convivio»*, in «Dante Studies» CVIII, 1990, pp. 67-78; Id., *La prima materia de li elementi*, in «Studi danteschi» LVIII, 1986 (1990), pp. 275-91; R.M. Durling, R.L. Martinez, *Time and the Crystal. Studies in Dante's «Rime Petrose»*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990; J.F. Took, *Dante: Lyric Poet and Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 94-105; M. Marti, «...L'una appressa de l'altra meraviglia» (Dante, «Vita Nuova», XXIV), in *Ultimi contributi dal certo al vero*, Galatina, Congedo, 1995, pp. 37-54; M. Rossini, «Su per la viva luce passeggiando»: note su mente e visione nel «Paradiso» di Dante, in «Dialoghi» I, 1-2, 1997, pp. 7-32. Su Platone e Dante, cfr. A. Pézard, *Regards de Dante sur Platon et ses mythes*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XXI, 1954, pp. 165-81; R. Palgen, *Die Spur des «Timaios» in Dantes «Paradiso»*, in «Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse» XCII, 1955, pp. 272-84; M. Cristiani, s.v. *Platone*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV, pp. 547-50; L. Antinucci, *Presenza virgiliana e platonica nella «ruina» di «Inf.» V, 34*, in «L'Alighieri» XXIII/i, 1982, pp. 3-17.

<sup>1061</sup> Clemente Alessandrino, *Strom.* II, 5; Gregorio di Nissa, *Oratio catech.* XVIII; Agostino, *Civ.* VIII, 8.

preesistente, non di crearla *ex nihilo*. Agostino medesimo mette a paragone tra di loro due passi di *Gen. I, 1*: «In Principio fecit Deus caelum et terram», con *Timeo 31c*: «Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse», considerando il fuoco quale equivalente del cielo<sup>1062</sup>. Parimenti la concezione dell'anima e del suo destino può giustificare un recupero di Platone in chiave cristiana.

La grande sintesi filosofica realizzata da Plotino nel corso del III secolo d.C. – nella quale non sono assenti elementi aristotelici – contribuisce a collocare, in maniera decisiva, gran parte della cultura occidentale sotto il segno del platonismo. Nell'opera plotiniana viene affermata, al di là di ogni dualismo, la radicale supremazia dell'unità, principio trascendente in termini assoluti e attività pura la quale crea sé medesima<sup>1063</sup>. L'unità nel suo degradarsi, determina una gerarchia di esseri che man mano si allontanano dal principio primo; questa visione costituisce un grande schema metafisico al quale la tradizione filosofica successiva riuscirà difficilmente a sottrarsi<sup>1064</sup>.

L'influenza plotiniana nel Medioevo, oltre che essere affidata a personalità quali Agostino, Firmico Materno, Mario Vittorino e Macrobio, viene mediata dall'*Isagoge* di Porfirio (sec. III-IV) nella traduzione di Mario Vittorino e con il commento di Boezio; da qui prende l'avvio la disputa sugli universali.

Quello che preme qui sottolineare è che la tradizione patristica trasmette al Medioevo un'eredità culturale nella quale anche gli aspetti più diversi tendono ad essere assorbiti entro schemi platonici, platonizzanti o neoplatonici. La linea della tradizione platonica, oltre ad includere Ambrogio, Agostino, Ilario – fra i padri latini – e Origene, Clemente Alessandrino, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore – fra i padri greci –, annovera inoltre Macrobio e il suo fondamentale commentario *In Somnium Scipionis*, il *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella e l'opera di Boezio, fondamentale per la formazione culturale di Dante. In Boezio la concezione della filosofia come guida e conforto, è uno degli apici del pensiero medievale; nel contempo il platonismo presente nelle interpretazioni boeziane dell'*Organon* aristotelico segna un punto di svolta nello svolgimento della logica medievale. Il celebre metro ix del III Libro del *De Consolatione philosophiae* è direttamente ispirato alla visione cosmica del *Timeo* di Platone.

La “Rinascita carolingia” si conclude anch'essa sotto il segno di Platone e del platonismo. Scoto Eriugena traduce quasi tutto il *Corpus Areopagiticum*, dando così inizio alla tradizione dei commentari dionisiani. Il suo *De Divisione naturae* altro non è che una rielaborazione sistematica e originale dei temi fondamentali del neoplatonismo cristiano. Il platonismo del XII secolo, come si è visto, presenta caratteri particolari. Le tematiche, in parte nuove rispetto la tradizione precedente, traggono ispirazione direttamente dal *Timeo*,

---

<sup>1062</sup> Cfr. *Civ.* VIII, 11.

<sup>1063</sup> *Enn.*, VI, viii, 15; cfr. M. Cristiani, s.v. *platonismo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., IV, pp. 551.

<sup>1064</sup> Il problema della molteplicità dell'essere e dei suoi rapporti con la causa prima, rimane parimenti insoluto in Aristotele, secondo cui il motore immobile, pur giustificando il movimento di tutte le cose – grazie al moto uniforme del Primo Mobile, quindi attraverso il relativo moto degli astri, che vengono sostituiti alle idee platoniche – non giustifica tuttavia l'essere delle cose medesime. Nel processo di emanazione dalla trascendenza dell'Uno fa seguito l'Intelligenza, prima espressione della molteplicità in quanto sede delle idee, mentre l'Anima rappresenta l'intermediario necessario a colmare la distanza tra l'intelligibile e il sensibile; dove per sensibile intendiamo la materia come ultimo grado dell'essere, al confine con la negatività pura.

da Calcidio, da Macrobio, dall'*Asclepius*, dirigendo i propri interessi per il mondo fisico, la matematica, le scienze della natura. L'età d'oro della scuola di Chartres rappresenta il momento più alto di questo rinnovamento profondo. Il *Commentum* all'*Eneide* di Bernardo Silvestre si iscrive in una tendenza assai diffusa a ricercare nei classici una fonte di ispirazione rinnovata.

Fra il XII e il XIII secolo, infine, grazie all'incontro con la cultura arabo-giudaica e grazie al rinnovamento derivato dall'apporto di un aristotelismo dai caratteri platonizzanti, il platonismo raggiunge le sue espressioni più originali, anche perché oramai si inseriscono negli schemi metafisici nozioni derivate da differenti discipline scientifiche quali l'algebra, la geometria, l'ottica, la statica, la medicina, la geografia, l'astronomia. Al volgere del secolo XII, grazie all'operato dei traduttori del centro di Toledo – Domenico Gundissalvi, Ibn Dahut (Avendeath), Giovanni di Spagna – vengono resi accessibili in latino testi quali il *De Intellectu* di al-Kindi, la *Fons vitae* di Avicenna, il *De Differentia spiritus et animae* attribuito a Qusta ibn Luca (Constabulino), e soprattutto gran parte dell'opera di Avicenna, momento fondamentale del platonismo e determinante anche per la formazione culturale di Dante. Vengono tradotte, in parte, da Michele Scotto, la *Metaphysica*, il *Liber de anima* o *Liber sextus naturalium*, la *Physica*, la *Logica*<sup>1065</sup>.

Da quanto fin qui detto risulta evidente che il platonismo, quale componente fondamentale della cultura occidentale, è spesso il risultato di una serie di mediazioni e contaminazioni assai complesse rispetto alla fonte originaria. Nello specifico, il platonismo dell'età di Dante può essere letto lungo tre differenti direttive<sup>1066</sup>. In primo luogo la linea della tradizione platonico-agostiniana, la quale tocca i propri vertici nell'inegnamento della scuola francescana di Parigi, facendo propri i nuovi temi del platonismo avicennistico quali l'emanatismo, la metafisica della luce, le gerarchie dell'essere, la funzione dell'Intelletto agente; come pure i temi nuovi dell'aristotelismo, creando una sintesi spesso originale, specie in Bonaventura. In questo filone la portata innovativa delle recenti speculazioni filosofiche viene subordinata alla teologia intesa nel suo valore tradizionale di *scientia Dei et Christi*, in cui la fede, la grazia, l'illuminazione divina, lo slancio mistico, vengono in aiuto, al termine del processo contemplativo, al venir meno della ragione di fronte alla verità ultima che è Dio. Questa prassi spirituale si pone al culmine dell'esperienza poetica di Dante. Il suo ricorso, al termine del *Paradiso*, a una figura quale S. Bernardo funge da suggello a queste profonde consonanze. Un secondo aspetto del platonismo lo si può rintracciare nell'opera di Alberto Magno, di importanza rilevante per la formazione culturale di Dante. Alberto Magno fonda la sua visione del mondo su di un'impalcatura decisamente aristotelica, tuttavia egli mantiene, su alcuni temi, posizioni derivate dal platonismo arabo ed ebraico, da Avicenna, Alfarabio, Mosè Maimonide e dal platonismo di matrice latina del *Liber de causis*, in particolare per quanto riguarda la dottrina delle idee, quella dell'intelletto e dell'anima, il problema del luogo naturale e dell'*inchoatio formae*. Alberto Magno, sotto molti aspetti, può essere considerato l'erede degli interessi

---

<sup>1065</sup> Di Aristotele circolava una traduzione greco-latina la *Vetustissima Translatio* ad opera di Giacomo da Venezia e la sua analoga revisione, la *Composita* o *Vetus* (1220-1230). Dopo la seconda metà del XIII secolo appare una *Novissima Translatio* ad opera di Moerbeke (1265-1272), cfr. A. De Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; tr. it. *La filosofia medioevale*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 15 sgg.

<sup>1066</sup> Cfr. M. Cristiani, s.v. *platonismo*, cit., p. 552.



scientifici del XII secolo, intesi nella loro autonomia rispetto alla ricerca teologica e tendenti a organizzarsi in un disegno più ampio quale l'enciclopedismo. Al neoplatonismo di Alberto Magno farà capo quella corrente che vede i suoi rappresentanti più illustri nei domenicani Guglielmo di Moerbeke, Ulrico Engelbrech di Strasburgo, Teodorico di Vriberg e Bertoldo di Mosbourg, i quali ispireranno la grande riflessione di Meister Eckart. Un terzo aspetto del platonismo, che presenta caratteristiche proprie, è quello della scuola di Oxford, pervasa dall'influenza francescana. La fedeltà alla tradizione agostiniana viene armonizzata con una ricerca in ambito scientifico altamente avanzata. Esponenti più rappresentativi di questa scuola nel XIII secolo sono il matematico e scienziato Roberto Grossatesta insieme a Ruggero Bacone. Questa scuola, nel secolo successivo, eserciterà una peculiare funzione critica proprio nella fase di dissoluzione della scolastica.

Questi differenti platonismi non risultano estranei alla cultura e al pensiero di Dante. Se infatti nella terza cantica le immagini luminose trovano fondamento nella metafisica della luce<sup>1067</sup>, tuttavia il linguaggio poetico rimane permeato da una particolare nozione della creazione e di causalità, di forte ispirazione platonica. La problematica della molteplicità dell'universo, effetto di una causa unica e trascendente, dalla quale si crea solamente ciò che è ad essa simile, viene risolto da Avicenna per mezzo di una struttura complessa secondo la quale la causa suprema, cioè la prima intelligenza, produce un effetto unico, che a sua volta produce la seconda intelligenza, l'anima del primo cielo e il primo cielo medesimo; la seconda intelligenza produce la terza, l'anima del secondo cielo e il secondo cielo. Da questo procedimento per gradi si sale via via fino all'intelligenza ultima, dalla quale derivano l'anima dell'ultima sfera, la stessa sfera e quell'intelligenza da cui dipendono i processi di generazione e corruzione, definita pertanto «dator

---

<sup>1067</sup> L'essenza della cosiddetta metafisica della luce si fonda sull'assunto secondo il quale Dio è luce ma non in senso metaforico; tuttavia Egli non può essere assimilato a una qualità sensoriale o alla nozione comune di luce. Intento di tale tradizione è quello di saldare la polarità tra il Creatore e la Creazione, cfr. C. Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Oxford, University Press, 2005, p. 20, 24, 27-28; É. Gilson, *La filosofia nella "Divina Commedia"*, in *Dante e la filosofia*, cit., pp. 207-55; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia" e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate (Pescia), presso l'autore, pp. 33-37, 66 (saggio ampliato in Id., *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri*, in «Giornale dantesco» XXII, 1914, pp. 187-88), Id., *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in *Saggi di filosofia dantesca*, 2a ed., Firenze, La Nuova Italia, pp. 202-03, 207-14; S.A. Gilson, *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewiston, E. Mellen Press, 2000, pp. 146-239; J.A. Mazzeo, *Light Metaphysics. Dante's "Convivio" and the Letter to Can Grande della Scala*, in «Traditio» XIV, 1958, pp. 191-229, Id. *Structure and Thought in the "Paradiso"*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1958, pp. 7-19, 141-45; Id., *Medieval Cultural Tradition in Dante's "Comedy"*, Westport, Conn, Greenwood Press, 1968, pp. 91-132; E. Guidubaldi, *Dante Europeo*, 3 voll, Firenze, Olschki, 1965-1968, pp. 173-452, 225-351; L. Negri, *La luce nella filosofia naturale del '300 e nella "Commedia"*, in «Giornale storico della letteratura italiana» LXXXII, 1923, pp. 325-36; P. Boyde, *Dante Phylomithes and Philosopher. Man in the Cosmos*, London, Cambridge University Press, 1981, pp. 208-14; M. Corti, *Percorsi dell'invenzione*, cit., pp. 147-63; V. Cantarino, *Dante and Islam. Theory of Light in the "Paradiso"*, in «Kentucky Romance Quarterly» XV, I, 1968, pp. 3-35; Id., *Dante and Islam. Thomistic objectors, stressing light as poetic metaphor*, in G. Calò, Recensione a B. Nardi *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia" e le fonti della filosofia di Dante*, in «Bullettino della Società Dantesca Italiana: rassegna critica degli studi danteschi» XX, 1913, pp. 261-83: 270-71; P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, pp. 251-52; G. Busnelli, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, 1922, pp. 14-19; A.P. Mellone-A. Bufano-F. Salsano, s.v. *luce*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., III, pp. 706-32: 712-13; A.P. Mellone, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, Nocera (Salerno), Convento S. Maria degli Angeli, 1950, pp. 36-41; M.M. Chiarenza, *The Imageless Vision and Dante's "Paradiso"*, in «Dante Studies» XC, 1972, pp. 77-91: 83-4.

formarum»<sup>1068</sup>. Tuttavia, anche se il pensiero cristiano non può accogliere una forma di emanatismo così radicale, che vanificherebbe il concetto di creazione, a un simile principio interpretativo – letto e interpretato attraverso il *Liber de causis* – si ispira la visione di *Paradiso* II, 112-114:

Dentro dal ciel de la divina pace  
si gira un corpo ne la cui virtute  
l'esser di tutto suo contento giace.

Si confronti questo passo col già menzionato *Liber de causis*:

Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est quia esse est supra sensum, et supra animam, et supra intelligentiam [...]. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero, in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum, quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multipliciter.<sup>1069</sup>

La prima manifestazione della causalità divina si identifica col Verbo, luce distinta e indissolubilmente unita alla sua fonte luminosa, così in *Par.* XIII, 55-57:

ché quella viva luce che sì mea  
dal suo lucente, che non si disuna  
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,

e ancora in *Par.* XXX, 100-102:

Lume è là su che visibile face  
lo creatore a quella creatura  
che solo in lui vedere ha la sua pace.

Questa luce del Verbo, «luce intellettual, piena d'amore» (*Par.* XXX, 40) – identificabile col *lumen gloriae* dei teologi – coincide con l'Empireo, il quale «non è in loco e non s'impola» (*Par.* XXII, 67). Allo stesso tempo siffatta luce dovrebbe coincidere con la fonte dalla quale il Primo Mobile trae la propria forza e che, secondo la speculazione di Avicenna, dovrebbe essere una vera forza creatrice; ma l'ispirazione di Dante in questa direzione non è coerente col sistema avicennistico (*Par.* XXX, 103-108)

<sup>1070</sup>.

E' si distende in circular figura,

---

<sup>1068</sup> *Metaph.* IX, 3-5.

<sup>1069</sup> *Liber de causis*, prop. IV. Il testo è inoltre citato in *Convivio* III, ii, 7, in cui l'essere è inteso però in senso aristotelico, quale predicato applicabile a tutte le cose.

<sup>1070</sup> Cfr. *Convivio* II, iii, 8-15.

in tanto che la sua circonferenza  
sarebbe al sol troppo larga cintura.  
Fassi di raggio tutta sua parvenza  
reflesso al sommo del mobile primo,  
che prende quindi vivere e potenza.

La dottrina dell'Empireo del resto traeva la sua origine da soluzioni neoplatoniche. Sulla scia di Plotino, secondo cui il corpo dell'universo è racchiuso nell'Anima, la quale a sua volta è racchiusa nel Nous<sup>1071</sup>. Proclo introduce un corpo immateriale composto da pura luce, come intermediario fra l'Anima e l'universo<sup>1072</sup>. La tradizione patristica – della quale troviamo elementi in Basilio di Cesarea, Teodoreto, Marciano Capella, Isidoro di Siviglia, Beda – assumerà al riguardo una sua formulazione definitiva con Valafredo Strabone<sup>1073</sup>, non senza contaminarsi con la scienza greco-araba. Ciò determinerà una serie di discussioni – da Michele Scoto a Ruggero Bacone, alla *Summa philosophiae* (attribuita a Roberto Grossatesta), ad Alberto Magno, a Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Alpetragio – sul problema dell'Empireo, della sua natura e della sua influenza<sup>1074</sup>. Attraverso questo percorso estremamente complesso, Dante fa propria tuttavia l'originaria intuizione neoplatonica, localizzando l'Empireo – nel *Convivio* realtà sensibile – all'interno della mente dalla quale è generato:

Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo, ma formato fu solo ne la prima Mente, la quale i Greci dicono Protonoè.<sup>1075</sup>

L'Empireo racchiude l'universo intero, esso non si trova in nessun luogo. La definizione *esso non è in luogo* potrebbe far pensare che l'Empireo stesso non occupi nessun posto, appartenendo pertanto a un ordine metafisico. Tale idea è rafforzata dal suo trovarsi *solo nella Prima Mente* e dalle affermazioni del passo sopra menzionato. Dante, inoltre, aggiunge (*Convivio* II, iii, 10-12):

E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna; e Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo De Celo et Mundo [...]. Questa è quella magnificenza della quale parlò il Salmista, quando dice a Dio: «Levata è la magnificenza tua sopra i cieli».

L'Empireo è dunque la dimora di Dio e dei beati. Del resto, come ha giustamente osservato É. Gilson: «comment Dieu et des esprits incorporels peuvent-ils se trouver

---

<sup>1071</sup> *Enn.* V, v, 9; cfr. M. Cristiani, s.v. *platonismo*, cit., p. 553.

<sup>1072</sup> *Element. theol.* 196; cfr. Simplicio, *In Phys.* IV, 5, *Coroll. de loco*.

<sup>1073</sup> Cfr. *Glossa ordinaria in Gen.* I, 1.

<sup>1074</sup> Cfr. *Convivio* II, iii, 5; *Summa philosophiae* XV, 4; Alberto Magno, *Summa de creaturis* III, 12, 3.

<sup>1075</sup> *Convivio* II, iii, 11.

*quelque part?»*<sup>1076</sup>. Il Salmista aveva cantato l'Empireo quale splendore e magnificenza divina innalzati al di là dei cieli<sup>1077</sup>. Dante, in effetti, sembra identificare il suo Empireo con ciò che Aristotele aveva posto oltre l'universo fisico, ma il Filosofo non vi aveva di certo posto un cielo immobile, quanto piuttosto aveva asserito che al di fuori dei cieli non poteva esserci nessun genere di corpo<sup>1078</sup>.

Sembra che Dante rimandi al libro I del *De Caelo*, con la convinzione che queste essenze possano essere identificate con le anime dei beati. In definitiva ciò che Aristotele aveva posto oltre il Primo Mobile – in lui coincidente con la sfera delle stelle fisse – altro non era che il Motore immobile, il pensiero che pensa se stesso. Per l'esattezza, con questa nozione Dante comincia la sua disquisizione sull'Empireo (*Convivio* II, iii, 8-9):

Veramente, fuori di tutti questi, li cattolici pongono lo cielo Empireo, che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso; e pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna parte, ciò che la sua materia vuole. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; ché per lo ferventissimo appetito ch'è 'n ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo ciel quieto, in quello si rivolge con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile.

L'Empireo è *immobile*, poiché al contrario del Primo Mobile, non è difettivo di nulla e dunque non desidera nulla; come ultimo oggetto del movimento e del desiderio esso può essere identificato con l'*ens primum quietum et sempiternum*<sup>1079</sup>, il Primo Essere eterno e immoto<sup>1080</sup>.

In questo capitolo del *Convivio* vi è infatti un evidente scarto tra momento astronomico e momento squisitamente teologico. Considerato come “decimo cielo”, l'Empireo deve essere collocato oltre il Primo Mobile, che l'Empireo racchiuderebbe; ma come sede di Dio e dei Beati, «il était impossible de le considérer comme un ciel matériel et astronomique»<sup>1081</sup>. Gilson argomenta che nel passaggio dal nono al decimo cielo vi è un passaggio da una realtà fisica a un ordine di idee di tipo teologico: fatto implicito nell'affermazione di Dante *li cattolici pongono...*, tuttavia oscurata dal fatto che l'Empireo

---

<sup>1076</sup> É. Gilson, *À la recherche de l'Empyrée*, in «Revue des études italiennes» XI, n. 1-2-3, 1965, pp. 147-61: p. 150. Lo studioso sottolinea inoltre che Aristotele non aveva posto nessun cielo oltre il Primo Mobile, «Aristote n'avait rien fait de tel» (p. 151). Sulla questione del luogo del Motore immobile in Aristotele cfr. E.S. Lang, *Aristotle's Immaterial Mover and the Problem of Location in "Physics" VIII*, in «Review of Metaphysics» XXXV, 2, Dic. 1981, pp. 321-35.

<sup>1077</sup> Ps. 82

<sup>1078</sup> *De Caelo*, I, 9, 278b, 21-24; 279a., 15.22. Cfr. É. Gilson, *À la recherche de l'Empyrée*, cit.; B. Nardi, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, cit., p. 205. Il passo concernente l'etere è citato da Dante nell'*Epistola a Cangrande*, *Epist. XIII*, xxvii, 75.

<sup>1079</sup> Cfr. *Epist. XIII*, xxiv, 67: «ipso in sempiterna quiete permanente».

<sup>1080</sup> Cfr. C. Moevs, *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*, cit. pp. 22-23; B. Martinelli, *La dottrina dell'Empireo nell'"Epistola a Cangrande" (capp. 24-27)*, in «Studi danteschi» LVII, 1985, pp. 49-143: pp. 74-82.

<sup>1081</sup> É. Gilson, *À la recherche de l'Empyrée*, cit., p. 155. A. Ghisalberti, *La cosmologia nel Duecento e Dante*, in *Lecture Classensi*, XIII, Ravenna, Longo, 1984, p. 40, sottolinea che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino non fanno cenno all'Empireo nei loro commenti alla *Physica* e al *De Caelo*, ma ne parlano nelle loro opere teologiche. Bisogna però evidenziare la peculiarità della posizione di Martinelli, che non esclude un *empireo* fisico. Cfr. B. Martinelli, *La dottrina dell'Empireo nell'"Epistola a Cangrande" (capp. 24-27)*, cit., pp. 74-82.

è posto nella sequenza delle sfere celesti. L'Empireo inteso quale Paradiso dei beati<sup>1082</sup> non può essere inteso come una sfera celeste di ordine aristotelico<sup>1083</sup>.

La questione dell'Empireo nella *Commedia* è più complessa. Il contrasto messo in atto non è tra l'ordine astronomico e la teologia, ma tra l'Uno e il Molteplice, e dunque fra la differenza contingente e l'Essere singolo. In forza di questo sviluppo nella speculazione dantesca, la stessa parola Empireo scompare dalla *Commedia*, dopo essere stata utilizzata solo una volta (*Inf.* II, 21): «ne l'empireo ciel per padre eletto». Osserva Gilson:

L'Empyrée a perdu son nom parce qu'il a changé de nature. Il est devenue anonyme en même temps que, comme donnée astronomique distincte, il perdait sa réalité. Qu'est-ce que ce 'ciel' qui n'a rien lieu ni durée? Physiquement parlant, c'est un mythe; théologiquement parlant, c'est une métaphore.<sup>1084</sup>

Nella *Commedia* la parola *empireo* è sostituita da una serie di metafore concernenti l'onnipresente luce-dolcezza-amore delle quali è costituito l'Essere: *il regno santo, il beato regno, il mondo felice, il paese sincero, questa pace, colà dove gioir s'insempra*. Come sottolinea ancora É. Gilson, quello che hanno in comune queste metafore e perifrasi è il fatto che esse eliminano il nome proprio della cosa che «a cessé d'en être une»<sup>1085</sup>; vengono così evitate tutte le connotazioni fisiche del termine *empireo*, che diviene il punto centrale del desiderio spirituale del pellegrino.

Nella *Commedia* pertanto l'Empireo è esplicitamente immateriale. Dopo aver lasciato il Primo Mobile, Beatrice aggiunge (*Par.* XXX, 38-42):

[...] «Noi siamo usciti fore  
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:  
luce intellettuale, piena d'amore;  
amor di vero ben, pien di letizia;  
letizia che trascende ogni dolzore. [...]

Il Primo Mobile è il *maggior corpo*, l'Empireo è *pura luce intellettuale*; la medesima dicotomia è sottolineata altrove (*Par.* XXIII, 112-114):

Lo real manto di tutti i volumi  
del mondo, che più ferve e più s'avviva  
ne l'alito di Dio e nei costumi.

L'Empireo è il «miro e angelico templo / che solo amore e luce ha per confine» (*Par.* XXVIII, 53-54), è il “respiro divino”, amore, luce. Difatti, come A.P. Mellone

---

<sup>1082</sup> Cfr. *Epistola a Cangrande*, XXIV, 68: «Et dicitur empyreum, quod est idem quod celum igne sui ardoris flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus sive caritas».

<sup>1083</sup> É. Gilson, *À la recherche de l'Empyrée*, cit., p. 149.

<sup>1084</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>1085</sup> *Ibidem*, p. 161.

puntualizza, Dante fa riferimento ai cieli quali *mondo sensibile* o *corpo* solo quando egli intende le nove sfere senza l'Empireo<sup>1086</sup>.

Sebbene in alcune occasioni nella *Commedia* Dante parli ancora dell'Empireo come una sfera comprendente il tutto<sup>1087</sup>, egli è più accorto nel correggere eventuali fraintendimenti. Così San Benedetto dice al pellegrino (*Par.* XXII, 61-67):

[«...] il tuo alto disio  
s'adempierà in su l'ultima spera,  
ove s'adempion tutti li altri e 'l mio.  
Ivi è perfetta, matura e intera  
ciascuna disianza; in quella sola  
è ogne parte là ove sempr'era,  
perché non è in loco e non s'impola [...]].

Concepita quale realtà nei cui confronti tutti i desideri hanno fine può essere considerata come l'ultima sfera, sebbene una sfera che *non è in loco e non s'impola*; se la si raffigura come un'immagine – quale la mistica rosa – bisogna essere consapevoli che essa è pura *parvenza*, la cui realtà è pura luce (*Par.* XXX, 100-108)<sup>1088</sup>:

Lume è là sù che visibile face  
lo creatore a quella creatura  
che solo in lui vedere ha sua pace.  
E' si distende in circular figura,  
in tanto che la sua circonferenza  
sarebbe al sol troppo larga cintura.  
Fassi di raggio tutta sua parvenza  
reflesso al sommo del mobile primo,  
che prende quindi vivere e potenza.

La luce attraverso cui il Creatore si manifesta alle creature altri non è che il *lumen gloriae* dei teologi, l'essenza della visione beatifica<sup>1089</sup>. Il *lumen gloriae* è pura luce intellettuale, infusa in maniera sovranaturale negli intelletti umani, il quale rende l'intelletto simile a Dio, conformato all'essenza divina, che è puro Intelletto. La visione beatifica che ne deriva è scandita dai tre attributi di comprensione, amore, beatitudine, che è la maniera in cui Beatrice descrive l'Empireo non appena Dante vi fa il suo ingresso: *luce intellettuale, amor di vero ben, letizia*. Dante sta chiaramente identificando la visione

---

<sup>1086</sup> A.P. Mellone, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, cit., p. 32.

<sup>1087</sup> Allusioni di carattere spazio-temporale all'Empireo si riscontrano in *Inf.* II, 84: «ampio loco»; *Purg.* XXVI, 62-63: «[...] 'l ciel [...] ch'è pien d'amore e più ampio si spazia»; e, ovviamente, *Par.* XXX-XXXIII.

<sup>1088</sup> Cfr. C. Moevs, *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*, cit. p. 24.

