

Giovanni Cipriani - Rosa Maria Lucifora
(a cura di)

ECHO 24



Antiquam exquirite matrem

Filologia, critica letteraria, intertestualità:
paradigmi di fortuna di Classici
dalle *laudes Vergilii* di Propertio a Baricco

Volume 2



ΕCHO

Collana di studi e commenti diretta da Giovanni Cipriani

Comitato scientifico

Sergio Audano, Pedro Luis Cano Alonso, Nicole Fick, Giulio Guidorizzi, Giancarlo Mazzoli, Robert Proctor, Giunio Rizzelli, Silvana Rocca, Elisa Romano, Valeria Viparelli.

Segreteria di redazione

Grazia Maria Masselli, Tiziana Ragno, Biagio Santorelli, Alba Subrizio

© 2017 *IL CASTELLO Edizioni*

86100 Campobasso, via Puglia 34B

71121 Foggia, via Genoveffa De Troia 35

Sito web: www.ilcastelloedizioni.it

e-mail: info@ilcastelloedizioni.it

Direttore editoriale: Antonio Blasotta

Editing: Alba Subrizio

ISBN 978-88-6572-197-1

***Voltersi a me con salutevol cenno:
memoria degli Augustei nel Limbo dantesco***

ROSA MARIA LUCIFORA
(Università della Basilicata)

Premessa

Nel Limbo dantesco si trovano quanti non sono accolti in Paradiso perché, pur essendo stati pii, *non adorar debitamente a Dio*: vale a dire, chiunque visse prima della venuta di Cristo, oppure, *muore non battezzato e senza fede* (Inf. 4, 76). Esso costituisce – come il nome stesso dice – il “bordo” (*limbus*) esteriore dell’Inferno, e si presenta perciò in continuità geografica e di panorama alla «*selva oscura*», con la cui vista si apre il poema. È un luogo «*di duol senza martiri*», «*valle d’abisso dolorosa*», che: *oscura e profonda era e nebulosa, / tanto che, per ficcar lo viso a fondo, / io non vi discernea alcuna cosa* (*ibid.* 10-12). Già questi pochi tratti sono per sé sufficienti a riconoscervi il *locus horridus* che la poesia classica stilizza per l’Ade¹. Dante ha cura, però,

¹ Cfr.: *ei non peccarro, e s’elli ebber mercedi / non basta, perché non ebber battesimo* (Inf. 4, 34-35); sopra, cito parzialmente vv. 28; 38 e 76. La sceneggiatura degli Inferi nella convenzione antica si era gradualmente costituita, a partire da elementi della *Nekyia* omerica

di separare i cosiddetti Spiriti Magni, ossia i grandi del passato, dagli altri spiriti, e prospetta un Limbo nel Limbo, le cui caratteristiche sono radicalmente diverse. Lungi dall'esser digressiva o esornativa, la scelta è motivata dall'ovvia ripugnanza a postulare uno *status* di dannazione per personaggi che, nel corso della Storia, si erano distinti per valore guerresco, intelligenza, abilità tecniche, saperi, beneficanone gli altri. E aggiungo per virtù morali: in effetti, queste soltanto salvano l'anima dall'esser relegata in questa o quella bolgia, secondo una distribuzione delle colpe e delle pene che, sostanzialmente, deriva dal Mondo Antico; e così, del resto, il sistema delle virtù cosiddette cardinali - forza, temperanza, sapienza, giustizia². Sicché, non stupisce che anche per la ἔκφρασις del Limbo separato dove colloca i virtuosi non cristiani Dante si avvalga di elementi della rappresentazione pagana: l'idea stessa - come diremo - di una sede oltremondana infera, eppure non infelice, gli viene di qui: la particolare soluzione narrativa - per nulla 'ortodossa', notoriamente - evoca la condizione che queste anime avrebbero, se il loro modo di adorare Dio fosse stato quello 'debito'³.

(*Od.* 10, 508-511; 11, 14-17), che poneva il regno dei morti all'estremo occidente, ma già conteneva la fitta selva; ci sono poi famose descrizioni platoniche (*Phd.* 112b-e; *R.* 614-617, *et al.*), e altro materiale, in qualche misura mediato ai lettori latini da Posidonio: in merito, vd. Norden 1903, 19-48. Per i caratteri misterici del viaggio all'Ade, cfr. Graf - Johnston 2007, 96-108.

² Per i Classici e il sistema educativo quale 'ponte' tra Antichità, Medioevo, Modernità, in tutti i territori dell'odierna Europa, si veda Polara 1987, 22-43; 105-145. Molto utile Grant 2001, 8-30. Si vedano anche Renucci 1954, 23-26; 177-184, etc.; Paratore 1968, 38-40, etc. In Lucifora 2012, 27-28; 165-169; 172-174, etc., ho esaminato alcuni tratti costitutivi dell'Aldilà virgiliano e la ricezione ovidiana.

³ Per la ricezione di Virgilio nel Medioevo, si possono vedere ora Wills 2010; specifico per Dante, Jacoff 2010. Cfr. *et* Clay 2014, che rileva: «it is significant for Dante's concept of history and his concept of "Latin" (by which he means both Latin and Italian) poetry that his "fair school" makes him "sixth among poets of such great wisdom"» (175).

1. Sospesi tra Limbo ed Elisi

Quella «*selva oscura*», “caligante di nero terrore” – *caligantem nigra formidine lucum / ingressus* (georg. 4, 468-469) – è la stessa nella quale si addentrano Orfeo e poi Enea con la Sibilla, “oscuri su un cammino solitario, nell’ombra della notte” - *ibant obscuri sola sub nocte per umbram* (Aen. 6, 268). Essa conduce alle sponde fangose dell’Acheronte, dove si accalcano le anime a miriadi, sperando esser presto traghettate di là: *umbrae ibant simulacraque luce carentum, / quam multa in foliis avium se milia condunt, / Vesper ubi aut hibernus agit de montibus imber, / matres atque viri defunctaque corpora vita / magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae / impositique rogis iuvenes ante ora parentum* (georg. 4. 472-477 = Aen. 6, 307-309). Il riuso dei versi non implica – si badi – identità di situazione: nell’*Eneide*, si tratta delle anime *inhumatae* ed *immaturae*, costrette a *volitare* per secoli prima di essere ammesse all’Ade, quando pur innocenti; nelle *Georgiche* invece si tratta delle anime racchiuse nell’Erebo, che accorrono, sollecitate dalla lira di Orfeo - *cantu commotae Erebi de sedibus imis*. Momento cruciale – come sappiamo – per la *inventio* della via della salvezza, che fino a questo momento non era nota. Preciso – ne dirò meglio tra un attimo – che tutte le anime dell’Erebo non sono tutte le anime, ma soltanto quelle riscattabili: infatti, se la salvezza non è ancora stata scoperta, i supplizi dell’Ade esistono eccome: Orfeo ne è appunto primo spettatore. Tornando alla *ἔκφρασις* di Dante, nella sua intertestualità sono riconoscibili diversi tratti del pre-Inferno virgiliano, tra i quali vorrei richiamare alcuni pochi. Per cominciare, c’è la similitudine non meno famosa di un’originale, che ha già una lunga storia, quando Virgilio la riscrive⁴: *come d’autunno si levano le foglie, / l’una*

⁴ Per la memoria dei predecessori nella similitudine virgiliana, vd. Conington - Nettleship 1979, 2; 467 (*ad l.*), che indica tra i *loci paralleli*

appresso de l'altra...; e: gittansi di quel lito ad una ad una, / per cenni come augel per suo richiamo (Inf. 3, 112-113; 116-117). Siamo di fronte, di nuovo, all'angoscia che precede il passaggio, come nell'Eneide; e si veda, ancora: ... le turbe, ch'eran molte e grandi / d'infanti, di femmine e di viri (Inf. 4, 29-30), anche se la condizione delle anime nel Limbo è però simile, piuttosto, a quella dei "simulacri privi di luce", che nelle Georgiche ascendono al trono di Hades attratte dal canto di Orfeo: esse sono quelle senza tormenti, ma anche senza gioie, che dimorano nell'Erebo; o, almeno, che vi dimoravano fino a quando la musica di Orfeo non produsse su di loro un effetto salvifico⁵.

