

Cono A. Mangieri
Tornando su due cruces dantesche

(questo articolo è comparso in «Studi e Problemi di Critica Testuale» 75, 2008,
pp. 31 ss.; per motivi tecnici, la numerazione delle note segue un'altra edizione)

1. Tutti i dantisti si sono occupati, chi più chi meno approfonditamente, di due questioni ermeneutiche offerte dal racconto purgatoriale che interessa Stazio: la stranezza dell'invocazione alla «sacra fame de l'oro» e la stranezza del cristianesimo attribuito al poeta latino. Non sono le uniche 'stranezze' lasciateci in eredità da Dante, però queste due si distinguono dalle altre per essere le sole ad avere due denominatori in comune: entrambe si riferiscono all'influsso di luoghi virgiliani sullo spirito di Stazio dantesco ed entrambe si basano su una traduzione piuttosto abborracciata dei luoghi in questione, sicché non sarebbe giusto affrontare la prima questione senza far motto della seconda. Tuttavia, come accade per quasi tutti i casi problematici presenti nei testi danteschi, anche per questi due si potrebbe citare con ragione quel celebre detto terenziano, *quot homines tot sententiae*, giacché raramente si trova un critico che sia del tutto d'accordo con la soluzione avanzata da un collega. Io non costituisco eccezione in quanto ho affrontato i due problemi in maniera ancora diversa, producendo alcune considerazioni di cui faccio relazione più o meno concisa in questo contributo.

Partendo dal primo problema, dunque, va detto che appare tuttora eterodosso ed addirittura inaccettabile il ravvedimento morale di Stazio dantesco attraverso quel passo di Eneide III 56-7,

*Quid non mortalia pectora cogis,
auri sacra fames!*¹⁰⁶

se si crede che Dante lo abbia tradotto in questa maniera (*Pg.* XXII 40-1):

Per che non reggi tu, o sacra fame
de l'oro, l'appetito de' mortali?¹⁰⁷

Effettivamente, una traduzione così impostata sembra una pedata contro gli stinchi del concetto virgiliano, onde questo non zoppica soltanto, ma addirittura non è più in grado di reggersi in piedi. Tenendo conto del valore semantico attribuibile al deverbale «reggi» (= guidi, dirigi, regoli)¹⁰⁸ e all'aggettivo «sacra» (= consacrata, santa, santificante),¹⁰⁹ noi dovremmo dedurre che la *fame dell'oro*, esecranda e deleteria nel testo latino, sia divenuta santa o santificante nella

¹⁰⁶ 'Che cosa non induci i cuori mortali (a fare, a desiderare), esecrabile fame dell'oro!'

¹⁰⁷ Le citazioni dalla *Commedia* si basano, per ragioni di autorevolezza, sulla lezione della Società Dantesca Italiana curata da G. PETROCCHI, *La 'Commedia' secondo l'antica vulgata*, Milano, Mondadori, 1966-7 (ristampa: Firenze, Le Lettere, 1994).

¹⁰⁸ Vd. specialmente *Convivio* III viii 19 (a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995): «E' più laudabile l'uomo che dirizza sé e regge sé mal naturato contra l'impeto della natura, che colui che, ben naturato, si sostiene in buono reggimento o disviato si rinvia: sì come è più laudabile uno mal cavallo reggere che un altro non reo»; ma cfr. pure IV iv 5: «Quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate».

¹⁰⁹ Cfr. *Pg.* IX 134: «regge sacra»; *Pg.* XXXI 1: «fiume sacro»; *Pd.* III 114: «sacre bende»; *Pd.* XXV 1: «poema sacro».

versione volgare; e tutto questo al cospetto dell'autore stesso, il quale non batte ciglio udendo lo sproposito ermeneutico del discepolo, sia che s'intenda Stazio sia che s'intenda Dante. Com'è stato possibile che il Latino o il Latinista cadesse in un simile errore interpretativo? ¹¹⁰ Per rendersi ben conto di questa «allucinazione», ¹¹¹ bisogna leggere l'intero passo nella lezione critica dichiarata canonica (Pg. XXII 37-42):

E se non fosse ch'io drizzai mia cura,
quand'io intesi là dove tu chiami,
crucciato quasi a l'umana natura:
«Per che non reggi tu, o sacra fame
de l'oro, l'appetito de' mortali?»
voltando sentirei le giostre grame.

Qui è Stazio a parlare dell'occasione che gli ha fatto cambiare tenore di vita, distogliendolo dal dissipare il denaro come in precedenza. L'incongruenza appare madornale se si considera che Stazio, intendendo i versi virgiliani in siffatta maniera, avrebbe potuto correggere la propria dissipatezza soltanto per divenire un tirchio affamato di denaro. Fin dai tempi più antichi, i commentatori hanno rilevato l'incoerenza di questa traduzione e si sono affannati, quindi, per dare alla versione dantesca un significato che collimasse col testo virgiliano su cui si basava. Per così dire, si trattava di accordare al concetto dantesco un valore esoterico quasi contrario alla lettera, sicché Stazio si sarebbe ravveduto pensando che Vergilio, nel riprovare l'avidità, avesse inteso riprovare anche la prodigalità, che ne è l'opposto. A questa soluzione giunse l'antico commentatore Benvenuto da Imola, il quale si appoggiava al postulato peripatetico che si possa peccare nel troppo e nel poco, cioè nei due estremi, sicché eccessiva avidità ed eccessiva prodigalità indurrebbero in egual misura a commettere azioni esecrabili, però evitabili restando nel mezzo. ¹¹²