<sup>1089</sup> Cfr. *Sum. Theol.*, I, ii, 5; *Sum. Cont. Gent.*, III, 53. Sul *lumen gloriae* in Dante cfr. S.A. Gilson, *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, cit., pp. 233-39; G. Fallani, *Visio beatifica*, in *Enciclopedia dantesca*, cit., V, pp. 1070-71: p. 1071.

beatifica con lo stesso Empireo, una mossa che rende Dante unico tra i teologi della sua epoca<sup>1090</sup>.

È logico pertanto, seguendo il sistema della *Commedia*, asserire che l'Empireo, rispetto agli altri cieli, non è stato creato. Dante infatti non lo annovera tra le prime cose create, che egli identifica con gli angeli, *puro atto*, e con la materia, *pura potenza*, e i cieli materiali frapposti a queste due categorie (*Par.* XXIX, 31-36):

Concreato fu ordine e costruito  
a le sustanze; e quelle furon cima  
nel mondo in che puro atto fu prodotto;  
pura potenza tenne la parte ima;  
nel mezzo strinse potenza con atto  
tal vime, che già mai non si divima.

Egli non aggiunge nemmeno che esso fu creato in seguito. Questa posizione teologica distingue Dante dalle dottrine della sua epoca le quali asserivano, per mezzo dell'autorità della *Glossa ordinaria*<sup>1091</sup>, di Beda e di Pietro Lombardo, che l'Empireo era stato creato insieme alle intelligenze celesti e alla materia<sup>1092</sup>.

Per Dante l'Empireo coincide con la mente divina<sup>1093</sup>. Ancora più vicini all'intuizione neoplatonica appaiono i versi del *sacrato poema* (*Par.* XXVII, 106-114)<sup>1094</sup>:

«La natura del mondo, che quieta  
il mezzo e tutto l'altro intorno move,  
quinci comincia come da sua meta;  
e questo cielo non ha altro dove  
che la mente divina, in che s'accende  
l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove.  
Luce e amor d'un cerchio lui comprende,  
sì come questo li altri; e quel precinto  
colui che 'l cinge solamente intende.

---

<sup>1090</sup> Cfr. C. Moevs, *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*, cit. p. 24; B. Nardi, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, cit., p. 208; A.P. Mellone, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, cit., pp. 39-41; K.O.P. Foster, s.v. *Tommaso d'Aquino, santo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 626-49: p. 641; E.J. Stormon, *Problems of "Empyrean Heaven" in Dante*, in «Spunti e ricerche» III, 1987, pp. 23-33.

<sup>1091</sup> *Glossa Ord.*, in *Genesim*, cap. I, vers. 1-2, in PL, CXIII, 67B-69D. Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, 1930, seconda edizione accresciuta, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 187-238; Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944, p. 66.

<sup>1092</sup> Cfr. A.P. Mellone, s.v. *Empireo*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit., pp. 668-71: p. 669; Id., *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, cit., pp. 47-48.

<sup>1093</sup> Cfr. É. Gilson, *À la recherche de l'Emyrée*, cit., p. 160: «Il est absolument certain que Dante parle ici du cristallin comme inclus sous la pensée divine, seul lieu qu'on puisse lui attribuer, bien qu'elle même n'ait pas lieu»; R.J. Russel, *A History of Heaven. The Singing Silence*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 178-80.

<sup>1094</sup> Cfr. *Ep.* XIII, 67 sgg.

A proposito di questi versi si può citare la soluzione al problema del luogo fornita da Scoto Eriugena, il quale, sulla scorta di Massimo il Confessore, definisce il luogo come attività dell'intelletto, la quale definisce, comprende, localizza le cose.

Stando alla rigida metafisica avicennistica, la funzione creatrice e dunque ogni produzione di esseri materiali, è da ascrivere al Primo Mobile, che trae la propria potenza dalla luce del Verbo, il tutto senza soluzione di continuità fra la pura spiritualità della causa prima e l'essere materiale dell'universo, pur sempre animato dall'intelligenza. Sembra che Dante si fosse precedentemente avvicinato a tale teoria, come dimostrato dal dubbio espresso in *Convivio* IV, i, 8, «se la prima materia de li elementi era da Dio intesa», ovvero se la pura potenzialità della materia era stata creata da Dio, secondo il principio neoplatonico per cui “creare” equivale prima di tutto a definire e comprendere le cose, oppure se la creazione della materia non era da attribuire alle intelligenze, dalle quali dipende la distribuzione delle forme alla materia. Lo stesso *Liber de causis*<sup>1095</sup>, nonostante lo schema di derivazione dall'Uno per mezzo di un *primum causatum*, sembra porgere una soluzione differente dallo schema avicennistico, considerando la causalità delle cause seconde strettamente dipendente dalla causa prima, la quale risulterebbe pertanto l'unica causa creatrice:

Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda [...].  
Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit.<sup>1096</sup>

Dati questi schemi, Dante vi inserisce una dottrina propriamente sua, sceverando una creazione mediata e una creazione immediata; si configura così un operare *mediate vel immediate* per conto della causa prima, per il motivo – desunto dal *De Causis* – «quod causa secunda recipit a prima, influit super causatum ad modum recipientis et reddentis radium, propter quod causa prima est magis causa»<sup>1097</sup>. Lo stesso assunto era già in *Convivio* III, xiv, 4:

Ove [...] è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde ne le Intelligenze raggia la divina luce senza mezzo, ne l'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.

Come poi verrà puntualizzato nel *Paradiso*, la creazione diretta assume carattere triforme, avendo per oggetto: l'atto puro – o pura forma delle intelligenze separate –, la materia informe delle cose corruttibili – materia considerata eterna da parte degli aristotelici –, le sfere celesti quali composto incorruttibile di materia e forma (*Par.* XXIX, 22-30):

---

<sup>1095</sup> *Liber de causis*, prop. XV: «Et causatum primum est causa omnis vitae, et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua reliqua causata intelligibilia et corporea mediante intelligentia».

<sup>1096</sup> *Ibidem*, prop. I.

<sup>1097</sup> *Ep.* XIII, 55-56.



Forma e materia, congiunte e purette,  
usciro ad esser che non avia fallo,  
come d'arco tricordo tre saette.

E come in vetro, in ambra o in cristallo  
raggio resplende sì, che dal venire  
a l'esser tutto non è intervallo,  
così 'l triforme effetto del suo sire  
ne l'esser suo raggiò insieme tutto  
senza distinziōne in essordire.

Le cose corruttibili, invece, ricevono la loro forma dalla virtù dei corpi celesti, i quali sono creati direttamente da Dio (*Par.* VII, 133-138):

ma li alimenti che tu hai nomati  
e quelle cose che di lor si fanno  
da creata virtù sono informati.  
Creata fu la materia ch'elli hanno;  
creata fu la virtù informante  
in queste stelle che 'ntorno a lor vanno.

Con questo specifico riferimento all'azione informatrice delle cause seconde Dante introduce nuovamente lo schema emanatistico e discendente dedotto da Avicenna e di matrice neoplatonica. Pertanto, oltre la virtù uniforme del Primo Mobile, il cielo Stellato contiene in sé la molteplicità dei principi formali quante sono le stelle che contiene; per mezzo di ciò la potenza informatrice del Primo Mobile viene moltiplicata fino alle conseguenze ultime.

La dottrina platonica che sta all'origine del rapporto fra il modello eterno e la sua espressione contingente, si traduce in una sintesi inscindibile di platonismo e aristotelismo, nel rapporto tra le sfere celesti fino al Primo Mobile, il quale trasmette la potenza della causalità divina (*Par.* II, 127-132):

Lo moto e la virtù d'i santi giri,  
come dal fabbro l'arte del martello,  
da' beati motor convien che spiri;  
e 'l ciel cui tanti lumi fanno bello,  
de la mente profonda che lui volve  
prende l'image e fassene suggello.

Ci troviamo ancora nell'ambito di una concezione per la quale la causalità è determinata da un'immagine e dal suo riflesso lungo la serie discendente dei cieli (*Par.* XIII, 52-57):

Ciò che non more e ciò che può morire  
non è se non splendor di quella idea

che partorisce, amando, il nostro Sire;  
ché quella viva luce che sì mea  
dal suo lucente, che non si disuna  
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,  
per sua bontate il suo raggiare aduna,  
quasi specchiato, in sussistenze,  
etternalmente rimanendosi una.

Per mezzo della dottrina – di derivazione araba – delle intelligenze motrici dei corpi celesti, la cui diversità è il fondamento della varietà dell'essere contingente, assume una valenza cosmologica nuova anche la dottrina dell'*anima mundi*, la quale aveva esercitato un fascino su Boezio e sulla Scuola di Chartres (*Par.* II, vv. 133-138):

E come l'alma dentro a vostra polve  
per differenti membra e conformate  
a diverse potenze si risolve,  
così l'intelligenza sua bontate  
moltiplicata per le stelle spiega,  
girando sé sovra sua unitate.

Passo da accostare a Boezio per le evidenti consonanze: «Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem / conectens animam per consona membra resolvis»<sup>1098</sup>. La teoria delle macchie lunari, inoltre, come ha notato B. Nardi<sup>1099</sup>, coincide con quella di Giamblico e riferita da Simplicio<sup>1100</sup>.

Nella speculazione filosofica dantesca, lo schema di matrice neoplatonica di derivazione dall'Uno attraverso una serie di intermediari, gioca il ruolo chiave di garantire un ordine e una razionalità immutabili alla struttura dell'universo intero. Veniva così in parte corretta la concezione estrapolata più o meno legittimamente dal testo biblico di una natura costantemente dipendente dalla volontà del suo creatore, volontà spesso intesa anche in senso antropomorfo.

Nell'esaminare i rapporti di Dante con le tradizioni filosofiche e teologiche medievali, la critica – come tutti sanno – ha spesso accostato il poeta ad Aristotele e alle correnti del neo-aristotelismo del secolo XIII. A sostegno di queste tesi si è soliti enumerare i numerosi casi in cui Dante presenta Aristotele e gli aristotelici con parole di encomio; si elencano inoltre i modi logici e sillogistici per mezzo dei quali il poeta tende a organizzare il proprio discorso, soprattutto nel *Convivio*, nella *Questio* e in diversi passi della *Commedia* – come la lezione del poeta Stazio sulla generazione umana (*Purg.* XXV) o la dissertazione sulle macchie lunari offerta da Beatrice (*Par.* II); si è soliti evidenziare i numerosi passi in cui Dante analizza dati appartenenti all'aristotelismo, sottolineando i

---

<sup>1098</sup> *Cons. phil.* III, m. ix, 13-14.

<sup>1099</sup> B. Nardi, *Saggi di filosofia Dantesca* (1930), cit., pp. 3-39; 40-62; 63-72; 73-80; 81-109, 139-166; 167-214; 341-380.

<sup>1100</sup> Cfr. *De Coelo* II, 8; commento ad Aristotele 290a 24.

suoi rapporti con l'*Etica Nicomachea*<sup>1101</sup>. È fuor di questione che tutto questo sia vero. Sottolinearlo ha significato privilegiare un sistema culturale che, rispetto al neo-platonismo, all'esegesi scritturale e ai filoni misticheggianti e apocalittici, è sembrata la punta intellettuale più avanzata negli anni in cui visse Dante. Eppure la preminenza accordata all'aristotelismo nel pensiero di Dante semplifica eccessivamente sia il variegato universo della cultura medievale<sup>1102</sup>, sia il pensiero stesso del poeta.

Parlare di Dante e dell'aristotelismo, come se formassero un *unicum* inscindibile, è diventato un luogo comune della critica. Ma cosa vuol significare etichettare Dante come aristotelico, qualifica che troppo spesso è stata adoperata in maniera indistinta, come se fosse possibile così spiegare tutto il complesso sistema di pensiero del poeta? Alberto Magno, nel suo commento al *De Anima*, osservava che tutti i seguaci dello Stagirita concordano sul fatto che il filosofo avesse detto il vero, ma tutti interpretano questo vero a loro modo:

Conveniunt autem omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixerit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in quo summam intellectus humani perfectionem demonstraret; sed exponunt eum diversimode, prout congruit uniuscuiusque intentioni.<sup>1103</sup>

Questo sembra il nodo cruciale. L'aristotelismo medievale era percorso da correnti in guerra tra loro, in cui i neo-averroisti – i cosiddetti “filosofi” – si trovavano spesso in contrasto con pensatori più vicini all'ortodossia cristiana – detti pertanto “teologi”. Contrasti dividevano inoltre al loro interno queste correnti. In questo contesto parlare di un Dante aristotelico *tout court*, come se tale definizione avesse carattere neutro, ha poco senso, soprattutto dopo le ricerche sulla formazione del poeta di B. Nardi, K. Foster, M. Corti, C. Vasoli, P. Boyde<sup>1104</sup>. L'alto livello di questi contributi ha messo in luce che

---

<sup>1101</sup> Cfr. E. Moore, *Studies in Dante. First Series*, cit., pp. 92-156, 334-43, 359-94; L. Minio-Paluello, *Dante's Reading of Aristotle*, in *The World of Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 61-80

<sup>1102</sup> Del quale ci ha fornito un magistrale quadro lo studio di É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955), London, Sheed and Ward, 1980.

<sup>1103</sup> Alberto Magno, *De Anima*, a cura di C. Stroick, in *Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1971, vol. VII/i, lib. III, tract. ii, cap. 4, p. 182.

<sup>1104</sup> Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (1930), cit.; Id., *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, Olschki, 1938; Id., *Dante e la cultura medievale* (1942), cit.; Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944; Id., *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, Roma, Istituto italiano per il Medio Evo, 1960 (rist. 1992); Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966; Id., *«Lecturae» e altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990. In reazione all'immagine di un Dante tomista sostenuta da G. Busnelli (cfr. in particolare G. Busnelli, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, «Civiltà cattolica», 1922; e la relativa recensione di B. Nardi in «Giornale storico della letteratura italiana» LXXXI, 1923, pp. 307-34.), Nardi portò alla luce la complessità e la varietà della presenza dell'aristotelismo in Dante, sottolineando, ad un medesimo tempo, i punti di contatto, nell'opera del poeta, tra l'aristotelismo e le altre correnti di pensiero. In seguito ai suoi studi, ulteriori importanti ricerche sui rapporti tra Dante e il neo-aristotelismo sono state offerte da: K. Foster, s.v. *Tommaso d'Aquino, santo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 626-49; Id., *The Two Dantes*, London, Darton, Longman & Todd, 1977; M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Libreria Commissionaria Sansoni, 1981; Ead., *La felicità mentale*, cit.; Ead., *Percorsi dell'invenzione*, Torino, Einaudi, 1993; C. Vasoli, commento a *Convivio*, cit.; Id., *Dante, Alberto Magno e la scienza dei «peripatetici»*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 55-70; P. Boyde, *Dante Philomythes and*

l'aristotelismo dantesco è materia complicata. Quanto emerge dalle ricerche di questi studiosi è che lo stesso Dante possedeva le sue proprie idee sul conto di Aristotele e dell'aristotelismo, e in armonia con la sua attitudine al sincretismo, tentò di far coesistere nella propria opera sviluppi dell'aristotelismo spesso divergenti tra loro.

La critica dantesca nella sua predilezione dell'aristotelismo ha alzato una barriera tra Dante e gli altri filoni di pensiero circolanti nel Medioevo i quali spesso si trovavano in aperta opposizione con i metodi dell'aristotelismo<sup>1105</sup>.

È bene ribadirlo: quando si parla di aristotelismo, di neo-platonismo o di misticismo, si parla pur sempre di sistemi di pensiero altamente complessi, di correnti intellettuali "alte". Per accostare Dante, tracciare la sua formazione culturale e ideologica, è necessario partire da ambiti più "bassi". Nel Medioevo – come abbiamo avuto modo di vedere nei capp. I-II – la base della conoscenza si strutturava nel sistema del *trivium* e del *quadrivium*, sistema su cui si basava tutta la scuola, punto di partenza per accostarsi a qualsivoglia disciplina e sistema di pensiero, sostegno alle forme di enciclopedismo medievale<sup>1106</sup>.

L'ingresso del sistema aristotelico nel pensiero occidentale ebbe una portata di non poco momento soprattutto nel mondo cristiano delle idee. Dante medesimo, così come altri intellettuali, comprese subito tale fenomeno: il vero conflitto che andava dispiegandosi era tra epistemologie differenti, tra modi diversi di arrivare alla Verità<sup>1107</sup>.

Molto aspra fu la battaglia tra l'aristotelismo in generale e quanti continuavano a concedere il primato non ai sistemi logici bensì all'autorità della Scrittura e della sua esegesi. Questa seconda tradizione – come si è visto – implicava una visione simbolica

---

*Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Id., *Perception and Passion in Dante's «Comedy»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>1105</sup> Data la vastità della bibliografia sulle dispute medievali del sec. XIII, segnaliamo gli studi fondamentali: M. Grabmann, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» XXVI, 1934, pp. 127-55; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, (in Bibliothèque thomiste XXVI), Paris, Vrin, 1944; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, terza edizione, Oxford, Blackwell, 1983; É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955), London, Sheed and Ward, 1980, pp. 325-485; M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, terza edizione, Paris, Vrin, 1957; H. De Lubac, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1959; trad. it. *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, Milano, 1988; F. van Steenberghen, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, Publications universitaires, 1966; G.R. Evans, *Old Arts and New Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1980; A. Ghisalberti, *Medioevo teologico*, Bari, Laterza, 1990, pp. 85-145; J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris: 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998. Sulla relazione di Dante con queste dispute, cfr. G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1992; A.G. Meekins, *Reflecting on the Divine: Notes on Dante's Heaven of the Sun*, in «The Italianist», XVIII, 1998, pp. 28-70.

<sup>1106</sup> Su Dante e il suo rapporto con tali tradizioni si è parlato poco. Un valido contributo è stato offerto nel 1992 dallo studio di G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, cit., il quale passa al vaglio il ragionare del poeta in relazione a queste due modalità di organizzare il sapere. Su Dante e l'enciclopedismo, cfr. V. Cian, *Vivaldo Belcalzer e l'enciclopedismo italiano delle origini*, Supplemento n. 5 del «Giornale storico della letteratura italiana», 1902, pp. 57-58 e 86-134; V. Reforgiato, *L'enciclopedismo di Dante Alighieri*, in «Giornale dantesco» VI, 1898, pp. 379-93; C. Vasoli, *Dante e l'immagine enciclopedica del mondo nel «Convivio»*: la conoscenza scientifica nel pensiero bassomedievale, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievali, Università di Perugia, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1983, pp. 35-73, *Introduzione*, in *Conv.*, pp. XI-LXXXIX (pp. XXVII-XXVIII, XLVI, LXII-LXIII); Id., *Il «Convivio» di Dante e l'enciclopedismo medievale*, in *L'enciclopedismo medievale*, a cura di M. Picone, Ravenna, Longo, 1994.

<sup>1107</sup> Cfr. Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 28.

piuttosto che razionale del reale. Una tale visione sosteneva che Dio avesse lasciato tracce della Verità nei suoi due grandi Libri: il Creato e la Scrittura; era compito degli uomini quello di interpretare queste manifestazioni della sua volontà – le quali, in sostanza, costituivano pallide anticipazioni della realtà ultima: quella celeste –; tale sforzo esegetico veniva illuminato dall'esempio terreno di Cristo. La lettura dell'universo in chiave simbolica era prassi che naturalmente precedeva il cristianesimo. Essa aveva già radici millenarie quando se ne appropriò il mondo classico, principalmente Platone, e quello ebraico. San Paolo traspose questa prassi nel cristianesimo, «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum»<sup>1108</sup>. Egli offrì in questo modo il destro a una ricca tradizione che annovera nomi quali sant'Agostino, Macrobio, lo pseudo-Dionigi, Boezio, Gregorio Magno, Giovanni Scoto Eriugena, il misticismo bernardiano, i vittorini e, non ultima, la scuola di Chartres.

Tra le varie epistemologie che gli si offrivano, Dante tenta di identificare ciò che è utile ai fini della conoscenza di Dio – e quindi della salvezza eterna – in discipline, interpretazioni e metodologie differenti; tuttavia egli stabilisce una ben delineata gerarchia tra le epistemologie che tentava di armonizzare. Su tale gerarchia si fonda la *Commedia*. Dante non era l'unico a incamminarsi in questo tentativo di sintesi tra metodologie conoscitive differenti. Nel secolo XII i maestri di Chartres avevano smorzato le loro posizioni neo-platoniche mitigandole con un interesse scientifico nei riguardi della Natura; mentre nel secolo successivo Alberto Magno e Tommaso d'Aquino associarono l'autorità aristotelica con quella della Bibbia. Ma né i maestri del cenobio carnotense, né gli aristotelici si mossero su coordinate univoche: i primi continuarono a sottomettere la Natura alla lettura allegorica e simbolica; i secondi tentarono di spiegare la Natura con l'ausilio della ragione. La sintesi ideologica alla quale approderà Dante è ugualmente soggettiva<sup>1109</sup>.

Tutta l'attività artistica di Dante, dunque, è percorsa dal tentativo di stabilire anzitutto una gerarchia gnoseologica, per poi trasferirne le implicazioni a alla propria esperienza umana e alla sua poesia. Nella sua opera trapela questa ricerca; diverse soluzioni si presentano in momenti differenti della sua vita. Alla luce di questa prospettiva, uno studioso quale Z.G. Baranski divide la riflessione dantesca in tre fasi principali: a) una prima fase che abbraccia tutta l'esperienza lirica; b) una seconda risalente all'esperienza del *Convivio*, momento di revisione rispetto alla fase precedente; c) una terza fase che comprende anzitutto la *Commedia*, seguita dalla *Monarchia* e dalle rimanenti opere<sup>1110</sup>. L'ultima fase si raccorda, con una maturità maggiore, al primo periodo, pur senza rinnegare la formazione culturale che si esprime nel *Convivio*. La prima e la terza fase sembrano aderire alle epistemologie simbolistiche, mentre la fase *Convivio* è volta al razionalismo aristotelico.

Certamente, vedere Dante sotto la luce del neo-platonismo significa andare contro la linea dominante della critica dantesca degli ultimi due secoli almeno; tuttavia, la riflessione operata fino a questo momento, anche alla luce della cultura carnotense

---

<sup>1108</sup> *I Cor.* XIII, 12.

<sup>1109</sup> Cfr. Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 29.

<sup>1110</sup> *Ibidem*, pp. 29, 199-219.

veicolata dal commento di Bernardo Silvestre, sembra portare verso questa direzione. È bene chiarirlo però: che un'opera quale la *Divina Commedia* poggi su un'impalcatura aristotelica – sebbene si tratti di un aristotelismo molto sincretico – è fuor di discussione. Quello che forse fin'ora è stato poco notato è che tale impalcatura presenta notevoli venature di neoplatonismo.

L'avvio della carriera poetica di Dante comincia, in modo molto suggestivo, con una richiesta di chiarificazione riguardo un'esperienza simbolica, ovvero il sogno evocato nel sonetto *A ciascun'alma presa e gentil core*. È sintomatico che il poeta si sia servito di un sonetto per chiedere spiegazioni riguardo il simbolismo del sogno, interpellando così dei poeti e non un altro genere di intellettuali:

propuosi di fare un sonetto, ne lo quale io salutrasse tutti li fedeli d'Amore e pregandoli che giudicassero la mia visione [...]. A questo sonetto fue risposto da molti e di diverse sentenze.<sup>1111</sup>

Tale scelta dimostra la consapevolezza, da parte di Dante, delle riserve dei filosofi e dei teologi nei riguardi dell'esegesi di matrice simbolistica – anche se alcuni di loro non si spingevano a negare la forza rivelatrice dei sogni –, la sua fede nell'epistemologia della poesia.

Tutta la tradizione dei *commentaria* fin qui esaminata, tendeva a ribadire il valore conoscitivo della poesia; tale tradizione difatti si poneva come finalità la ricerca delle verità presenti in un testo poetico, fossero esse di carattere linguistico, retorico, storico o morale. Un'opera come la *Vita Nuova*, dunque, che racchiude in sé poesia e prosa esplicativa, accerta il valore del *commentum* nella visione dantesca<sup>1112</sup>. Il prosimetro, nello specifico, è basato quasi esclusivamente su strutture simbolistiche, le quali richiedono pertanto di essere interpretate, di avere una «loro sentenza»<sup>1113</sup> rivelata. «Esegesi e verità, simbolismo e scienza, storia e illuminazione divina sono tutt'uno nel *libello giovanile*»<sup>1114</sup>.

Con l'esperienza del *Convivio* le cose cambiano. Certo anche nel trattato filosofico continuano a trovarsi elementi provenienti dalla tradizione esegetico-simbolica<sup>1115</sup>. Le strutture analitiche hanno però predominanza:

E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione de la ragione, de la quale, sì come principalissima parte, tutta la nostra essenza depende; e tutte l'altre nostre operazioni

<sup>1111</sup> *Vita Nuova*, III, 9 e 14. Si cita da: *Vita Nuova*, a cura di Guglielmo Gorni, Torino, Einaudi, 1996.

<sup>1112</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 31; M. Picone, «*Vita Nuova*» e tradizione romanza, Padova, Liviana, 1979, pp. 22-25; Id., *L'Ovidio di Dante*, in *Dante e la «bella scola» della poesia. Autorità e sfida poetica*, a cura di A. Iannucci, Ravenna, Longo, 1993, pp. 107-44, in part. pp. 112-113.

<sup>1113</sup> *Vita Nuova*, I, 1.

<sup>1114</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 31.

<sup>1115</sup> Cfr. M.Th. D'Alverny, *Note sur Dante et la Sagesse*, in «Revue des études italiennes» XI, 1965, pp. 5-24; C. Vasoli, *La Bibbia nel «Convivio» e nella «Monarchia»*, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 19-39; M. De Bonfils Templer, *Il dantesco «amoroso uso di Sapienza»: sue radici platoniche*, in «Stanford Italian Review» VIII/i-ii, 1987, pp. 5-27; Id., *Genesi di un'allegoria*, in «Dante Studies» CV, 1987 (1989), pp. 79-94; Id., *Le due «ineffabilitadi» del «Convivio»*, in «Dante Studies» CVIII, 1990, pp. 67-78; M. Corti, *La felicità mentale*, cit.; P. Dronke, *Dante's Second Love. The Originality and the Contexts of the «Convivio»*, Occasional Papers 2, Published by The Society for Italian Studies, 1997; A. Maierù, *Sull'epistemologia di Dante*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 157-72.

– sentire, nutrire, e tutto – sono per quella sola, e questa è per sé, e non per altri; sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio, e così è beato.<sup>1116</sup>

Nel trattato Dante annovera la *Vita Nuova*, ma la relega in una posizione secondaria; analogamente ridimensiona la propria esperienza di poeta d'amore rivedendo e modificando la nozione d'Amore da un punto di vista filosofico. Costituendo un momento di revisione, il *Convivio* va letto come una testimonianza del grande entusiasmo filosofico di Dante, in appassionata ricerca tra le varie posizioni dell'aristotelismo. Come ha dimostrato M. Corti<sup>1117</sup>, ci troviamo di fronte alla costruzione di un'ideologia, nel cui processo non sono assenti cambiamenti di rotta<sup>1118</sup>. Tensioni affiorano, ad esempio, nel terzo trattato, in cui si scorge il tentativo di interpretare "aristotelicamente" una canzone che nella sua quintessenza si presenta quale "simbolica", *Amor che ne la mente mi ragiona*: celebrazione della donna quale *signum* il cui «aspetto giova / a consentir ciò che par meraviglia; / onde la nostra fede è aiutata: / però fu tal da eterno ordinata»<sup>1119</sup>.

La *Commedia* nasce come opera di parte. Però Dante arriva a marcare le sue posizioni dopo aver esaminato e maturato le varie epistemologie dominanti. In un passo del *Paradiso*, il poeta rimarca la propria fiducia nei confronti dell'esegesi simbolica dei due volumi divini (*Par.* XIX, 82-84):

Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna,  
per giudicar di lungi mille miglia  
con la veduta corta d'una spanna?  
Certo a colui che meco s'assottiglia,  
se la Scrittura sopra voi non fosse,  
da dubitar sarebbe meraviglia.

Una tale osservazione si iscrive nella critica rivolta al pellegrino il quale presume di comprendere il giudizio divino facendo ricorso alla sola ragione umana. In un altro luogo notiamo invece l'opposizione diretta tra le verità rivelate dalla Bibbia e le forme di sapere cui aspirano le forme della logica (*Par.* XXIV, 91-96):

... E io: «La larga ploia  
de lo Spirito Santo, ch'è diffusa  
in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia,  
è silogismo che la m'ha conchiusa  
acutamente sì, che 'nverso d'ella  
ogne dimostrazion mi pare ottusa».

---

<sup>1116</sup> *Convivio* III, xv, 4.

<sup>1117</sup> *La felicità mentale*, cit.

<sup>1118</sup> Sul carattere "provvisorio" del *Convivio*, cfr. G. Gorni, *Appunti sulla tradizione del «Convivio» (a proposito dell'archetipo e dell'originale dell'opera)*, in «Studi di filologia italiana» LV, 1997, pp. 5-22.