La visione è accompagnata da un dialogo con il maestro, che, precedendo ad arte l'incontro con i Magnanimi, pone un interrogativo assillante, ovvero, quello della salvezza dei non battezzati buoni. Scorgendo tutte quelle persone, che non conobbero Cristo per esser vissute prima, o certamente dopo ma dove il Vangelo non è noto, turbato, Dante chiede: *ov'è questa giustizia ch'el condanna? / ov'è la colpa sua, se ei non crede? (Inf. 4, 77-78)*. La confutazione improntata da Virgilio si basa su argomenti correnti, senza riuscire ad eliminare gli effetti imbarazzanti di questa dialettica vivace, tanto più che, oltre alle moltitudini anonime, vi sono in gran numero benefattori dell'umanità: *gran duol mi prese al cor quand'io lo 'ntesi, / però che gente di molto valore / conobbi che in quel Limbo eran sospesi (ibid. 43-45)*. Lo stesso Virgilio ha qui la sua nor-

Il. 2, 467; A.R. 4, 16-217, e l'intra-virgiliano georg. 2, 321. Cumont 1949, è lettura di insuperata utilità, anche per le analogie tra le credenze antiche (soprattutto misteriche) e quelle cristiane in fatto di Aldilà: vd. in particolare 55-56, 83-85, 306-323.

⁵ Alludo *supra* ad: *at cantu commotae Erebi de sedibus imis (georg. 4, 471)*. Per l'effetto liberatorio che il canto di Orfeo produce sulle ombre, facendole ascendere, vd. Lucifora 2012, 91-93. Per l'intertestualità del passo dantesco cfr. Sapegno 1989, 1, 37-39; Chiavacci Leonardi 2005, 1, 94-96; per la condizione privilegiata delle anime dell'Erebo, vd. *infra*.

male dimora, come ha anticipato in: *io era tra color che son sospesi / e donna mi chiamò beata e bella / tal ch'io di comandare la richiesi* (*Inf.* 2, 52-54), e come sarà chiaro quando, tra poco, sarà ravvisato dai compagni abituali⁶. Eppure, egli ha il merito di aver illustrato le severe (e talora eterne) punizioni spettanti ai malvagi dopo la morte, e i premi spettanti ai buoni; addirittura, egli avrebbe annunciato Cristo, secondo un'interpretazione dell'*Ecloga* IV, corrente ai tempi di Dante⁷.

Ora, è indubbio che la notizia delle virtù private di Virgilio – sobrietà, modestia, verecondia, etc. – genera sin da subito una sorta di leggenda della sua 'santità'⁸. Per altri versi, lui stesso dà impulso, nella poesia augustea, a una idealizzazione del poeta / vate, che compie una scelta di vita sapienziale: prima che nell'Orfeo delle *Georgiche*, ne offre un paradigma nel Dafni delle *Bucoliche*, vate eccellente e benefattore del popolo, chiamato alla beatitudine

⁶ Il fondamento teologico del Limbo è enunciato autorevolmente in *Sum. Theol. Suppl.* 69, 5-6; 2, 2, 10, 1, *et al.*, ma ovviamente si era costituito ben prima: Tommaso però valuta la possibilità di recupero dopo il Giudizio Universale, forse suggestionato dalla dottrina origeniana dell'apocatastasi. È evidente che non c'è convergenza tra la concezione tomistica e quella ufficiale (allora) della Chiesa, su questa come su altre questioni. Che egli possa pensare a una sorta di 'riparazione' suggerisce: *a questo regno / non salì mai chi non credette 'n Cristo / né pria né poi ch'el si chiavasse al legno* (*Par.* 19, 103-105), al confronto con il paolino *Phil.* 2, 10-11, che in qualche modo adombra la possibilità della conversione a Cristo anche dopo la morte.

⁷ Gli *Scholia Veronensia* (*ad l.*) interpretano *ecl.* 4, 53 ss. come un'allusione all'*Eneide*; invece per gli *iussa* di *ecl.* 5, 8 ss. si richiamano alla spiegazione di Cornuto, secondo cui l'ordine verrebbe da Apollo e dalle Muse. Una spiegazione politica ne dà, invece, Servio (*ad l.*), rinviando agli *haud mollia iussa* di Mecenate in *georg.* 3, 41.

⁸ Per la leggenda biografica della 'santità' di Virgilio, cfr. *Svet. poet.* 23, 30-41; 41-43 R, etc.; *Plin. epist.* 5, 3, 6; *Serv. ad ecl.* 2, 1, *et al.* In merito alla sua costituzione, vd. Stok 2010, 115-119. Si capisce che a partire da questa rappresentazione il ME inizia a comporre l'immagine di Virgilio profeta e mago, dalla quale Dante è incoraggiato a farlo sua guida nel viaggio oltremondano (cfr. Comparetti 1897, 1, 133-135; 301-303; 2, 83-84, *et passim*).

dopo la morte. Ma, soprattutto, a volte lascia trasparire l'ambizione di essere egli stesso assimilato a quel modello: così, ad esempio, quando annuncia che nel cantare le virtù del *puer* "non potranno superarlo nei carmi né il tracio Orfeo, né Lino". C'è un rapporto di affinità / competizione, che condiziona profondamente l'auto-rappresentazione elegiaca e forse quella di Dante stesso, che potrebbe ambire duplicemente a proporsi quale 'erede' di Orfeo: perché amante e perché autore di un «*poema sacro*»⁹. In ogni caso, *Inf.* IV pone il lettore in grande disagio, con il paradosso per cui il Cielo, cristianizzato, ha escluso quanti lo intuirono e lo sperarono, insegnandone agli altri; in più, ha escluso quanti, grazie alla costante pratica delle virtù, ne sperimentarono in anticipo la beatitudine: così lo stesso Orfeo, Enea, Platone, e tanti altri, si trovano nel Limbo¹⁰, sebbene in una condizione di privilegio: nella valle tenebrosa, si apre loro una zona appartata, i cui caratteri scartano da quelli infernali, riprendendo semmai quelli degli Elisi. Un assioma abbastanza noto, che però merita alcuni rilievi, a partire dal fatto che, se l'*Eneide* colloca senza dubbio agli Inferi i luoghi di pena e purgazione,

⁹ Parafraza sopra: *non me carminibus vincat nec Thracius Orpheus / nec Linus, huic mater quamvis atque huic pater adsit, / Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo* (ecl. 4, 55-57). Dell'ambizione, convenzionale di una poesia che rivendica origini esiodee, di entrare in un lignaggio 'sacro' che trae origine dai vati leggendari, della responsabilità di Virgilio nel 'trasferimento' a Roma di questo ideale, e dell'esito di tale operazione negli Elegiaci ho discusso in Lucifora 2015, in particolare 49, 55-56. In merito al passo sopra riportato, cfr. Cucchiarelli 2012, 272-274 (*ad l.*). Vd. *Idem*, 281-283, *ad ecl.* 5, 56 ss., per la divinizzazione di Dafni, mitica figura di poeta bucolico, dagli esegeti antichi spesso identificato con personaggi reali (tra i quali Giulio Cesare.). Cito da *Par.* 25, 1.