¹¹⁰ Una domanda del genere si pose anche LEONARDO BRUNI (1370-1444) nei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, I (mia la traduzione): «Io temo più tosto che siamo noi a non comprendere Dante. Infatti, come può egli aver ignorato il senso di siffatti versi, noti anche ai bambini? Com'è possibile che un uomo che aveva afferrato e vinto i luoghi più oscuri di Vergilio, sia stato ingannato da un verso così chiaro? Non può essere: è dunque un errore dei copisti, i quali generalmente esercitano il loro mestiere pur essendo rozzi e ineruditi». I critici moderni non mirano mai a un eventuale errore di trascrizione, ma tentano di risolvere l'aporia attraverso argomentazioni filologico-ermeneutiche. Delle tante soluzioni moderne menziono qui quella avanzata da P. BALDAN (*Stazio e le possibili 'vere ragioni che son nascose' della sua conversione*, «LI» 2, XXXVIII [1986], pp. 149-65), che propone il significato «Per quali vie non conduci (a te) l'appetito dei mortali, esecrabile fame dell'oro?». La motivazione è che Stazio «avrebbe letto i versi virgiliani con grande finezza scegliendo — sempre secondo Dante — in essi una particolare sfumatura semantica, compatibilissima con la consueta lettura, per così dire di primo livello, ma che poneva l'accento sulla diabolica capacità che l'avarizia possiede di servirsi di ogni incontinenza umana per celebrare i propri trionfi» (pp. 158-59).

¹¹¹ F.D'OIDIO, *D'un famoso errore ermeneutico di Dante su un passo dell'Eneide*, «Studi Danteschi» VII (1923), p. 66.

¹¹² Dante accenna a questa peculiarità in *Convivio* IV 6 e in IV 17; Aristotele ne discute nel Libro IV dell'*Etica nicomachea*, però già in II 2 1104a si legge questo passo: «*Similiter autem et qui omni voluptate potitur, et neque ab una recedit, intemperatus est. Qui autem omnes fugit, quemadmodum agrestis, insensibilis. Corruptitur enim temperantia et fortitudi a superabundantia et defectu, a medietate autem salvamur*» («Similmente chi si gode ogni piacere senza lasciarne neppure uno diviene intemperante; chi, invece, in maniera primitiva li rifugge tutti

Una soluzione più lineare di quel passo offrì l'altrettanto antico commentatore Francesco da Buti, il quale, consapevole che «gli autori usano le altrui autorità arrecare a loro sentenza, quando comodamente vi si possono arrecare», e indubbiamente leggendo nel commento di Andrea Lancia¹¹³ che Dante «molte e spesse volte faceva a li vocaboli dire, nelle sue rime, altro che quello che erano appo gli altri dicitori usati di esprimere», opinò che l'autore avesse voluto significare pressappoco questo: «O santo desiderio dell'oro (allora è 'santo' lo desiderio dell'oro, quando sta nel mezzo e non passa ne li estremi), perché non reggi nel mezzo l'appetito dei mortali, sicché non s'allarghi a volerne troppo, ch'è avarizia, e non si restringa a non volerlo punto e gittarlo, ch'è prodigalità?».¹¹⁴

Con questa spiegazione, il Buti s'era già messo sulla strada buona, perché, dal punto di vista concettuale, sarebbe pressappoco ciò che avrebbe potuto indurre Stazio a rigettare la dissipatezza per correre la via mediana, che è pure quella consigliata da Platone e da Aristotele. Ma il problema linguistico restava ed esso ha tenuto occupata la critica posteriore, la quale si è chiesta per qual motivo Dante abbia tradotto *cogis* con «reggi», ed anzitutto *sacra* latino con «sacra» volgare, pur sapendo che il significato del vocabolo è opposto e contrario nelle due lingue. Si è tentato finanche di aggirare l'ostacolo attraverso una ricostruzione fonematica, dando al «perché» dantesco la forma grafica «per che», onde potergli addossare il valore di 'attraverso che cosa, attraverso quali esempi, per quali vie'.¹¹⁵

Ora, noi potremmo addurre un paio di ipotesi nuove, più o meno atte a giustificare la traduzione dantesca nella sua parte iniziale. Per esempio, tralasciando il fatto che Dante abbia tradotto con «perché» interrogativo il *quid* esclamativo vergiliano, noi potremmo sospettare che egli abbia avuto sott'occhio una copia deteriorata, onde avrebbe letto *regis* al posto di *cogis*, magari anche per abbaglio visivo;¹¹⁶ oppure potremmo opinare che egli abbia visto in *cogis* il

diviene insensibile. Pertanto la temperanza e la forza sono annullate dall'eccedenza e dalla deficienza, ma preservate dalla medietà).

¹¹³ *L'Ottimo Commento della Divina Commedia, testo inedito d'un contemporaneo di Dante, citato dagli Accademici della Crusca*, a cura di A. Torri, Pisa, Capurro, 1827-29 (rist. anast. con prefazione di F. Mazzoni, Bologna, Forni, 1995).

¹¹⁴ *Commento di Francesco da Buti sopra la 'Divina Comedia' di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Pisa, Nistri, 1858-62, vol. II, *ad locum* (rist. anast. con prefazione di F. Mazzoni, Pisa, Nistri-Lischi, 1989).

¹¹⁵ La lettura «per che» fu proposta da F. ROSA MORANDO, a metà Settecento (*Osservazioni sopra il Comento della 'Divina Commedia' di Dante Alighieri stampato in Verona l'anno 1749*, Verona, Ramanzini, 1751), però in seguito venne messa da parte e sostituita con il più logico «perché» (Casella, Casini, A.S. Barbi, Momigliano, altri editori). Nondimeno PETROCCHI (*La Commedia...*, op. cit., III, p. 373) è tornato alla lettura di Rosa Morando con questa motivazione: «Il Rosa Morando preferì leggere 'Per che', interpretando 'per che vie', 'per che malvagità', ed ora trovo rinnovata questa interpretazione dal Sapegno, e volentieri la faccio mia, come quella che meglio rispetta, sia pur nelle linee generali, la citazione testuale di Virgilio, fraintesa involontariamente ma non storpiata di proposito». Il filologo non accettò, invece, l'accezione 'trascini' data al deverbale «reggi» da N. SAPEGNO (cfr. *Purgatorio*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, *ad loc.*), sempre nel tentativo di eliminare l'aporia del testo tradito: «Non mi pare il caso di trasferire il significato di 'reggi' a 'trascini', quando più pianamente, e secondo l'uso comune, può essere inteso come 'conduci', 'rechi', o, se si vuole, 'guidi'» (*La Commedia...*, op. cit., ivi).