<sup>1119</sup> vv. 51-54.

Rispetto alle certezze fornite dalla grazia dello Spirito Santo, i sillogismi creati dalla ragione corrono sempre il pericolo di essere smascherati quali falsi da altri sillogismi e da altre dimostrazioni. E tuttavia – è bene rimarcarlo – il fatto che Dante si sia servito di una terminologia logica per ragionare intorno alla Scrittura, è dimostrazione del fatto che egli manteneva la sua fiducia nei riguardi delle forme epistemologiche raziocinative.

La percezione del mondo per simboli rimane però superiore alla lettura scientifica di esso, anche se la visione totalizzante della *Commedia* riesce a far convivere entrambe le prospettive<sup>1120</sup>. La fiducia nei confronti delle capacità della ragione porta semmai a comprendere verità di ordine superiore, intraviste per *specula*. La cosmologia aristotelico-tolemaica, dunque, che vorrebbe la terra al centro dell'universo attorno alla quale ruotano i cieli e che pone l'Empireo e Dio ai limiti estremi dell'universo medesimo, altro non è che il *signum* che rimanda a un sistema altro – quello rispondente al vero – nel quale la divinità, punto centrale di tale sistema è circondata dai cori angelici (*Par.* XXVIII, 46-57):

E io a lei: «Se 'l mondo fosse posto  
con l'ordine ch'io veggio in quelle rote,  
sazio m'avrebbe ciò che m'è proposto;  
ma nel mondo sensibile si puote  
veder le volte tanto più divine,  
quant'elle son dal centro più remote.  
Onde, se 'l mio disir dee aver fine  
in questo miro e angelico templo  
che solo amore e luce ha per confine,  
udir convienmi ancor come l'esempio  
e l'esemplare non vanno d'un modo,  
ché io per me indarno a ciò contemplo».

Questo modello teocentrico è proprio della speculazione neo-platonica<sup>1121</sup>. Indizio questo della chiara apertura da parte di Dante nei riguardi della tradizione simbolico-esegetica.

La struttura dell'universo viene quindi a configurarsi secondo un fondamentale modello di matrice neoplatonica, come processione dall'Uno al molteplice, nella quale la virtù della causa prima non cessa mai di emanare la sua impronta fino all'ultimo degli effetti. Base e fondamento di questo principio è che la causa prima non può produrre direttamente, senza intelligenze intermedie, qualcosa che non sia eterno e immutabile (*Par.* VII, 64-69)<sup>1122</sup>:

La divina bontà, che da sé sperne

---

<sup>1120</sup> Cfr. Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 33.

<sup>1121</sup> Cfr. J.B. Russel, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986, p. 222.

<sup>1122</sup> Cfr. Boezio, *Cons. phil.* III, m. ix, 6-9: «Forma boni livore carens, tu cuncta superno / Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse / Mundum mente gerens similique in imagine formans / Perfectasque iubet perfectum absolvere partes». Cfr., inoltre, *Tim.* 29e. La metafora del *sigillo*, spesso ripresa da Dante: è di derivazione aristotelica e viene utilizzata per esprimere l'azione delle forme separate sulla materia, cfr. *Metaph.* I, 6, 988a.



ogne livore, ardendo in sé, sfavilla  
sì che dispiega le bellezze etterne.  
    Ciò che da lei senza mezzo distilla  
non ha poi fine, perché non si move  
la sua impronta quand'ella sigilla.

Il concetto platonico originario, secondo il quale la divinità creatrice, essendo esente da invidia, desidera che le cose siano simili a essa il più possibile, («Più l'è conforme, e però più le piace; / che l'ardor santo ch'ogne cosa raggia, / ne la più somigliante è più vivace», *Par.* VII, 73-75), la successiva deduzione di Plotino – secondo cui dal principio supremo si produce un effetto unico, cioè il Nous, l'Intelligenza immateriale ed eterna, in cui le idee sono presenti come molteplicità –, la cosmologia di Avicenna – erede del tardo neoplatonismo – arrivano a costruire un articolato sistema la cui profonda suggestione si esercita sulla speculazione dantesca.

Si pensi a Paradiso II. Il problema delle diverse nature dei corpi astrali non è che un aspetto del problema sempre aperto dell'essere del molteplice e dei suoi rapporti con la causa prima, variamente affrontato dalle diverse correnti platoniche e neoplatoniche. Dato che la diversità non può procedere dall'assoluta semplicità della causa prima<sup>1123</sup>, le intelligenze celesti – grazie alle loro diverse nature e alla diversità dei loro principi formali – permettono il moltiplicarsi e il diffondersi dell'essere, a partire dall'Empireo, e quindi lungo i cieli successivi (*Par.* II, 115-120),

Lo ciel seguente, c'ha tante vedute,  
quell'esser parte per diverse essenze,  
da lui distratte e da lui contenute.  
    Li altri giron per varie differenze  
le distinzion che dentro da sé hanno  
dispongono a lor fini e lor semenze.

Grazie a questo schema – affinie all'aristotelismo platonizzante di matrice araba<sup>1124</sup> – si garantisce l'unità dell'universo, il suo ordine e la sua razionalità, fino alle sue manifestazioni ultime. In questa visione i cieli costituiscono pertanto gli organi necessari alla trasmissione della vita e del movimento ai corpi, attraverso i vari gradi dell'essere (*Par.* II, 121-123):

Questi organi del mondo così vanno,  
come tu vedi omai, di grado in grado,  
che di su prendono e di sotto fanno.

Dante nel poema tenta di compiere una monumentale sintesi in grado di inglobare la varietà del creato, la storia, le diverse epistemologie, le lingue del mondo e i vari registri

---

<sup>1123</sup> Cfr. *Convivio* III, ii, 4-6 e vii, 2-3, in cui si leggono, inoltre, espliciti riferimenti al *Liber de causis*.

<sup>1124</sup> Cfr. Alberto Magno, *Metaph.* XI, ii, 20.

letterari, il tutto riassunto in un armoniosa struttura numerologica la quale funge da *exemplum* all'ordine simbolico della creazione: una «forma senza precedenti all'infuori dei libri divini»<sup>1125</sup>. A nostro avviso, Dante sembra schierarsi maggiormente dalla parte del simbolismo, visto che il simbolismo gli forniva i mezzi per scrivere poesia. Il poeta presenta pertanto il proprio lavoro, rivendicando per la sua poesia un primato gnoseologico; tale poesia, non controllata da strutture e categorie filosofiche, riesce nello scopo di presentare nella maniera migliore sia la forma che il contenuto del creato, illustrando nella maniera più idonea l'analogia del creato col divino.<sup>1126</sup>

Il profondo interesse di Dante nei riguardi dei modi di intellesione e acquisizione della conoscenza si manifesta in *Purgatorio* XXXIII<sup>1127</sup>. Beatrice rimarca la propria abilità di “vedere” le cose, eventi futuri compresi, in maniera certa («certamente» v. 40), essendo in grado, come del resto tutti i beati, di leggere nella mente di Dio. In opposizione con la chiarezza della visione divina, la mente del pellegrino è «oscurata» (v. 48). Invece di fornire un corretto giudizio sulla «pianta / ch'è or due volte dirubata quivi» (vv. 56-57), essa dorme. Beatrice pone inoltre enfasi sul fatto che la capacità umana di conservare la conoscenza dipende da una facoltà così precaria come la memoria (vv. 55-57; 76-78), la quale, come l'impronta sulla cera, trattiene semmai la “figura” dell'esperienza originale (vv. 79-81). A peggiorare le cose vi è il fatto che se vogliamo esprimere quanto è “segnato” nelle nostre menti, dobbiamo utilizzare un ulteriore sistema di segni, «Tu nota; e sì come da me son porte, / così queste parole segna a' vivi» (vv. 52-53). Il netto contrasto tra le facoltà intellettive dei beati e le misere approssimazioni degli esseri umani legati ai segni, viene qui messo in forte rilievo. Va ribadito, inoltre, che i problemi legati a tale contrasto – in accordo con i dibattiti dell'epoca<sup>1128</sup> – dimostrano che il canto è profondamente toccato dalla questione del simbolismo.

Beatrice, oltre a sottolineare la divaricazione tra le capacità intellettive dei beati e quelle dei terribili, evoca anche l'abisso che divide la saggezza divina e l'umana (*Purg.* XXXIII, 88-90):

---

<sup>1125</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 34, e cfr., inoltre, Id., «Sole nuovo, luce nuova». *Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Torino, Scriptorium, 1996, p. 72.

<sup>1126</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 35.

<sup>1127</sup> Esistono pochi studi sulle idee di Dante in merito alla semiotica. Ribadendo l'avvertenza che gli studi proposti vanno letti con cautela, cfr. H.F. Dunbar, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the «Divine Comedy»*, New Haven, Yale University Press, 1929; E. Lugarini, *Il segno di Dante: ipotesi sul primo libro del «De vulgari eloquentia»*, in *Psicanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, a cura di E. Guidubaldi, 3 voll., Firenze, Olschki, 1972, vol. III, pp. 79-86; A. Lanci, s.v. *segnare*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, p. 127; D. Consoli, s.v. *segno*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 127-30; M. Rak, s.v. *significanza-significare-significazione*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 242-45; M. Corti, *La teoria del segno nei logici modisti e in Dante*, in *Per una storia della semiotica: teorie e metodi*, a cura di P. Lendinara e M.C. Ruta («Quaderni del circolo semiologico siciliano» XV-XVI, 1981, pp. 69-86; Ead., *La felicità mentale*, cit., pp. 139-41; Ead., *Percorsi dell'invenzione*, cit., pp. 86-7; M. Colish, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, seconda edizione, Lincoln, Nebraska-London, University of Nebraska Press, 1983, pp. 152-220; S. Noakes, *Dante and Orwell: The Antithetical Hypersign as Hallmark in Literature and Politics*, in «Semiotica» LXIII/i-ii, 1987, pp. 149-61; G. Gorni, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990.

<sup>1128</sup> Si veda, in particolare, *De Vulgari eloquentia* I, ii-iii: «Nec per spiritualem speculationem, ut angelum, alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalitatis corporis humanus spiritus sit obtectus. Oportuit ergo genus humanus ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere». Si cita da: *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Padova, Antenore, 1968.

e veggesi vostra via da la divina  
distar cotanto, quanto si discorda  
da terra il ciel che più alto festina.

Nonostante questa distanza la comunicazione tra Dio e gli uomini continua a essere possibile. Essa è costituita come una realtà irrinunciabile la quale si può manifestare ad esempio nel profetizzare divinamente ispirato di Beatrice (vv. 37-45; 49-51). Del resto, come era ampiamente attestato, la profezia rappresenta una modalità singolare grazie alla quale si manifesta ai mortali la rivelazione divina<sup>1129</sup>.

Vi sono altri modi più accessibili di interpretare la volontà divina – e dunque di assicurarsi la salvezza – modi che aiutano l'umanità a raggiungere la comprensione del divino, evitando così di offendere la volontà di Dio. Il genere umano deve apprendere ad apprezzare e rispettare quanto Dio ha creato (*Purg.* XXXIII, 58-60):

Qualunque ruba quella o quella schianta,  
con bestemmia di fatto offende a Dio,  
che solo a l'uso suo la creò santa.

Successivamente a questo monito, Beatrice procede nell'esposizione del mezzo più importante attraverso il quale si può arrivare alla conoscenza di Dio, ovvero la rivelazione avvenuta per mezzo di Cristo (vv. 61-63). Abbiamo già parlato della necessità di interpretare, seguendo i dettami della fede, i due grandi libri divini: l'universo e la Scrittura, nei quali il Creatore ha lasciato le sue *vestigia*<sup>1130</sup>. In forza di tale principio, questioni riguardanti la salvezza e la giustizia divina divenivano strettamente connesse alle discussioni sul simbolismo e sull'intelletto umano.

Questa sintesi ebbe in parte la sua origine nella celebrazione della giustizia da parte di Salomone, anch'egli *scriba Dei* (*Liber Sapientiae*, VIII, 7-8)<sup>1131</sup>:

Et si iustitiam quis diligit,  
Labores huius magnas habent virtutes:  
Sobrietatem enim et prudentiam docet,  
Et iustitiam, et virtutem,  
Quibus utilius nihil est in vita hominibus.  
Et si multitudinem scientiae desiderat quis,  
Scit praeterita, et de futuribus aestimat;  
Scit versutias sermonum, et dissolutiones argumentorum;

<sup>1129</sup> Cfr. N. Mineo, *Profetismo e Apocalittica in Dante*. cit.

<sup>1130</sup> Sul *Deus artifex*, cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 609-11; M.T. D'Alverny, *Le Cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XX, 1953, pp. 31-81; P. Artamendi, *El «liber creaturae» en San Augustín y San Buenaventura*, in «Augustinus» XIX, 1974, pp. 25-29; K. Emery jr., *Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure's Doctrine of the Cardinal Virtues*, in «Traditio» XXXIX, 1983, pp. 183-218; F. Ohly, «*Deus geometra*»: *Appunti per la storia di una rappresentazione di Dio*, in Id., *Geometria e memoria*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 189-247.

<sup>1131</sup> Cfr. anche *Rom.* I, 18-23.

Signa et monstra scit antequam fiant,  
Et eventus temporum at saeculorum.

La minuziosa analisi dei segni operata da Dante nella *Commedia*, analisi che spazia dal *Deus artifex*<sup>1132</sup> ai suoi *signa*, fino ad arrivare alla letteratura, è rinvenibile nel cielo di Giove, in cui si dispiega il verso di apertura del *Libro della Sapienza* (*Par.* XVIII, 91-93):

«DILIGITE IUSTITIAM», primai  
fur verbo e nome di tutto 'l dipinto;  
«QUI IUDICATIS TERRAM», fur sezzai.

Torniamo a *Purgatorio* XXXIII, e alle sue questioni semiotiche. Dante qui fa cenno alle grandi questioni universali connesse al carattere simbolico del rapporto tra Dio e l'umanità; la sua rappresentazione della storia – affollata di eventi simbolici (*Purg.* XXIX-XXXII) – viene messa in atto per mezzo di un procedimento analogico, *per analogiam*<sup>1133</sup>.

---

<sup>1132</sup> Su Dante e il *Deus artifex*, cfr. T. Barolini, *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 122-42.

<sup>1133</sup> Per un'introduzione al concetto e alla storia dell'analogia, cfr. A. Chollet, s.v. *analogie*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., vol. I, coll. 1142-54; N.W. Mtega, *Analogy and Theological Language in the «Summa contra Gentiles»*, Frankfurt am Main-Berne, Lang, 1984. Sulla funzione teologica dell'analogia, cfr. M.D. Chenu, *Grammaire et théologie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» X, 1935-36, pp. 5-28; H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1953; P.T. Camelot, *La Théologie de l'image de Dieu*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» XL, 1956, pp. 443-71; R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, 2 voll., Paris, Letouzey e Ané, 1967; T.A. Fay, *The Problem of God-language in Thomas Aquinas: What Can and Cannot Be Said*, in «Rivista di studi neo-scolastica» LXIX, 1977, pp. 385-91; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main-Berne, Lang, 1980; G.B. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages*, 2 voll., Roma, Storia e Letteratura, 1983. Sulle implicazioni linguistiche e logiche dell'analogia, cfr. E.J. Ashworth, *Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-century Logic*, in «Medieval Philosophy and Theology» I, 1991, pp. 39-67; C. González-Ochoa, *A lo invisible par lo visible: Imágenes del occidente medieval*, Mexico City, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1995; W. Otten, *Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy*, in «Harvard Theological Review» LXXXVIII, 1995, pp. 257-84; R. McInerney, *Aquinas and Analogy*, Washington, Catholic University of America Press, 1999. Sui debiti danteschi nei riguardi del simbolismo medievale, cfr. E.G. Gardner, *Dante and the Mystics*, London, Dent, 1913; A. Marigo, *Mistica e scienza nella «Vita Nuova» di Dante*, Padova, Drucker, 1914; I. Brandeis, *The Ladder of Vision*, London, Chatto & Windus, 1960; F. Mazzoni, *Il canto XXXI del «Purgatorio»*, Firenze, Le Monnier, 1965; A. Mellone, *L'esemplarismo divino secondo Dante*, in «Divinitas» IX, 1965, pp. 215-43; V. Branca, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita Nuova»*, in *Studi in onore di Italo Siciliano*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1966, vol. I, pp. 123-48; M. Mills Chiarenza, *The Imageless Vision of Dante's «Paradiso»*, in «Dante Studies» XC, 1972, pp. 77-91; G. Farris, *Dante e «Imago Dei»*, Savona, Sabatelli Editore, 1985; A. Battistini, *L'universo che si squaderna: cosmo e simbologia del libro*, in *Lecture Classensi*, Ravenna, Longo, 1986, vol. XV, pp. 61-78; M. Colombo, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; J.G. Demaray, *Dante and the Book of the Cosmos*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1987; J. Ahern, *Dante's Last Word: The «Comedy» as a «liber coelestis»*, in «Dante Studies» CII, 1984 (1988), pp. 1-14; L. Pertile, *«La punta del disio»: storia di una metafora dantesca*, in «Lectura Dantis» VII, 1990, pp. 3-28; Id., *L'antica fiamma: la metamorfosi del fuoco nella «Commedia» di Dante*, in «The Italianist» XI, 1991, pp. 29-60; Id., «Paradiso»: *A Drama of Desire*, in *Word and Drama in Dante*, a cura di J.C. Barnes e J. Petrie, Dublin, Irish Academic Press, 1993, pp. 143-80; Id., *Poesia e scienza nell'ultima immagine del «Paradiso»*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 133-48; G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, cit.; V. Cozzoli, *Il Dante anagogico: dalla fenomenologia mistica alla poesia anagogica*, Chieti, Solfanelli, 1993; M. Mills Chiarenza,

Il linguaggio utilizzato da Beatrice, fortemente allusivo, costituisce di per sé un microcosmo dell'opera poetica quale *digitus Dei*<sup>1134</sup>. Il dramma del rapporto Dio-umanità messo in scena sulla sommità della montagna purgatoriale viene offerto all'analisi del pellegrino Dante, il quale ha il compito di esporne una stringente esegesi, andando al di là del suo significato "letterale"; ma poiché la sua mente è ancora ottenebrata, egli si rivela del tutto incapace di assolvere tale compito (vv. 46-48; 73-75; 82-84). Pertanto, come le vicende simboliche rappresentate in *Purgatorio* XXXII raffigurano la perversione dovuta dal peccato nei riguardi dell'ordine provvidenziale della storia, similmente il fallimento del pellegrino nell'interpretare i segni che gli si offrono funge da monito del fallimento del processo comunicativo tra Dio e l'umanità. Al fine di comprendere e apprezzare il volere divino, l'umanità deve interpretare le sue *vestigia* in maniera idonea. Quando gli uomini decidono di piegare i *signa* divini ai propri fini, fanno un pessimo uso di quanto Dio aveva dato loro per la loro salvezza, pervertendoli mostruosamente. Il pellegrino si mostra non solo confuso dal discorso profetico di Beatrice, ma anche incapace di decifrare quanto gli si presenta in maniera simbolica nel Paradiso Terrestre; così Beatrice è pronta a incalzarlo (*Purg.* XXXIII, 67-72):

E se stati non fossero acqua d'Elsa  
li pensier vani intorno a la tua mente,  
e 'l piacer loro un Piramo a la gelsa,  
per tante circostanze solamente  
la giustizia di Dio, ne l'interdetto,  
conosceresti a l'arbor moralmente.

Tali parole confermano la fascinazione del poeta per l'universo dei segni e la loro interpretazione. La condanna di Beatrice nei riguardi di Dante, vuole riecheggiare quanto Agostino aveva detto mettendo in guardia dai pericoli di una ricezione prettamente letterale delle espressioni figurali:

Cum enim figurate dictum sic accipitur, tanquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animae congruentius appellantur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est, intelligentia carni subicitur sequendo litteram. Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet, neque illud quod proprio verbo significatur, refert ad aliam significationem [...]. Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.<sup>1135</sup>

---

*Dante's Lady Poverty*, in «Dante Studies» CXI, 1993, pp. 153-75; R. Migliorini Fissi, *Il canto XXXI del «Paradiso»*, in *Miscellanea di studi critici in onore di Pompeo Giannantonio*, I, *Studi danteschi*, pp. 223-79 (poi in «Critica letteraria», 23/i-ii, 1995); Id., *Da Matelda a Beatrice a Maria*, in *Omaggio a Beatrice (1290-1990)*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1997, pp. 23-82; F. Mazzoni, *Il "trascendentale" dimenticato*, in *Omaggio a Beatrice*, cit., 93-132.

<sup>1134</sup> Sul concetto di microcosmo, cfr. W. Wetherbee, *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-century Renaissance*, in *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, a cura di P. Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 21-53; L. Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*, New Haven, Yale University Press, 1975; J.A. Coulter, *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, Brill, 1976.

<sup>1135</sup> *De Doctrina Christiana* III, 5, 9.

All'interno della generale struttura della *Commedia*, l'inadeguatezza esegetica di Dante personaggio è sintomo di quanto egli debba ancora apprendere prima di elevarsi verso Dio. Il poeta fa in modo che il pellegrino reiteri l'errore intellettuale già commesso dieci anni prima dopo la morte della donna. Questo errore, a nostro avviso, aveva implicato uno spostamento da una forma epistemologica basata su posizioni semiotiche verso posizioni di matrice "razionale-scientifica". Dante incontra una analoga difficoltà di fronte al verbo di Beatrice e al suo ricco simbolismo, tipico peraltro di tutta la diegesi del Paradiso Terrestre e in particolare di *Purgatorio* XXXIII<sup>1136</sup>. Giunto a questo punto del viaggio, Dante personaggio deve ripudiare il suo ragionare peccaminoso, riconoscendo così i suoi limiti intellettuali; pertanto egli chiede (*Purg.* XXXIII, 82-84):

Ma perché tanto sovra mia veduta  
Vostra parola disiata vola,  
che più la perde quanto più s'aiuta?

E Beatrice (*Purg.* XXXIII, 85-87):

Perché conoschi [...] quella scuola  
ch'hai seguitata, e veggi sua dottrina  
come può seguitar la mia parola.

A prescindere dall'esatta identità di tale «scuola», un dato risulta certo: essa era in opposizione alla tradizione esegetica. L'incapacità di interpretare il simbolismo di *Purgatorio* XXXIII è la conseguenza della mancanza di familiarità con le forme dell'allegoresi, incapacità di *conoscere* l'albero «moralmente» (v. 72), ovvero secondo i dettami allegorici. L'opposizione ideologica messa qui in scena risulta altamente suggestiva; essa vuol richiamare l'aspra disputa epistemologica che vide schierati da una parte i cosiddetti "filosofi" e "teologi" e, dall'altra, gli "esegeti". La disputa in parola verteva tra una epistemologia basata su premesse scientifico-razionali e una corrente basata su teorie simboliche la quale si basava sull'esegesi delle Scritture. Il riconoscimento delle aperte simpatie di Dante per la tradizione esegetica, all'altezza della composizione della *Commedia*, riveste un'importanza notevole non solamente per un'esatta definizione del poema, ma anche per riuscire a comprendere lo sviluppo del suo pensiero. Alla luce di *Purgatorio* XXXIII, risulta difficile non concludere che il giudizio dantesco sulla «scuola» razionalista fosse altamente negativo<sup>1137</sup>.

---

<sup>1136</sup> Cfr. Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 53; P. Dronke, *Dante and Medieval Latin Tradition*, cit., p. 56; L. Pertile, *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, p. 7.

<sup>1137</sup> Cfr. Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 54; M. Grabmann, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, cit., pp. 127-55; C. Spicq, *Esquisse*, cit.; B. Smalley, *The Study of the Bible*, cit.; É. Gilson, *History of Christian Philosophy*, cit., pp. 325-485; M.D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII siècle*, terza edizione, Paris, Vrin, 1957; H. De Lubac, *Exégèse*, cit.; F. van Steenberghen, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, cit.; G.R. Evans, *Old Arts and*

Nell'esordio del *Paradiso*, Dante rende ancora più palese la sua simpatia nei confronti della tradizione simbolico-esegetica. Buona parte del I canto è impiegata nel presentare sia il Creatore che il Regno dei Cieli con una terminologia facilmente riconducibile alla tradizione neo-platonica (*Par. I*, vv. 103-8)<sup>1138</sup>:

[...] Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa simigliante.  
Qui veggion l'alte creature l'orma  
de l'eterno valore, il qual è fine  
al quale è fatta la toccata norma.

Di volta in volta Dante ripete, raffinandoli, gli snodi essenziali sui quali sta meditando nel canto di chiusura del *Purgatorio* e nel primo del *Paradiso*.

Parlare, come spesso accade, del rapporto tra Dante e la filosofia aristotelica in termini che siano solamente positivi appare dunque inappropriato, soprattutto alla luce delle critiche che il poeta muove nella *Commedia* nei confronti di certe correnti dell'aristotelismo. Si potrebbe asserire per Dante quanto Bonaventura aveva dichiarato su Agostino, cioè che «raggiunse una sintesi della *sapientia* di Platone e della *scientia* di Aristotele»<sup>1139</sup>; l'aspirazione del poeta a una sorta di armonia intellettuale da raggiungere per mezzo della *Commedia*<sup>1140</sup>, gli faceva considerare in effetti come meta suprema questa sintesi perseguita dal vescovo di Ippona e dallo stesso Bernardo<sup>1141</sup>..

---

*New Theology*, cit.; A. Ghisalberti, *Medioevo teologico*, cit., pp. 85-145; J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris: 1200-1400*, cit.; G. Mazzotta, *Dante's Vision*, cit.; A.G. Meekins, *Reflecting on the Divine: Notes on Dante's Heaven of the Sun*, cit., pp. 28-70.

<sup>1138</sup> Sulla patina neo-platonica di *Paradiso I*, cfr. P. Dronke, «*L'amor che move il sole e l'altre stelle*», cit., pp. 389-91; B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (1930), cit., pp. 73-78; il commento di N. Sapegno alla *Commedia*, 3 voll., terza edizione, Firenze, La Nuova Italia, 1985, vol. III, pp. 6, 12, 16.

<sup>1139</sup> Z.G. Baranski, *Dante e i segni*, cit., p. 56.

<sup>1140</sup> Cfr. *Ibidem*; E. Di Bisogno, *S. Bonaventura e Dante, Studii*, Milano, Tipografia Editrice L.F. Cogliati, 1899; E.G. Gardner, *Dante and the Mystics*, cit., pp. 207-14, 247-64; É. Gilson, *La Conclusion de la «Divine Comédie» et la mystique franciscaine*, in «*Revue d'histoire franciscaine*» I, 1924, pp. 55-63; E. Jallonghi, *Il misticismo bonaventuriano nella «Divina Commedia»*, Città di Castello, Società anonima tipografica «Leonardo da Vinci», 1935; L. Cicchitto, *Postille-bonaventuriano-dantesche*, Roma, Miscellanea Francescana, 1940; M. Sanarica, *Ancora su Dante e Bonaventura*, Bologna, Tip. S.A. B., 1952; R. Palgen, *Scoto Eriugena, Bonaventura e Dante*, cit., pp. 1-8; S. Farri, *S. Bonaventura e l'ordinamento morale del «Purgatorio» dantesco*, in «*L'Italia francescana*» XXXIII, 1958, pp. 103-16, 244-60; M. Schmaus, *Die Philosophie und die Theologie der Dantezeit*, in «*Deutsches Dante-Jahrbuch*» XL, 1963, pp. 18-42; L. Temperini, «*La Divina Commedia in relazione alla spiritualità e al misticismo francescani*», cit., pp. 244-91; Id., *Il «Paradiso» come universo di luce: la lezione platonico-bonaventuriana*, vol. I, *Dante europeo*, cit.; R. Vanni Rovighi, s.v. *Bonaventura da Bagnoregio, santo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 669-73; E.H. Cousins, *Bonaventure and Dante: The Role of Christ in the Spiritual Journey*, in *The Idea of Journey*, a cura di L.J. Bowman, Salzburg, 1983; P. Di Vona, *Dante filosofo e San Bonaventura*, in «*Miscellanea francescana*» LXXXIV/i, 1984, pp. 3-19; E. Hagman, *Dante's Vision of God: The End of the «Itinerarium Mentis»*, in «*Dante Studies*» CVI, 1988, pp. 1-20; R.S. Beal, *Bonaventure, Dante and the Apocalyptic Woman Clothed with the Sun*, in «*Dante Studies*» CXIV, 1996, pp. 209-28; A.G. Meekins, *The Study of Dante, Bonaventure, and Mysticism: Notes on some problems of method*, in «*In amicizia. Essays in Honour of Giulio Lepschy*», a cura di Z.G. Baranski, L. Pertile (supplemento di «*The Italianist*» XVII, 1997), pp. 83-99; Id., *Reflecting on the Divine: Notes on Dante's Heaven of the Sun*, in «*The Italianist*» XVIII, 1998, pp. 28-70. Sul sincretismo di Dante, cfr. Z.G. Baranski, *Re-viewing Dante*, in «*Romance Philology*» XLII, 1988,

Si potrebbe tentare di racchiudere il Dante pensatore nella figura, fin qui tracciata, di poeta-esegeta, figura presente anche durante l'esperienza del *Convivio*, nel quale il poeta si pone come esegeta delle sue liriche medesime. La distanza di una tale posizione rispetto alle abitudini mentali di noi moderni, è notevole; ciò, tuttavia, non significa che noi dobbiamo esimerci dallo sforzo di comprenderla. La lettura di Dante andrebbe indirizzata non solamente verso il riconoscimento delle realtà della testualità e del sapere medievale, ma anche verso l'ampliamento della nostra attenzione che non può rivolgersi verso tipologie di testo scontate.

