

MARIA MAŚLANKA-SORO
(UNIwersytet Jagielloński)

“TU DICI CHE DI SILVĪO IL PARENTE [...] AD IMMORTALE SECOLO ANDÒ”¹ (INF., II, 13-15): IL PROTAGONISTA DELLA *DIVINA COMMEDIA* DI DANTE COME “NUOVO ENEA”

SUMMARY: The protagonist of the famous poem of Dante Alighieri has a lot in common with the Virgilian Aeneas: both have a mission to accomplish, but its meaning is profoundly different: political in the case of the son of Anchises and universal in that of Dante-pilgrim. Aeneas will encounter, in the Otherworld, his father and from him he will learn about his own future as well as that of the Roman Empire of which he will become a protoplast. The disciple of Virgil in Dante will know a posthumous destiny of Man with the purpose of showing mankind the way of moral and spiritual renewal. This paper presents a comparative analysis of the figures of “old” and “new” Aeneas, involving an intertextual approach to the theme of their *katabasis*. The illustration of the similarities and differences between them takes into consideration the changed cultural and spiritual context and the aspiration of the Italian poet to become a “new” Virgil whose masterpiece is superior to the *Aeneid* both in content and form.

KEYWORDS: Dante, Virgil, Aeneas, Dante-pilgrim, comparative analysis, intertextual approach

Nella concezione di Dante il protagonista del suo capolavoro che compie un viaggio ultraterreno con obiettivi ben determinati, allude chiaramente al personaggio di Enea, il quale ottiene per volontà divina

¹ Tutte le citazioni dalla *Commedia* di Dante nel presente articolo sono tratte dall'ed.: Dante Alighieri 1994.

il privilegio di recarsi con Sibilla nell'aldilà, nel paese delle ombre, dove viene a conoscenza – durante il colloquio con il padre Anchise – dei suoi *fata* e del destino del futuro Impero Romano. Anchise gli svelerà pure i meandri della cosmogonia, nella versione vicina a quella dei dialoghi di Platone, *Fedro* e *Timeo*, nonché i principi dell'escatologia orfico-pitagorica. Questa “lezione” che unisce, per così dire, la teoria alla prassi – rimane in funzione di un discorso politico. Enea vedrà “con i propri occhi” le ombre dei suoi discendenti – illustri eroi romani – pronte ad entrare un giorno nei corpi, chiamate dai loro *fata*. Tutto il suo lungo, travagliato *iter* – dal momento dell'uscita da Troia fino alla vittoria nel Lazio – ha un carattere anzitutto politico. Virgilio crea il mito di Roma e dei Romani, facendo risalire la loro origine alla dea Venere e al nobile sangue troiano e nella “profezia” di Anchise ricorda alla “prole” di Romolo la missione che hanno da compiere nel mondo, sanzionata dal loro passato – mitico, ma considerato (nell'*intentio auctoris*) parte della loro storia più remota. Secondo questa predizione i Romani devono estendere il benefico potere su altre nazioni, diffondendovi la famosa *lex* con i suoi principi “aurei” – debellare i superbi (cioè i non-Romani irrispettosi di questa legge) e dimostrare la *clementia* (una delle virtù che la propaganda imperiale attribuiva ad Ottaviano Augusto) a quelli che riconosceranno il dominio romano:

Tu regere imperio populos, Romane, memento
(haec tibi erunt artes) pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos². (*Aen.*, VI, 851-853)

Virgilio rende qui indirettamente omaggio al “primo cittadino” (*princeps*), come piaceva essere chiamato a Ottaviano, sotto il cui governo tacque – nella gran parte dell'impero – il suono delle armi – (la famosa *Pax Augusti* o *Pax Romana*) e cominciò a regnare la nuova età dell'oro³.

² Tutte le citazioni dall'*Eneide* nel presente articolo sono tratte dall'ed.: Virgilio 2010.

³ Cfr. Virgilio, *Aen.*, VI, 791-794: “Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturno quondam”.