¹⁰ Per la continuità della prima rappresentazione dell'Aldilà cristiano con il Giudaismo del secondo Tempio e il misticismo pagano, vd. Russel 2002, 19-41. In generale, vd. Moreschini 2013, per gli aspetti più delicati dell'incontro tra pagani e cristiani: inconciliabili, ma non privi di punti in comune, sulle virtù e sulla concezione di Dio. Cfr. in particolare 13-45, che non manca di prestare attenzione alla 'teologia' virgiliansa.

sorge una certa aporia, invece, al momento di stabilire la posizione degli Elisi: poiché s'incontrano nel poema e, allora, si giustappongono due concezioni della beatitudine, differenti ora per la sua durata (o eterna o millenaria tra due vite pie), ora per la sede nella quale è goduta. Infatti, i Campi dei Pii o Elisi possono trovarsi o nel circolo lunare, o ai confini della Terra, o ancora in un luogo appartato degli Inferi. Il Cristianesimo adibisce – non occorre dirlo – i Cieli alla beatitudine dei propri devoti, mentre sui bordi occidentali dell'oceano viene sistemato il Purgatorio; sicché era inevitabile che, volendo assegnare un privilegio a queste anime, Dante sfruttasse lo spazio lasciato libero dalla purificazione dei giusti pagani. Si vedano: *Elysium est ubi piorum animae habitant post corporis animaeque discretionem, [...] quod secundum poetas in medio Inferorum [...], secundum philosophos Elysium est Insulae Fortunatae, [...] secundum theologos circa lunarem circumum, ubi iam aer purior est* (Serv. *ad Aen.* 5, 736). E: *in septimo [scil. circolo] animae purgantur, in octavo sunt animae ita purgatae ut redeant in corpora, in nono, ut iam non redeant, scilicet campus Elysium* (*ad Aen.* 6, 426)¹¹.

Ad esempio dell'incertezza suscitata dall'opzione tra il "mezzo degli Inferi" e il "circolo lunare, dove l'aere è più puro" indicherei il caso dell'incontro tra Enea e Anchise: annunciato dalla Sibilla alle "ime sedi dell'Erebo", esso avverrà poi "nei vasti campi del Cielo" («*aëris in campis latis*»). È di qualche peso, qui, aggiungere che nelle *Geor-*

¹¹ Per le due importanti dottrine della beatitudine, una platonica che implica la perenne metempsicosi, anche per i pii, sebbene dopo una lunga pausa tra le vite (vd. *infra*); l'altra detta porfiriana, ma attestata nello stesso Platone, che ammette come alcune anime perfezionate smettano di reincarnarsi, cfr. Stok 2013, 165-169; 187-189, che ne discute la ricezione del VI libro dell'*Eneide* (vv. 703-715, e scoli *ad ll.*) e la risonanza nel pensiero cristiano. Per la varietà delle collocazioni delle sedi beate, vd. il commento di Norden 1903, 264-265 (*ad v.* 540-545); 287-294 (*ad vv.* 637-678). La collocazione para-oceanica, attestata in Hor. *epod.* 11, è forse anche in Prop. 4, 7, 55-56.

giche si profilava con chiarezza la distinzione tra la sorte del catasterisma, indubitabilmente astrale, e quella degli Elisi, che nel caso specifico sembrano collocati agli Inferi¹²; ancora, che quest'ultima soluzione è meglio gradita a Stazio, che certamente Dante leggeva, e addirittura a Ovidio: questi, nella catabasi di Orfeo, immagina il suo eroe ritornare, morto, agli *Arva Piorum* già visitati, che si trovano agli Inferi, e lì riunirsi infine all'amata: *umbra subit Terras, et quae loca viderat ante / cuncta recognoscit* (*met.* 11, 61-62). Ed a sede infera pensa Orazio, in una propria 'catabasi', della quale dirò qualcosa successivamente¹³. Un altro elemento interessante è desumibile da Servio, che annota: *Erebus proprie est pars Inferorum in qua hi qui bene vixerunt morantur. Nam ad Elysium non nisi purgati perveniunt, unde est et pauci laeta arva tenemus* [v. 744]» (*ad Aen.* 6, 404)¹⁴. Dunque, l'indubitabilmente sotterraneo Erebo è

¹² Nella *fabula Orphei* c'è un altro indizio per questa collocazione: *Erebi de sedibus imis / umbrae ibant* (*georg.* 4, 471-472); si veda anche, nel proemio dell'opera: *quamvis Elysios miretur Graecia campos, / nec repetita sequi curet Proserpina matrem* (*georg.* 1, 38-39), dove Virgilio esorta (e prevede) che Augusto non scelga lo *status* di divinità ctonia. Alludo poi a: *ad genitorem imas Erebi descendit* [scil. *Aeneas*] *ad umbras* (*Aen.* 6, 404); *non me impia namque / Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum / concilia Elysiumque colo* (*Aen.* 5, 733-735): Cfr. Norden 1903, 16-23. Cito parzialmente *Aen.* 6, 887. Alludo a Tibull. 1, 3, 81 ss.

¹³ Per una posizione infera degli Elisi si schiera anche Stazio: *Theb.* 3, 108-109; 4, 520; 9, 323; *Achill.* 1, 826, *et al.*; vd. in particolare 8, 1-125, protagonista il pio Anfiarao che, perito in battaglia, precipita negli Inferi e, evitando le normali tappe del viaggio, si trova direttamente davanti al trono di Hades. Cfr. *Ov. am.* 2, 6, 49-50; *met.* 11, 61-64; 14, 111-112; *et al.* Cfr. Lucifora 2012, 173-174; 112-114; 166-169; 211-213, etc. Anche Orazio (*carm.* 2, 13, 21 ss.) colloca nel mondo sotterraneo gli Elisi: in merito a quest'ode dirò qualcosa dopo (p. 34).

¹⁴ Per la teoria del riposo millenario del giusto, vd. il commento di Norden 1903, 291-292, *ad Aen.* 6, 648-650. Nello scolio serviano *ad Aen.* 6, 404 si solleva, dopo la parte che ho citato prima, la questione se le anime purificate tornino o meno nei corpi (*hinc fit ut quaeratur an animae de Elysio in corpora possint redire. Et deprehensum est non redire, quia per purgationem carent cupiditate*): in merito cfr. Stok 2013, 171-179, che discute gli scolii a vv. 427-430; 637-665, *et al.*

– lo anticipavo prima – il ‘Purgatorio’ dei pii; d’altra parte, è comprensibile che la necessità stessa della *purgatio* prima della beatitudine, la temporaneità di questa in certe dottrine, ed infine la posizione – o sotterranea o terrestre – dei luoghi dedicati al riposo dei giusti, suggerissero ai lettori cristiani dei commenti antichi uno *status* ‘purgatorio’ per quelle anime, ispirando loro opinioni non esattamente conformi a quelle ufficiali sulla sorte finale. E Dante, sicuramente tra questi lettori, non poteva non sapere che il neo-proclamato Purgatorio era preceduto da credenze (pagane, ma anche ebraiche) in relazione con Elisi non celesti¹⁵.