Aristotele gioca un ruolo fondamentale nell'economia del pensiero dantesco, ma, altrettanto importanti sono figure quali Agostino e gli altri Padri della chiesa. Ciò che poteva turbarlo semmai era il fatto che una corretta gerarchia epistemologica rischiasse di venire capovolta, «Iacet Gregorius tuus in telis aranearum; iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis; iacet Augustinus abiectus, Dionysus, Damascenus et Beda»<sup>1142</sup>. Per Dante la fiducia nei processi conoscitivi della ragione non può non subire un brusco arresto quando è in gioco il mistero divino; ed è in ciò che il poeta si allontana maggiormente dalle soluzioni offerte dal razionalismo tomistico (*Par.* XXIX, 85-87; 94-96)<sup>1143</sup>:

Voi non andate giù per un sentiero  
filosofando: tanto vi trasporta  
l'amor de l'apparenza e 'l suo pensiero!

[...]

Per apparer ciascun s'ingegna e face  
sue invenzioni; e quelle son trascorse  
da' predicanti e 'l Vangelo si tace.

Dante credeva che il velame del mistero divino venisse a volte squarciato in forza di processi conoscitivi più intuitivi e visionari tipici della sensibilità poetica.

Quando Dante cominciò a praticare il mondo classico e a lumeggiare i primi tratti di quella cultura in cui aveva deciso di arruolarsi il dialogo tra cultura cristiana e cultura antica aveva già alle spalle un millennio. Ma agli inizi del XII secolo, un nuovo spirito indagatore si era spinto oltre la semplice ammirazione degli Antichi, tentando di sondarne i motivi intimi, spostando i vecchi modi letterari e le interpretazioni oramai desuete. Nel medesimo momento storico – per uno di quei salti fortuiti che si verificano nella storia – il

---

pp. 51-76, in part. pp. 59-60; Id., «Sole nuovo, luce nuova», cit.; P. Dronke, «L'amor che move il sole e l'altre stelle», cit., pp. 389-90.

<sup>1141</sup> S. Bonaventura, *Sermones selecti de rebus theologicis*, III, 18-19, in *Opera omnia*, 10 voll., Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1883-1902, vol. V. Cfr. inoltre, É. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, London, Sheed and Ward, 1938; Id., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955), *ibidem*, 1980, pp. 336-37.

<sup>1142</sup> *Ep.* XI, 16. Si cita da: *Opere minori*, Tomo I, a cura di R. Mattioli-P. Pancrazi-A. Schiaffini-C. Vasoli-D. De Robertis-G. Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1984; Tomo II, a cura di P.V. Mengaldo-B. Nardi-A. Furgoni-G. Brugnoli-E. Cecchini-F. Mazzoni, *ibidem*, 1988.

<sup>1143</sup> È interessante notare che in *Par.* XI S. Tommaso, celebrando l'elogio di S. Francesco, utilizzi i modi del simbolismo allegorico. Cfr. Z.G. Baranski, *Un Tommaso bonaventuriano*, in *Dante e i segni*, cit., pp. 65-7.



mondo europeo subiva il contatto e la pressione di culture fino a quel momento estranee. La cultura araba, fa il proprio ingresso in Europa, mediando la tradizione aristotelica, e in genere il sapere ellenico. Frattanto il fiorire di una cultura di stampo laico sollecitava l'attenzione agli antichi modelli della latinità.

Alla Francia delle scuole capitolari – come si è visto con l'esempio di Chartres – spetta il primato di questa forma di rinnovamento, in cui lo spirito filosofico prevale sul gusto letterario. Non appena, in una deriva imponente, la somma del sapere antico riorganizzato a Parigi giungerà in Italia essa porterà con sé speculazioni metafisiche e morali piuttosto che acquisizioni estetiche. Il neo-aristotelismo dispiegherà le sue due correnti divergenti: quella di Tommaso da un lato e di Averroé dall'altro. L'influenza del primo sarà diretta, tangibile, anche se il più delle volte limitata all'ambito ecclesiale; gli effetti del secondo saranno più obliqui ma più diffusi negli ambienti laici. La scienza profana che ne deriverà preparerà il terreno alla filosofia naturale. Di fronte alla morale evangelica si organizzerà una forma di morale politica la quale rivendicherà l'autonomia degli scopi terreni rispetto alla salvezza eterna.

Dante, nato in una città in cui la tradizione lirica d'amore andava per la maggiore rispetto agli studi classici, maturò solo in un secondo momento una effettiva familiarità con gli *auctores*. A riguardo doveva avere ancora idee generiche nel momento in cui si accingeva ad alleviare il suo dolore per la morte di Beatrice leggendo il ciceroniano *De amicitia* e la *Consolatio* di Boezio:

Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea. E udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccate parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, ne la morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello. E avvegna che duro mi fosse ne la prima entrare ne la loro sentenza, finalmente v'entrai tanto entro, quanto l'arte di gramatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, quasi come sognando, già vedea, si come ne la Vita Nuova si può vedere.<sup>1144</sup>

Solo qualche tempo dopo avverrà l'incontro decisivo con Virgilio. Le tappe della nuova *Eneide* chiamata *Commedia* abbiamo cercato di scoprirle attraverso raffronti incrociati con la fonte primaria e la sua esegesi secolare. E tuttavia, se il progresso nella conoscenza della cultura classica fu in Dante discontinuo, la sua ammirazione per i giusti e i sapienti dell'antichità andò costantemente crescendo senza cedimenti né tentennamenti. La sua coscienza si è tesa nei riguardi degli *auctores* pagani al punto da accostarli ai Padri della Chiesa; ma ciò che giunse più vicino alla sua sensibilità di pensatore e di uomo politico furono le virtù del popolo romano: la sua propria sintesi storica «est née, pour une grande part, des mouvements de ce coeur séduit»<sup>1145</sup>.

Dante ha rimaneggiato, dalla propria prospettiva, l'interpretazione del mondo antico, in forza della doppia influenza dei mitografi e dell'agostinismo. In opposizione ai

---

<sup>1144</sup> *Conv.* II, xii, 5.

<sup>1145</sup> P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 417.

suoi predecessori – i quali subordinavano tutto il mondo antico alle istanze spirituali – , Dante modella il proprio sistema della classicità sulla concezione politica dualistica dell'ordine umano:

Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.<sup>1146</sup>

Fede e Ragione, Teologia e Filosofia, Chiesa e Impero, queste coppie prendono forma nel pensiero dantesco in una singolare architettura. L'autonomia dell'Impero nei confronti della Chiesa comporta quella della Filosofia dalla Teologia, la quale a sua volta comporta l'autonomia della Ragione nei confronti della Fede. Posizione che Averroé, non senza sollevare problemi, aveva cercato di guadagnare, pur rimanendo in lui assente la coloritura politica; in questo Dante sembra essere stato anche più ardito dello stesso commentatore di Aristotele, il cui separatismo mantiene tuttavia una forte opposizione<sup>1147</sup>.

Dante tuttavia ha rifiutato l'adesione a una singola setta filosofica, temendo di prestare il fianco a una scissione della Filosofia. Egli non tollera le scissioni in materia filosofica così come non le tollera in politica o in materia religiosa; all'intoccabile unità della Chiesa fa da controparte la *tunica inconsutile* dell'Impero<sup>1148</sup>.

La parte di storia universale che va dalla caduta di Adamo al trasferimento della sede imperiale in Oriente, si articola per Dante in tre periodi: il primo in cui un Dio offeso si nasconde agli occhi del mondo; il secondo nel quale, lasciando nuovamente affiorare il suo amore, questo Dio prepara la terra a ricevere il Verbo incarnato; il terzo periodo nel quale avviene la Redenzione e in cui l'Impero – dividendo il suo potere in alleanza con la Chiesa – affida, ingiustamente, nelle mani di questa la fonte della propria autorità.

L'umanità disorientata dell'anno giubilare del 1300 necessita dell'Impero – Virgilio – al fine di ritrovare la via della Salvezza e quindi la Fede – Beatrice. Le vicende dell'attualità premono imperiosamente: tutta la storia dell'umanità viene letta e interpretata in funzione delle esigenze del presente.

Compito degli antichi è quello di riannodare, grazie al loro magistero, le fila del progresso umano verso la salvezza, bruscamente interrotto dalla Donazione di Costantino. È ancora quello di ricostituire la Roma terrestre senza cui per l'uomo è impossibile guadagnare «quella Roma onde Cristo è romano»<sup>1149</sup>. Desiderio profondo di Dante altro non è che di persuadere i lettori della *Commedia* di tale verità, guadagnandoli alla sua personale causa.

La riscoperta di Virgilio e del suo *volume* è stata per Dante esperienza di valore capitale per la sua opera di poeta e di pensatore. L'omaggio di Dante nei confronti della classicità non si arresta all'obiettivo minimo di «tradurre»: egli vuole «emulare» i suoi

---

<sup>1146</sup> *Monarchia* III, xv, 10.

<sup>1147</sup> Cfr. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, cit., p. 417.

<sup>1148</sup> *Monarchia*, I, xvi, 3.

<sup>1149</sup> *Purg.* XXXII, 102.

*auctores*, soprattutto, anche se non esclusivamente, attraverso l'allusione, tecnica filtrata dalla precettistica scolastica e fondata anche sull'allegorizzazione medievale di Virgilio:

E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero non si mutò di greco in latino, come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che i versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia: ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e nella prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno.<sup>1150</sup>

Non considerandosi né imitatore, né antagonista, Dante si ritiene poeta assunto tra i suoi *auctores* – «sì ch'io fui sesto tra cotanto senno» (*Inf.* IV, 102) –, accanto a Virgilio in particolare, per aver cercato il suo *volumen* con «lungo studio e grande amore». Ma al di là del concetto di *aemulatio* o di *certamen* con i modelli, vi è, certamente, il tentativo di dialogare e di dar voce a una verità proveniente da un passato impossibile da trascurare. Far rivivere, per mezzo della tecnica della *collatio*, la «sinceram vocem priscae auctoritatis» è il compito del poeta, come Dante legge nell'*Epistula praefatoria*, che Elio Donato premette al suo *Commentarius* virgiliano:

Inspectis fere omnibus ante me qui in Virgilio opere calluerunt, brevitati admodum studens quam te amare cognoveram, adeo de multis pauca decerpsi, ut magis iustam offensionem lectoris exspectem, quod veterum sciens multa transierim, quam quod paginam compleverim supervacuis. Agnosce igitur saepe in hoc *munere collativo* (vel collatio) *sinceram vocem priscae auctoritatis*. Cum enim liceret usquequaque nostra interponere, maluimus optima fide, quorum respexerant eorum etiam verba servare. Quid igitur adsecuti sumus? Hoc scilicet, ut his adpositis quae sunt congesta de multis, admixto etiam sensu nostro, plus hic nos pauca praesentia quam alios alibi multa delectent. Ad hoc etiam illis de quibus probata transtulimus, et attentionem omnium comparavimus in electis, et fastidium dempsimus cum relictis. Tu igitur id quod nobis praescripseras utrum processerit specta. Si enim haec grammatico, ut aiebas, rudi ac nuper exorto viam monstrant ac manum porrigunt, satis fecimus iussis; si minus, quod a nobis desideraveris, a te ipse deposces. Vale.<sup>1151</sup>

Per mezzo dell'analisi di queste fonti – Virgilio fonte di primo grado, Bernardo Silvestre e Servio di secondo –, si è notato che Dante concepisce e configura la sua opera, come un tessuto – *textus* – nella cui trama traspare il richiamo allusivo alle fonti. Dante – lo si è riscontrato più volte – non sceglie di riutilizzarne una sola; sceglie di combinarne diverse e di adattarele al suo messaggio, alla sua idea di *poiesis* e di mondo, come fossero tessere musive<sup>1152</sup>.

L'utilizzo dei commentarii all'*Eneide* per le loro lezioni del testo virgiliano, ci spinge a una riflessione ulteriore. Va riconsiderato il valore e l'autorevolezza che il poeta latino e la sua opera assumono agli occhi di Dante e della fruizione medievale,

---

<sup>1150</sup> *Conv.* I, vii, 14-15.

<sup>1151</sup> *Epistula ad L. Munatium*, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana*, Stuttgart 1969, p. VII. (Corsivi miei).

<sup>1152</sup> G. Genette, *Palimpsestes*, cit., p. 444: «comunque sia, la scelta della variante sta al poeta, la cui feroce ispirazione si manifesta qui nel modo più libero, e apparentemente più gratuito: il fantasma, forse, allo stato puro».

autorevolezza testimoniata *in primis* dal mito fiorito intorno a Virgilio medesimo, nonché dalla fortuna della sua opera, dalla sua circolazione scolastica, dal fiorire di commenti e, non in ultimo, dei centoni virgiliani.

Sulla pretesa, e discussa, veridicità letterale delle *fonti regulate*, la questione al tempo di Dante sembrava oramai in via di risoluzione. Era chiaro che molte delle immagini poetiche degli autori antichi fossero solo immagini, ma si era imposta la certezza che gli antichi fossero portatori di una verità, sebbene inconsapevole e parziale, da cui la necessità di recepirne, attraverso l'allegoria, il messaggio nascosto sotto la *bella menzogna*<sup>1153</sup>.

Anzi, la ricerca del significato allegorico permetterebbe la ricomposizione di una verità. Taluni episodi dell'avventura eneadica vengono accettati come storicamente accaduti. Dante, nella *Commedia* soprattutto, prende atto della possibilità che un testo poetico si fondi su una verità storica, ciò non toglie che esso, al contempo, sia dotato di significati ulteriori. Dante giungerebbe così a una sostanziale posizione di sintesi tra allegoria dei poeti e allegoria dei teologi<sup>1154</sup>. Sintomatico il suo approccio alla *katabasis* di Enea. Se per commentatori quali Bernardo Silvestre essa è favola poetica, *integumentum*, e nient'altro – ma tale posizione risente di una temperie culturale differente rispetto a quella del secolo di Dante<sup>1155</sup> –, per Servio è avvenimento storicamente vero. Indizio di tale veridicità è per Dante la constatazione che Virgilio partecipasse del medesimo sapere, «altam scientiam», dei patriarchi e profeti biblici, in virtù della medesima fonte di sapere: gli Egizi e i Caldei, come dichiarato nell'*incipit* del commento ad *Aen.* VI e nel *Decretum*<sup>1156</sup> di quel Graziano «che l'uno e l'altro foro / aiutò sì, che piace in paradiso» (*Par.* X, 104-105)<sup>1157</sup>.

Virgilio, dunque, è anch'egli sublime sintesi di poeta e di teologo. L'esperienza oltremontana di Enea è idealmente contigua al *raptus* di Paolo: «Tu dici che di Silvio il parente, / *corruttibile ancora*, ad immortale / secolo andò, e fu sensibilmente» (*Inf.* II, 13-

---

<sup>1153</sup> *Conv.* II, i, 4-5 : «L'altro si chiama allegorico, e questo che è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna: sì come quando dice Ovidio, che Orfeo faceva colla cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere: che vuol dire che lo savio uomo collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere alla sua voluntade coloro che [non] hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre».

<sup>1154</sup> N. Mineo, *L'allegoria nella «Divina Commedia»*, cit., p. 31: «È una costruzione assolutamente unica, che si pone come tentativo – nello spirito della teoria allegorica del *Convivio* – di unire in ardita sintesi le due forme di allegoria, la poetica e la teologica (in senso lato)»; R. Hollander, *Dante «Theologus-Poeta»*, cit., p. 86: «Thus, what I have suggested is that Dante is not a *poeta-theologus* but a *theologus-poeta*, and I further argue that while the former freely admits that his fictions are fictions, Dante creates a fiction which he pretends to consider not to be literally fictitious, while at the same time contriving to share the knowledge with us that is precisely fictional».

<sup>1155</sup> P. Courcelle, *Les pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXX, 1955, pp. 5-74: pp. 67-68: «Les Chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle ont tout naturellement compris et jugé le texte de Virgile à travers ces interprétations néo-platoniciennes qui l'enrobaient. Sans doute, par hostilité contre le paganisme, ils ont souvent raillé les mythes; mais ils restent sensibles à l'émotion virgilienne; même quand ils se raidissent contre elle; surtout, ils admettent comme Macrobie que les fictions poétiques recouvrent un sens philosophique».

<sup>1156</sup> pars I, Distinctio XXXVII, C. VII, in E. Friedberg-A.L. Richter, *Gratianus, Decretum, seu Concordia discordantium canonum, Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879.

<sup>1157</sup> Vd. *supra*, cap. IV, par. 2.

15); «Andovvi poi lo Vas d'elezione, / per recarne conforto a quella fede / ch'è principio alla via di salvezione» (*Inf.* II, 28-30)<sup>1158</sup>.

L'*Eneide*, dunque, fonte di *auctoritas* al pari delle *Scritture*. Ma il capolavoro virgiliano può rivelarsi in tutto il suo spessore solo se recepito e inteso come un *unicum* con la glossa, essa stessa sigillo di veridicità.

---

<sup>1158</sup> Problema di altra natura sarebbe poi la realtà della visione di Dante, novello Enea e novello Paolo, così come viene narrata; il poeta sembra manifestare la certezza di una visione soprannaturale, sebbene lasci impregiudicata la natura di tale visione. Cfr. N. Mineo, *L'allegoria della Divina Commedia*, cit., p. 26: «Nulla d'altra parte indica in modo esplicito cosa Dante per suo conto abbia creduto in merito alla verità del viaggio in corpo e anima – in caso, ovviamente, verità per lui, non per noi –. Diversa cosa è affermare, sulla base delle inequivoche indicazioni del testo, che egli abbia avuto la certezza di essere stato soggetto di una visione soprannaturale (qualunque ne sia la natura)».

## BIBLIOGRAFIA

### TESTI:

ALIGHIERI D., *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967, 4 voll.

–, *La Divina Commedia, nella figurazione artistica e nel secolare commento* a cura di Guido Biagi, Torino, UTET, 1924.

–, *Vita Nuova*, a cura di Guglielmo Gorni, Torino, Einaudi, 1996.

–, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995.

–, *Monarchia*, a cura di Pier Giorgio Ricci, Milano, Mondadori, 1965.

–, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009.

–, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Padova, Antenore, 1968.

–, *Epistula XIII*, a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995.

–, *Opere minori*, Tomo I, a cura di R. Mattioli-P. Pancrazi-A. Schiaffini-C. Vasoli-D. De Robertis-G. Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1984; Tomo II, a cura di P.V. Mengaldo-B. Nardi-A. Furgoni-G. Brugnoli-E. Cecchini-F. Mazzoni, *ibidem*, 1988.

–, *Rime*, a cura di G. Contini, Torino, 1946.

Alberto Magno, *De Anima*, a cura di C. Stroick, in *Opera Omnia*, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 1971.

ALLEN P.S., *Medieval Latin Lyrics*, Chicago, University of Chicago Press, 1931.

*Aristotelis Opera Omnia*, A. Frimin Didot, Parisiis, MDCCCLIV.

ARMISEN M., MARCHETTI C. (éd. par), *Macrobe, Commentaire sur le Songe de Scipion*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

BARACH C.S.-WROBEL J. (ed.), *Bernardi Silvestris De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus*, Frankfurt am Main, Minerva, 1964 (ed. or. Innsbruck, 1876).

BARBI M., *Introduzione a Dante Alighieri. Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, Le Monnier, 1964.

BARBI M.-PERNICIONE, *Rime della maturità e dell'esilio*, Firenze, Le Monnier, 1969.

BARRÉ H., *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, ed. P. Lethielleux, 1963.

BASILE B., *Il «Comentum» di Filippo Villani al canto I della «Commedia»*, in «Lettere Italiane» XXIII, 2, 1971, pp. 197-224.

BOCCACCIO G., *Esposizioni sopra la Comedia*, a cura di G. Padoan, Milano, Mondadori, 1964.

–, *Tutte le Opere*, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1974.

–, *Vita di Dante*, Firenze, Macri-Leone, 1889.

*Biblia sacra, iuxta Vulgatam versionem*, Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, Stuttgart, Wurttembergische Bibelanstalt, 1969.

*Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin*, XI. *Le Magistère chrétien*, Paris, 1949.

Bernardino Daniello, *Dante con l'espositione di M. Bernard[in]o Daniello da Lucca sopra la sua Comedia dell'Inferno, del Purgatorio et del Paradiso*, Venetia, Pietro da Fino, 1568.

BODE G.H. (ed.), *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, Hildesheim, Olms, 1968 (ed. or. 1834).

BOSSUAT (éd.), *Anticlaudianus*, Paris, Vrin, 1955, VI-VII.

BRANDT S. (rec.), *A. Manlii Severini Boethii, In Isagogen Porphyrii commenta*, Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1906.

BRINI SAVORELLI M. (a cura di), *Experimentarius*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XIV, 1959, pp. 283-324.

BRINI SAVORELLI M. (a cura di), *Il «Dictamen» di Bernardo Silvestre*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XX, 1965, 182-230 (attribuzione discussa: M. Camargo, *A Twelfth Century Treatise on «Dictamen» and Metaphor*, in «Traditio» XLVII, 1992, 161-213).

BRUMMER J. (rec.), *Vitae Vergilianae*, Lipsiae, Teubner, 1912.

- BODE G.H. (ed.), *Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres*, Cellis, 1834.
- BUTTNER C.H. (ed.), Ugo di San Vittore, *Didascalicon. De Studio legendi*, V, 2, 789C, Washington, 1939.
- CALBOLI MONTEFUSCO L. (ed.), *Consulti Fortunatiani Ars rhetorica*, Bologna, Pàtron, 1979.
- CÁTEDRA P.M. (ed.), *Enrique de Villena, Traducción y glosas de la Eneida*, 2 t., Salamanca, 1989.
- CHIARIGLIONE M., *La «Visio Pauli» e alcune leggende medievali nell'«Inferno» dantesco*, in «E 'n guisa d'eco i detti e le parole». *Studi in onore di Giorgio Barberi Squarotti*, Alessandria, Edizione dell'Orso, 2006, pp. 523-45.
- CHIBNALL M. (ed.), G. di Salisbury, *Historia Pontificalis*, Edimbourg, 1956.
- CICCARESE M.P. (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze, Nardini Editore, 1987.
- DAMIANI Pier, *De sancta simplicitate*, ed. P. Brezzi, Firenze, 1943.
- DANIELLO Bernardino, *Dante con l'espositione di M. Bernard[in]o Daniello da Lucca sopra la sua Comedia dell'Inferno, del Purgatorio et del Paradiso*, Venetia, Pietro da Fino, 1568.
- D'AQUINO Tommaso, *Opera omnia*, Roma, 1882.
- De Hippocratis & Platonis decretis Liber secundus*, cap. VIII, in *Galeni Opera Omnia ex septima Iuntarum editione*, Venetiis, apud Juntas, MDXCVII.
- Dictionnaire de Théologie catholique*
- DRONKE Peter (ed.), *Bernardi Silvestris Cosmographia*, Leiden, Brill, 1978.
- DUFF J.W. (eds.), *Minor Latin Poets*, Cambridge-London, Harvard University Press-Heinemann, 1968.
- DUCROT O.-TODOROV T., *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio*, a cura di CARAVAGGI G.-LEPSCHY G.C., Milano, ISEDI, 1972.
- ENDT J., *Adnotationes super Lucanum*, Leipzig, Teubner, 1909.



*Epistula ad L. Munatium*, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana*, Stuttgart 1969.

FRIEDBERG E.-RICHTER A.L., Gratianus, *Decretum, seu Concordia discordantium canonum, Corpus iuris canonici*, Lipsiae, 1879.

Giovanni di Garlandia, *Poetria*, ed. Mari (Rom. Forsch.)

GEORGII H. (ed.), Tiberi Claudii Donati *Interpretationes Vergilianae*, 2 voll., Leipzig, Teubner, 1905-1906.

GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, ed. crit. a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi, 1975.

GRATAROLO G., *Dialogus de substantiis physicis, ante annos ducentos confectus a Vuilhelmo Aneponymo philosopho... industria Guilielmi Grataroli medici*, Argentorati, 1567.

HARDIE C. (ed.), *Vitae Vergilianae antiquae*, Oxford, Clarendon Press, 1960<sup>2</sup>.

HARDIE C. (ed.), *Donato, Vita Vergilii*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

HÄRING N.M. (ed.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1971.

HÄRING N.M., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966.

–, in «*Mediaeval Studies*» XV, 1953.

– (ed.), *Hexameron*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*» XXII, 1955.

– (ed.), Teodorico di Chartres, *De sex dierum operibus* in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*» XXII, 1955, p. 184 [§1].

– (ed.), Teodorico di Chartres, *Liber de eodem secundus* in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*» XXII, 1955, p. 202 [§8].

–, *Scholia Bernensia*, Lipsiae, 1867.

HASENOHR G.-ZINK M. (éd.), *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris, 1992.

HELM R. (ed.), *F.P. Fulgentii Opera*, Leipzig, Teubner, 1970<sup>2</sup>. Si veda anche la riedizione di AGOZZINO T., ZANLUCCHI F., *Expositio Vergilianae continentiae*, Padova, Istituto di

Filologia latina, 1972 e la traduzione, col titolo *Comento all'Eneide*, di ROSA F., Trento, Luni, 1992.

HERCHER R. (ed.), *Porfirio. De Antro Nympharum*, Paris, 1858.

HOFFMANN E.-KLIBANSKY R. (edd.), *Nicolai de Cusa Opera omnia*, t. I, Lipsiae, 1932.

*Il Bestiario di Cambridge*, introduzione di F. ZAMBON, presentazione di U. ECO, Parma, Ricci, 1974.

JAHN O., *Iuli Flori epitomae de Tito Livio Bellorum omnium annorum DCC libri duo*, Lipsiae, 1852.

JANSEN W. (ed.), *Clarembaldo di Arras*, in «Bresiauer Studien zur hist. Theol.» VIII.

JEAUNEAU É., *Guillaume de Conches. Glosae super Platonem*, Paris, 1965.

JOURDAIN (ed.), *Guglielmo di Conches. Gloses sur Boèce*, in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale*, XX, 2.

KULCSAR P. (éd. par.), *Mythographi Vaticani 1 et 2*, Turnhout, Brepols, 1987.

*La Commedia di Dante Alighieri con la nuova esposizione di Alessandro Vellutello*, F. Marcolini, Vinegia, MDXLVIII.

LANDINO Cristoforo, *Comento sopra la Comedia de Danthe Aleghieri*, Firenze 1481 (citato dall'edizione Venezia, 1596).

–, *Comento sopra la 'Comedia'*, a cura di P. Procaccioli, Roma, Salerno editrice, 2001.

LEHMANN P., *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927.

LÉPINOIS E. DE-MERLET L., *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, Chartres, Garnier, 1862-1865.

LUTZ C.E. (ed.), *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam, Libri I-II*, Leiden, Brill, 1962.

– (ed.), *Ioannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1939.

MACCAGNOLO E. (a cura di), *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, Milano, Rusconi, 1980.

MARINONE N. (ed.), *Saturnaliorum convivia*, Torino, UTET, 1967, 1977<sup>2</sup>.

*Mathematicus*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» LXIII, 1996, pp. 209-83.

MAURACH G. (ed.), *Guglielmo di Conches. Philosophia I*, 42-43, Pretoria, University of South Africa, 1980.

MOFFAT D.M., *The complaint of Nature by Alan de Lille*, New York, 1908.

MORESCHINI C. (a cura di), *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano, Bompiani, 2003.

NANNUCCI V. (ed.), *Pietro Alighieri super Dantis ipsius genitoris Comoediam Comentum nunc primum in lucem editum consiliis et sumptibus G.J. Vernon*, Firenze, G. Piatti, 1845; recentemente: *Il Commentarium di Pietro Alighieri nella redazione ashburniana e ottoboniana*, trascrizione a cura di R. Della Vedova e M.T. Silviotti, Firenze, Olschki, 1978.

NERI M. (a cura di), *Macrobio, Commento al Sogno di Scipione*, saggio introduttivo di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2007, pp. 166-224

NORDEN E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, Teubner, 1926<sup>3</sup>, 1957<sup>4</sup>, 1970.