Dante-autore, invece, si pone altri obiettivi: il suo protagonista, il quale, a differenza dell'eroe romano, ha conosciuto la verità rivelata⁴, deve per volontà di Dio cristiano⁵ condurre l'umanità diventata schiava di vari vizi⁶ – grazie alla testimonianza di ciò che aveva veduto e vissuto – ad un rinnovamento morale e spirituale, ritenuto condizione necessaria per stabilire un nuovo ordine politico e un'autentica pace: “removever viventis in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis”; *Epist.*, XIII, 39)⁷. L'uomo, fin quanto rimane in vita, ha, secondo l'Alighieri, due scopi fondamentali – felicità terrena e quella eterna – di cui egli discorre più dettagliatamente nel suo trattato politico latino intitolato *Monarchia* (III, XV, 7), in parte contemporaneo alla stesura del *magnum opus*, ma terminato sicuramente prima. Per realizzarli appieno sono indispensabili due guide, l'imperatore e il papa, supponendo che ognuno di loro compia la missione assegnatagli dalla Provvidenza, con piena responsabilità e onestà, non abusando delle proprie competenze.

Il viaggio di Enea virgiliano ha solo una dimensione – terrena; inoltre, la fine dell'*Eneide* coincide con la crisi del messaggio di Anchise, il che sicuramente non poté sfuggire ad un lettore così attento come l'autore della *Commedia*: il Troiano non ha risparmiato il nemico, nonostante questi avesse riconosciuto la propria sconfitta. Enea fallisce nel ruolo del “secondo Achille”⁸, non saprà trattenere l'ira e soffocare

⁴ Diversi sono i luoghi della *Commedia*, dove si allude all'ispirazione divina del poema, tra cui *Par.*, XXV, 1-2; il carattere profetico del poema viene ribadito soprattutto negli ultimi canti del *Purgatorio* la cui azione si svolge nel Paradiso Terrestre; sulla questione cfr. (a titolo di esempio): Hollander 1980: 39-89; Picone 2008: 64, n. 4 (bibliografia scelta).

⁵ Cfr. Dante, *Inf.*, I, 91; VIII, 104-105; IX, 91-96; XXI, 79-84; *Purg.*, VIII, 66; XIV, 14, 79-80; XVI, 40-41; XX, 42; *Par.*, X, 54, 83-86; XXIV, 4; XXXI, 112.

⁶ L'immagine metaforica della selva oscura che apre il poema (*Inf.*, I, 2-3), va riferita sia a Dante-pellegrino che all'umanità da lui rappresentata.

⁷ Cito dall'ed.: Dante Alighieri 2005.

⁸ È superfluo ricordare che la concezione dell'*Eneide* deve molto ai poemi omerici, al tempo stesso emulandoli come modelli. In particolare nei primi sei libri si fa richiamo all'*Odissea* e ai viaggi di Ulisse, invece negli altri sei si trovano numerosi parallelismi con l'*Iliade*. Enea unirebbe quindi in sé certe caratteristiche di Ulisse e di Achille. Ma Achille omerico rende il corpo di Ettore al vecchio Priamo nell'ultimo libro dell'*Iliade*, invece nell'*Eneide* manca qualsiasi cenno al fatto che la preghiera di Turno riguardante una simile questione (XII, 934-936) possa essere esaudita.

il sentimento di vendetta, non si dimostrerà *clemens*. La morte di Turno segna l'inizio della trasformazione di Enea in un "Romano"⁹; dimenticando le parole del padre egli inaugurerà il suo regno con lo spargimento di sangue¹⁰, arso dalla furia e terribile nell'ira ("furiis accensus et ira / terribilis"; *Aen.*, XII, 946-947) che poteva placare non perdendo nulla della propria gloria di vincitore, in quanto Turno ha riconosciuto i suoi diritti al trono di Lazio:

[...] Vicisti et victum tendere palmas
 Ausonii videre; tua est Lavinia coniunx;
 ulterius ne tende odiis [...]. (*Aen.*, XII, 936-938)

Passeranno molti secoli prima che Ottaviano "corregga" e "completi" la missione politica di Enea, dando inizio all'opera di rinnovamento dell'ordine morale tra i Romani demoralizzati da lunghe e sanguinose guerre civili. Dante apprezzerà i suoi sforzi di cui saprà prima di tutto dalla lettura dell'*Eneide*, chiamandolo – tramite il "suo" Virgilio – "1 buono Augusto" (*Inf.*, I, 71).