¹¹⁶ Questa ipotesi non tiene conto del fatto che l'espressione «*quid non mortalia pectora cogis*» torni identica - ma riferita all'Amore - in *Eneide* IV 412, circostanza di certo nota a Dante.

valore di ‘costringi, conduci o dirigi forzatamente’,¹¹⁷ onde egli poi traduce *pectora* virgiliano con «appetito», un termine a cui addossa un’origine filosofica.¹¹⁸

Per quanto concerne la traduzione dantesca del *sacra* latino con ‘sacra’ volgare, invece, una giustificazione appare molto più complicata e addirittura impossibile, giacché qui non si può pensare a un fraintendimento del testo virgiliano simile, per esempio, a quello di *Convivio* II v 14, dove il poeta offre una versione pure abusiva di *Eneide* I 664-5. Com’è noto, infatti, qui Virgilio scrive:

Nate, meae vires, mea magna potentia solus;
nate, patris summi qui tela Typhoëa tennis,

intendendo significare ‘Figlio, virtù mia, tu solo grande mia forza; figlio, che non temi i dardi del sommo padre contro Tifeo’. Però Dante conviviale legge «*nate patris summi*» come espressione unitaria, vedendosi quindi indotto a costruire questa traduzione travisata: «Figlio, virtù mia, figlio del sommo padre, che li dardi di Tifeo [...] non curi». Sorvolando la sintetizzazione del testo virgiliano effettuata da Dante, in questo secondo caso si tratta di una situazione linguistica suscettibilissima di equivoco e diversa da quella presente in *Eneide* III 56-7, dove il trinomio *auri sacra fames* presenta chiaramente un genitivo e due vocativi, ragion per cui il nostro poeta non può aver frainteso, bensì travisato a bella posta. Ma a quale scopo egli avrebbe osato travisare il testo del sommo Virgilio, se non per creare una situazione sintattico-concettuale in parte o del tutto nuova? Da qualsiasi punto di vista si guardi, l’aggettivo latino *sacra* significa ‘esecrabile, maledetta’, mentre l’aggettivo italiano ‘sacra’ significa ‘consacrata, santa, santificante’: e va dichiarata senza fondamento ogni argomentazione rivolta ad impedirlo.¹¹⁹ Per legittimare la traduzione dantesca dell’aggettivo, dunque, va

Peraltro, circa la vista del poeta, vd. l’informazione di *Convivio* III ix 15.

¹¹⁷ Va ricordato che tra i significati medievali di *cogere* c’era appunto *regere, adducere*; cfr. al riguardo anche C.DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, Didot, 1840, sotto la quarta accezione di *regere*.

¹¹⁸ Dante conviviale mostra di aver molta simpatia per questo termine, che sarebbe sinonimo del greco *hormen* (IV xxi 13) ed indicherebbe l’inclinazione intellettuale verso ciò ch’è buono e ragionevole; per esempio, anche le ricchezze, se adoperate per scopi munifici e necessità esistenziali: «Onde Boezio nel medesimo libro dice: ‘Allora è buona la pecunia, quando, transmutata nelli altri per uso di larghezza, più non si possiede’. [...] E però l’uomo di diritto appetito e di vera conoscenza quelle mai non ama, e non amandole, mai non si unisce ad esse, ma quelle sempre di lungi da sé essere vuole, **se non in quanto ad alcuno necessario servizio sono ordinate. Ed è cosa ragionevole**» (IV xiii 14-15; mio il neretto).

¹¹⁹ Non ha portato la soluzione definitiva del problema ermeneutico l’annotazione di A. RONCONI (esternata in «Lingua Nostra» IV [1950] e poi nel volume *Interpretazioni grammaticali*, Roma, Ateneo, 1971, pp. 99-101), secondo cui «Servio, in un passo che sembra interpolato ma che con tutta probabilità era già noto a Dante, lo informava che *alii ‘sacra’ devota accipiunt, unde et ‘ver sacrum’*: dunque, una tarda tradizione cercava di moralizzare il senso dell’aggettivo, e insieme la *fames*». L’idea piacque ad E. PARATORE, il quale sviluppò l’ipotesi che Dante avesse chiamato in vita «un voluto riadattamento antifrastrico di suggestioni di luoghi classici, che è agevole cogliere in numerosi luoghi del poema» (cfr. *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 73). Ora, a parte il fatto che Dante non avesse bisogno dell’interpolazione serviana per giungere alla suddetta accezione, in questo caso ci si deve primamente chiedere se sia possibile riversare un’accezione antifrastrica sulla «fame de l’oro» e tuttavia continuare a vedere nell’espressione un vocativo. Io lo considero impossibile in quanto l’espressione congloba inevitabilmente un valore

ricercata una soluzione sintattico-fonemica che conglobi l'adozione del deverbale «reggi» per *cogis* e giustifichi sia linguisticamente sia concettualmente la presenza dell'aggettivo «sacra» nel corpo della nuova espressione volgare.