NOTA E. (éd.), Pétrarque, *Lettres de la vieillesse, Rerum senilium libri*, présentation de U. Dotti, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

OMERO, *Iliade*, a cura di T.W. ALLEN, Oxford, University Press, 1925.

–, *Odissea*, trad. it. G.A. PRIVITERA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1981.

–, *Odissea*, col commento di A. HEUBECK, Fondazione L. Valla, III, Milano, 1983.

PADOAN G. (ed.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Verona, 1965.

PASCOLI G., *Prose*, a cura di A. VICINELLI, II, Milano, 1952.

*Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, accurante J.P. Migne, Paris, Garnier, 1844-1866, 222 voll. (+ *Supplementum*, Turnhout, Brepols, 1972).

PÉPIN R. (ed.), *Giovanni di Salisbury. Entheticus de dogmate philosophorum* in «Traditio» XXXI, 1975.

PRANTL C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, II, 129, n. 96 (rist. Leipzig, 1927).

PROCACCIOLI P. (a cura di), *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, Roma, Lexis, 1999 (Cd-Rom).

FRATI QUARACCHI (ed.), *S. Bonaventurae opera omnia*, V, 1891.

RAMELLI I. (a cura di), *Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e Anonimi. Tutti i commenti a Marziano Capella*, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006.

RIBBECK O. (ed.), *P. Vergilii Maronis opera*, Lipsiae, 1894-1895; ed. SABBADINI R., Roma, 1937<sup>2</sup>; *P. Vergili Maronis, Aeneidos Libri XII*, recensuit Remigius Sabbadini, curavit Aloisius Castiglioni, Augustae Taurinorum, 1944<sup>4</sup>; *P. Vergili Maronis, Opera*, post Remigium Sabbadini et Aloisium Castiglioni, recensuit Marius Geymonat, Torino, Paravia, 1973.

RIEDEL G. (ed.), *Bernardus Silvestris, Commentum Super Sex Libros Aeneidos Virgilii*, Gryphiswaldae, 1924; quindi la successiva edizione: JONES Julianus W.-JONES Elizabetha F. (eds.), *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, Lincolniae et Londinii, University of Nebraska Press, 1977; infine la recente traduzione in lingua italiana con testo latino a fronte: BASILE Bruno (a cura di), *Bernardo Silvestre. Commento all'Eneide. Libri I-VI*, Roma, Carocci, 2008.

SHELDON-WILLIAMS I.P. (ed.), *Johannis Scotti Eriugena 'Periphyseon (De divisione naturae)'*, I, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968.

SCHEPSS G. (ed.), *Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon*, Würzburg, 1889.

SCHMIDT, *De Nonii Marcelli auctoribus grammaticis*, Nabu Press, 2010.

SILK R.T. (ed.), *Saeculi noni auctoris in Boethii Consolationem philosophiae commentarius*, Romae, American Academy of Rome, 1936.

STONE D.M. (ed.), *Mathematicus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» LXIII, 1996, pp. 209-83.

THILO G.-HAGEN H., *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Vol. I, *Aeneidos Librorum I-V Commentarii*, Lipsiae, 1881 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961), Vol. II, *Aeneidos Librorum VI-XII Commentarii*, Lipsiae, 1884 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961). THILO Georgius, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, Lipsiae, 1887 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961). HAGEN Hermannus, *Appendix serviana. Ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii commentatores continens*, Lipsiae, 1902 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1961).

- ULLMANN (ed.), Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, III, Turici, 1951.
- USENER H., *M. Annei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, Teubner, 1869.
- WEBB C.C.J. (ed.), *Johannes Saresberensis Metalogicus*, Oxford, 1929.
- (ed.), *Johannes Saresberensis Policraticus*, Oxford, 1909.
- WESSNER P. (rec.), *Aeli Donati quod fertur commentum Terentii*, I, Lipsiae, Teubner, 1902.
- WESTRA H.J., *The Commentary of Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii» Attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, pp. 23-33.
- WILLIS J. (ed.), *Ambrosii Theodori Macrobiani Saturnalia. In Somnium Scipionis Commentarii*, Leipzig, Teubner, 1994 (I ed. 1970).
- WILSON B., *Guillaume de Conches, Glosae in Iuvenalem*, Paris, 1980. (Per la questione si veda il rendiconto di P. Dronke in «Medium Aevum» LII, 1983, pp. 146-49; H. Westra in «Mittellateinisches Jahrbuch» XVIII, 1983, pp. 368 e sgg.; B. Löfstedt in «Orpheus» VII, n.s., 1987, pp. 448-55).
- WRIGHT Th. (ed.), *De naturis rerum*, London, 1863.
- ZORZETTI N., BERLIOZ J. (éd. par), *Premier Mythographe du Vatican*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

## STUDI:

ADHÉMAR J., *Influences antiques dans l'art du Moyen âge*, Londres, 1939.

AGOSTI S., *Il testo poetico. Teorie e pratiche d'analisi*, Milano, Rizzoli, 1972.

AGRIMI J., CRISCIANI C., *Edocere medicos*, Milano-Napoli, Guerini e Associati, 1988.

AHERN J., *Dante's Last Word: The «Comedy» as a «liber coelestis»*, in «Dante Studies» CII, 1984 (1988), pp. 1-14

ALBERTETTI P., *Il palinsesto di una similitudine: la comparazione delle api nell'«Eneide» e nella «Divina Commedia»*, in «Comunicazione 1», 1996, pp. 59-73.

ALESSIO F., *Conservazione e modelli di sapere nel Medioevo*, in AA.VV., *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'antichità a oggi*, a cura di P. Rossi, Roma-Bari, Laterza, 1988.

ALESSIO G.C., *Per «Inferno» I, 67-87*, in AA.VV., *Veteris Vestigia Vatum. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, Roma, 1984, pp. 1-21.

ALFOELDI A. et E., *Die Kontorniat-Medaillons*, 2<sup>a</sup> édit., Berlin, 1976.

ALLEGRETTI P., *Il maestro de 'lo bello stile che m'ha fatto onore'*, in «Studi danteschi» LXVII, 2002, pp. 11-55.

AMELINEAU E., *L'enfer égyptien et l'enfer virgilien*, Paris, 1915.

AMIET L., *Essai sur l'organisation du chapitre cathédral de Chartres (du XI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Chartres, 1922.

ANTINUCCI L., *Presenza virgiliana e platonica nella «ruina» di Inf. V, 34*, in «L'Alighieri» XXIII, 1, 1982, pp. 3-17.

ANTONELLI A.-PEDRINI R., *Appunti sulla più antica attestazione dell'«Inferno»*, in «Studi e problemi di critica testuale» LXIII, 2001, pp. 29-39.

ARNOU R., *De platonismo Patrum*, Rome, 1935 (Pontificia Universitas Gregoriana – Textus et documenta: series theologica, XXI).

–, *Platonisme des Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, in part. coll. 2322-2338.

ARTAMENDI P., *El «liber creaturae» en San Agustín y San Buenaventura*, in «Augustinus» XIX, 1974, pp. 25-29.

ASHWORTH E.J., *Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-century Logic*, in «Medieval Philosophy and Theology» I, 1991, pp. 39-67.

ASTELL A.W., *The «Song of Songs» in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990.

AUERBACH E., *Dante und Virgil*, in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern-München, Francke, 1967, pp. 115-22; trad. it. in Id., *S. Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato, 1970, pp. 21-32.

–, *Figura*, in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 174-221.

–, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958.

AUSTIN R.G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977.

AA.VV., *Catalogo della Mostra di codici ed edizioni dantesche*, Firenze, 1965, 4 (*Una Eneide del tipo usato da Dante*).

AA.VV., *Lectures médiévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982), Rome, École française de Rome, 1985.

AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L.D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1983.

BACHTIN M., *Voprosy literaturi i estetici*, Moskva, 1975, trad. it. *La parola nel romanzo*, in *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979.

BADIA L., *La filosofia natural de Guillem de Conches en català*, in «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» XL, 1985-86, pp. 137-69.

BALDUINO A., *Manuale di filologia italiana*, Firenze, Sansoni, 1983.

BALTRUŠAITIS J., *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1973.

BALZANI U., *Le cronache italiane del medioevo*, Milano, 1884.

BARBI M., *Allegoria e lettera nella Divina Commedia*, in *Problemi fondamentali per un nuovo commento alla Divina Commedia*, Firenze, Sansoni, 1955.

–, *Problemi di critica dantesca*, I serie (1893-1918), Firenze, Sansoni, 1965; II serie (1920-1937), Firenze, Sansoni, 1964.

BARANSKI Z.G., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000.

–, *La lezione esegetica di «Inferno» I: allegoria, storia e letteratura nella «Commedia»*, in AA.VV., *Dante e le forme dell'allegoresi*, a cura di M. Picone, Ravenna, Longo, 1987, pp. 79-97.

–, *«Libri poetarum in quattuor species dividuntur». Essays on Dante and “Genre”*, a cura di Z.G. Baranski, Supplemento 2 di «The Italianist» XV, 1995.

–, *Re-viewing Dante*, in «Romance Philology» XLII, 1988, pp. 51-76.

–, *«Sole nuovo, luce nuova». Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Torino, Scriptorium, 1996.

BARCHIESI M., *Un tema classico e medievale. Gnatone e Taide*, Padova, Antenore, 1963.

BARKAN L., *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*, New Haven, Yale University Press, 1975.

BARKER-BENFIELD B.C., *Macrobius. Commentary on Cicero's Somnium Scipionis*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by REYNOLDS L.D., Oxford, Clarendon Press, 1983.

BARLOW C.W., *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*, Roma, American Academy of Rome, 1938.

BAROLINI T., *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

BARRÉ H., *Pro Fulberto*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXXI, 1964, pp. 324-30.

BARTHES R., *Théorie du texte*, in *Encyclopaedia Universalis*, a cura di C. GRÉGORY, L. Bersani, H. Schweitzer et alii, Paris, Édit. de l'Encyclopaedia Universalis, 1968-1988.

BASILE B., *Dante e l'idea di «peregrinatio»*, in ID., *Il tempo e le forme. Studi letterari da Dante a Gadda*, Modena, Mucchi, 1990, pp. 9-36.



–, *Mostri delle «storie d'Ercule» nell'“Inferno”*, in ID., *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, Mucchi, 1996, pp. 11-32.

BATTAGLIA S., *Introduzione alla teoria del poeta teologo*, in U. Bosco (a cura di), *Dante nella critica d'oggi. Risultati e prospettive*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 72-86.

–, *Linguaggio reale e linguaggio figurato nella “Divina Commedia”*, in *Atti del I Congrso nazionale di studi danteschi (Caserta 21-25 maggio 1961)*, Firenze, 1962, pp. 21-44 (rist. in *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Napoli, 1966).

BATTISTINI A., *L'universo che si squaderna: cosmo e simbologia del libro*, in *Lecture Classensi*, Ravenna, Longo, 1986, vol. XV, pp. 61-78.

BEAL R.S., *Bonaventure, Dante and the Apocalyptic Woman Clothed with the Sun*, in «Dante Studies» CXIV, 1996, pp. 209-28.

BECCARIA G.L., *L'autonomia del significante*, Torino, Einaudi, 1975.

BEHREND F., *Kingship and Feudalism according to Fulbert of Chartres*, in «Mediaeval Studies» XXV, 1963, pp. 93-9.

–, *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976.

BEIERWALTES W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main-Berne, Lang, 1980.

BELLOMO S., *Filologia e critica dantesca*, Brescia, Editrice La Scuola, 2008.

–, *Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della ‘Commedia’*, in «Studi sul Boccaccio» XXXII, 2004, pp. 201-35.

–, «*Una selva oscura*»: *Il prologo della «Commedia»*, in Francesco Bruni (a cura di), «*Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori*». *Poema e romanzo: la narrativa lunga in Italia*, Venezia, Marsilio, 2001, pp. 43-57; poi in «*Mia donna venne a me di val di Pado*», 2003, pp. 61-74.

BENSON R.L.-CONSTABLE G. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1985<sup>2</sup>.

BENKO S., *Virgil's Fourth Ecloghe in Christian Interpretation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1980, pp. 645-705.

BEN PORAT Z., *The poetics of literary allusion*, in «PTL. A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature» I, 1976, I, pp. 105-28.

BERTINI F., s.v. *Fulgenzio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 603-605.

–, *Interpreti medievali di Virgilio: Fulgenzio e Bernardo Silvestre*, in «Sandalion» VI-VII, 1983-1984, pp. 151-64.

BETTI H., *Pro editione critica Quaestionum Alexandri Halensis*, in «Antonianum» XXVI, 1951, pp. 84-87.

BETTINI M., *Fonti letterarie e modelli semiologici: come Dante utilizzò alcuni autori latini*, in «Studi Danteschi» LII, 1979-1980, pp. 189-211.

BISANTI A., *Un medaglione su Fulgenzio: Sigeberto di Gembloux “De viris illustribus” XXVIII*, in «Pan» XIV, 1995, pp. 203-12.

BISCHOFF B., *Il monachesimo irlandese nei suo rapporti col continente*, in ID., *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, Hiersemann, 1966.

–, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters*, in ID. *Mittelalterliche Studien*, II, Stuttgart, Hiersemann, 1967.

–, *Lorsch im Spiegel seiner Handschriften*, München, Ardeo Gesellschaft, 1974.

–, *Mittelalterliche Studien*, II, Stuttgart, 1967.

–, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlin, Schmidt, 1979.

–, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, in ID., *Mittelalterliche Studien*, III, Stuttgart, Hiersemann, 1981.

–, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in ID., *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, Hiersemann, 1966.

BIZEAU P.-JEAUNEAU É., *Bibliographie du chanoine Alexandre Clerval (1859-1918)*, in «Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir» III trimestre, Documenti, 4, Chartres, 1965.

BLOCH H., *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in MOMIGLIANO Arnaldo, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 193-218.

BLUMENKRANZ B., *À propos du (ou des) "Tractatus contra Iudaeos" de Fulbert de Chartres*, in «Revue du Moyen Age latin» VIII, 1952, pp. 51-4.

–, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, Paris, 1963, pp. 237-43.

BOCCIA A., *Appunti sulla presenza di Stazio nella "Divina Commedia"*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» XVIII, 2001, pp. 29-45.

BOLOGNA C., s.v. *Mostro*, in *Enciclopedia Einaudi*, IX, pp. 556-80.

BOWRA C.M., *From Virgil to Milton*, London, Macmillan & Co., 1945.

BOYANCÉ P., *La religion de Virgile*, Paris, 1963.

BOYDE P., *Dante Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

–, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1984.

–, *Perception and Passion in Dante's «Comedy»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

BRACCINI M., *"Quasi divino": luoghi danteschi interessati alla "deificatio" "per via naturale" e altri luoghi comparabili*, in «Filosofia dialogo amicizia», 1998, pp. 57-81.

BRACCIOLINI PALAGI L., *Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*, Firenze, Olschki, 1978.

BRANCA V., *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita Nuova»*, in *Studi in onore di Italo Siciliano*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1966.

BRANDEIS I., *The Ladder of Vision*, London, Chatto & Windus, 1960.

BREGOLI RUSSO M., *Per la figura di Gerione*, in «L'Alighieri» CVII, 2, 1977.

BRIEGER P., *Pictorial Commentaries to the Commedia*, in *Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, by P. Brieger-M. Meiss-Ch. S. Singleton, Princeton, 1969.

BRINI SAVORELLI M., (a cura di), *Il "Dictamen" di Bernardo Silvestre*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XX, 1965, pp. 182-230.

–, *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo): l'«Experimentarius»*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XIV, II, 1959, pp. 283-342.

BRONZINI G.B., s.v. *negromanzia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, cit., pp. 683-87.

–, *Tradizione culturale e contesto sociale delle leggende virgiliane nell'Italia meridionale*, in «Cultura & Scuola» LXXXII, 1982, pp. 67-93 (redaz. più ampia in *Atti conv. virg. di Brindisi bimill. della morte*, Perugia, 1983, pp. 81-120, e «Lares» XLIX, 4, 1983, pp. 511-49).

BRUGNOLI G., *Achille amoroso*, in *Ars Narrandi, Scritti di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, Napoli, 1996, pp. 151-57.

–, *Due note probiane*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, IV, Urbino 1987, pp. 217-230; poi in *Dante e l'interpretatio Vergiliana*, in «Critica del testo» V/2, 2002, pp. 471-476.

–, s.v. *Donato*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit.

–, s.v. *Servio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1988.

–, *Studi Danteschi*, vol. I *Per suo richiamo*, vol. II *I tempi cristiani di Dante e altri Studi Danteschi*, vol. III *Dante Filologo: l'esempio di Ulisse*, Pisa, Ets, 1998.

BRUNHÖLZL F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, vol. I/2, *L'époque carolingienne*, Louvain, Brepols, 1991.

BRUNI F., *Testi e chierici del medioevo*, Genova, Marietti, 1991.

BÜCHNER K., *Virgilio*, trad. it., Brescia, Paideia, 1963.

BUCK A., *Gli studi sulla poetica e sulla retorica di Dante e del suo tempo*, in «Cultura & Scuola» IV, 13-14, 1965, pp. 143-166.

BUFFIÈRE F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

BÜHLER W., *Die Pariser Horazscholien; eine neue Quelle der Mythographi Vaticani I und 2*, in «Philologus» CV, 1961, pp. 123-34.

BURNETT C.S.F., *A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XLIV, 1981.

BUSNELLI G., *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, «Civiltà cattolica», 1922 (e la relativa recensione di B. Nardi in «Giornale storico della letteratura italiana» LXXXI, 1923, pp. 307-34).

–, *L'etica nicomachea nel Convivio di Dante*,

CALLU J.P., «*Impius Aeneas*»? : *échos virgiliens du bas-empire*, in *Présence de Virgile*, Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S., Tours), éd. par R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

CAMELOT P.T., *La Théologie de l'image de Dieu*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» XL, 1956, pp. 443-71.

CAMPS W.A., *Introduzione all'Eneide*, trad. it., Milano, 1973 (Oxford, 1969).

CANAL J.M., *Los Sermones Marianos de San Fulberto de Chartres*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXIX, 1962, pp. 33-51.

–, *Texto crítico de algunos sermones marianos de San Fulberto de Chartres o a él atribuibles*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXX, 1963, pp. 55-87.

CANAVESIO S., *Il Primo Canto della "Divina Commedia" spiegato coll'Ypsilon di Pitagora* (pubblica lettura fattasi la sera del XXVIII di feb. 1873 a Mondovì).

CANFORA L., *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio, 1986.

Cantarino V., *Dante and Islam. Theory of Light in the "Paradiso"*, in «Kentucky Romance Quarterly» XV, I, 1968, pp. 3-35.

–, *Dante and Islam. Thomistic objectors, stressing light as poetic metaphor*, in G. Calò, Recensione a B. Nardi *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia" e le fonti della filosofia di Dante*, in «Bullettino della Società Dantesca Italiana: rassegna critica degli studi danteschi» XX, 1913, pp. 261-83.

CARCOPINO J., *Virgilio e il mistero della IV egloga*, prefazione di Luca Canali, Roma, Edizioni dell'Atlanta, 2001 (ed. or., Paris, 1930).

CAROZZI C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Roma, École française de Rome, 1994.

CARTER I.B., *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, Lipsiae, Teubner, 1902.

CARTON R., *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, in «Revue de Philosophie» XXX, 1930, pp. 573-659.

CASAGRANDE G., «*Per la dannosa colpa de la gola*», in «*Studi Danteschi*» LXVII, 1990.

CASELLA M., *Per il testo critico del «Convivio» e della «Divina Commedia»*, in «*Studi di filologia italiana*» VII, 1944.

CASTELLETTI C. (a cura di), Porfirio, *Sullo Stige*, Milano, Bompiani, 2007.

CAVALLO G., *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in AA.VV., *Società romana e impero tardoantico*, a cura di GIARDINA A., IV, *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 110-12.

–, *Forme materiali e testuali della produzione scritta. Scandagli sparsi*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti del convegno di studio di Mendola, 25-29 agosto 1986, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 251-70.

–, *La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo*, in *Incontro di culture nella filosofia medievale. Traduzioni e traduttori dalla tarda antichità al secolo XIV*, a cura di HAMESSE J., Cassino-Louvain, 1990.

–, *Libro e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, a cura di Id., Roma-Bari, Laterza, 1989<sup>4</sup>.

–, *Libri e continuità della cultura antica in età barbarica*, in AA.VV., *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, Milano, Scheiwiller, 1984.

–, *Testo, libro, lettura*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direttori CAVALLO G.-FEDELI P.-GIARDINA A., vol. II *La circolazione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1991, pp. 314-5.

CÉARD J., *Virgile, un grand homme supçonné de magie*, in *Présence de Virgile*, éd. CHEVALLIER R., Paris, Les Belles Lettres, 1978.

CESERANI R., *Guida allo studio della letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

CHADWICK H., *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1986.

CHATILLON J., *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. Atti della settimana di studio (15-21 aprile 1971)*, Spoleto, Centro di studi sull'alto Medioevo, 1972, tomo II, pp. 795-839.

CHENU M.D., *Auctor, Actor, Autor*, in «*Archivium Latinitatis Medii Aevi*» III, 1927, pp. 81-6.

- , «*Auctor*», «*Actor*», «*Autor*», in «Bulletin du Cange» III, 1927, pp. 81-86.
- , *Grammaire et théologie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» X, 1935-36, pp. 5-28.
- , *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXII, 1955, pp. 75-9.
- , *La théologie comme science au XIII siècle*, terza edizione, Paris, Vrin, 1957.
- , *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976 (1957<sup>1</sup>).
- CHEVALLIER R. (éd.), *Présence de Virgile*, Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- CHIAPPELLI L., *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in «Archivio Storico Italiano» XLI, s. 5, 1908.
- CHIARENZA MILLS M., *Dante's Lady Poverty*, in «Dante Studies» CXI, 1993, pp. 153-75.
- , *The Imageless Vision of Dante's «Paradiso»*, in «Dante Studies» XC, 1972, pp. 77-91.
- CHOLLET A., s.v. *analogie*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., vol. I, coll. 1142-54.
- CHYDENIUS J., *La théorie du symbolisme médiéval*, in «Poétique» VI, 1975, pp. 322-41.
- , *The Typological Problem in Dante. A Study in History of Medieval Ideas*, Kobenava, Munksgaards, 1958.
- CIAN V., *Vivaldo Belcalzer e l'enciclopedismo italiano delle origini*, Supplemento n. 5 del «Giornale storico della letteratura italiana», 1902.
- CICCHITO L., *Postille-bonaventuriano-dantesche*, Roma, Miscellanea Francescana, 1940.
- CIPOLLA F., *Il Gerione di Dante*, in «Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere e arti» VI, 1894-95, pp. 706-10.
- CIOTTI A., *Il concetto di «figura» e la poetica della «visione» nei commentatori trecenteschi della Commedia*, in «Convivium» III, n.s., 1962.
- CLARK R.J., *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979.

–, *Misenus and the Cumaean Landfall: Originality in Vergil's Use of Topography and Tradition*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» CVII, 1977, pp. 63-71.

CLERVAL A., *L'enseignement des arts libéraux à Chartres*. Congrès scientifique International des catholiques tenu à Paris en 1888.

–, *Les écoles de Chartres au Moyen-Age (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*, In *Mémoires de la société archéologique d'Eure-et-Loire*, XI, Chartres, 1895, (New York, 1965).

CLOGAN P.M., *The Manuscript of Lactantius Placidus' Commentary on the 'Thebaid'*, in «Scriptorium» XXII, 1968.

COFFIN H.C., *Allegorical Interpretation of Vergil with Special Reference to Fulgentius*, in «Classical Weekly» XV, 1921, pp. 33-35.

COLOMBO M., *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

COLISH M., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, seconda edizione, Lincoln, Nebraska-London, University of Nebraska Press, 1983.

COMPAGNON A., *La seconde main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

COMPARETTI D., *Virgilio nel Medio Evo*, voll.I-II, Livorno, coi tipi di Francesco Vigo, 1872.

CONSOLI D., s.v. *segno*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 127-30.

CONSOLINO F.E., *Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba. Le molte possibilità del centone*, in «Atene e Roma» XXVIII, 1983.

CONTE G.B., *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino, Einaudi, 1974.

CONTE S., *Dido-Semiramís*, in «Giornale Italiano di Filologia» XLIX, 1997, 2, pp. 251-59.

CONTINI G., s.v. *Fiore*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto Italiano dell'Enciclopedia, 1970, pp. 895-911.

–, *La forma di Dante: il primo canto della «Commedia»*, in *Postremi esercizi ed elzeviri*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 63-82.

–, *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 1976.



–, *Un'interpretazione di Dante*, in *Varianti e altra linguistica*, Torino, Einaudi, 1970.

CONTRENI J.J., *À propos de quelques manuscrits de l'école de Laon au XIe siècle: découvertes et problèmes*, in «Le Moyen Age» LXXVIII, 1972, pp. 5-39.

COSMO U., *Guida a Dante*, 2<sup>a</sup> ed., Firenze 1962.

COULSON F., *A Checklist of Newly Discovered Manuscripts of Pierre Bersuire's "Ovidius moralisatus"*, in «Scriptorium» LI, 1997, pp. 166-86.

COULTER J.A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, Brill, 1976.

COURCELLE P., *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose*, in MOMIGLIANO Arnaldo, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 151-92.

–, «*Conosci te stesso*» da Socrate a San Bernardo, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

–, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'«Énéide»*, in *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'antiquité classique*, t. III, Vandoeuvres-Genève, 1957, pp. 93-136.

–, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.

–, *La postérité chrétienne du «Songe de Scipion»*, in «Revue des Études Latines» XXXVI, 1958, pp. 205-34.

–, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, vol. I *Les témoignages littéraires*, Paris, Institut de France, 1984, pp. 419-522.

–, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, in «Revue des Études Anciennes» LIX, 3-4, 1957, pp. 294-319.

–, *Les lecteurs de l'«Énéide» devant les grandes invasions germaniques*, in «Romanobarbarica» I, 1976, pp. 25-56.

–, *Les lettres grecques en occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948.

–, *Les pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» XXX, 1955, pp. 5-74.

–, *Nouveaux aspects du Platonisme chez saint Ambroise*, in «Revue des Études Latines» XXXIV, 1956, pp. 220-39.

–, *Quelques symboles funéraire du néo-platonisme latin*, in «Revue des Études Anciennes» XLVI, 1-2, 1944, pp. 65-93.

COUSINS E.H., *Bonaventure and Dante: The Role of Christ in the Spiritual Journey*, in *The Idea of Journey*, a cura di L.J. Bowman, Salzburg, 1983.

CORBIN H., *En Islam iranien*, II, Paris, 1971.

CORTI M., *Dante, Alberto Magno e la scienza dei “peripatetici”*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995.

–, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Libreria Commissionaria Sansoni, 1981.

–, *Intertestualità*, in *Per una enciclopedia della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1997.

–, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

–, *La teoria del segno nei logici modisti e in Dante*, in *Per una storia della semiotica: teorie e metodi*, a cura di P. Lendinara e M.C. Ruta («Quaderni del circolo semiologico siciliano» XV-XVI, 1981.

–, *Percorsi dell'invenzione*, Torino, Einaudi, 1993.

COVA P.V., *Arte allusiva in Georg IV, 471-484*, in «Bullettino degli Studi Latini» III, 1973, pp. 281-303.

COZZOLI V., *Il Dante anagogico: dalla fenomenologia mistica alla poesia anagogica*, Chieti, Solfanelli, 1993.

CRANZ F.E.-KRISTELLER P.O. (edd.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, III, Washington, The Catholic University of America Press, 1976.

CREMASCOLI G., *Allegoria e dialettica: sul travaglio dell'esegesi biblica al tempo di Dante*, in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia»*, Firenze 26-28 settembre 1986, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988.

CRISTALDI S., *Tra selva e colle*, in ID. *Occasioni dantesche*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, pp. 272-73.

CRISTIANI M., s.v. *Platone*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV, pp. 547-50.

–, s.v. *platonismo*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, Roma, Istituto Italiano dell'Enciclopedia, 1973, pp. 550-555.

CROCE B., *A proposito di un sonetto del Tansillo*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, 1910.

CUMONT F., *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, in «Revue de Philologie» XLIV, 1920, pp. 229-40.

–, *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

CURTIUS E.R., *Dante und das leteinische Mittelalter*, in «Romanische Forschungen» LVIII, 1943, pp. 153-85; poi in ID. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, cit.

–, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, Bern, Franke, 1954, trad. it., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

–, *Natura mater generationis*, (in *Zur Literarmasthetik des Mittelalters II*), in «Zeitschrift für Romanische Philologie» LVIII, 1938, pp. 180-97.

D'ALESSANDRO T., *Teatro profano latino medievale. Il «Mathematicus» di Bernardo Silvestre e la tragedia del XII secolo*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze» n.s. XLVIII, 1986, pp. 61-75.