Nella *Commedia* il classico *descensus* di Enea precede e preannuncia il cristiano *descensus* di Dante-pellegrino, diventando la sua prefigurazione¹¹. Questa strategia retorica ed intertestuale¹², che rimane vicina alla cosiddetta "allegoria dei teologi" (fondata appunto sul con-

⁹ Nell'ultimo libro dell'*Eneide* Giove riconciliandosi con Giunone fa una dichiarazione che dopo la vittoria di Enea nel Lazio i Troiani scompariranno come nazione, fusi con i Latini; cfr. Virgilio, *Aen.*, XII, 820-837, in particolare 834-837: "Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt, / utque est nomen erit; commixti corpore tantum / subsident Teuceri, morem ritusque sacrorum / adiciam; faciamque omnis uno ore Latinos". In questa prospettiva l'atto dell'uccisione di Turno potrebbe essere interpretato come compiuto da Enea che si presenta già nel ruolo del capostipite dei Romani, la cui origine troiana si sposta al secondo piano; cfr. anche Putnam 1991: 109.

¹⁰ Similmente Romolo, il lontano discendente di Enea, fondatore di Roma che le darà anche il nome, inizierà – secondo la tradizione leggendaria – il proprio governo con lo spargimento di sangue, uccidendo il fratello Remo.

¹¹ Cfr. Picone 2001: 8.

¹² Le strategie intertestuali nella *Commedia* sono, a mio avviso, strettamente legate alla ferma convinzione di Dante che il suo poema superi sotto l'aspetto ideale e formale le opere epiche antiche, essendo al tempo stesso la loro continuazione (ciò riguarda in particolare l'*Eneide*), che completi o avveri i loro sensi, necessariamente imperfetti, o li corregga conformemente all'idea che il messaggio portato dalla *Commedia* sia ispirato dall'alto, dallo Spirito divino che si è servito del suo talento per il bene dell'umanità.

petto di figura)¹³, distinta dall’Alighieri nettamente dall’“allegoria dei poeti”¹⁴, si manifesta già nel Canto II dell’*Inferno* dove, inoltre, il viaggio dell’eroe romano viene situato in una prospettiva storica più ampia e iscritto nei piani della Provvidenza divina. In Dante, con un netto distacco dalla concezione virgiliana, esso ha due dimensioni, in quanto il “suo” Enea, mettendo le basi al futuro Impero Romano¹⁵, in qualche modo aveva preparato il momento e il luogo all’Incarnazione di Cristo¹⁶ e con ciò (sempre per volontà divina)¹⁷ aveva posto le fondamenta al potere spirituale del suo successore terreno:

Tu dici che di Silvío il parente,
corruttibile ancora, ad immortale
secolo andò, e fu sensibilmente.
Però, se l’avversario d’ogne male
cortese i fu, pensando l’alto effetto
ch’uscir dovea di lui e ’l chi e ’l quale,
non pare indegno ad omo d’intelletto;
ch’e’ fu de l’alma Roma e di suo impero
ne l’empireo ciel per padre eletto:
la quale e ’l quale, a voler dir lo vero,

¹³ Sul concetto di figura e sul modello figurale del mondo rappresentato nella *Commedia* cfr. Auerbach 2007: 176-226.

¹⁴ La distinzione tra le due specie di allegoria di cui scrive Dante nel *Convivio* (II, I, 2-8), risponde a quella agostiniana tra l’*allegoria in verbis* e l’*allegoria in factis*: cfr. Sant’Agostino, *De Trinitate*, XV, IX, 15. Nell’allegoria dei teologi sia il *sensus litteralis* che il *sensus spiritualis* risultano veri.