A tal proposito, la prima considerazione da fare è che Dante, dovendo far ravvedere uno sprecone (Stazio), non avrebbe potuto servirsi in tutto e per tutto dell'espressione virgiliana, che si riferiva a un avido (Polinestore). Pertanto si capisce, ulteriormente, che egli sia stato costretto a costruire una proposizione che potesse riferirsi a Stazio e tuttavia lasciasse riconoscibile il trinomio *auri sacra fames*, il quale aiutava il lettore a individuare il preciso luogo virgiliano tenuto d'occhio. Io penso che al nostro poeta si siano allora presentate due possibilità: riportare il trinomio nell'originale latino, come usa fare con altre locuzioni,¹²⁰ oppure tradurlo mantenendolo riconoscibile anche in volgare. Per le ragioni che tra breve ci saranno chiare, Dante preferì quest'ultima soluzione, che egli aveva ancora da manipolare per renderla consentanea ad uno sprecone. In che modo poteva egli salvaguardare la riconoscibilità del noto trinomio e dargli, nel contempo, un senso adatto a causare/giustificare il ravvedimento morale di Stazio? Com'è noto, la tradizione medioevale sorta intorno al 'mago di Pietole' conosceva alcuni casi di conversione religiosa scaturita dalla lettura dei suoi esametri bucolici, però non presentava casi di spreconi ravvedutisi attraverso una frase virgiliana destinata alla riprensione dell'ingordigia. Checché avessero scritto Platone ed Aristotele circa il deleterio effetto dell'avarizia e della prodigalità, due vizi opposti e contrari portanti a un identico esecrabile traguardo, resta inammissibile che Stazio potesse trarre dagli esametri originali virgiliani lo stimolo a lasciare la vita dissipata per darsi all'*aurea mediocritas* di platonica, aristotelica e finanche oraziana memoria.

Dante però ha ricevuto un'illuminazione mentale, un'idea veramente geniale che gli ha consentito di mantenere riconoscibile l'espressione virgiliana pur avendo di mira uno sprecone, grazie a una nuova comprensione sintattico-fonemica del testo originale. La soluzione andava d'accordo (e *doveva* andar d'accordo) col fatto che egli avesse compreso nello stesso Girone la purgazione sia dell'Avarizia sia della Prodigalità, circostanza affatto eterodossa nell'ordinamento punitivo purgatorio e perciò bisognosa di delucidazione da parte di un abitante del regno.¹²¹ Il primo copista del canto purgatorio deve aver

negativo: nessun moralizzazione dell'aggettivo «sacra» è in grado di eliminare tale valore, finché vi si vede un vocativo rispecchiante la fonte virgiliana. A una conclusione simile giunse anche F.D'OVIDIO: «*Fame dell'oro* è sempre un'espressione dura, che si attaglia bene solo ad una sconcia avarizia e cupidità, e l'epiteto 'sacra' non è un empiastro efficace a toglierle tutta la sua crudezza» (*Nuovi studi danteschi*, III, Caserta, Bosco, 1931, p. 189). In epoca più recente, M. PICONE (*Purgatorio XXII*, «Italianistica», 2-3 [1992], pp. 383-5) ha ben intuito trattarsi di una «infedeltà volontaria» all'originale virgiliano, come «esito di una comprensione del testo che va oltre le intenzioni del suo autore», però finisce tuttavia col ricadere sui binari interpretativi risalenti a Ronconi.

¹²⁰ Per esempio, in *Pg.* XXX 19-21 sono riportate in latino una locuzione biblica e un'altra virgiliana:

Tutti dicean: «Benedictus qui venis!»,
e fior gittando e di sopra e dintorno,
«Manibus, oh, date lilia plenis!»

¹²¹ Solamente Avarizia e Dissipazione hanno lo stesso Girone come luogo di purgazione; e il fatto che Dante lo ponga in evidenza segnatamente per bocca di Stazio potrebbe essere un espediente suggeritivo immesso appunto per giustificare, tra l'altro, il nuovo senso logico dato all'espressione virgiliana. Va ricordato che il peccato di eccessiva prodigalità è di invenzione dantesca e non

saltato l'idea creativa dantesca, involontariamente o per cause legate alla propria mentalità ed erudizione, giacché secondo me il poeta, per ottenere più facilmente il suo nuovo scopo, ha sostituito il soggetto interpellato e trasformato l'intento dell'esclamazione virgiliana scrivendo:

Perché non reggi tu a sacra fame
de l'oro l'appetito de' mortali?

Effettivamente, va rilevato che nel passo dantesco il soggetto preso di mira dalla domanda è chiaramente anticipato, sebbene tutte le lezioni critiche lo abbiano finora eclissato per mezzo di una interpunzione fallace: il soggetto è «l'umana natura». Nel passo di *Pg.* XXII 37-42, Stazio confessa a Virgilio di essersi ravveduto della propria dissipatezza nel compenetrare quella frase «là dove tu chiami [...] a l'umana natura»; e fa quindi seguire il richiamo morale che, secondo la versione volgare, il Pietolano avrebbe scritto al riguardo: se si legge con la dovuta attenzione, si può finalmente notare che Virgilio dantesco/staziano non stia più rivolgendosi all'Auri Sacra Fames, bensì all'Umana Natura. Poiché adesso è questa «umana natura» a venire interpellata, diventa illogico vedere nella proposizione interrogativa diretta un ulteriore vocativo alla «sacra fame de l'oro», operazione che scompiglia e nasconde la nuova concezione filosofica dantesca. A mio giudizio, dunque, l'errore finora commesso da noi lettori è stato quello di pensare che Dante abbia tradotto anche concettualmente l'espressione virgiliana, però in una maniera inspiegabilmente sbagliata, onde non ci si è accorti che egli l'ha caricata di un significato diverso trasformandola in una interrogazione e cambiando il soggetto interpellato: Virgilio si rivolgeva nell'*Eneide* all'Auri Sacra Fames, ma nella *Commedia* egli si rivolge all'Umana Natura.