D'ALVERNY M.Th., *Le Cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XX, 1953, pp. 31-81.

–, *Note sur Dante et la Sagesse*, in «Revue des études italiennes» XI, 1965, pp. 5-24.

D'ANDREA A., *L'«allegoria dei poeti». Nota a «Convivio» II.1*, in *Dante e le forme dell'allegoresi*, a cura di Michelangelo Picone, Ravenna, Longo Editore, 1987, pp. 71-78.

DANIELOU J., *'Sacramentum futuri'. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.

D'ANNA G., *Gli inizi della fortuna di Virgilio*, in *La fortuna di Virgilio nei secoli. Atti del Colloquium Vergilianum (Catania 19 maggio 1981)*; e in «Sileno» V-VI, n. 1-4, 1979-1980, pp. 373-85.

DAVIS Ch.T., *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, 1957.

–, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, trad. it. *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988.

DE ANGELIS V., ALESSIO G.C., «*Nacqui sub Julio, ancor che fosse tardi*» (*Inf.* I, 70), in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, t. I, Milano, Cisalpino, 2000.

DE BONFILS TEMPLER M., *Genesi di un'allegoria*, in «Dante Studies» CV, 1987 (1989), pp. 79-94.

–, *Il dantesco «amoroso uso di Sapienza»: sue radici platoniche*, in «Stanford Italian Review» VIII, 1-2, 1987, pp. 5-27.

–, *La prima materia de li elementi*, in «Studi danteschi» LVIII, 1986 (1990), pp. 275-91.

–, *Le due ineffibilitadi del «Convivio»*, in «Dante Studies» CVIII, 1990, pp. 67-78.

DE BRUYNE E., *Estudios de estética medieval*, Madrid, Gredos, 1959.

DELISLE L., *Inventaire des mss. latins de la Sorbonne conservé à la Bibliothèque impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latin*, in «Bibliothèque de l'École de chartres» XXXI, 1870, p. 49.

DELLA CORTE F., *Elementi virgiliani nell'epigrafia pompeiana*, in «Rivista indo-greco-italica» XIV, 1930.

–, *La mappa dell'«Eneide»*, rist. anast., Firenze, 1985<sup>2</sup>, (1972<sup>1</sup>).

–, *La quarta egloga di Virgilio*, in «Cultura & Scuola» LXXX, 1981, pp. 37-49.

–, s.v. *Pollione*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1988, p. 176.

DELAPORTE Y., *Une prière de saint Fulbert à Notre-Dame*, Chartres, 1928.

–, s.v. *Chartres*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, 1953, col. 563-4.

DELLA VOLPE G., *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 1964<sup>2</sup>.

DE LÉPINOIS E., MERLET L., *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, Paris, 1862, t. I, p. XLVI.

DE LUBAC H., *Éxégèse Médiévale: Les quatres sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1959.

DEMARAY J.G., *Dante and the Book of the Cosmos*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1987.

DE MARCO M., *Un nuovo codice del commento di Bernardo Silvestre all'«Eneide»*, in «Aevum» XXVIII, 1, 1954, pp. 178-83.

DEMATZ P., *“Fabula”. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973.

DENZINGER H.J.D., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1915.

DE PAOLIS P., *Macrobio 1934-1984*, in «Lustrum» XXVIII-XXIX, 1986-87.

–, *Macrobio 1934-1984: Addendum ad Lustrum 28-29 (1986-87)*, in «Lustrum» XXX, 1988.

DE RUYT F., *L'idée du 'bivium' et le symbole pythagoricien da la lettre Y*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» X, 1931, pp. 137-44.

DESMOND M., *Bernardus Silvestris and the Corpus of «Aeneid»*, in BERNARDO A.S.-LEVIN S. (eds.), *The Classics in the Middle Ages*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1990, pp. 129-39.

DI BISOGNO E., *S. Bonaventura e Dante*, *Studii*, Milano, Tipografia Editrice L.F. Cogliati, 1899.

DIETERICH A., *Nekya. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, (1913<sup>2</sup>).

DI VONA P., *Dante filosofo e San Bonaventura*, in «Miscellanea francescana» LXXXIV/i, 1984, pp. 3-19.

DONATI M.T., *Metafisica, fisica e astrologia nel XII secolo: Bernardo Silvestre e l'introduzione «Qui celum» all'«Experimentarius»*, in «Studi Medievali» XXXI, 1980, pp. 689-703.

DRONKE P., *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XLIII, 1980, pp. 16-31; poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 41-61.

– (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988.

–, *Dante and Medieval Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; trad. it. *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, Il Mulino, 1990.

–, *Dante's Second Love. The Originality and the Contexts of the «Convivio»*, Occasional Papers 2, Published by The Society for Italian Studies, 1997.

–, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, 1974, pp. 68-78.

–, *Integumenta Virgilii*, in *Lectures médiévales de Virgile. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982)*. Collection de l'École française de Rome, 80, Palais Farnèse: École française de Rome, 1985, pp. 313-29; poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 63-78.

–, *L'amor che move il sole e l'altre stelle*, in «Studi medievali» VI, 3<sup>a</sup> serie, 1965, pp. 389-422.

–, *New Approaches to the School of Chartres*, in «Anuario de estudios medievales» VI, 1969, pp. 117-40; poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 15-40.

s.v. *Bernardo, Silvestre*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, pp. 497-500.

–, *The Medieval Poet and His World*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 101 e sgg.

DUNBAR H.F., *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the «Divine Comedy»*, New Haven, Yale University Press, 1929.

DUPRÉ THESEIDER E., *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, 1942.

DURLING R.M., MARTINEZ R.L., *Time and the Crystal. Studies in Dante's «Rime Petrose»*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990.

DUTTON P.E., *Introduction*, in Id., *The 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, Toronto, 1991, p. 59.

–, *The Uncovery of the «Glosae super Platonem» of Bernard of Chartres*, in «Mediaeval Studies» XLVI, 1984, pp. 192-221.

EDITORI MILANESI, *Saggio dei molti e gravi errori trascorsi in tutte le edizioni del Convivio di Dante*, Milano 1823.

EDWARDS R.R., *Poetic Invention and the Medieval «Causae»*, in «*Mediaeval Studies*» LV, 1993, pp. 183-217.

ELFERINK M.A., *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leida, 1968.

EMERY K. jr., *Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure's Doctrine of the Cardinal Virtues*, in «*Traditio*» XXXIX, 1983, pp. 183-218.

ENGELS J., *L'édition critique de l'«Ovidius moralisatus» de Bersuire*, in «*Vivarium*» IX, 1971, pp. 19-48.

EVANS G.R., *Old Arts and New Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

EVERETT W., *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-894*, in «*Classical Review*» XIV, 1900.

ETTIG G., *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio*, in «*Leipziger Studien zur Klassischen Philologie*» XIII, 2, 1891.

FARAGLIA N., *Alcune notizie intorno a Giovanni e Filippo Villani*, in «*Archivio storico per le provincie napoletane*» XI, 1886.

FARAL E. (ed.), *Les Arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1924.

FARRI S., *S. Bonaventura e l'ordinamento morale del «Purgatorio» dantesco*, in «*L'Italia francescana*» XXXIII, 1958.

FARRIS G., *Dante e «Imago Dei»*, Savona, Sabatelli Editore, 1985.

FAY T.A., *The Problem of God-language in Thomas Aquinas: What Can and Cannot Be Said*, in «*Rivista di studi neo-scolastica*» LXIX, 1977, pp. 385-91.

FENZI E., *Ancora a proposito dell'argomento barberiniano (una possibile eco del «Purgatorio» nei «Documenti d'amore» di Francesco Barberino)*, in «*Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología*» VI, 2005, pp. 97-119.

–, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e Ragione nelle rime allegoriche di Dante*, in *Studi di Filologia e Letteratura II-III, dedicati a Vincenzo Pernicione*, Genova, Istituto di Letteratura Italiana dell'Università di Genova-Tilgher, 1975, pp. 9-69.

–, «*Constanzia della ragione» e «malvagio desiderio» (V.N. XXXIX, 2): Dante e la donna pietosa*, in AA. VV., «*La gloriosa donna de la mente. A commentary on the «Vita nuova»*», a cura di V. Moleta, Firenze, Olschki, 1994, pp. 195-224.

–, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria*, in «Studi danteschi» LXVII, 2002, 161-200.

FEO M., *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli Inferi (storia di una citazione)*, in «Italia Medievale e Umanistica» XVII, 1974, pp. 115-83.

FERRETTI G., *I due tempi della composizione della Divina Commedia*, Bari, 1935.

FERRUOLO S.C., *The Twelfth Century Renaissance*, in AA.VV. *Renaissances before Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. by W. Treadgold, Stanford, University Press, 1984, pp. 114-43.

FLAMANT J., *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, Brill, 1977.

FLATEN H., *Der "Materia Primordialis" in der Schule von Chartres*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XL, 1931, pp. 5-25.

FLETCHER A., *Allegoria: teoria di un modo simbolico*, Roma, Lerici, 1968.

FONTAINE J., *De la pluralité à l'unité du «latin carolingien»?* , in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*. XXVIII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1979, Spoleto, 1981.

FOSTER K.O.P., *The Two Dantes*, London, Darton, Longman & Todd, 1977.

–, s.v. *Tommaso d'Aquino, santo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 626-49.

FRAKES J.C., *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of 'Accessus ad Auctores'*, in AA.VV., *The Sacred Nectar of the Greeks: the Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. By HERREN M.W.-BROWN Sh.A., London, King's College, 1988, pp. 229-55.

FRARE P., *Il potere della parola: su «Inferno» I e II*, in «Lettere Italiane» LVI, 2004, pp. 543-69.

FRAZER J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 1890<sup>1</sup>.

FRECCERO J., *Dante e la tradizione del «Timeo»*, in «Atti e memorie dell'Accademia nazionale delle scienze, lettere e arti di Modena» IV, sesta serie, 1962, pp. 107-23.

–, *Dante. The Poetics of Conversion*, a cura di R. Jacoff, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1986; trad. it. *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989.



–, *La scena del prologo*, in *Dante nella selva. Lettura del primo canto della «Commedia»*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2002 (Parma 1995).

–, *The Final Image: Paradiso XXXIII, 144*, in «Modern Language Notes» LXXIX, 1964.

FREDBORG K.M., *Some Notes on the Grammar of William of Conches*, in «Université de Copenhague. Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin» XXXVII, 1981, pp. 21-41.

FREUND S., *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Virgilzitate bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2003<sup>2</sup>.

FRUGONI A., *Le Epistole*, in «Cultura e Scuola» IV, 1965.

FUBINI M., *Il canto XXVI dell'Inferno*, Roma, Signorelli 1952, pp. 36; poi in *Lecture Dantesche. Inferno*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni 1955, (3<sup>a</sup> ed. 1964), pp. 491-513; in *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Milano-Napoli, Ricciardi 1966, pp. 37-76; infine in *Lecture scelte sulla Divina Commedia*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni 1970, pp. 355-379.

FUNAIOLI G., *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo*, Milano, Vita e Pensiero, 1930.

GABBA E., *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini Troiane*, in *I canali della propaganda*, a cura di M. Sordi, Contr. Ist. Stor. Ant., IV, 1976, pp. 84-101.

GALLO I., NICASTRI L. (a cura di), *Aetates ovidiane: lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995.

GANDILLAC M. de, *Le platonisme au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècles*, in *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers*, 1953.

–, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, in «Cahiers de civilisation médiévale» IV, 1961, pp. 293-301.

GANSCHINIETZ R., s.v. *Katabasis*, in *Pauly-Wissowa* X, 1919, p. 2400.

GARDNER E.G., *Dante and the Mystics*, London, Dent, 1913.

GARFAGNINI C.G., *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978.

–, *Un "accessus" ad Apuleio e un nuovo codice del Terzo Mitografo vaticano*, in «Studi medievali» XVII, 1976.

GARIN E., *La Filosofia*, I, 1947.

–, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, 1958.

GASQUY A., *De Fabio Planciade Fulgentio, Virgilii interprete*, in «Berliner Studien für Classische Philologie und Archaeologie» VI, 1889, cap. IV, 30-36.

GENETTE G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982; trad. it., *Palinsesti. Il secondo grado della letteratura*, Einaudi, Torino 1997.

GEERLINGS W.-SCHULZE C., *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden Brill, 2002.

GHISALBERTI A., *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*, in «Memorie del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere, Classe di Lettere» XXIV-XV, serie III, IV.

–, *La cosmologia nel Duecento e Dante*, in *Lecture Classensi*, XIII, Ravenna, Longo, 1984.

–, *La quadriga del sole nel «Convivio»*, in «Studi danteschi» XVIII, 1934, 69-77.

–, *Mediaeval Biographies of Ovid*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute» IX, 1946.

–, *Medioevo teologico*, Bari, Laterza, 1990.

GIACONE R., *Masters, Books and Library at Chartres according to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium» XII, 1974, pp. 30-51.

GIANNANTONIO P., *Dante e l'allegorismo*, Firenze, 1969.

–, *Inferno. Canto I*, in *Lectura Dantis Neapolitana*, Napoli, Loffredo, 1986, pp. 3-16.

GIBSON R.C., *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Leiden, Brill, 2002.

GIGANTE M. (a cura di), *La fortuna di Virgilio*, Pubblicazioni del bimillenario virgiliano promosse dalla regione Campania, Napoli, Giannini, 1986.

GIGLIO R., *Il prologo alla «Divina Commedia»*, in «Critica Letteraria» I, 1973, pp. 131-60.

GILSON É., *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939; trad. it., a cura di S. Cristaldi, *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1985.

–, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955), London, Sheed and Ward, 1980.

–, *La conclusion de la «Divine Comédie» et la mystique franciscaine*, in «Revue d'histoire franciscaine» I, 1924, pp. 55-63.

–, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» III, 1928, pp. 5-24.

–, *La philosophie au moyen age des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris, Payot, 1944.

–, *Notes sur une frontière contestée*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXXIII, 1958, pp. 59-88.

–, *The Philosophy of St. Bonaventure*, London, Sheed and Ward, 1938.

GILSON S.A., *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewiston, E. Mellen Press, 2000.

GIUFFRÉ L., *Dante e la medicina*, Bologna, Zanichelli, 1924.

GLAUCHE G., *Accessus Ad auctores*, in *Lexicon des Mittelalters*, I, München-Zürich, Artemis, 1980.

–, *Die Rolle der Schulautoren im Unterricht von 800 bis 1100*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1972 (*Settimane di studio del Centro*, XIX).

–, *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekamons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, München, Arbo Gesellschaft, 1970.

GLUNZ H.H., *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1963<sup>2</sup>.

GONZÁLEZ-OCHOA C., *A lo invisible par lo visible: Imágenes del occidente medieval*, Mexico City, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1995.

GORNI G., *Appunti sulla tradizione del «Convivio» (a proposito dell'archetipo e dell'originale dell'opera)*, in «Studi di filologia italiana» LV, 1997, pp. 5-22.

–, *Canto I*, in *Lectura Dantis Turucensis: Inferno*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2000, pp. 27-42.

–, *Dante nella selva. Il primo canto della «Commedia»*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1995.

–, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990.

GOULET-CAZE M.O. (éd.), *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut de Traditions Textuelles (Paris-Villejuif, 22-23 sept. 1999)*, Paris, Vrin, 2000.

GRAF A., *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino, 1925.

GRABHER C., *Mostri e simboli nell'Inferno dantesco*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia» V, 1967, pp. 23-46.

GRABMANN M., *Geschichte der scholastischen Methode*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1961 (ed. Or. 1911).

–, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» XXVI, 1934, pp. 127-55.

GRAHAM H.C., *The epistle to Can Grande again*, in «Deutsches Dante Jahrbuch» XXXVIII, 1960.

GRANDGENT C.H., *Dante*, New York, 1916.

GRAVES R., *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1963.

GREGORY T., *Abélard et Platon*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference (Leuven, may 10-12, 1971)*, ed. E.M. Buytaert, Katholieke Universiteit, Leuven 1974, pp. 38-64 (rist. in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 175-99).

–, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955.

–, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» LXVII (LXIX), 1988, pp. 1-24.

–, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, in «Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale» (Passo della Mendola, 31 agosto-5 settembre 1964), Sansoni, Firenze, 1964, poi in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65.

–, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1958.

–, «*Speculum naturale*». *Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

–, s.v. *Abelardo*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1970.

GROS A., *Le thème de la route dans la Bible*, Bruxelles-Paris, 1957 («*Études religieuses*», 726).

GROPPI F., *Dante traduttore*, Roma, 1962.

GUGLIELMI N., *Virgilio mago medievale*, in «*Anales de historia antigua y medieval*» XXIII, 1982, pp. 121-47.

GUERARD B., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Pères de Chartres*, Paris, 1840, t. II, p. 469.

GUIDUBALDI E., *Dante Europeo*, 3 voll, Firenze, Olschki, 1965-1968.

GUIETTE R., *L'invention d'étymologie dans les lettres françaises au Moyen Age*, in «*Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises*» XI, 1955, pp. 273-85.

HADOT I., *Les introductions aux commentaries exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, pp. 99-122.

HAGMAN E., *Dante's Vision of God: The End of the «Itinerarium Mentis»*, in «*Dante Studies*» CVI, 1988, pp. 1-20.

HALPEN L.-POUPARDIN R., *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.

HARDIE C., *Virgil in Dante*, in *Virgil and his Influence. Bimillennial Studies*, MARTINDALE Charles ed., Bristol, Bristol Classical Press, 1984, pp. 37-69.

HÄRING N.M., *Chartres and Paris Revisited*, in J.R. O'Donnel (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, pp. 268-329.

–, *Commentary and Hermeneutics*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. By BENSON R.L.-CONSTABLE G.-LANHAN C.D., Oxford, Clarendon Press, 1982.

–, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto, 1965.

–, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» XXII, 1955, 1.

HARMS W., *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München, Fink, 1970, pp. 201-12 (*Die Eingangssituation in Dante's "Divina Commedia" und die Bedeutungstradition des Y signum*).

HASKINS C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

HAURÉAU B.J., *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872.

–, *Mémoires sur quelques chanceliers de Chartres*, in «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», XXXI, 2, Paris, 1884.

–, *Notice sur le numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale» XXXII, 1890.

HECK E.J., “*Vestrum est – poeta noster. Von der Geringschätzungen Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik*”, in «Museum Helveticum» XLVII, 1990, pp. 102-20.

HEXTER R.J., *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*, München, Arbo Gesellschaft, 1986.

HIGHBARGER E.L., *The Gates of Dreams. An Archeological Examination of Virgil, Aeneid VI 893-899*, Baltimore, 1940.

HOEHLING R. von (hrsg.), *Griechische Mythologie in frühes Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

HOLTZ L., *À l'école de Donat, de S. Augustin à Bède*, in «Latomus» XXXVI, 1977.

–, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, CNRS, 1981.

–, *Glosse e commenti*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, I. Il Medioevo latino*, direttori CAVALLO G.-LEONARDI C.-MENESTÒ E., Roma, Salerno Editrice, 1995, vol. III, *La ricezione del testo*, pp. 59-111.

–, *Jean Scot Erigène et la philosophie (Laon, 7-12 luglio 1975)*, Paris, Cnrs, 1977.

- , *La redécouverte de Virgile d'après les manuscrits conservés*, in *Lectures médiévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982), Roma, 1985.
- , *La survie de Virgile dans le haut moyen âge*, in CHEVALLIER R.(éd.), *Présence de Virgile*, Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- , *La typologie des manuscrits grammaticaux latins*, in «Revue d'histoire des textes» VII, 1977, pp. 247-69.
- , *Le rôle des Irlandais dans la transmission des grammaires latines*, in *Influence de Rome et de l'Antiquité sur l'Occident moderne*, ed. CHEVALLIER R., Paris, 1977.
- HOLLANDER R., *Allegory in Dante's 'Commedia'*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969.
- , *Dante on Horseback?*, in «Italica» LXI, 1984, pp. 287-96.
- , *Dante's Epistle to Cangrande*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993.
- , *Dante's use of Aeneid I in Inferno I and II*, in «Comparative Literature» XX, 1968, pp. 142-156.
- , *Dante «Theologus-poeta»*, in *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980.
- , *Il Virgilio dantesco: tragedia nella «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1983.
- , *Le opere di Virgilio nella 'Commedia' di Dante*, in *Dante e la «bella scola» della poesia. Autorità e sfida poetica*, a cura di IANNUCCI Amilcare A., Ravenna, Longo, 1993, pp. 247-343.
- , *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980.
- HORSFALL N.M., *Some Problems in the Aeneas-legend*, in «Classical Quarterly» XXIX, 1979, pp. 372-90.
- HUBER-REBENIK G., *Die "Expositio Virgilianae Continentiae" des Fulgentius*, in H.J. Horn, H. Walter (hrsg.), *Die Allegorese des Antiken Mythos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, pp. 85-95.
- HUIT C., *Le Platonisme au XIIIe siècle*, in «Annales de philosophie chrétienne» XXI, n.s., 1889-90.

HUNT R.W., *The Introductions to the "Artes" in the Twelfth Century*, in *Studia Mediaevalia in honorem... R.J. Marftin*, Brugis Flandorum, De Tempel, 1948, pp. 93-4.

HUYGENS R.B.C., *Accessus ad auctores*, in «Latomus» XV, 1954, pp. 5-11.

– (éd.), *Accessus ad Auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirschau, Dialogus super Auctores*, Leiden, Brill, 1970<sup>2</sup>.

–, *Notes sur le 'Dialogus super auctores' de Conrad de Hirsau et le 'Commentaire sur Théodule' de Bernard d'Utrecht*, in «Latomus» XIII, 1954, pp. 420-28.

–, *Remigiana*, in «Aevum», XXVIII, 1954.

ILLIANO A., *Per uno studio della ragione narrativa della «Commedia»*, in «Letteratura Italiana Antica» VIII, 2007, pp. 151-85.

INDIZIO G., *L'argomento barberiniano: "dossier" di un'attribuzione*, in «Studi Danteschi» LXXII, pp. 283-98.

INGLESE G., *Storia e Comedia: Enea*, in ID., *L'intelletto e l'amore. Studi sulla Letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, pp. 124-5.

–, *Epistola a Cangrande: questione aperta*, in ID., *L'intelletto e l'amore*, cit.

ISOLA A., *Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della "Vita Fulgentii"*, in *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, vol. I, Bari, Edipuglia, 2004, pp. 103-17.

ITALIA S., *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, in *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, a cura di CRISTALDI S., TRAMONTANA C., Catania, CUECM, 2008, pp. 329-417.

–, *Dante figura di Enea. Riscontri intertestuali*, in «Bibliotheca Phoenix» LVII, 2008, Carla Rossi Academy Press Index, Cra-Inits, pp. 7-24.

JACOFF R.-SCHNAPP J.T. (eds.), *The poetry of Allusion. Virgil and Ovid in Dante's «Commedia»*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

JACKSON G., s.v. *Miseno*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, cit., p. 543b.

JALLONGHI E., *Il misticismo bonaventuriano nella «Divina Commedia»*, Città di Castello, Società anonima tipografica "Leonardo da Vinci", 1935.



JAVELET R., *Image et ressemblance au douzième siècle*, 2 voll., Paris, Letouzey e Ané, 1967.

JEAUNEAU É., *Deux rédactions des Gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXVII, 1960.

–, ‘*Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> s.)*’, in *Les genres littéraire dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : définition, critique et exploration*. Actes du Colloque internationale de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 117-31.

–, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe*, in «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXXV, 1960, pp. 17-28.

–, *Jean Scot Érigène et le grec*, in «Archivium Latinitatis Medii Aevi» XLI, 1979, pp. 5-50.

–, *Jean Scot traducteur de Maxime le Confesseur*, in AA.VV., *The Sacred Nectar of the Greeks: the Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. By M.W. Herren-Sh.A. Brown, London, King’s College, 1988, pp. 157-76.

–, *L’âge d’or des écoles de Chartres*, Chartres, Éditions Houvet, 1995.

–, *La lecture des auteurs classiques à l’École de Chartres*, in *Classical Influences on European Culture A D. 500-1500*, Proceedings of an international conference held at King’s College, Cambridge, April, 1969, ed. by R.R. Bolgar, Cambridge, Univ. Press, 1971, pp. 95-102.

–, *L’heritage de la philosophie antique durant le haut moyen âge*, in *La cultura antica nell’Occidente Latino dal VII all’XI secolo (Spoleto, 18-24 aprile 1974)*, Spoleto, 1975, pp. 17-54.

–, *L’usage de la notion d’«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXIV, 1957, pp. 35-100, poi in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l’école de Chartres*, Amsterdam, Hakkert, 1973, pp. 127-92.

–, *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in «Studi Medievali» I, s. 3, 1960, pp. 3-24.

–, «*Nani gigantum humeris insidentes*». *Essai d’interprétation de Bernard de Chartres*, in «Vivarium» V, 1967, pp. 79-99.

–, *Note sur l’École de Chartres*, in «Studi Medievali» V, s. 3, 1964, pp. 821-65; poi in Id., «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l’école de Chartres*, Amsterdam, 1963, pp. 3-49.

–, *Quatre thème érigéniens*, Montréal-Paris, Institute d'Études Médiévales Albert le Grand-Librairie J. Urin, 1978.

–, *Simple notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*, in «Sophia» XXIII, 1955, II, pp. 172-83.

JENNI A., *Appunti per un saggio sulla 'Commedia'*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» CXLIII, 1966, pp. 199-211.

JENNY L., *La stratégie de la forme*, in «Poétique» XXVII.

JEUDY C., *La tradition manuscrite des 'Partitiones' de Priscien et la version longue du commentaire de Rémi d'Auxerre*, in «Revue d'Histoire des Textes» I, 1971, pp. 123-43.

JOLIVET J., *Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Age*, in «Miscellanea Mediaevalia», Bd 13/1: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin, 1981.

–, *Les rochers de Cumès et l'ancre de Cerbère. L'ordre du savoir selon le Commentaire de B. Silvestre sur l'Énéide*, in *Pascua Mediaevalia. Studies voor J.M. de Smet*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1983, pp. 263-76.

–, *Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, pp. 93-9.

–, *Vues médiévales sur les paronymes*, in «Revue internationale de philosophie» XXIX, 1975, pp. 222-42.

JONES J.W., *An Analysis of the Allegorical Interpretations in the Servian Commentary on the Aeneid*, Ann Arbor, Bell & Horwell, 1998 (ed. or. 1959).

JONES J.W. jr., *Allegorical interpretation in Servius*, in «Classical Journal» LVI, 1960, 1.

–, *Vergil as Magister in Fulgentius*, in Charles Henderson jr. (ed.), *Classical Mediaeval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullmann*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, vol. I, pp. 273-275.

JORDAN H., *Origo Gentis Romanae*, in «Hermès» III, 1869, pp. 389-428.

JORDAN P., *Die Stellung der Naturwissenschaft zur religiösen Frage*, in «Universitas», 1947.

JUNG M.R., *Études sur le poème allegorique en France au Moyen Age*, Berne, Francke, 1971.

–, *L’“Ovide moralisé” glosé*, in H. Huddle, U. Schöning (hrsg.), *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift Ulrich Molk*, Heidelberg, Winter, 1997.

JUSSELIN M., *Petite histoire de la bibliothèque municipale de Chartres*, Chartres, 1962.

KAPPLER C., *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983.

KASTER R.A., *Servius and ‘Idonei Auctores’*, in «American Journal of Philology» IC, 1978.

KENNEDY G., *The Arts of Rhetoric in the Roman World. 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton, New Jersey, University Press, 1972.

KERÉNY K., *Zum Verständnis von Vergilius Aeneis Buch VI (Randbemerkungen zu Nordens Kommentar)*, in «Hermes» LXVI, 1931.

–, *Zu Vergil Aen. VI. Pindar, Platon und Dante*, in «Philologische Wochenschrift» XLIV, 1925.

KESELING F., *De Mythographi Vaticani secundi fontibus*, Halis Saxonum, Wischani et Burckardi, 1908.

KLEINHENZ C., *Infernal Guardians Revisited: «Cerbero, il gran vermo» (Inf. VI, 22)*, in «Dante Studies», XCIII (1975), pp. 185-189.

KLIBANSKY R., *Standing on the Shoulders of Giants*, in «Isis» XXVI, 1936, pp. 147-49.

–, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939.

–, *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. Marshall Clagett, Clagett Gaines Post, Robert Reynolds, Madison, The University of Wisconsin Press, 1961, pp. 3-14.

KLINCK R., *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München, Fink, 1970.

KLOPSCH P., *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

JACKSON KNIGHT W.F., *Roman Vergil*, rev. edit., Harmondsworth, 1966 (1944<sup>1</sup>; trad. it., Milano, 1949)

KOCH J., *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in «Kant-Studien», XLVIII, 2, 1956-1957, pp. 117-33.