Venendo al Limbo separato, ricorderemo anzi tutto una cosa ben nota, ossia che deriva da un fondersi tra l’immaginario cavalleresco e quello antico l’immagine del: *nobile castello, / sette volte cerchiato d’alte mura, / difeso intorno d’un bel fiumicello* (*Inf.* 4, 106-108). I viaggiatori lo avvistano da lontano, sullo sfondo di verdi prati fioriti – «*prato di fresca verdura*»; «*verde smalto*» – rischiarato da un’intensa «*lumera*». Si possono citare a parallelo i virgiliani: *devenere locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedesque beatas. / largior hic campos aether et lumine vestit / purpureo, solemque suum, sua sidera norunt* (*Aen.* 6, 638-641); e: *inter odoratum lauri nemus, unde superne / plurimus Eridani per silvam volvitur amnis* (*ibid.* 658-659)¹⁶. Evidentemente, trat-

¹⁵ Cfr. *supra*, n. 6 per la dottrina tomistica sul Limbo; per la rilevanza di Servio e Macrobio nella cultura dei dotti medioevali, vd. Comparetti 1897, 1, 75-87; 2, 121-122, *et passim*. Cfr. *et* Grant 2001, 74-75, per l’uso comune nell’istruzione universitaria dei *curricula* teologici (ossia, filosofici). Vd. Le Goff 2001, 57-61, in merito al “seno di Abramo” (per cui Lc. 16, 20-31), presumibilmente in posizione edenica. In generale, per il riuso di tratti dei luoghi di delizia *post mortem* nella rappresentazione del Purgatorio, si veda 17-23, 227-234, *et passim*.

¹⁶ Cito parzialmente da *Inf.* 4, 111, 118, 103. Per il castello, si veda la nota di Chiavacci Leonardi 2005, 1, 131-132, che richiama giustamente il *Roman de la Rose*, il *Tesoretto* del Latini, e la mistione con elementi antichi, non senza sottolineare il rapporto simbolico del castello con le virtù naturali. Per l’audacia della concezione del Limbo, dettata dal

ti edenici vi si mescolano a tratti astrali, derivanti da quella concezione astronomico-astrologica dell'anima dalla quale discende il Paradiso cristiano. E c'è un altro aspetto del Limbo che richiama il 'Paradiso' astrale dei Pagani, vale a dire, al suo interno gli spiriti sono raggruppati per categorie: regnanti e uomini di stato, guerrieri, artisti, sapienti, etc., tutti impegnati in attività che ne mostrano le attitudini: ad esempio, i regnanti siedono in trono: *l re Latino / che con Lavina sua figlia sedèa* (*ibid.* 125-126); i guerrieri mantengono l'aspetto minaccioso: *Cesare armato, con occhi grifagni* (*ibid.* 123), etc. Allo stesso modo, negli Elisi virgiliani i ginnasti esercitano i corpi, i combattenti maneggiano armi, i musicisti danzano, profeti e vati cantano inni, etc., in un quadro che scopre la propria *ratio* simbolica quando, a Enea che chiede di Anchise, Museo risponde con un cenno vago, di cercare nei *campi nites*. Lì i beati, vagando liberamente, riposano: *nulli certa domus, lucisque habitamus opacis / riparumque toros et prata recentia rivis / incolimus* (*Aen.* 6, 673-675)¹⁷. Nel Limbo, tocca agli intellettuali passeggiare e intanto ragionare, un po' richiamando il Peripato, un po' simboleggiando l'attività teorica alla quale in vita s'erano dedicati: *genti v'eran con occhi tardi e gravi / di grande autorità nei lor sembianti / parlavan rado, e con voci soavi* (*Inf.* 4, 112-114). Sono presenti pensatori lontani nel tempo e nel pensiero, ma uniti nella

senso di continuità con i Classici latini, cfr. Brownlee 2007, 147-148; Russel Ascoli 2007, 48-51.

¹⁷ Per la *teoria* dei beati, cfr. *Aen.* 6, 643-665: la selezione dei tipi e le suggestioni intellettuali che l'hanno ispirata derivano principalmente dalla visione di Er (*Pl. R.* 614a – 621d) e dal *Somnium Scipionis*: Vi figurano anche gli *inventores* e quanti trascorsero la vita nelle *artes*: vale a dire, gli scienziati e i tecnici, che Dante (conformemente a una concezione antica condivisa nel Medioevo) scorge mescolati ai filosofi in *Inf.* 4, 138 9 ss. Per la vena continua di Platonismo che corre l'educazione medioevale tramite il *Somnium Scipionis* ciceroniano, le traduzioni del *Timeo* e di altre opere platoniche (es. Fedone, Fedro, et al.), ancorché tramite i loro commenti, si veda Grant 2001, 23-26, 36-38, 176-177, 283-284, et *passim*.

credenza di Dio e dell'anima, quali Socrate e Platone, Aristotele, Seneca e Cicerone; accanto a questi ultimi, Dante scorge anche Orfeo e Lino: *vidi Orfeo, / Tulio e Lino e Seneca morale (ibid. 4, 140-141)*. E – attenzione – la compagnia di pensatori mostra che si trovano lì non già in quanto poeti, ma in quanto filosofi, maestri di verità¹⁸. Come negli Elisi virgiliani, nel Limbo non v'è traccia di amanti, ed è per questo, forse, che non una parola è spesa per l'infelice storia d'amore di Orfeo; d'altra parte, sono menzionati diversi spiriti femminili, con scarto deciso dal 'Paradiso' interamente maschile di Virgilio. Pertanto, non posso non chiedermi se in questa passeggiata 'filosofica' non debba per caso esser colta un'eco del libero *spatiari* di Orfeo, insieme alla sua Euridice, negli *Arva Piorum* ovidiani¹⁹.

2. Dante, Virgilio, Orfeo

A questo punto, sarebbe utile puntualizzare che il personaggio di Orfeo considerato da Dante non può che esser quello della vulgata augustea: concordemente, Virgilio e Ovidio hanno rimosso dalla connotazione dell'eroe tratti empì o sgradevoli di altre varianti mitologiche, con una semplice, ma efficace, mossa: limitano la ragione del fallimento alla *curiositas* che spinge l'amante a violare i patti,

¹⁸ Per la *teoria* dei filosofi, vd. *Inf.* 4, 132-144. Per la considerazione di filosofi e teologi goduta da Orfeo e Lino, cfr. *ad Aen.* 6, 667 e 669; *ad ecl.* 4, 56 e 57; *ad ecl.* 6, 67: in merito, Lucifora 2015, 49-50. Per il sincretismo filosofico che, mediato da Cicerone, giunge a Orazio e Seneca, e il retaggio posidoniano al suo interno, cfr. Pohlenz 1967, 1, 539-569. Per Orazio e Virgilio, 1, 570-579. Per Seneca, si veda 2, 56-102, che ne richiama (89) anche le affinità con il pensiero paulino.