Non credo che questo errore interpretativo vada imputato esclusivamente ai lettori, sebbene essi avrebbero ben potuto capire per tempo che l'espressione dativale «a l'umana natura» non dipenda da «crucciato quasi» bensì da «chiamare», e perciò avrebbero anche potuto ricostituire il testo originale tramite una *emendatio ex ingenio* o addirittura *ex divinatione*.¹²² Questo luogo, infatti, si presta sia alla nascita di un *lapsus calami* sia all'adozione di una *lectio facilior*, specialmente se il copista fraintende l'originale e non si cura (o non si accorge) del senso distorto cagionato dal proprio intervento. Pertanto, come già sul finire del Trecento arguiva Leonardo Aretino, l'errore va imputato senza alcun dubbio al primo copista, il quale molto probabilmente, conoscendo come vocativo/esclamativo l'originario richiamo virgiliano all'*auri sacra fames* nella reminiscenza di Stazio dantesco, ha mal letto oppure ha ipercorretto l'autografo scrivendo una *o* al posto della *a*, operazione che — come rilevò una lettrice a proposito di un caso simile — ha posto i critici «di fronte a problemi che un segno d'interpunzione determina e risolve in modi completamente diversi». ¹²³ Per la verità, l'espressione verbale '*chiamare a ...*' è forma sintattica due-trecentesca abbastanza comune, analoga ad altre costruite con l'identica 'a' dativale dopo verbi sensitivi o causativi ('vedere a', 'sentire a', 'far fare a');

figura nella 'lista' ecclesiastica.

¹²² Le definizioni latine provengono dal corredo filologico di D'A. S. AVALLE, *Principi di critica testuale*, Padova, Antenore, 1972, pp. 95-6.

¹²³ A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Questioni di punteggiatura in due celebri attacchi danteschi* (*Inf.* II 76-8 e X 67-9), «LI» 1, XXXVI [1984], pp. 3-24.

mentre il dantesco «crucciato quasi» è forma attenuata di participio aggettivale ben rappresentato nella *Commedia* e fuori.¹²⁴ Nel nostro caso, il verbo ‘chiamare’ non ha tanto il valore di ‘esclamare, gridare’ quanto quello di ‘chiedere, domandare’, reso riconoscibile dal complemento dativale: «a l’umana natura».

Da queste considerazioni appare chiaro che tutto il passo purgatoriale, per comprenderlo meglio e quindi risolvere una *mala crux* dantesca, andrebbe trascritto nella maniera seguente:

E se non fosse ch’io drizzai mia cura
quand’io intesi là dove tu chiami,
crucciato quasi, a l’umana natura:
«Perché non reggi tu a sacra fame
de l’oro l’appetito de’ mortali?»,
voltando sentirei le giostre grame.

A mio parere, soltanto così leggendo e intendendo risulta possibile giustificare appieno lo storpiamento ermeneutico-linguistico dell’espressione virgiliana, senza commettere spropositi grafico-filologici e senza attribuire a Dante un madornale errore ermeneutico. Il Fiorentino, questo «supremo mistificatore che assegna i ruoli nel gran teatro dello Stil novo»,¹²⁵ è stato sempre conscio di star storpiando la reminiscenza virgiliana, ma lo ha fatto comunque, perché il suo scopo allegorico richiedeva uno Stazio liberatosi, grazie ai testi virgiliani, sia del proprio peccato di eccessiva prodigalità (‘peccato’ inventato da Dante su ragionamenti peripatetici), sia del proprio peccato di paganesimo. Per noialtri lettori, dunque, sembra venire ottimamente a tiro la citazione di quel vecchio detto italiano: ‘per un punto Martin perse la cappa’. Solo che, nel caso attuale, a seminar zizzania non ci fu soltanto l’assenza del punto (ovvero della virgola) nel luogo appropriato, ma pure la mancanza del codino nella *a* dativale. Un codino mai venuto alla luce nelle copie manoscritte del canto, per quanto ne sappia io, e mai conosciuto o sospettato neanche dagli antichi commentatori; tuttavia ciò non deve indurre a credere che esso non sia mai esistito, bensì che sia stato eliminato già leggendo l’autografo, per errore di trascrizione o per ipercorrezione da parte del primo copista. Da una lettura così impostata, comunque, Stazio avrebbe potuto ‘intendere’ quanto segue: ‘O natura umana, perché tu non dirigi l’inclinazione dei mortali verso un desiderio santificante del denaro?’

Con questa manipolazione sintattico-fonemico-concettuale del passo virgiliano, Dante non fa altro che denunciare la mancanza di un abito elettivo, ovvero di un «diritto appetito»,¹²⁶ nella natura di taluni esseri umani, dei quali

¹²⁴ Nella maggioranza delle occorrenze l’avverbio è anteposto, come in *If.* V 72, «quasi smarrito»; in *If.* VII 36, «quasi compunto»; in *If.* XIX 60, «quasi scornati»; e in altri luoghi. A proposito di ‘chiamare a...’, pare utile ricordare anche il caso di *Vita Nuova*, VIII 5, «*Amor sente a Pietà donne chiamare*», col relativo commento di F. MAGGINI: «Generalmente si legge ‘a pietà’, e s’intende ‘lamentarsi in modo, al punto, da muovere pietà’ [...]; ma par più conforme all’uso di questi vecchi rimatori leggere ‘a Pietà’, dando a ‘chiamare’ il senso di ‘rivolgersi implorando, invocare’, come nelle frasi, così frequenti negli antichi autori, ‘chiamare a Dio’, ‘chiamare a Cristo’, ecc.» (*Dante Alighieri. Rime della ‘Vita Nuova’ e della Giovinezza*, a cura di M. Barbi e F. Maggini, Firenze, Le Monnier, 1956, p. 37).

¹²⁵ E. PASQUINI, *Il Dolce stil novo*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. I (*Dalle origini a Dante*), Roma, Salerno ed., 1995, p. 652.