KRAUSE A., *Vitae et fragmenta veterum historicorum Romanorum*, Berlin, 1833.

KRAUSS C., s.v. *Camillo (Cammillo), M. Furio*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, cit., pp. 774-5.

KREBS E., *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, in *Scritti varî pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, Vita e Pensiero, 1921, pp. 85-96.

KRIGER D., Löfsted B., *Textkritische Notizen zu Ps.-Bernardus Silvestris Kommentar zu Martianus Capella*, in «Aevum» LXV, 1991, pp. 309-11.

KRILL R.M., *The Vatican Mythographers. Their Place in Ancient Mythology*, in «Manuscripta» XXIII, 1974.

KRISTELLER P.O.-CRANZ E.-BROWN V., *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translation and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, voll. I-VII, Washington, The Catholic University of America Press, 1960-1992.

KRISTEVA J., Σημειωτική. *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969, trad. it. Σημειωτική. *Ricerche per una semanalisi*, Milano, Feltrinelli, 1978.

KROLL J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-Kampfe*, Leipzig-Berlin, 1932.

LA BUA G., *Esegesi virgiliana antica e poesia centonaria*, in «Atene e Roma» XXXVIII, 23, 1993.

LADNER G.B., “*Homo viator*”: *Mediaeval Ideas on Alienation and Order*, in «Speculum» XLII, 1967, n. 2, pp. 233-59.

–, *Images and Ideas in the Middle Ages*, 2 voll., Roma, Storia e Letteratura, 1983.

LAIRD A., *The Poetics and Afterlife of Virgil’s Descent to the Underworld: Servius, Dante, Fulgentius and the “Culex”*, in «Proceedings of the Virgil Society» XXIV, 2001, pp. 49-80.

LAISTNER M.L.W., *Fulgentius in the Carolingian Age*, in *Festschrift zu Ehren von M. Hruschewsky*, Kiew, 1928, pp. 445-456 (ora in *The Intellectual Heritage of the Early Middle Age*, New York, 1957, 2° rist. 1972, pp. 202-215).

LAMACCHIA R., *Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*, in «Rheinisches Museum» CVII, 1964, pp. 261-78.

–, s.v. *centoni*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1970.

LANCI A., s.v. *segnare*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, p. 127.

LANDI C., *Di un commento medievale inedito della «Tebaide» di Stazio*, in *ibidem*, XXX, 1914, pp. 315-344.

–, *Intorno a Stazio nel Medioevo e nel «Purgatorio» dantesco*, *ibidem*, XXXVII, 1921, pp. 201-32.

–, *Sulla leggenda del cristianesimo di Stazio*, in «Atti e memorie della Reale Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova» XXIX, 1913, pp. 231-66, a p. 239.

LANGLOIS Ch.V., *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age d'après quelques écrits français à l'usage de laïcs*, Paris, 1911.

–, *Maître Bernard (Bibliothèque de l'École de Chartres, LIV)*, 1893.

LANGLOIS P., *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» VII, 1964, pp. 94-105.

LA PENNA A., *Studi sulla tradizione dei «Saturnali» di Macrobio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» XXII, (Lettere, Storia e filosofia) s. II, 1953, pp. 225-52.

LECLERCQ J., *La vie parfaite: Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout, 1948.

–, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerfs, 1963 (2<sup>a</sup> edizione), trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983.

–, *Le «De grammatica» de Hugues de Saint-Victor*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» XIV, 1943-1945.

–, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, in «Römische Quartalschrift» LV, 1960, pp. 208-30.

–, *Umanesimo e cultura monastica*, trad. it., Milano, Jaka Book, 1989.

LE GOFF J., *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. it., Torino, Einaudi, 1981, pp. 129-34.

–, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1957; trad. it., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1957.

LEHMANN P., *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927.

–, *Von Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*, München, Beck, 1914.

LEHNER A., BERSCHIN W. (hrsg. von), *Lateinische Kultur im 8 Jahrhundert: Traube-Gedenkschrift*, St. Ottilien, Eos, 1989.

LEMAY R., *Abu Ma'shar and Latin Aristotelism in the Twelfth Century*, Beirut, 1962.

LEMOINE M., *Théologie et platonisme au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1998.

LEO U., *The Unfinished 'Convivio' and Dante's Rereading of the 'Aeneid'*, in «Medieval Studies» XIII, 1951, pp. 41-64.

LEONARDI C., *I codici di Marziano Capella*, in «Aevum» XXXIII, 1959, pp. 458-61.

–, *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo. Settimane di studio (Spoleto 18-22 aprile 1974)*, Centro di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1975, pp. 459-508.

–, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1973 (*Settimane del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, XX).

–, *Remigio d'Auxerre e l'eredità della scuola carolingia*, in *I classici nel Medioevo e nell'Umanesimo. Miscellanea filologica*, Atti delle "Giornate filologiche Genovesi", 21.23 febbraio 1974, Genova, Istituto di Filologia classica e medievale, 1975, pp. 271-88.

–, s.v. *Boezio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1969, p. 146.

LÉVÊQUE P., *"Aurea catena Homeri": une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

LIBERA A. DE, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; tr. it. *La filosofia medioevale*, Bologna, Il Mulino, 1991.

LIEBESCHÜTZ H., *“Fulgentius Metaforalis”*. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter, Leipzig, Teubner, 1926.

LLOYD R.B., *Republican authors in Servius and the Scholia Danielis*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXV, 1961.

LLOYD-JONES H., *Heracles at Eleusis. P. Oxy. 2622 and P.S.I 1391*, in «Maia» XIX, 1967.

LOANE H.A., *The Sortes Vergilianae*, in «Classical Weekly» XXI, 1928.

LÖFSTEDT B.-KRIGER D., *Sprachliches zu Wilhelm von Conches, “Glosade in Iuvenalem”*, in *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, KRÄMER S.- BERNHARD M. (ed.), Munich, 1988.

LONGONI A., *La travagliata struttura del “Convivio”*, in «Strumenti critici» LXV, 1991, pp. 147-70.

LOTTIN O., *À propos des sources de la Summa Sententiarum*, in «RTAM» XXV, 1958, pp. 27-92.

–, *Quelques recueils d’écrits attribués à Hugues de Saint-Victor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXV, 1958, pp. 248-84.

LUBAC H. de, *Éxégèse Médiévale: Les quatres sens de l’écriture*, Paris, Aubier, 1959; trad. it. *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, Milano, 1988.

–, «*Typologia*» et «*Allegoria*», in «Recherches de science religieuse» XXXIV, 1947, pp. 180-226.

LUBIN A., *“Studi preparatori illustrativi”*, *Commedia di Dante Allighieri*, Padova, 1881.

LUGARINI E., *Il segno di Dante: ipotesi sul primo libro del «De vulgari eloquentia»*, in *Psicanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, a cura di E. Guidubaldi, 3 voll., Firenze, Olschki, 1972.

LUTZ C.E., *One Formula of ‘Accessus’ in Remigius’ Works*, in «Latomus» XIX, 1960.

LYTTKENS H., *The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1953.

MACCAGNOLO E., *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze, 1976.

MAC FARLANE K.N., *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII, 2)*, in «Transactions of American Philosophical Society» LXX, 1980, 1-40.

MACKAY L.A., *Three Levels of Meaning in Aeneid VI*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» LXXXVI, 1955, pp. 180-89.

MAC KINNEY L.C., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre Dame (Indiana), 1957.

MAIERÙ A., *Sull'epistemologia di Dante*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995.

MALATO E., *Dante*, Roma, Salerno Editrice, 2002<sup>2</sup>, (1999<sup>1</sup>).

–, *Per una nuova edizione commentata delle opere di Dante*, Roma, Salerno Editrice, 2004.

–, *Saggio di una nuova edizione commentata delle opere di Dante. 1. Il canto I dell'«Inferno»*, in «Rivista di Studi Danteschi» VII, 2007, pp. 3-72.

MÂLE E., *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, 1919.

MANCINI A., *Un commento ignoto di Remy d'Auxerre ai 'Disticha Catonis'*, in «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filosofiche dell'Accademia dei Lincei», XI, V, 1902.

MANDONNET P., *Dante le Théologien: Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres e l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

MANITIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München, Beck, 1911-1931.

–, *Zur karolingischen Literatur*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte» XXXVI, 1911.

MARCHESINI U., *F. Villani pubblico lettore della Divina Commedia in Firenze*, in «Archivio storico italiano» XVI, s. V, 1895, pp. 273-79.

MARESCA T.E., *Dante's Virgil: an Antecedent*, in «Neophilologus» LXV, 4, 1981, pp. 548-551.

MARIGO A., *Mistica e scienza nella "Vita Nuova" di Dante. L'unità di pensiero e le fonti mistiche, filosofiche e bibliche*, Padova, Drucker, 1914.



MARINONE N., s.v. *Macrobio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, pp. 299-304.

MARROU H.I., *L'école de l'antiquité tardive*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1972 (*Settimane di studio del Centro*, XIX), pp. 127-43.

MARTELLO C., *Allegorismo e saperi profani nell'esegesi esamerale del XII secolo*, Firenze-Milano, 2004, pp. 177-97.

–, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras*, Catania, CUECM, 1998.

–, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania, CUECM, 2008, 2a ed.

MARTELLOTTI G., *Due noterelle su Dante traduttore dei classici*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» CXLIV, 448, 1967, pp. 486-489.

MARTI M., «...L'una appressa de l'altra meraviglia» (Dante, «Vita Nuova», XXIV), in *Ultimi contributi dal certo al vero*, Galatina, Congedo, 1995, pp. 37-54.

–, *Vita e morte della presunta doppia redazione della "Vita Nuova"*, in AA.VV., *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, pp. 657-69.

MARTIN H.-J.-Vezin J., *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Éd. du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990.

MARTINDALE C. (ed. by), *Virgil and his Influence*. Bimillennial Studies, Bristol, Bristol Classical Press, 1984.

MARTINELLI B., *Dante. L'altro viaggio*, Pisa, Giardini, 2007.

–, *Genesi della «Commedia»: la selva e il veltro*, in «Studi danteschi» LXXIV, 2009, pp. 79-126.

MAZZARINO S., *L'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

MAZZEO J.A., *Light metaphisic, Dante's «Convivio» and the «Letter to Can Grande della Scala»*, in «Traditio» XIV, 1958, poi in *Medieval Cultural Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca, New York 1960.

–, *Medieval Cultural Tradition in Dante's "Comedy"*, Westport, Conn, Greenwood Press, 1968.

–, *Structure and Thought in the «Paradiso»*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1958.

MAZZONI F., *Almae luces, malae cruces*, Bologna, 1941.

–, *Il canto VI dell'Inferno*, in *Nuove letture dantesche*, Firenze, Le Monnier 1966.

–, *Il canto XXXI del «Purgatorio»*, Firenze, Le Monnier, 1965

–, *Il "trascendentale" dimenticato*, in *Omaggio a Beatrice (1290-1990)*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1997, pp. 93-132.

–, *La critica dantesca nel secolo XIV*, in *Dante nella critica d'oggi*, Firenze, 1965.

–, *L'Epistola a Cangrande*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 10, 1955.

–, *Saggio di un nuovo commento alla 'Divina Commedia'*, Firenze, Sansoni, 1967.

–, s.v. *Latini, Brunetto*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 579-88.

MAZZOTTA G., *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

–, *Order and Transgression in the «Divine Comedy»*, in «Acta: Ideas of Order in the Middle Ages» XV, 1988, pp. 1-21.

MC INERNY R., *Aquinas and Analogy*, Washington, Catholic University of America Press, 1999.

MC KEON R., *Poetry and Philosophy in the Twelfth Century: the Renaissance of Rhetoric*, in «Modern Philology» XLIII, 1946; ora in *Critics and Criticism Ancient and Modern*, a cura di CRANE R.S., KEAST W.R., MCKEON R., MACLEAN N., OLSON E., WEINBERG B., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965 (4<sup>a</sup> ristampa).

MC CULLOCH F., *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, University of North Carolina.

MEEKINS A.G., *Reflecting on the Divine: Notes on Dante's Heaven of the Sun*, in «The Italianist», XVIII, 1998, pp. 28-70.

–, *The Study of Dante, Bonaventure, and Mysticism: Notes on some problems of method*, in «In amicizia». *Essays in Honour of Giulio Lepschy*, a cura di Z.G. Baranski, L. Pertile (supplemento di «The Italianist» XVII, 1997), pp. 83-99;

MEHUS L., *Vita di messer Lapo da Castiglionchio*, Bologna, 1754.

MELONI P., *La chitarra di David*, in «Sandalion» V, 1982, pp. 233-61.

–, s.v. *escatologia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, p. 382.

MELLONE A., *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del «Liber de Causis»?*, in «Divus Thomas» LIV, 1951, pp. 205-12.

–, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, Nocera (Salerno), Convento S. Maria degli Angeli, 1950

–, *L'esemplarismo divino secondo Dante*, in «Divinitas» IX, 1965, pp. 215-43.

Mellone A.P.-Bufano A.-Salsano F., s.v. *luce*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., III, pp. 706-32.

MERCURI R., *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, dir. da A. Asor Rosa, vol. I, *L'età medievale*, Einaudi, Torino, 1987.

–, *Il mito dell'età dell'oro nella «Comedia» di Dante*, in «Le Forme e la Storia» n.s. III, 1991, 1, pp. 9-34.

–, *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella Commedia di Dante*, Roma, Bulzoni, 1984.

MERKELBACH R., *Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*, in «Museum Helveticum» VIII, 1951, 1-11.

–, Περὶ θου κατάβασις, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XXIV, 1949, pp. 255-63.

MERLET L., *Dignitaires de l'Église Notre-Dame de Chartres. Listes chronologiques*, Chartres, 1990.

–, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, in «Bibliothèque de l'École des chartres», VI s., I, 1855, pp. 443-71.

MERLET R., CLERVAL A., *Un manuscrit chartrain du XI<sup>e</sup> siècle*, Chartres, 1893.

MEYER H., *Das Zitat in der Erzählkunst. Zur Geschichte und Poetik des europäischen Romans*, 1961 (trad. ingl. *The Poetics of Quotation in the European Novel*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1968).

MIGLIORINI FISSI R., *Da Matelda a Beatrice a Maria*, in *Omaggio a Beatrice (1290-1990)*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1997, pp. 23-82.

–, *Il canto XXXI del «Paradiso»*, in *Miscellanea di studi critici in onore di Pompeo Giannantonio*, I, *Studi danteschi*, pp. 223-79 (poi in «Critica letteraria», 23/i-ii, 1995).

MINEO N., *Dante*, Bari, Laterza, 1971.

–, *L'allegoria nella Divina Commedia*, in «Allegoria» V, n.s., XIII, 1993, pp. 7-36; poi in ID., *Dante: un sogno di armonia terrena*, vol. I, Torino, Tirrenia Stampatori, 2005, pp. 163-189.

–, *Mondo classico e città terrena in Dante*, in «Sigma» XIII, n. 2-3, 1980; poi in ID., *Dante: un sogno di armonia terrena*, vol. I, Torino, Tirrenia Stampatori, 2005, pp.

–, *Per un'analisi della struttura intertestuale del 'primo tempo' dei "Sepolcri"*, in «Moderna» V, 2003.

–, *Profetismo e Apocalittica in Dante. Struttura e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania, 1968.

MINIO-PALUELLO L., *Dante's Reading of Aristotle*, in *The World of Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

–, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988<sup>2</sup>.

MINNIS A.J.-SCOTT A.B.-WALLACE D. (eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1000-1375. The Commentary-Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

MOEVS Ch., *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Oxford, University Press, 2005.

MOMIGLIANO A., *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, in ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.

–, *Some Observations on the «Origo Gentis Romanae»*, in «Journal of Roman Studies» XLVIII, 1958, pp. 56-73.

–, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963.

MONTANO R., *Dante pellegrino. L'uomo come peccatore*, in «Segni» I, 1977.

–, *Il «folle volo» di Ulisse*, in «Delta» II, n.s., 1952, pp. 10-32.

MONTEVECCHI O., *Papyri Bononienses I (1-50)*, Milano, 1953.

MOORE E., *Studies in Dante. First Series, Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1896.

MOOS P. von, *Le dialogue latin au Moyen Age: l'exemple d'Evrard d'Ypres*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», lugl.-ag. 1989, pp. 993-1028.

MORA-LEBRUN F., *La hiérarchie des sciences dans le Commentaire sur l'Enéide attribué à Bernard Silvestre*, in «Euphrosyne» XXIV, 1996, pp. 147-62.

–, *L'Ecole de Chartres et la pratique de l'«integumentum»*, in *L'«Eneide» médiévale et la naissance du roman*, Paris, PUF, 1994, pp. 89-108.

–, *Virgile le magicien et l'Enéide des Chartrains*, in «Médiévales» XXVI, 1994, pp. 39-57.

MOREL C., *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Firenze, Giunti Editore, 2006.

MORTARA GARAVELLI B., *L'appropriazione debita: i rimandi intertestuali in poesia*, in «Prometeo» II, I, 1982.

MTEGA N.W., *Analogy and Theological Language in the «Summa contra Gentiles»*, Frankfurt am Main-Berne, Lang, 1984.

MÜLLER-BOCHAT E., *Die Einheit des Wissens und das Epos*, in «Annuario di romanistica», XVII, 1966, pp. 58-81.

–, *Leon Battista Alberti un die Vergil-Deutung der Disputationes Camaldulenses. Zur allegorischen Dichter-Erklärung bei Cristoforo Landino*, Krefeld, 1968.

MUNARI F., *Ovid im Mittelalters*, Zürich-Stuttgart, Artemis, 1960.

MUNK OLSEN B., *La popularité des textes classiques entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'Histoire des Textes» XIV-XV, 1984-85, pp. 169-81.

–, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, I, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Apicius-Juvénal*, Paris, CNRS, 1982; II, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Livius-Vitruvius-Florilèges-Essais de plume*, ibidem, 1985, 4 voll, Paris, Cnrs, (IRHT), 1982-1989.

–, *Ovide au Moyen Âge (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle)*, in CAVALLO G. (a cura di), *Le strade del testo*, Bari, Adriatica, 1987.

–, *Quelques aspects de la diffusion du "Somnium Scipionis" de Cicéron au Moyen Âge (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Studia Romana in honorem P. Krarup septuagenarii*, Odense, Univ. Press., 1976.

MUSUMARRA C., *Il canto XIII del «Purgatorio»*, Firenze, Le Monnier, 1964.

NARDI B., *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, Roma, Istituto italiano per il Medio Evo, 1960 (rist. 1992).

–, *Dante e la cultura medievale* (1942), nuova edizione a cura di P. Mazzantini, Bari, Laterza, 1983.

–, *Dante profeta*, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, pp. 258-334.

–, *Come sognando*, in «Giornale Dantesco» XXXIX, poi confluito in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944.

–, *Fortuna della "Monarchia"*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944.

–, *Il preludio alla «Divina Commedia»* [1963], in «*Lecturae*» e altri studi danteschi, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1988, pp. 41-55.

–, *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Le Monnier, Firenze 1960 [Lectura Dantis Scaligera, 31], rist. in «*Lecturae*» e altri studi danteschi, Le Lettere, Firenze 1990.

–, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in *Saggi di filosofia dantesca*, 2a ed., Firenze, La Nuova Italia.

–, «*Lecturae*» e altri studi danteschi, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990.

–, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di «Storia e Letteratura», 1944.

–, *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, Olschki, 1938.

–, *Osservazioni sul medievale «accessus ad auctores» in rapporto all’Epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua (7-9 aprile 1960)*, Commissione per i testi di lingua, Bologna, 1961, p. 276.

*Saggi di filosofia dantesca* (1930), seconda edizione accresciuta, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

–, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966.

–, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia” e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate (Pescia), presso l’autore, pp. 33-37, 66 (saggio ampliato in Id., *Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri*, in «Giornale dantesco» XXII. 1914, pp. 187-88)

NASTA M., *Les êtres de Paroles. Herméneutique du langage figuré*, Bruxelles, 2001.

NATALE A.R., *Marginalia: la scrittura della glossa dal V al IX secolo (Nota paleografica)*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni prefetto dell’Ambrosiana*, Milano, Giuffrè, 1957.

NATALI M. (a cura di), *Epistolario tra Seneca e San Paolo*, Milano, Rusconi, 1995.

NAUTA L., *The «Glosa» as Instrument for the Development of Natural Philosophy. William of Conche’s Commentary on Boethius*, in Maarten J.F.M. Hoener-Lodi Nauta (eds.), *Boetius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Tradition of the «Consolatio Philosophiae»*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 3-39.

NEGRI L., *La luce nella filosofia naturale del ’300 e nella “Commedia”*, in «Giornale storico della letteratura italiana» LXXXII, 1923, pp. 325-36.

NIFADOPOULOS Ch. (ed.), *Etymologia. Studies in Ancient Etymology*, Münster, Nodus, 2003.

NISBET R.G.M.-HUBBARD M., *A Commentary on Horace: Odes. Book I*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

NOAKES S., *Dante and Orwell: The Antithetical Hypersign as Hallmark in Literature and Politics*, in «Semiotica» LXIII/i-ii, 1987, pp. 149-61.

NORDEN E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Teubner, 1924.

–, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, 1957<sup>4</sup>, (1926<sup>3</sup>).

NORWOOD F., *The Tripartite Eschatology of Aeneid VI*, in «Classical Philology» XLIX, 1954, pp. 24-51.

ODIFREDDI P., *Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Milano, Longanesi, 2004.

O'DONNELL J.R., *The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the «Aeneid»*, in «Mediaeval Studies» XXIV, 1962, pp. 233-49.

OHLY F., «*Deus geometra*»: *Appunti per la storia di una rappresentazione di Dio*, in Id., *Geometria e memoria*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 189-247.

OPHEIM C., *The Aristaeus Episode of Vergil's Fourth Georgic*, Iowa, 1936.

ORELLI G., *Accertamenti verbali*, Milano, Bompiani, 1978.

OTIS B., *Three Problems of Aeneid VI*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» XC, 1959, pp. 165-70.

–, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964.

OTTAVIANI D., *La “puissance” de la matière*, in *La philosophie de la lumière chez Dante*, 2004, pp. 151-207.

OTTEN W., *Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy*, in «Harvard Theological Review» LXXXVIII, 1995, pp. 257-84.

OURSEL R., *Pellegrini del Medioevo*, trad.it., Milano, Jaca Book, 1979.

OZANAM F., *Dante et la philosophie catholique*, Parigi, 1839 (rist. 1840; nuove edd. 1845, 1859).

–, *Études sur les sources poétiques de la Divine Comédie*, Paris, 1845.

PADOAN G., *Dante di fronte all'umanesimo letterario*, in «Lettere Italiane» XVII, 3, 1965, pp. 238-257; poi in *Atti del Congresso internazionale di studi danteschi*, vol. II.

–, *Il canto II dell'«Inferno»*, in *Lecture Classensi*, V, Ravenna, 1976, pp. 44-56.

–, *Il canto XXI del «Purgatorio»*, in *Nuove letture dantesche*, vol. IV, Firenze, Le Monnier, 1970, pp. 327-354.

–, *Il “Liber Esopi” e due episodi dell'Inferno*, in «Studi Danteschi» XLI, 1964, pp. 75-102.



- , *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni, 1975.
- , *La «Mirabile visione» di Dante e l'Epistola a Cangrande*, in *Dante e Roma. Atti del convegno di studi*, Firenze 1965.
- , *Momenti nella stesura e vicende della pubblicazione del «poema sacro»*, in *Il lungo cammino del «poema sacro». Studi danteschi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 3-123.
- , *Ulisse «fandi fictor» e le vie della sapienza*, in *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 170-99.
- , *Teseo “figura Redemptoris” e il cristianesimo di Stazio*, in «Lettere Italiane» XI, 1959, pp. 432-57; poi in *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 125-50.
- , *Tradizione e fortuna del commento all'«Eneide» di Bernardo Silvestre*, in «Italia medioevale e umanistica» III, 1960; poi in *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 207-22.
- , s.v. *Bernardo Silvestre da Tours*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 606-7.
- , s.v. *Cerbero*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 912-13.
- , s.v. *Enea*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 678.
- , s.v. *Ercole*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto italiano dell'Enciclopedia, 1970.
- PAGLIARO A., *Proemio e prologo della «Divina Commedia»*, in *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, a cura del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1967, pp. 3-29.
- , *Ulisse*, in *Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Messina, D'Anna, 1967, pp. 1-69.
- PALGEN R., *Die Spur des «Timaios» in Dantes «Paradiso»*, in «Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse» XCII, 1955, pp. 272-84.
- , *La légende virgilienne dans la “Divine Comédie”*, in «Romania» LXXIII, 1952, pp. 332-90.

- , *Scoto Eriugena, Bonaventura e Dante*, in «Convivium» XXV, 1957, pp. 1-8.
- PALMAROCCHI R., *I Villani (Giovanni, Matteo, Filippo)*, Torino, 1937.
- PANOFSKY E., *Herkules am Scheidewege*, Leipzig, Studien der Bibliothek Warburg, 1930.
- PARATORE E., *La leggenda di Enea nei frammenti di Sisenna*, in «Studi Urbinati» XLIX, 1975, pp. 223-224.
- , *L'episodio di Orfeo*, in *Atti del Convegno Virgiliano Bimill. Georg. (Napoli, 17-19 dicembre 1975)*, Napoli, 1977, pp. 22-28.
- , *Una nuova ricostruzione del 'De poetis' di Svetonio*, Bari, 1950<sup>2</sup>.
- , *Virgilio*, Firenze, 1961<sup>3</sup>.
- , *Virgilio nell'età di Dante*, Roma, 1982.
- PARÉ G.-BRUNET-A. TREMBLAY-P., *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, III)*, Paris-Ottawa 1933.
- PARENT J.M., *L'Ecole de Chartres durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, in *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, pp. 11-25.
- PARODI E.G., *La data della composizione e le teorie politiche dell'“Inferno” e del “Purgatorio”*, in Id., *Poesia e storia nella “Divina Commedia”. Studi critici*, Napoli, 1921, pp. 367-509.
- PASQUALI G., *Paleografia quale scienza dello spirito*, in Id., *Pagine stravaganti*, a cura di G. Pugliese Cartelli, Firenze, Sansoni, 1968.
- , *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1962<sup>2</sup>.
- PASQUINI E., *Dai «prefazi» ai “compimenti”*, in *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 1-26.
- , *Riflessioni sulla genesi della «Commedia»*, in *Dante e la fabbrica della «Commedia»*, a cura di A. Cottignoli, D. Domini, G. Grupponi, Ravenna, Longo, 2008
- PASSAMANI PEREZ M., *Ovide moralisé: essai d'interpretation*, Paris, Champion, 2006.
- PASSERIN D'ENTREVES A., *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955.

PASTORE STOCCHI M., *Per il commento virgiliano di Bernardo Silvestre: un manoscritto e un'ipotesi*, in «Lettere Italiane» XXVII, 1, 1975, pp. 72-82.

–, s.v. *Fabrizio, C. Lusino*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit., p. 774.

PELLEGRIN E., *Les manuscrits de Loup de Ferrières. À propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main*, in «Bibliothèque de l'École des Chartres» CXV, 1957.

PERRET J., *Les origines de la légende troyenne de Rome (201-31)*, Paris, 1942.

PERTILE L., *L'antica fiamma: la metamorfosi del fuoco nella «Commedia» di Dante*, in «The Italianist» XI, 1991, pp. 29-60.

–, «*La punta del disio*»: *storia di una metafora dantesca*, in «Lectura Dantis» VII, 1990, pp. 3-28.

–, *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998.

–, «*Paradiso*»: *A Drama of Desire*, in *Word and Drama in Dante*, a cura di J.C. Barnes e J. Petrie, Dublin, Irish Academic Press, 1993, pp. 143-80.

–, *Poesia e scienza nell'ultima immagine del «Paradiso»*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 133-48.

PETER H., *Historicorum Romanorum Reliquiae*, 1, Leipzig, 1906.

PEETERS F., *A Bibliography of Vergil*. The Service Bureau for Classical Teachers maintained by The American Classical League at New York University, Bulletin XXVIII, April 1933.

PELLIZZARI A., *Servio. Storia cultura e istituzioni di un grammatico tardoantico*, Firenze, Olschki, 2003.

PÉPIN J., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'études medievals-Vrin, Montreal-Paris 1970; poi in ID., *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, 251-320.

–, *La théorie dantesque de l'allégorie entre le «Convivio» et la «Lettera a Cangrande»*, in *Dante. Mito e poesia*. Atti del secondo Seminario dantesco internazionale, Monte Verità, Ascona, 23-27 giugno 1997, a cura di PICONE M. e CRIVELLI T., Firenze, Cesati Editore, 1999, pp. 51-64.

–, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, Aubier, 1958, 1976<sup>2</sup>.

–, *Porphyre exégète d'Homère*, in *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique. Entretiens*, XII (Vandoeuvres-Genève, s.d.).

s.v. *allegoria*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 151-65.