¹⁹ Enea scorge Orfeo beato tra i musici in *Aen.* 6, 644-647; il cenno alla salvezza oltremondana di Euridice, invece, *ibid.* 119-120 (la cosa esita, naturalmente, dalla combinazione di più fonti). Cfr. Tibull. 1, 3, 83-84, che sembra promettere l'Aldilà beato a Delia, destinataria della catabasi (in merito al passo, vd. Perrelli 2002, 116-119, *ad l.*). Per le presenze femminili nel Limbo, vd. *Inf.* 4, 124-128, e *Purg.* 22, 109-114.

girandosi a guardare l'amata, senza ombre sulla sua *pietas*. Non c'è traccia di screscio alcuno tra l'eroe e Dioniso, o Apollo, o tra i due dèi; per giunta, il protagonista della *fabula* discende agli Inferi per liberarne una donna, verso la quale nutre un *amor legitimus*. In effetti, il romantico epilogo ovidiano della *fabula*, quand'anche fosse frutto di una *rêverie* da Elegiaco d'amore, può facilmente implicare il ruolo di purificatore e mistagogo svolto dall'eroe, sottintendendo un'allegoria delle 'nozze' mistiche²⁰. Sicché, possiamo presumere che al suo esempio si appelli implicitamente Dante quando, essendogli stato rivelato che gli è imposto di compiere il viaggio dell'anima, prorompe nel grido accorato: *io non Enea, io non Paulo sono: / me degno a ciò né io né altri crede* (*Inf.* 2, 32-33). Un grido angosciato, e giustamente, perché pretendersi Paulo sarebbe stato blasfemo; vantarsi Enea, personaggio relegato (naturalmente) nel Limbo, poteva implicare per analogia il non raggiungimento della salvezza cui, invece, Dante agogna. Ma Virgilio ha fatto anche riferimento alla chiamata di Beatrice, legando la *spes* di riscatto alla 'preistoria' amorosa esposta nella *Vita Nova*²¹. Ora, per gli Augustei Orfeo rimane artista eccellente, anzi, il prototipo stesso dell'eccellenza artistica, divenendo pertanto archetipo sul quale modellarsi: riconoscere che agli Elegiaci d'amore è

²⁰ Per la numerosità e disomogeneità delle varianti del mito di Orfeo, cfr. West 1993, 16-33; per l'opportunità di riportare le narrazioni di Virgilio e Ovidio allo stesso schema mitografico, a dispetto di differenze narrative, Graf - Johnston 2007, 172-174. Si veda inoltre 121-129 per le funzioni di mistagogo, che gli meritavano nel ME persino il ruolo di prefiguratore del Cristo. Per l'allusività del passo virgiliano a perdute *Catabasi di Orfeo* si veda Norden 1903, 659-660. Ho affrontato tutte queste problematiche in Lucifora 2012, 11-14; 83-85; 181-186 *et passim*.

²¹ Per l'influenza determinante esercitata nelle visioni medioevali (inclusa, naturalmente, quella dantesca) dall'apocrifia *Visio Pauli* (tradotta dal Greco intorno al IV sec.) si veda Russel 2002, 63-64. Ma quello della testimonianza dei Cieli è motivo anche del Paolo genuino (p. es. *Corinth.* 2, 12, 4, *sed al.*).

più agevole ‘travestirsi’ con completezza, ed è possibile pertanto credere che anche per questo Dante possa trovarne attrattiva, eventualmente, la lettura²². Come sto per dir meglio, l’accoglienza di Virgilio (e Dante stesso) tra i Magnanimi si basa su un’intertestualità fortemente ovidiana, ed è subito riconoscibile a chi tenga a mente quella di Tibullo agli Elisi in *am.* 3, 9; d’altra parte, in questo componimento, commemorazione funeraria del collega estinto, anche Virgilio è commemorato, omaggio a chi ebbe un posto rilevantissimo nelle lettere augustee e, dopo tutto, praticò una poesia congeniale a quella elegiaca, giacché Venere è, ugualmente, madre di Enea e madre di Amore²³.

Ma vediamo in dettaglio. Dante distingue una schiera composta da Orazio, Ovidio, Lucano e Omero, accorsi a festeggiare il ritorno di Virgilio: *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 il terzo, e l’ultimo Lucano. / Però che ciascun meco si convene / nel nome che sonò la voce sola, / fannomi onore, e di ciò fanno bene* (*Inf.* 4, 85-93). Si tratterebbe di un canone epico se, invece di Orazio, ci fosse Stazio, che però si trova in Purgatorio: Dante assisterà, a suo tempo, ad un emozionante colloquio tra le sua ombra e quella di Virgilio, molto utile anche per saperne di più sul Limbo. Si apprende – ad esempio – che lì si trovano, tra i tanti non esplicitamente

²² Per l’affacciarsi di nuovi Classici e degli Elegiaci tra questi, negli anni della formazione di Dante, che sono quelli della *aetas ovidiana*, vd. Renucci 1954, 275-277; 365-377, etc.; Paratore 1968, 329-330; 351-354, etc. Si veda poi Brownlee 2007, 153-160, per il “caso speciale” di Ovidio nella *Commedia*.

²³ Le implicazioni metaletterarie e umane della presenza di Virgilio nel testo tibulliano sono discusse in Hübner 2010-2011; delle relazioni (senz’altro indirette) con il testo dantesco, dirò qualcosa *infra*, 38-39. Parafraso *supra* un concetto di Ovidio in *am.* 3, 9, 7-14, dove si illustra il lutto di Venere per i due poeti, ambedue a lei cari; ma esplicitato già dallo stesso Tibullo che, in un contesto molto particolare, di ‘archeologia’ romana, definisce Enea “solerte fratello dell’alato Amore”: *inpiger Aeneas, volitantis frater Amoris* (2, 5, 39).

citati in *Inf.* IV, Cecilio, Terenzio, Plauto (è il canone dei Comici); inoltre, c'è l'Atacino, accanto a *quel Greco / che le Muse lattar più ch'altri mai* (*Purg.* 22, 101-102), vale a dire tra gli Epici, seppur ai margini di quella schiera che, tra poco, accoglierà Dante stesso. A tale omaggio egli si sentirà autorizzato per i giudizi degli Elegiaci, e per quello di Quintiliano, che ne apprezza anche altro, ma soprattutto – pare – la poesia epica. Non poco peso, comunque, deve avere in questo la persuasione di Ovidio 'triste' che l'Atacino fosse poeta serio e uomo pio, a dispetto di certa *lascivia* letteraria²⁴. Quanto a «*Orazio satiro*», credo che la presenza qui sia dettata non tanto dalla necessità di rimpiazzare Stazio, bensì dal valore etico di *Satire* ed *Epistole*: per essere ricevuti nel Limbo, infatti, occorrono i meriti delle virtù²⁵. Ma forse c'è un'altra ragione: anche lui ha illustrato l'Aldilà, anzi, lo ha (quasi) veduto con i suoi occhi, come a dire, che ne ha testimoniato. Ho l'impressione ciò risulti determinante a salvarlo dall'esser relegato dove: *suo cimitero... hanno / con Epicuro tutti i suoi seguaci / che l'anima col corpo morta fanno* (*Inf.* 10, 13-15)²⁶.

Torno alla scena dell'accoglienza: Omero vi è, dunque, «*sovran*» della «*bella scola*», esattamente lo è per l'*Iliade*:

²⁴ Per l'ampliamento del Limbo in *Purg.* 22, cfr. Aricò 2015, 40-41; vd. et Brownlee 2007, 148-150. Mi sono occupata del giudizio degli Elegiaci su Varrone in Lucifora 2015a, 119-121.

²⁵ Per la ricezione di Orazio nel Medioevo, una sintesi in Friis-Jensen 2007, 291 – 304. Sulla morale oraziana, Citti 2000, 54-102, per la riflessione sui temi etici, le passioni, il dizionario, e gli aspetti morali delle relazioni letterarie (ad es., per Catullo, 127-135).