¹²⁶ Cfr. *Convivio* III viii 16: «Informato ardore d’uno gentile spirito, cioè diritto appetito, per lo quale e del quale nasce origine di buono pensiero. E non solamente fa questo, ma disfà e distrugge

sarebbe stato Stazio fino al momento adombrato. Come aveva ben intuito anche Buti, per realizzare il suo intento allegorico Dante ha immaginato che Stazio, grazie all'acquisizione di una *santificante fame dell'oro*, dunque grazie al temperante consiglio para-virgiliano di nutrire senz'altro l'inclinazione a risparmiare il denaro per poter fare del bene o per sopperire «ad alcuno necessario servizio»,¹²⁷ si sia potuto liberare della propria indole prodigale senza cadere nel vizio opposto dell'avarizia, ravvedendosi moralmente ed imboccando — sempre per «buona elezione»¹²⁸ — la strada verso la successiva conversione al Cristianesimo.

2. Avviando l'argomentazione relativa alla conversione e al cristianesimo di Stazio dantesco, bisogna anzitutto riconsiderare la maniera con cui il poeta descrive la comparsa del personaggio durante il tragitto purgatoriale: di botto, quasi come se provenisse dal passato, esso si trova alle spalle del Protagonista che sta seguendo Virgilio. La somiglianza vista da Dante tra questa scena e quella di Cristo appena risorto, comparso ai due accoliti sulla via di Emmaus, è davvero ragionata con efficacia, contrariamente a ciò che ne ha scritto qualche critico altrimenti acuto.¹²⁹ Infatti, molte sono le affinità letterali fra l'episodio neotestamentario e questo purgatoriale, qualora se ne osservino i dettagli: due erano i discepoli, due sono i poeti (Virgilio e il Protagonista); erano le ore antimeridiane, e siamo nelle stesse; Cristo s'accompagnò fino alla periferia di Emmaus, Stazio s'accompagna fino al confine dell'Eden; Cristo spiegò strada facendo oscuri passi messianici, Stazio spiega strada facendo il mistero della generazione e altre cosette di natura religiosa; prima dell'incontro sulla via di Emmaus, Cristo aveva causato un terremoto (quello verificatosi nel momento della sua morte materiale), qualcosa di simile ha fatto Stazio nel momento della sua liberazione purgatoriale. Il saluto stesso esternato da Stazio («Dio vi dea pace») sembra riecheggiare il saluto di Cristo («La pace sia con voi») dato, più tardi, agli Apostoli in Emmaus.

Così come viene narrata, poi, la scena purgatoriale è altamente realistica nella sua allegoricità: Virgilio cammina innanzi, ed è ombra che non fa rumore né lascia traccia, il Protagonista gli arranca dietro a testa bassa, tutto impegnato a non perdere di vista la propria guida e, contemporaneamente, a scansare le Anime stese a faccia in giù nella polvere del sentiero. In tale situazione, il Protagonista non può girarsi ogni momento indietro e pertanto non può accorgersi di Stazio che lo raggiunge silenziosamente, essendo uno spirito senza scarpe ai piedi: se ne accorge solo quando il Latino fa udire i suoni del suo saluto. Ed è un saluto

lo suo contrario [...], cioè li vizii innati, li quali massimamente sono delli buoni pensieri nemici»; *Convivio* III xv 12: «E però dico che sua bieltà, cioè moralitade, piove fiammelle di foco, cioè appetito diritto, che s'ingenera nel piacere della morale dottrina: lo quale appetito ne diparte eziandio dalli vizii naturali, non che dalli altri».

¹²⁷ Vd. *Convivio* IV xiii 15 e Nota 13.

¹²⁸ Cfr. pure *Convivio* IV xvii 7: «Ciascuna di queste vertudi (= le 11 virtù aristoteliche) ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè dall'abito della nostra buona elezione: onde generalmente si può dicere di tutte che siano abito elettivo consistente nel mezzo».

¹²⁹ Vedasi, per esempio, il commento di M.PORENA, *La 'Divina Commedia' di Dante Alighieri*, Bologna, Zanichelli, 1968, pp. 201-2: «Ma veramente la somiglianza fra i due incontri è minima».

peculiare, grazie a quella «pace» augurata tanto affabilmente: è una pace verso la quale egli si sta recando, attesa per mille e duecento anni, sicché augurarla spontaneamente a due sconosciuti che non vi sono ancora diretti è indice di cristianissima carità. Che i due sconosciuti non siano ‘mondi’ al pari di lui, e perciò non siano in cammino verso la tappa edenica, Stazio può facilmente indovinarlo: infatti, l’unico terremoto degli ultimi giorni riguardava esclusivamente lui stesso, com’egli stesso spiega più tardi (Pg. XXI 58-72):

Tremaci quando alcuna anima monda
sentesi, sì che surga o che si mova
per salir su; e tal grido seconda.

[. . .]

E io, che son giaciuto a questa doglia
cinquecent’anni e più, pur mo sentii
libera volontà di miglior soglia:
però sentisti il terremoto e li pii
spiriti per lo monte render lode
a quel Segnor, che tosto su li ’nvii.

E’ assodato che, nel linguaggio dantesco, «alcuna» voglia dire ‘una’ oppure ‘qualcuna’; e ciò significa che ogni Anima del Purgatorio provoca, non appena in coscienza si sente libera di salire verso il Paradiso Terrestre, un terremoto che segnala ai compenitenti il lieto evento e li induce ad osannare Iddio. Sembra ovvio che questo terremoto non avvenga ogni volta che un’Anima lascia un Girone e si reca in un altro, per purgarsi del peccato attinente: a parer mio e di molti commentatori, il terremoto avviene solo quando qualche Anima si sente «monda» di tutti i peccati capitali gravanti su di lei. Ciò si può dedurre facilmente dal fatto che tutte le altre Anime osannino al sentirsi della scossa tellurica. Una siffatta esultanza certamente non sarebbe avvenuta per ogni semplice cambio di Girone, di modo che il Monte avesse a tremare numerose volte al giorno: soltanto la salita finale verso l’Eden giustifica il *Gloria in excelsis Deo!* esclamato dall’intero esercito purgatoriale. Lo si può ulteriormente dedurre dal fatto che Stazio non si stupisca di trovare due Anime che camminano ritte in un Girone dove tutte giacciono: per non meravigliarsi di ciò, egli deve sapere che nel Girone vi sia talvolta movimento di Anime dirette verso cornici superiori, anche in assenza di un terremoto che le riguardi. Pertanto, visto che l’unico terremoto della cantica deve essere ascrivito alla salita di Stazio verso l’Eden, si capisce che la scossa avvenga solo al termine della pena totale.