PÉREZ-JEAN B.-EICHEL-LOJKINE P. (éds.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004.

PETROCCHI G., *Intorno alla pubblicazione dell'«Inferno» e del «Purgatorio»*, in *Itinerari danteschi*, Premessa a cura di C. Ossola, Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 63-87.

–, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

PETRUCCI A., *Scrittura e libro nell'Italia altomedievale*, in «Studi Medievali» X, ser. III, 1969, pp. 178-81.

–, *Virgilio nella cultura scritta romana*, in *Virgilio e noi*, Atti delle «Nove Giornate Filologiche genovesi» 23-24 febbraio 1981, Genova, Istituto di Filologia classica e medievale, 1982.

PEZARD A., *Dante et les mythes. Tradition et rénovation*, in «Revue des études italiennes» XI, n.s., 1965, 340-51.

–, *Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin, 1950, pp. 344-7.

–, *Du «Policraticus» à la «Divine Comédie»*, in «Romania» LXX, 1948-1949, pp. 1-36.

–, *Le Convivio de Dante. Sa lettre, son esprit*, in «Annales de l'Université de Lyon» ser. III, IX, 1940.

–, *Regards de Dante sur Platon et ses mythes*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XXI, 1954, pp. 165-81.

–, *Rencontre de Dante et de Stace*, in *Mélanges offerts à A. Renaudet*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XIV, 1952, pp. 10-28, (poi in *Dans le sillage de Dante*, Paris, 1975, pp. 115-33).

PFEIFFER R., *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, trad. it., Napoli, Macchiaroli, 1973.

PFISTER C., *De Fulberti Carnotensis vita et operibus*, Paris, 1885.

–, *Herakles und Christus*, in «Archiv für Religionswissenschaft» XXXIV, 1937, pp. 42-60.

PICARD-PARRA C., *Une utilisation des Quaestiones naturales de Sénèque au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du moyen-âge latin» V, 1949, pp. 115-26.

PICONE M., *L'invenzione dantesca dell'«Inferno»*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 3-20.

–, *L'Ovidio di Dante*, in *Dante e la «bella scola» della poesia. Autorità e sfida poetica*, a cura di Iannucci Amilcare A., Ravenna, Longo, 1993.

–, *«Vita Nuova» e tradizione romanza*, Padova, Liviana, 1979.

PIETROBONO L., *Il prologo della “Divina Commedia”*, in «Giornale dantesco» XXVI, 1923, pp. 323 sgg.; e 1924, pp. 141 sgg.

–, *Introduzione*, in “Vita nuova” con il commento di T. Casini, Firenze, 1933, III ed.

PIKE D.L., *The persistence of the universal: critical descents into antiquity*, in *Passage through Hell*, (1997), pp. 1-34.

PIPER E., *Mythologie der christlichen Kunst*, Weimar, 1847.

PIZZANI U., s.v. *Fulgenzio, Fabio Planciade*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 71-72.

POIRION D., *Résurgences. Mythes et littérature à l'âge du Symbole (XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 1986.

POLACCO M., *L'intertestualità*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

POLARA G., *I centoni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. III, Roma, Salerno Editore, 1990.

POOLE R.L., *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, London, 1884 (1920<sup>2</sup>).

–, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «The English Historical Review» XXXV, 1920, pp. 321-42.

POPVIČ A., *Text a metatext* (1973), trad. it. *Testo e metatesto (Tipologia dei rapporti intertestuali come oggetto delle ricerche della scienza della letteratura)*, in PREVIGNANO C. (a cura di), *La semiologia nei Paesi slavi*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 521-45.

POZZI G., *La rosa in mano al professore*, Fribourg, Edizioni Universitarie, 1974.

PRATESI A., *Sulla datazione del Virgilio Mediceo*, in «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filosofiche dell'Accademia dei Lincei» I, serie VIII, 1946, pp. 396-411.

PRÉAUX J., *Securus Melior Felix, l'ultime 'Orator Urbis Romae'*, in *Corona Gratiarum. Miscellanea... Eligio Dekkers... oblata*, II, Brugge's Gravenhage, Sint Pietersabdij-Martinus Nijhoff, 1975.

PRICOCO S., *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium*, in *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, a cura di S. Leanza, Atti della settimana di studi di Cosenza-Squillace, 19-24 settembre 1983, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 1986, pp. 357-77.

PRINZ Fr., *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 76-88.

PRZYCHOCKI G., *Accessus Ovidiani*, Kraków, Nakładem Akademii Umiejętności, 1911.

QUAIN A. EDWIN S.J., *The Mediaeval Accessus ad Auctores*, in «Traditio» III, 1945, pp. 215-64.

QUESTA C., *Il metro e il libro. Per una semiologia della pagina scritta di Plauto, Terenzio, Prudenzio, Orazio*, in *Il libro e il testo*, a cura di QUESTA C.-RAFFAELLI R., Atti del Convegno internazionale di Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino Università, 1984.

QUINCEY J.H., *Etymologica*, in «Rheinisches Museum für Philologie» CVI, 1963, pp. 142-8.

RABUSE G., s.v. *Macrobio, Ambrosio Teodosio*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 757-59.

RABY F.J.E., *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1927.

–, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford, 1934.

RAGNI E., s.v. *selva*, in *Enciclopedia Dantesca*, V, Roma, 1976, pp. 137-42.

RAHNER H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna 1971.

- RAIMONDI E., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970.
- RAK M., s.v. *significanza-significare-significazione*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 242-45.
- RAMELLI I., *Allegoristi dell'età classica*, introduzione di RADICE R., Milano, Bompiani, 2007.
- RAMM B.J., *Guillaume de Conches: histoire de l'évolution des idées progressistes en France au début du XII<sup>e</sup> siècle*, Francuskij Ezegodnik, 1959 (Mosca, 1961).
- RAND E.K., *Dante and Servius*, in «Dante Studies», XXXIII (33<sup>rd</sup> Annual Report of the Dante Society, Cambridge, Mass., 1914), 1916, pp. 1-11.
- , *The Mediaeval Virgil*, in «Studi Medievali» V, n.s., 1932, (*Virgilio nel Medio Evo*), pp. 418-42.
- RAUMER-HEFNER G., *Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zu Gliederung und Absicht der "Expositio Vergiliana Continientiae"*, in «Mittellateinisches Jahrbuch» XIII, 1978, pp. 7-49.
- RATHBONE E., *Master Alberic of London*, «*Mythographus Vaticanus Tertius*», in «Medieval and Renaissance Studies» I, 1941-43, pp. 35-8.
- RATKOWITSCH C., *Die Kosmographie der Bernardus Silvestris: eine Theodizee*, Köln-Wien-Weimar, Bohlau, 1995.
- REED N., *The Gates of Sleep in Aeneid VI*, in «Classical Quarterly» XXIII n.s., 1973.
- REEVE M.D.-ROUSE R.H., *New Light on the Transmission of Donatus's "Commentum Terentii"*, in «Viator» IX, 1978, pp. 235-49.
- , *The Textual Tradition of Donatus' Commentary on Terence*, in «Classical Philology» LXXIV, 1979, pp. 310-26.
- REFORGIATO V., *L'enciclopedismo di Dante Alighieri*, in «Giornale dantesco» VI, 1898.
- RENAUDET A., *Dante humaniste*, Paris, 1952.
- RENUCCI Paul, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- , *Dante*, Paris, Hatier, 1958.

REYNOLDS L.D., *Virgil*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by REYNOLDS L.D., Oxford, Clarendon Press, 1983.

REYNOLDS L.D.-WILSON N., *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, trad. it, Padova, Antenore, 1987<sup>3</sup>.

RICHÉ P., *Écoles et enseignements dans l'Occident chrétien, de la fin du V<sup>e</sup> siècle au milieu du X<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979 (1989<sup>2</sup>).

–, *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'An Mil*, Paris, 1987.

–, *L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident pré-carolingien*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1972 (*Settimane di studio del Centro*, XIX), pp. 231-53.

RIGO P., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, 1994, p. 104.

ROBATHAN D.M.-CRANZ F.E.-KRISTELLER P.O.-BISCHOFF B., *A. Persius Flaccus*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, III, edd. CRANZ F.E.- KRISTELLER P.O., Washington, The Catholic University of America Press, 1976, pp. 215-39.

ROBERTS C.H.-SKEAT T.C., *The Birth of the Codex*, Oxford, University Press, 1983.

RONCAGLIA A., *Rigorismo e Umanesimo*, in *Storia della Letteratura Italiana*, direttori E. Cecchi, N. Sapegno, vol. I *Le origini e il Duecento*, Milano, Garzanti, 1965, pp. 53-108.

ROSSINI M., «*Su per la viva luce passeggiando*»: note su mente e visione nel «*Paradiso*» di Dante, in «*Dialoghi*» I, 1-2, 1997, pp. 7-32.

ROUSE R.H., *Ti. Claudius Donatus*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by REYNOLDS L.D., Oxford, Clarendon Press, 1983.

RUPERT HALL A., *Da Galileo a Newton. 1630-1720*, Milano, Feltrinelli, 1973.

RUSSEL J.B., *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986, p. 222.

RUSSO V., *Virgilio «autore» di Dante*, in «*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*» XXIII, 1980-1981, pp. 93-113.

SABBADINI R., *Il commento di Donato a Terenzio*, in «*Studi Italiani di Filologia Classica*» II, 1894, pp. 4-15.



–, *La lettera di Donato a Munazio*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» I, 1913.

SALANITRO G., *Osidio Geta. Medea. Introduzione, testo critico, traduzione ed indici, con un profilo della poesia centonaria greco-latina*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981.

SALVATORE A., *Lettura del quarto libro delle Georgiche*, in *Lecturae Vergilianae II, Le Georgiche*, Napoli, 1982, pp. 148-57.

SANARICA M., *Ancora su Dante e Bonaventura*, Bologna, Tip. S.A.B., 1952.

SANTAGATA M., *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011.

SANDKÜHLER B., *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, in *Scritti di romanistica monacensi*, 19, Monaco 1967.

SANGUINETI F., *L'ombra di Miseno nella "Commedia"*, in «Belfagor» XL, 1985, pp. 403-16.

SAPEGNO N., *Commento alla "Divina Commedia"*, terza ed. riveduta, Firenze, 1985.

SAROLLI G.R., *Dante «scriba Dei»*, in *Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 1971.

SARTESCHI S., *Osservazioni intorno alla presunta doppia redazione della "Vita Nuova"*, in EAD., *Per la "Commedia" e non per essa soltanto*, Roma, Bulzoni, 2002, pp. 13-58 (già in «Studi Danteschi» LXII, 1990, pp. 249-88).

SAVAGE J.J.H., *Mediaeval Notes on the Sixth "Aeneid" in "Parisinus 7930"*, in «Speculum» IX, n. 2, 1934, pp. 204-12.

–, *The Manuscript of the Commentary of Servius Danielis on Virgili*, in «Harvard Studies in Classical Philology» XLIII, 1932.

–, *The Medieval Tradition of Cerberus*, in «Traditio» VII, 1949-1951, pp. 405-10.

–, *Was the Commentary on Virgil by Aelius Donatus Extant in the Ninth Century?*, in «Classical Philology» XXVI, 1931.

SBACCHI Diego, *La gerarchia angelica e l'universo tripartito*, in Id., *La presenza di Dionigi Areopagita nel "Paradiso" di Dante*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 59-92.

SCHEDLER M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalter*, Münster, 1916.

SCHERILLO M., *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino 1896.

SCHINDEL U., *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar*, Göttingen, 1975, pp. 1-18.

SCHIPPERGES H., *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss des Arabismus*, in «Archiv für Geschichte der Medizin» XL, 1956, pp. 193-210.

–, *Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts*, in «Miscellanea mediaevalia» I, 1962, pp. 129-153.

SCHMAUS M., *Die Philosophie und die Theologie der Dantezeit*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch» XL, 1963, pp. 18-42.

SCHULZ R., *De Mythographi Vaticani primi fontibus*, Halis Saxonum, Kaemmerer, 1905.

SCOTT J.A., *La contemporaneità Enea-Davide («Convivio» IV, v 6)*, in «Studi Danteschi» XLIX, 1972, pp. 129-34.

–, *«Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti» (Conv. II 1,5)*, in *Sotto il segno di Dante*, scritti in onore di MAZZONI F., a cura di COGLIEVINA L. e DE ROBERTIS D., Firenze, Le Lettere, 1998.

SCUDERI R., *Il tradimento di Antenore*, in *I canali della propaganda*, a cura di M. Sordi, Contr. Ist. Stor. Ant., IV, 1976, pp. 28-49.

SEGRE C., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1999.

–, *Esperienze ariostesche*, Pisa, Nistri Lischi, 1966.

–, *Il «Convivio» di Dante Alighieri (1952)*, in *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, 2a ed. ampliata, Milano, 1976.

–, *Per una definizione del commento ai testi*, in *Il commento ai testi*, Seminario, Ascona, 1-7 ottobre 1989.

–, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla «Commedia» di Dante*, in ID., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi, 1990.

–, *Teatro e romanzo. Due tipi di comunicazione letteraria*, Torino, Einaudi, 1984.

SEPPILLI A., *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1977.

SETAIOLI A., *Alcuni aspetti del VI libro dell'Eneide*, Bologna, 1970.

–, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main et alibi, Lang, 1995.

–, *Nuove osservazioni sulla «descrizione dell'oltretomba» nel papiro di Bologna*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XLII, 1970, pp. 189-92.

s.v. *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 957.

SEZNEC J., *La scoperta degli antichi Dei. Saggi sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte del Rinascimento*, Torino, Boringhieri, 1981 (ed. or. 1940).

–, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1980.

SILVERSTEIN T.H., *Dante and Vergil the Mystic*, in «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature» XIV, 1932, pp. 51-82.

–, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*, in «Harvard Studies and Notes» XIX, 1937, pp. 232-33.

–, *On the Genesis of 'De Monarchia', II, v*, in «Speculum» XIII, n. 3, 1938, pp. 336 e sgg.

–, *Elementatum: Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists*, in «Mediaeval Studies» XVI, 1954, pp. 156-62.

–, *Review of Commentum*, ed. Jones, in «Speculum» LIV, 1, 1979, pp. 154-57.

–, *The Fabulous Cosmogony of B. Silvestris*, in «Modern Philology» XLVI, 1948-49, pp. 92-116; poi in *Poeti e filosofi medievali*, 1975, pp. 13-63.

–, *The Vision of Saint Paul: New Links and Patterns in the Western Tradition*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXVI, 1959, pp. 199-248.

–, *Two Notes on Dante's «Convivio», IV, 23. II Dante's Reference to the Horses of the Sun*, in «Speculum» VII, 1932, 549-551.

–, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin Together With Nine Texts*, in K.-S. Lake, *Studies and Documents*, IV, London, 1935.

SILVESTRE Hubert, *Le schéma moderne des accessus*, in «Latomus» XVI, 4, 1957, pp. 684-89.

–, *Note sur la survie de Macrobe au Moyen Age*, in «Classica et Mediaevalia» XXIV, 1-2, 1963, pp. 170-80.

SIMONELLI M., *Materiali per un'edizione critica del «Convivio» di Dante*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

–, s.v. *Convivio*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, Istituto italiano dell'Enciclopedia, 1970.

SIMON M., *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Letres, 1956.

SINCLAIR B.W., *Virgil's «sacrum poema» in Macrobius' «Saturnalia»*, in «Maia» XXXIV, 1982, pp. 261-3.

SINGLETON Ch. S., *Dante's Allegory*, in «Speculum» XXV, 1950.

–, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978.

SIRAISSI N.G., *Taddeo Alderotti and his Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

SKIMINA S., *De Bernardo Silvestri Vergilii interprete*, in *Commentationes Vergilianae*, sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum, Cracoviae, apud Gebethner et Wolff, 1930.

SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952, 1983; trad. it., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972.

SMITH P.M., *Aineiadae as Patrons of Iliad XX*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXXXV, 1981.

SMITS E.R., *New Evidence for the Authorship of the Commentary on the Six Books of Virgil's "Aeneid" Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, in *Non nova, sed nove: Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, Ed. M. Gosman and J. van Os. Groningen, 1984, pp. 239-246.

SOLMSEN F., *Greek Ideas of the Hereafter in Vergil's Roman Epic*, in «Proc. Am. Philos. Soc.» CXII, 1968, pp. 8-14.

–, *The World of Dead in Book VI of the Aeneid*, in «Classical Philology» LXVII, 1972, pp. 31-41

SOUTHERN R.W., *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell, 1984<sup>2</sup>, pp. 61-85.

–, *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, The Stenton Lecture of 1978, Reading, 1979.

–, *The Making of the Middle Ages*, London, 1953.

–, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, BENSON R.L.-CONSTABLE G., Cambridge Mass., 1982, pp. 113-37.

SPALLONE M., *I percorsi medievali del testo: Accessus, Commentari, Florilegi*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direttori CAVALLO G.-FEDELI P.-GIARDINA A., vol. III, *La ricezione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1991, pp. 387-471.

SPARGO J.W., *Vergil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.

SPICQ C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, (in *Bibliothèque thomiste XXVI*), Paris, Vrin, 1944.

SPOERRI Th., *Einführung in die göttliche Komödie*, Zürich, 1946.

SQUILLANTE SACCONI M., *Le "Interpretationes Vergilianae" di Tiberio Claudio Donato*, Napoli, Società editrice napoletana, 1985.

STANFORD W.B., *Dante's Conception of Ulysses*, in «The Cambridge Journal» IV, 1953, pp. 239-47.

STAROBINSKI J., *La letteratura: il testo e l'interprete*, in AA.VV., *Fare storia*, a cura di LE GOFF J.-NORA P., Torino, Einaudi, 1981.

STEINER H.R., *Der Traum in der Aeneis*, Bern und Stuttgart, 1952.

STEENBERGHEN F. van, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, Publications universitaires, 1966.

STIEFEL T., *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*, London-Sidney, Croom Helm, 1985, pp. 34-95.

STIERLE K., *Les lieux du commentaire*, in *Les commentaires et la renaissance de la critique littéraire. France/Italie (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Actes du Colloque international sur le Commentaire, Paris, mai 1988, textes réunis et présentés par MATHIEU G.-CASTELLANI et PLAISANCE M., Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 19-22.

STOCK B., *Myth and Science in the Twelfth century. A study of Bernard Silvester*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1972.

STRUBEL A., «*Allegoria in factis*» et «*Allegoria in verbis*», in «Poétique» VI, 1975, pp. 342-57.

SUMPTION J., *Pilgrimage, an Image of Medieval Religion*, London, Faber & Faber, 1975.

SUERBAUM W., *Von der Vita Vergiliana über die Accessus Vergiliani zum Zauberer Vergilius. Probleme-Perspektiven-Analysen*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 31, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1981.

TARABOCCHIA CANAVERO A., *Esegesi biblica e cosmologica. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2*, Milano, 1981.

TARRANT R.J., *Horace*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by REYNOLDS L.D., Oxford, Clarendon Press, 1983.

–, *Lucan*, in AA.VV., *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L.D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1983.

TAUSTE ALCOCER F., «*Opus Naturae*». *La influencia de la tradición del Timeo en la «Cosmographia» de Bernardo Silvestre*, in *Promociones y publicaciones universitarias*, Barcelona, 1995.

TEMPERINI L., «*La Divina Commedia*» in relazione alla spiritualità e al misticismo francescani, in «*Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci de Poenitentia*» XXXIII, 1964-1965, pp. 244-91.

–, *Il «Paradiso» come universo di luce: la lezione platonico-bonaventuriana*, vol. I *Dante europeo*, a cura di E. Guidubaldi, 3 voll., Firenze, Olschki, 1965-1968.

TESNIÈRE M.H., *Le “Reductorium morale” de Pierre Bersuire*, in PICONE M. (a cura di), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo, 1994.

THIJSEN J.M.M.H., *Censure and Heresy at the University of Paris: 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

THOMPSON D., *Dante and Bernard Silvestris*, in «*Viator*» I, 1970, pp. 201-6.

THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Columbia University Press, 1923-1958.

THUILLIER P., *Magie et technoscience: la grande mutation du Moyen Âge*, in «La Recherche» CCXXIII, lug.-agost. 1990, pp. 862-73.

TIRABOSCHI G., *Storia della letteratura italiana*, Modena, 1789.

TIMPANARO S., *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze, Olschki, 2001.

TOOK J.F., *Dante: Lyric Poet and Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

TOYNBEE A., *A Study of History*, Oxford-London, 1939.

TOYNBEE P.J., *Dante Studies and Reserches*, London, Methuen, 1902; trad. it. *Ricerche e note dantesche*, Bologna, Zanichelli, 1904.

–, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, Oxford 1968.

TRAUBE L., *Enleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, in *Vorlesungen und Abhandlungen*, hrsg. BOLL F. von, LEHMANN P., München, Beck, 1911.

–, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller*, München, Staub, 1891.

TREU M., *Die neue 'orphanische' Unterweltbeschreibung und Vergil*, in «Hermes» LXXXII, 1954.

TRONCARELLI F., *Tradizioni perdute, La "Consolatio Philosophiae" nell'alto medioevo*, Padova, Antenore, 1981.

TURCAN R., *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, in «Revue de l'histoire des religions» CL, 1956, pp. 136-72.

–, *Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque (à propos de Servius Ad Aen. VI 741)*, in «Revue de l'histoire des religions» CLVIII, pp. 129-44.

TRUIJEN V., s.v. *David*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, cit.

TURMEL J., *La descente du Crist aux Enfers*, Paris, 1905.

UHL A., *Servius als Sprachlehrer. Zur Sprachrichtigkeit in der exegetischen Praxis des spätantiken Grammatikerunterrichts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

URENI P.-BARTOLI V., *Controversie medico-biologiche in tema di generazione umana nel XXV del «Purgatorio»*, in «Studi danteschi» LXVIII, 2003, pp. 93-8.

–, *La dottrina di Galeno in «sangue perfetto» («Purg.» XXV, 37)*, in «Studi danteschi» LXX, 2005, pp. 335-43.

USENER H., *Götternamen. Versuch eine Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, Cohen, 1896.

USSANI V., *In margine al Comparetti*, in «Studi Medievali» V, n.s., 1932, (*Virgilio nel Medio Evo*), pp. 1-42.

USSANI V. jr., *Enea traditore*, in «Studi italiani di filologia classica» XXII, 1947, pp. 109-23.

–, *Un problema di esegesi virgiliana antica*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XXI, 1946, pp. 83-99.

VALLONE A., *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi*, Firenze, Olschki 1961.

VANNI ROVIGHI R., s.v. *Bonaventura da Bagnoregio, santo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 669-73.

VASOLI C., *Dante, Alberto Magno e la scienza dei “peripatetici”*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995.

–, *Dante e l'immagine enciclopedica del mondo nel «Convivio»*, in *«Imago mundi»: la conoscenza scientifica nel pensiero bassomedievale*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievali, Università di Perugia, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1983, pp. 35-73.

–, *Il «Convivio» di Dante e l'enciclopedismo medievale*, in *L'enciclopedismo medievale*, a cura di M. Picone, Ravenna, Longo, 1994.

–, *La Bibbia nel «Convivio» e nella «Monarchia»*, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988.

s.v. *Guglielmo di Conches*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1971.

VELLAY Ch., *Les légendes du cycle troyen*, Monaco, 1957.

VERNET A., *Bernardus Silvestris et sa ‘Cosmographia’*, Paris, 1927, pp. 167-74 (tesi di dottorato presso l'École de Chartres).



–, *Études médiévales*, Paris, 1981.

–, *Recherches sur l'auteur et l'oeuvre, suivies d'une édition critique de la cosmographia* (dissertation, École de Chartres, Paris, 1938).

–, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel (Mémoires et documents publiés par la Société de l'école des Chartres)*, Paris, 1955, t. II, pp. 660-70.

–, *Virgile au moyen âge*, in «Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1982, pp. 761-72.

VICAIRE M.-H., *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1963.

VIEILLEFOND J.R., *De la «nekyia» homérique à l'«Enfer» de Dante*, in «Revue des Etudes Italiennes» XI, 1-2-3, 1965, (*Dante et les Mythes. Tradition et rénovation*), pp. 439-453.

VIETOR W., *Der Ursprung der Virgilsage*, in *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. I, 1877.

VILLA C., *La "Lectura Terentii"*, I, *Da Ildemaro a Francesco Petrarca*, Padova, Antenore, 1984.

VINAY G., *Letteratura antica e letteratura latina altomedievale*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo*, Spoleto, Centro di studi sull'alto medioevo, 1975 (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXII).

VINCHIESI M., *Servio e la riscoperta di Lucano nel IV-V secolo*, in «Atene & Roma» XXIV, n.s., 1979, pp. 2-40.

VOGLIANO A., *Il papiro bolognese Nr. 3*, in «Acme» V, 1952, pp. 385-418.

VOSSLER K., *Die göttliche Komödie*, 2 Aufl., Heidelberg, 1925.

WADDELL H., *The Wandering Scholars*, London, 1934, 7° edizione.

WALDROP G.B., *Donatus, the Interpreter of Vergil and Terence*, in «Harvard Studies in Classical Philology» XXXVIII, 1927.

WEIJERS O., *The Cronology of John of Salisbury's Studies in France (Metalogicus, II. 10)*, in *The World of John of Salisbury*, M. Wilks (ed.), Oxford, 1984.

WETHERBEE W., *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-century Renaissance*, in *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, a cura di P. Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 21-53.

–, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1972.

WESTRA Haijo Jan, (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of É. Jeauneau*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992.

–, *The Allegorical Interpretation of Myth: Its Origins, Justification and Effect*, in WELKENHUYSEN A., BRAET H., VERBEKE W., *Mediaeval Antiquity*, Leuven, 1995.

–, *The notion of «Integumentum»*, in *The Commentary of Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii» attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, pp. 23-33.

WHITTAKER Th., *Macrobius, or Philosophy, Science and Letters in the Year 400*, Cambridge, 1923.

WIENOLD G., *Das Konzept der Textverarbeitung und die Semiotik der Literatur*, in «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» VII, 1977, pp. 46-54.

WILKINSON L.P., *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*, Cambridge, 1969.

WILSON N.G., *A Chapter in The History of Scholia*, in «Classical Quarterly» XVII, 1967, pp. 244-56.

–, *Filologi Bizantini*, trad. it., Napoli, Morano Editore, 1990, pp. 87-90.

–, *Scolia e Commentatori*, in «Studi Classici e Orientali» XXXIII, 1983, pp. 83-93.

–, *The Relation of Text and Commentary in Greek Books*, in *Il libro e il testo*, a cura di Questa C.-Raffaelli R., Atti del Convegno internazionale di Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino Università, 1984, pp. 105-10.

WINDEN J.C.M. van, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Source. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden, Brill, 1965.

WISLOCKI W., *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, I, Kraków, 1877-1881.

WLOSOK A., *Res humanae – Res divinae. Kleine Schriften*, hrsg. HECK E. von, SCHMIDT E.A., Heidelberg, Winter, 1990.

WOOLSEY Robert B., *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in «Traditio» VI, 1948, pp. 340-44.

WOLFF E., *Fulgentiana*, in CHAUSSON F., WOLFF E. (éds.), “*Consuetudinis amor*”: *fragments d’histoire romaine (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) offert à J.P. Callu*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2003, pp. 441-3.

WRIGHT F.A.-Sinclair T.A., *A History of Later Latin Literature*, London, 1931.

ZABUGHIN V., *Giulio Pomponio Leto*, Roma, 1909.

–, *Virgilio nel Rinascimento italiano. Da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, Zanichelli, 1921-1923.

ZAMBON Francesco, ‘*Allegoria in verbis*’: *per una distinzione tra simbolo e allegoria nell’ermeneutica medievale*, in AA. VV., *Simbolo, metafora, allegoria*, Atti del IV Convegno italo-tedesco a cura di GOLDIN D. (Bressanone 1976), Padova, Liviana, 1980 (Quaderni del Circolo Filologico Linguistico Padovano, 11), pp. 73-106.

–, *Allegoria e linguaggio dell’ineffabilità nell’autoesegesi dantesca dell’“Epistola a Cangrande”*, in «L’autocommento» (1994), pp. 21-30; poi in *Romanzo e allegoria nel Medioevo* (2000), pp. 35-44.

ZETZEL J.E.G., *Latin textual criticism in antiquity*, New York, 1981, pp. 67-71.

–, *On the History of Latin Scholia*, in «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIX, 1975, pp. 335-54.

–, *On the History of Latin Scholia II: The ‘Commentum Cornuti’ in the Ninth Century*, in «Museum Helveticum», X, 1981.

ZINGARELLI N., *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Milano, Vallardi, 1944.

ZINGERLE A., *Ovidius und sein Verhältniss zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern*, Innsbruck, 1869-71.

ZIOLKOWSKI J.M.-PUTNAM M.C.J. (eds.), *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, New Haven-London, Yale University Press, 2008.

ZUNTZ G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.