²⁶ Per il passo oraziano, cfr.: *paene furvae regna Proserpinae / et iudicantem vidimus Aeacum / sedesque discriptas piorum et / Aeoliis fidibus querentem / puellis de popularibus / et te sonantem plenius aureo, / plectro dura navis / dura fugae mala, dura belli* (*carm.* 2, 13, 21-28). Gli scoliasti spiegano così: *descriptas, id est separatas. Piorum autem sedes Campos Elysios dicit, quos separatos aiunt a caeteris locis inferorum* (Porph. *ad carm.* 2, 13, 23). L'aggettivo *furva*, caro a Orazio, conferma la posizione infera degli Elisi, essendo sinonimo di *atra*, e integrante al lessico funerario degli Augustei (vd. Citti 2000, 72-74).

infatti, ha la spada in mano; eppure una voce sovranaturale lo esorta a rendere omaggio a Virgilio, «*altissimo*» lui e la sua opera. Eccone le parole: *onorate l'altissimo poeta, l'ombra sua torna, ch'era dipartita* (Inf. 4, 80-81); ed ecco la reazione di Dante: *così vid'i' adunar la bella scola / di quel signor de l'altissimo canto / che sovra li altri com' aquila vola* (ibid. 94-96). Una presentazione ambigua, che serba il ricordo (mediato) di Omero quale autorità assoluta, e d'altra parte accoglie il punto di vista di una civiltà che ha smarrito i contatti con quella greca e, ritenendosi 'superiore', al momento non è pronta a riallacciarli²⁷. Per giunta, c'è un famoso passo properziano, che proclama distintamente la supremazia di Virgilio su Omero, anzi dell'*Eneide* sull'*Iliade*: *nescio quid maius, nascitur Iliade*. E ciò – guarda caso – nell'ambito di una rassegna di ingegni latini, anzi di ingegni latini contemporanei, che menziona – dicemmo – l'Atacino, compagno a Virgilio per l'epica e, grazie ai carmi per Leucadia, alla schiera minore, ma pur sempre ragguardevole, dei poeti erotici. È difficile affermare con certezza se Dante leggesse Properzio, o quanto ne leggesse, è un fatto però che egli potesse trovare i versi di 2, 34 sul primato di Virgilio citati nella *Vita* donatiana. Ed è un fatto che la rassegna dei 'progenitori' si concluda con un'auto-celebrazione di Properzio stesso, facendo del componimento un modello che torna, 'normalizzato', in Ovidio²⁸.

E vengo al passo degli *Amores*, che a mio avviso ha influito sulla scena dantesca; si tratta di quello, nel quale a

²⁷ Per il rapporto di Dante con la *memoria* di Omero, Russel Ascoli 2007, 51-52. Per Virgilio come principe dell'Epica, e il ruolo di modello, per le controversie che la cognizione di questo fatto generò nei primi critici, vd. Stok 2010, 114-116.

²⁸ Il giudizio di valore espresso in 2, 34 sulla poesia virgiliana è il *focus* dell'altro mio saggio qui. Per il catalogo dei poeti cfr. vv. 85 ss., a riguardo vd. Fedeli 2005, 1005-1009, che ne segnala le relazioni con quello di *am.* 1, 15 ed altri ovidiani. Cito da Prop. 2, 34, 66.

Tibullo, giunto agli Elisi, si fanno incontro colleghi, che, al pari di lui, scrissero versi d'amore e, al pari di lui, furono pii. Eccola: *obvius huic venias hedera iuvenalia cinctus / tempora cum Calvo, docte Catulle, tuo; / tu quoque, si falsum est temerati crimen amici, / sanguinis atque animae prodige Galle tuae. / his comes umbra tua est; siqua est modo corporis umbra, / auxisti numeros, culte Tibulle, pios* (am. 3, 9, 61-66). Nulla dico della luce inquietante che Ovidio (qui e altrove) getta su Gallo, e non perché non sia meritevole di discussione, ma perché non ha alcun rilievo nell'intertestualità dantesca: se Gallo doveva esser menzionato per forza nella lista dei grandi Elegiaci, essendo morto suicida non potrebbe né stare nel Limbo, né esservi ricordato, pur indirettamente. Invece, dirò che l'analogia tra le due scene mi sembra suggerita dal dinamismo dell'accoglienza, dall'agnizione nel lignaggio del genere, e certamente dall'ambientazione che – dicemmo – risente di quella elisia. E se, poi, in Prop. 2, 34, o in altri cataloghi ovidiani di poeti, nessun rilievo era dato alla moralità dei predecessori, e nessun rapporto essa aveva con l'attesa di rinomanza del poeta stesso²⁹, in Am. 3, 9 la *pietas* è basilare per il privilegio oltremondano di Tibullo e, certamente, dei compagni che l'accolgono: non penso di dover ricordare che Catullo, *primus inventor* latino dell'elegia (e della lirica), ha dato molta importanza all'auto-connotazione di *pietas*, rivendicando, a dispetto di tante *nugae* 'scapigliate', la *fides*, i tanti *benefacta* spregiati, la devozione verso gli dèi, dai quali si attende ricompensa, forse in questa, o forse anche nell'altra vita.

²⁹ Per l'auto-celebrazione di Ovidio, si veda: *pascitur in vivis Livor, post fata quiescit, / cum suus ex merito quemque tuetur honos: / ergo etiam cum me supremus adederit ignis, / vivam parsque mei multa superstes erit* (am. 1, 15, 39-42). Mi sembra che il testo risenta in qualche misura di Hor. *carm.* 3, 30, 1-9; d'altra parte, sia per la contestualizzazione della propria poesia, sia per le aspettative di *aeternitas* che essa suscita nel proprio autore è determinante l'influenza di Prop. 2, 34, che si conclude così: *Cynthia quin vivet versu laudata Properti, / hos inter si me ponere fama volet* (vv. 93-94).

La *lascivia* di Catullo è ‘falsa’, perché frutto di una convenzione libresca³⁰.

Quello della *pietas* diventa ovviamente motivo basilare nell’elegia ‘triste’, quando a Ovidio sarebbe necessario convincere Augusto che fa caso distinguere tra la licenza dei suoi versi, e la sua condotta reale³¹. Ed ecco che si esprime nella forma particolarissima del giudizio *ante litteram* dinanzi al tribunale dei morti: invocati i *pii Manes* dei genitori, egli assicura loro che: *et sunt in Stygio crimina nostra foro; / scite, precor, causam – nec vos mihi fallere fas est – / errorem iussae non scelus esse fugae* (*trist.* 4, 10, 88-90). È, questo, uno spunto fornitogli – come stiamo per dire – da Tibullo; ed è, comunque, qui che Ovidio illustra in termini accurati e suggestivi il mondo letterario romano dei suoi tempi. Nella giovinezza aveva ascoltato, per quanto poteva, e onorato i *seniores* – Virgilio, Tibullo, e altri – come poi gli *iuniores* avevano onorato lui, “quarto nella serie” degli Elegiaci: *quartus ab his serie temporis ipse fui* (*trist.* 4, 10, 54)³². Ebbene, l’idea che l’allusività ovidiana

³⁰ Per Gallo, rinvio a Lucifora 2015, 41-43. Alludo, naturalmente, a Catull. *carm.* 76, accorato appello agli dèi di Catullo afflitto e malato, non è ben chiaro se allo scopo di esser guarito, ora e qui, da una malattia fisica o di ottenere un premio nell’altra vita. Una rilettura del *Carme* in Cicu 1996; in particolare, si veda 60-62.

³¹ Cfr. *Trist.* 2, 355 ss. la difesa della *Musa iocosa* di Ovidio conosce due diverse argomentazioni: le tematiche ‘piccanti’ non sono certo infrequenti nella poesia di valore, e molti altri grandi intellettuali romani mescolarono alla composizione di opere serie quella di opere licenziose, senza conseguenze nella vita privata: in questo novero (427 ss.) figurano, con i soliti Catullo, Calvo, poeti minori (Memmio, Tìcida, Cinna), persino Sisenna e Ortensio Ortalo; ovviamente, gli Elegiaci e l’Atacino e infine Ovidio stesso (vv. 445-467). Vd. il commento di Ingleheart 2011, 332-357. Per la convenzionalità del libertinaggio, cfr. McGowan 2009, 45-51.