La ragione per cui Stazio ben si stupisce, invece, si riferisce al fatto che Virgilio dica di essere un’Anima del primo Regno; onde l’altro deduce erroneamente che lo sia pure il Protagonista (Pg. XXI 19-21):

«Come!», diss’elli, e parte andavam forte,
«Se voi siete ombre che Dio su non degni,
chi v’ha per la sua scala tanto scorte?»

Al pari di Catone e di Sordello, neppure Stazio ha ricevuto da Dante il dono della prescienza; anzi, bisogna qui rilevare che segnatamente questi tre importanti personaggi simbolici si astengano dal fare vere e proprie ‘profezie’ inerenti al Protagonista. Infatti, se Catone poteva soltanto accennare a una futura e generica «reddita» situata, peraltro, in luogo a lui ignoto (cfr. Pg. I 94-108), e se Sordello si

azzardava timidamente a pronosticare l'eventualità di una vaga migliona universale (cfr. *Pg.* VII 85-136), dal canto suo Stazio, «anima monda» già degna dell'Eden, tace invece assolutamente sull'avvenire e sembra (pre)occuparsi esclusivamente del (proprio) passato. Stazio non osa far l'indovino, non soltanto perché — come spirito oltremondano — egli rappresenta un intelletto 'cristiano' ormai quasi perfetto (infatti, è degno di salire in Eden), ma anche perché egli — come poeta in terra — ha raccontato della punizione infernale inflitta all'indovino Anfiarao (*Tebaide* VII 690-893; onde cfr. *If.* XX 31-9), e perciò sa bene che la divinazione è un'arte invisibile a Dio. Per spiegarsi la presenza in Purgatorio di due Anime che in realtà non appartengono a questo regno, Stazio deve umiliarsi a chiederlo; e, proprio come gli altri due colleghi allegorici, anch'egli ne resta subito convinto.

Del resto, pressoché ancora terrena è la sua meraviglia: quel «Come!» scandito con forza in principio di frase mostra quanto di passionale si trovi tuttora in lui, non ostante che sia già degno di salire verso l'Eden della massima perfezione terrena. In verità, si tratta quasi di una imperfezione, che forse lo rende più simpatico e che viene appena un po' attenuata dalla precisazione «ma non con fede ancora» (*Pg.* XXI 87), posta come per modestia tra «famoso» e «mirto», allorché egli si attarda a rievocare i meriti poetici della sua prima vita. Del tutto terreno si può dire che egli sia quando tace indispettito e quasi sospettoso, vedendo il risolino sulle labbra del Protagonista (*Pg.* XXI 110); oppure quando vuol chinarsi ad abbracciare le ginocchia di Vergilio (*Pg.* XXI 130 sgg.): terreno, estroverso e simpatico. Per questo suo carattere ultramondano, Stazio differisce non poco dagli altri personaggi del poema, specie da quelli che ci vengono presentati nel *Purgatorio*. Meraviglia, curiosità, impulsività, loquacità, dialettica, reverenza, gratitudine, compassione, affabilità, orgoglio poetico, acume critico, sapienza filosofica ed erudizione teologica: questi sono soltanto alcuni degli attributi cuciti indosso a Stazio da Dante, il quale sembra riversare su questo personaggio un'indole tutta speciale. Stazio è, dunque, una creazione veramente a parte, un simbolo che con gli altri simboli della cantica sembra non aver niente in comune; e non perché non ne abbia affatto, bensì perché ha tutto in un grado diverso di perfezione. Stazio è portatore di un simbolismo magistralmente delineato, finemente tessuto nel racconto che lo riguarda, coerentemente graduale rispetto ai simboli precedenti e successivi. Già solo per questa ragione, pretendere di spiegare la presenza di Stazio nel Purgatorio dantesco aggrappandosi quasi esclusivamente a una fantomatica leggenda circa la sua conversione, è come volersi illudere che così elementare sia stato il movente dantesco. La superficialità esegetica è uno dei due veleni capaci di uccidere l'allegoria di un poeta come Dante; l'altro è la cavillosità.

Effettivamente, per quanto concerne il cristianesimo di Stazio nell'invenzione purgatoriale, finora i critici non hanno trovato una giustificazione unanimemente plaudita, neppure rovistando nell'intera tradizione mitica anteriore a Dante. Non poteva né potrà essere altrimenti, a mio giudizio, perché non è necessaria la pre-esistenza di una leggenda o di una notizia specifica per tale fantasia poetica. La leggenda in proposito è stata portata nel mondo proprio da Dante ed a buon diritto, giacché chi altro crea le leggende se non il poeta? In fin dei conti, da dove aveva Dante tratto lo spunto per affermare che Manfredi, Buonconte ed altri spiriti del suo *Purgatorio* si fossero pentiti allo stremo della

vita? Non esisteva leggenda o diceria a tal riguardo: egli aveva inventato ogni cosa facendo leva sul proprio genio poetico-allegorico. Va tenuto per certo che il Fiorentino non abbia avuto alle spalle un reale fondamento leggendario nel trarre Stazio dalla rosa dei quattro grandi poeti latini e metterlo in un regno astripeto dell'aldilà cattolico: la stessa opera poetica del Latino è altrettanto pagana quanto quella di Lucano, di Ovidio e di Vergilio. L'inesistenza di leggende specifiche in tal senso è messa in rilievo dal fatto stesso che Dante dichiara 'celata' la conversione di Stazio (Pg. XXII 88-91):

E pria ch'io conducessi i Greci a' fiumi
di Tebe poetando, ebb'io battesimo;
ma per paura chiuso cristian fu'mi,
lungamente mostrando paganesmo.