³² Cfr. *Vergilium tantum vidi, nec avara Tibullo / tempus amicitiae fata dedere meae; / successor fuit hic, tibi, Galle Propertius illi; / quartus ab his serie temporis ipse fui; / utque ego maiores, sic me coluere minores / notaque non tarde facta Thalia mea est* (*trist.* 4, 10, 51-56). Che si tratti di un canone, vero e proprio, si deduce dalla conformità con le altre

sia determinante nella *memoria* del Limbo trova supporto in un altro passaggio di *Inf.* IV, successivo a quello già considerato, che cita quest'ultimo verso: *da ch'ebber ragionato insieme alquanto, / volsersi a me con salutevol cenno, / e il mio maestro sorrise di tanto; e più d'onore ancora assai mi fenno, / ch'el sì mi fecer de la loro schiera, / sì ch'io fui sesto fra cotanto senno* (*ibid.* 97-102). Il riferimento è fin troppo evidente, ma è degno di attenzione non tanto il fatto in sé, quanto il concetto, indifferente alla distanza cronologica ed altri fattori culturali, di Dante quale *successor* ai Magnanimi latini, e nella fattispecie a Ovidio, cui lo avvicinano le innegabili affinità della vicenda umana³³. E, per completare il discorso, ricorderei adesso che *am.* 3, 9 realizza il compianto di Tibullo utilizzando come palinsesto un'elegia nella quale Tibullo, giacendo malato nella lontana terra dei Feaci e temendo di morire, si confortava immaginando che, una volta morto, sarebbe andato agli Elisi, condottovi da Venere in persona³⁴: *sed me, quod facilis tenero sum semper Amori / ipsa Venus campos ducet in Elysios* (1, 3, 57-58). Se non vi sono dubbi che i meriti di amante siano quelli che hanno condotto a questo premio, più in generale esso deriva da una pratica della virtù tante volte rivendicata, ma questa volta in una prospettiva utilitaristica – potremmo dire – ossia in vista della morte. Ora, il *background* orfico di questo testo tibulliano si

liste, e ovviamente da Quint. *inst.* 10, 1, 93. L'eco di *trist.* 4, 10, 54 in *Inf.* 4, 102 è da tempo riconosciuta (cfr. Chiavacci - Leonardi 2005, 1, 120), mi sembra invece in attesa di adeguato riconoscimento la rete intertestuale nella quale si radica.

³³ Per il riversamento di suggestioni classiche nell'intertestualità della *Commedia* si veda Brownlee 2007, in particolare, per Virgilio, 143-147; ricordo anche Baroncini 2002, che discute della citazione in Dante come riconoscimento di autorità (in merito al passo, in particolare, vd. 158-161). Molto interessante lo studio di Aricò 2015, sui canti di Stazio: in particolare, per il rapporto con *Inf.* IV, vd. 24-25; 41-42, *et passim*.

³⁴ Per i problemi di intertestualità rispetto a Tibull. 1, 3, in *Ov. am.* 3, 9, cfr. Hübner 2010-2011, in particolare, 172-177.

rivela indubitabilmente nella catabasi, rappresentazione organica, sebbene (ovviamente) compendiosa, dello stato 'infernale' e di quello 'paradisiaco', che il poeta attende per sé: egli è immune da slealtà, blasfemia, sacrilegio. Immaginandosi dinanzi al tribunale supremo, e davanti a Giove, padre e creatore, e garante del giudizio dell'anima, Tibullo supplica: *parce Pater! timidum non me periuria terrent, / non dicta in sanctos impia dicta Deos* (*ibid.* 51-52). Come Ovidio da un altro 'Giove', si attende indulgenza in nome delle virtù praticate³⁵.

Conclusione

Il *pius vir* e il pio amante si sovrappongono, ma è plausibile che anche il pio poeta sia già entrato in gioco, considerando che era usuale nella convenzione elegiaca alludere alla poesia scritta per una donna con il nome della donna stessa: Properzio, ad esempio, afferma che *Cynthia quin vivet versu laudata Properti* (2, 34, 93); o che *Lesbia... ipsa notior est Helena* (*ibid.* 88); e non sarebbe pensabile in *am.* 3, 9 quella singolare "lite fra le vedove", che vede Delia e Nemese contendersi l'amore di Tibullo, o più veramente, la rinomanza che loro ne deriva. È chiaro che non è ininfluyente, sulla scelta di rivelare il poeta dietro l'amante scortato agli Elisi da Venere, l'altra *rêverie* di morte e beatitudine, quella oraziana, forse non priva di relazione

³⁵ Alludo a: *ac iuvenum series teneris immixta puellis / ludit, et adsidue proelia miscet Amor* (*ibid.* 63-64). Hübner 2010-2011, 181-183 per la caratterizzazione funeraria di *am.* 3, 9 (attento anche alle suggestioni nel testo della prassi della *laudatio funebris*). Per Tibull. 1, 3, 51-67, vd. Maltby 2002, 183-187; Perrelli 2002, 107-112. L'elegia tibulliana è percorsa da tratti di auto-connotazione (povertà, mitezza, auto-controllo, *pietas* etc.), la cui marca misticizzante è evidente, ma implica anche una scelta sapienziale, come suggerisce Hor. *epist.* 1, 4, 1-2.

con quella dell'amico Tibullo³⁶. Ma occorre anche ricordare che Platone aveva postulato nell'έρωτικός un'incarnazione appropriata all'anima quasi perfetta, quasi pronta a uscire dal divenire, indicandone le affinità a quelle del ποιητής, del μουσικός, del φιλόκαλος, e di tutte queste, se vere, e fedeli alla propria vocazione, con quella del φιλόσοφος, "amante del sapere"³⁷.

Prima di concludere, vorrei sottolineare quello che mi è parso un ulteriore indizio della significatività della *fabula* di Orfeo non tanto, in generale, nella concezione dantesca, quanto in particolare nel Limbo; ecco quale: torno a Omero che, spada in mano, guida i compagni nell'omaggio a Virgilio. Ciò fa non *sua sponte* – dicemmo – ma perché la voce misteriosa gliel'ordina: «*onorate l'altissimo poeta*» *et q. s.* Si tratta, indubbiamente, di una risorsa di quella onniscienza autoriale, che durante l'intero viaggio oltremondano detta boati, moniti, didascalie, etc., che lo aiutano a informare il lettore senza stancare il narratore nel testo, secondo una strategia narrativa non estranea all'*Eneide*. E tuttavia nutro il sospetto che vi si possa ravvisare l'esito di un suggerimento di Lucano, altro 'maestro' di Dante, e altro componente della «*bella scola*». A: *terque fragor stagnis auditus Avernis* (*georg.* 4, 492), Servio appone al "fragore d'Averno" una singolare spiegazione: non sarebbe il solito boato, secondo Lucano, semmai il *fragor* manifesterebbe la gioia dei morti, consapevoli che il ritorno di Euridice significa anche il ritorno di Orfeo: *quasi exultarent umbrae reditu Eurydices: Lucanus in Orpheo dicit factum strepitum redeunte Eurydice ob hoc, quia "gaudent*

³⁶ Per la cronologia delle *Odi* oraziane, Nisbet 2010, 12-18, che considera anche le tracce della relazione amicale e intellettuale tra Orazio e Tibullo; in merito, si veda anche Cucchiarelli 2010, 297-299.