Tramite questo stratagemma, il nostro poeta tenta appunto di giustificare la stranezza di uno Stazio 'cristiano' agli occhi dei lettori sia contemporanei sia posterì. Anche i lettori dei tempi danteschi, dunque, hanno conosciuto il Latino come pagano e non hanno avuto sott'occhio qualche leggenda di conversione, altrimenti Dante non avrebbe avuto necessità di inventare lo stratagemma stesso. In effetti, i versi significano: 'Vedi, finché vissi ho taciuto per lingua e per scritto, ragion per cui nessuno è venuto mai a saperlo; ma qui, nell'aldilà, posso confessarti di essermi convertito al cristianesimo in tal modo e in tale occasione.' Appare evidente la riposta intenzione della trovata dantesca, originata indubbiamente dal fatto che il poeta avesse bisogno di Stazio nel suo schema simbolistico, però non trovava nella tradizione leggendaria o patristica un appiglio capace di giustificarne l'immissione. Tutto ciò che poteva dargli un aiuto era indiretto, ossia il fatto che il Medioevo avesse creato intorno alla figura di Virgilio un alone di magia pseudoreligiosa e cristianizzante, onde si raccontava che taluni suoi lettori si fossero convertiti al Cristianesimo grazie alla lettura della IV Egloga.¹³⁰

Questa era una conseguenza dell'interpretazione cristologica proposta dai governatori cristiani (è assodato che il primo sia stato Costantino il Grande, nei paragrafi XIX-XXI dell'orazione pasquale del 325), i quali, volendo giustificare, dinanzi al popolo in maggioranza ancora politeistico, l'accettazione di una ideologia monoteistica come religione di Stato, erano corsi alla ricerca di un testimone a favore, quasi di un *propheta in patria*, il quale godesse maggior autorità di quel paio di immigrati ebraici venuti a predicare in Italia una inaudita dottrina di fratellanza, di perdono e di umiltà. Marone era risultato proprio il personaggio giusto, sia per la fama letteraria sia per l'allusione escatologica estraibile dalla IV Egloga. I vescovi della nuova Chiesa Imperiale avevano trovato in lui un alleato intellettuale poderoso, utile anzitutto nella battaglia contro le molte sette religiose che infestavano l'Impero e si contendevano le simpatie degli svariati contingenti etnici. La poesia virgiliana, se relazionata furbamente alla fama profetica della poesia sibillina (come fece Costantino), rappresentava per

¹³⁰ E' ormai tradizione ricordare che V. DE BEAUVAIS (1190 -1264), domenicano francese molto influente nei tempi danteschi, aveva raccontato nella sua enciclopedia storiografica (*Speculum historiale*, XII 50-51) di miracolose conversioni al Cristianesimo verificatesi al tempo dell'imperatore Decio (249-251) con i letterati anticristiani Secundiano, Veriano e Marcelliano, appunto in seguito alla lettura della IV Egloga.

popolani e letterati italici una sorta di *ipse dixit* che neppure Dante si lasciò sfuggire, quando scelse lo stesso brano bucolico citato da Costantino per far convertire Stazio nell'invenzione purgatoriale (XXII 67-73):

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». ¹³¹
Per te poeta fui, per te cristiano.

Nel ragionamento creativo dantesco, da quel paio di occulti esametri che in seguito avrebbero convertito Marcelliano, Verriano e Secundiano, anche Stazio aveva potuto capire quanta analogia esistesse fra il testo di quegli umili Ebrei e il testo del sommo Virgilio anagogicamente inteso. In altri termini, ciò era quanto bastava a Stazio per considerare profetico il testo virgiliano e, di conseguenza, veritiero quello evangelico. In tal modo, il seme del Cristianesimo è potuto entrare nel suo intelletto, dove ha finito col conquistare 'la rocca della *sua* mente' ¹³².

¹³¹ La reminiscenza si riferisce a questi esametri originali (*Bucolicon Liber*, IV, 5-7):

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto.

La rimarchevole libertà di rifacimento, nella traduzione dantesca del testo bucolico, sembra voler confermare ai lettori l'esistenza di una libertà di rifacimento anche nel contesto circa l'*auri sacra fames*. E' palese, infatti, che Dante ha manipolato la terminologia originale per effettuare il proprio intento allegorico-simbolistico, in seno al quale 'Virgo' rappresenta la Giustizia e 'Saturnia regna' indica l'Età dell'Oro, come appuriamo da *Monarchia* I xi 1 [a cura di P. G. Ricci, Milano, Mondadori, 1965]: «'Virgo' nanque vocabatur iustitia, quam etiam 'Astrea' vocabant; 'Saturnia regna' dicebant optima tempora, que etiam 'aurea' nuncupabant». In *Pg.* XXII 70-2, dunque, il poeta traduce direttamente in termini allegorici il sesto esametro bucolico, senza preoccuparsi di passare attraverso l'esplicazione, che tuttavia ci viene offerta in un'altra opera (la *Monarchia*). In maniera similare, sia pure più vistosa, in *Pg.* XXII 40-1 egli traduce *Eneide* III 56-7 mirando al nuovo intento allegorico e perciò trasformando concettualmente il testo originale, senza preoccuparsi *hic et nunc* di elargire spiegazioni, che tuttavia sparge e rende reperibili in un'altra opera (il *Convivio*).

¹³² L'espressione si ispira letteralmente e metaforicamente a *Convivio* II ii 3.