³⁷ Per la «*lite delle vedove*» (*am.* 3, 9, 53-59), cfr. Hübner 2010-2011, 179-180. Alludo a *Phdr.* 248b-d, contesto – come sappiamo – normativo per la sorte dell'anima; vd. *et*, per la beatitudine dei filosofi, *ibid.* 114c, 186d; *et al.*

a luce relictam Eurydicen, iterum sperantes Orpheia Manes". Dobbiamo supporre che, sperando di avere di nuovo con sé Orfeo, gridino dalla gioia: ma, si tratterà di una gioia sadica, di chi è costretto nel tetro regno della morte, e si compiace che presto altri vi saranno costretti? O si tratta, forse, di un grido di gioia, di chi sa che nell'Ade il pio poeta troverà la beatitudine, e che la sua lira armoniosa compirà 'miracoli' anche laggiù, come – lo vedemmo – nelle *Georgiche*, o anche nell'ode oraziana della quale si disse. In ogni caso, credo che quella reazione possa svelare la soggiacenza di una *fabula* conclusa dalla felicità ultraterrena, quale quella di Ovidio, la cui autorità su Lucano è indiscutibile, come è indiscutibile su Dante. Una *fabula* che – direi – potrebbe aver suggerito a Dante la «voce sola» e l'ossequio festoso dei colleghi a Virgilio e, naturalmente, a se stesso³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Aricò 2015 = G. Aricò, «Facesti come quei che va di notte...». *Alcune considerazioni sull'incontro con Stazio in Dante, Purg. XXI-XXII*, in S. Audano - G. Cipriani (curr.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico*, Atti dell'Undicesima Giornata di Studi (Sestri Levante, 14 marzo 2014), Foggia - Campobasso 2015, 13-48.
- Baroncini 2002 = D. Baroncini, *Citazione e memoria classica*

³⁸ La citazione lucanea di Servio costituisce fr. 2 C di Lucano, riferito per l'appunto all'*Orpheus*. Cfr. Conington - Nettleship 1979, 1, 356 (*ad l.*). I passi cui sopra alludo: *quid mirum, ubi illis carminibus stupens / demittit atra belua centiceps / auris et intortis capillis / Eumenidum recreantur angues?* (*carm.* 2, 13, 33-36); e: *quin ipsae stupuere domus atque intima Leti / Tartara caeruleosque implexaeque crinibus angues / Eumenides, tenuitque inhians tria Cerberus ora, / atque Ixionii vento rota constitit orbis* (*georg.* 4, 481-484).

- in Dante*, Leitmotiv 2, 2002, 153-164.
- Brownlee 2007 = K. Brownlee, *Dante and the classical poets*, in R. Jacoff (cur.), *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge 2007², 141-160.
- Cicu 1997 = L. Cicu, *Catullo: Carme 76*, in L. Cicu - G.M. Pintus - A.M. Piredda (curr.), *Epigrammatica Graeca e Latina*, Atti del Convegno internazionale (Sassari, 18 - 19 aprile 1996), Sandalion 20, 1997, 57-77.
- Citti 2000 = F. Citti, *Studi oraziani, tematica e intertestualità*, Bologna 2000.
- Clay 2014 = D. Clay, *The Metamorphosis of Ovid in Dante's Divine Comedy*, in J. F. Miller - C. E. Newlands (curr.), *A Handbook to the Reception of Ovid*, Malden (MA) - Oxford 2014, 174-186.
- Comparetti 1897 = D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, 2 voll., Livorno 1897.
- Conington - Nettleship 1979 = J. Conington - H. Nettleship (curr.), *The Work of Virgil, with a Commentary*, 3 voll., Hildesheim - New York 1979 (= London 1883-1884).
- Cucchiarelli 2010 = A. Cucchiarelli, *Return to Sender: Horace's sermo from the Epistles to the Satires*, in G. Davies (cur.), *A Companion to Horace*, Malden (MA) - Oxford 2010, 291-318.
- Cucchiarelli 2012 = *Virgilio, Le Bucoliche*, introduzione e commento a cura di A. Cucchiarelli, Roma 2012.
- Cumont 1949 = F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949.
- Friis-Jensen 2007 = K. Friis-Jensen, *The Reception of Horace in the Middle Ages*, in S. J. Harrison (cur.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007, 291-304.
- Graf - Johnston 2007 = F. Graf - S. I. Johnston, *Ritual Text of the Afterlife, Orpheus & the Bacchic Gold Tablets*, London - New York 2007.
- Grant 2001 = E. Grant, *Le origini medioevali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Torino 2001.

- Hübner 2010-2011 = W. Hübner, *Imitazione ed emulazione: l'epicedio di Ovidio per Tibullo (Amores III, 9)*, Incontri di Filologia Classica 10, 2010-2011, 171-197.
- Ingleheart 2011 = J. Ingleheart, *A Commentary on Ovid, Tristia, Book 2*, Oxford 2011.
- Jacoff 2010 = R. Jacoff, *Vergil in Dante*, in J. Farrell - M. C. J. Putnam (curr.), *A Companion to Virgil's Aeneid*, Malden (MA) - Oxford 2010, 147-157.
- Le Goff 2001 = J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 2001.
- Lucifora 2012 = R. M. Lucifora, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012².
- Lucifora 2015 = R. M. Lucifora, *Note a Prop. 2,34, 91-92: la 'catabasi' di Gallo*, Commentaria Classica 2, 2015, 41-76.
- Lucifora 2015a = R. M. Lucifora, *La nova prora: eco di un poema argonautico nelle elegie di Propertio a Tullio*, in A. Prenner (cur.), *Il testo nel mondo greco e latino*, Napoli 2015, 113-146.
- Maltby 2002 = *Tibullus, Elegies*, Text, Introduction, Commentary, ed. R. Maltby, Cambridge 2002.
- McGowan 2009 = M. McGowan, *Ovid in Exile: Power and Poetic Redress in The Tristia and Epistulae ex Ponto*, Leiden - Boston 2009.
- Moreschini 2013 = C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- Nisbet 2010 = R. Nisbet, *Horace Life and Cronology*, in S. Harrison (cur.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007, 7-21.
- Paratore 1968 = E. Paratore, *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze 1968.
- Perrelli 2002 = R. Perrelli (cur.), *Commento a Tibullo: Elegie, Libro I*, Soveria Mannelli 2002.
- Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 3 voll., Firenze 1967.
- Polara 1987 = G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e alto-*

- medioevale*, Roma 1987.
- Renucci 1954 = P. Renucci, *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris 1954.
- Russel 2002 = J. B. Russel, *Storia del Paradiso*, Bari 2002.
- Russel Ascoli 2007 = A. Russel Ascoli, *Dante before the Commedia*, in R. Jacoff (cur.), *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge 2007², 46-67.
- Sapegno 1989 = D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, 3 voll., Firenze 1989.
- Stok 2010 = F. Stok, *The Life of Vergil before Donatus*, in J. Farrell - M. C. J. Putnam (curr.), *A Companion to Virgil's Aeneid*, Malden (MA) - Oxford 2010, 107-120.
- Stok 2013 = F. Stok, *Servio e la metempsicosi*, in Id. (cur.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 165-192.
- West 1993 = M. L. West, *I poemi orfici*, Napoli 1993.
- Wills 2010 = G. Wills, *Vergil and St. Augustin*, in J. Farrell - M. C. J. Putnam (curr.), *A Companion to Virgil's Aeneid*, Malden (MA) - Oxford 2010, 123-133.