¹⁵ L’eco di questo pensiero risuona nell’episodio dantesco di Ulisse, dove l’inganno consistente nell’introduzione dolosa del “cavallo di Troia” entro le mura della città di Priamo riceve un significato più ampio, in quanto il cavallo non solo aprì la porta ai Greci, ma rese possibile l’uscita di Enea e di conseguenza la futura fondazione di Roma: “E dentro da lor fiamma si geme / l’agguato del caval che fé la porta / onde uscì de’ Romani il gentil seme” (*Inf.*, XXVI, 58-60). Dante in maniera mirabilmente sintetica riassume il “pieno” senso della distruzione di Troia, presentandolo dalla prospettiva della Provvidenza per cui la storia terrena dell’umanità va vista nella sua totalità. L’Alighieri più di una volta suggerisce una tale visione della storia, per esempio nella straordinaria metafora nell’ultimo canto del *Paradiso* (XXXIII, 85-87), nella quale il mondo si presenta simile ad un libro scritto da Dio (l’immagine nota dai testi di Ugo da San Vittore e di altri pensatori mistici dell’epoca): “Nel suo profondo vidi che s’interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l’universo si squaderna”.

¹⁶ Cfr. Dante, *Mon.*, II *passim*.

¹⁷ Cfr. Dante, *Inf.*, II, 20-21.

fu stabilita per lo loco santo
 u' siede il successor del maggior Pietro.
 Per quest'andata onde li dai tu vanto,
 intese cose che furon cagione
 di sua vittoria e del papale ammanto. (*Inf.*, II, 13-27)

Nel passo sopraccitato l'Alighieri "corregge" Virgilio rivestendo la missione di Enea di un senso più profondo, il quale non sarebbe mai potuto venire in mente all'autore dell'*Eneide*. Inoltre, egli osserva che durante la sua discesa nell'Averno Enea si è reso conto¹⁸ che la sua vittoria nel Lazio avrebbe avuto importanti effetti per il cristianesimo e per la Chiesa! Sarebbe un errore pensare che Dante-autore abbia malinteso la versione virgiliana. Piuttosto, qui come altrove, egli tratta l'esodo dei Troiani dalla patria in fiamme nella direzione della "terra promessa" (Italia), dove diventeranno il primo nucleo del "popolo eletto", quasi alla pari con l'esodo degli Ebrei dall'Egitto¹⁹. Questa prospettiva compare anche più avanti nella *Commedia*, nell'episodio di Ulisse²⁰. Nella profezia di Beatrice, precedente la lunga scena che rappresenta la storia della Chiesa (con le persecuzioni subite, ma anche con i suoi errori e le sue apostasie) nel Paradiso Terrestre, essa viene "applicata" alla dimensione escatologica di Dante-pellegrino e dell'umanità redenta; invece della "Gerusalemme Celeste" si parla della "Roma Celeste": "Qui sarai tu poco tempo silvano; / e sarai meco senza fine cive / di quella Roma onde Cristo è romano" (*Purg.*, XXXII, 100-102).

Nella *Commedia* ci sono diversi luoghi dove viene ribadita – per lo più indirettamente – la distanza che prende il suo autore nei confronti degli autori epici romani, soprattutto di Virgilio ed Ovidio²¹. Essa si manifesta tra l'altro nella più "esatta" e più profonda lettura dei loro testi tra i quali il primato spetta all'*Eneide*. In particolare Dante pone l'accento sulla continuità tra la missione del "vecchio" e del "nuovo" Enea: quest'ultimo, nella persona di Dante-pellegrino ripeterà, ma in un diverso contesto storico e culturale-religioso, l'esperienza del suo

¹⁸ Così traduco il verbo "intese" (*Inf.*, II, 26).

¹⁹ Cfr. Jacoff, Schnapp 2001: 3.

²⁰ Cfr. la nota 15 nel presente articolo.

²¹ All'analisi della *Commedia* in chiave intertestuale che prende in esame il suo rapporto con la grande epica latina (*Eneide*, *Metamorfosi*, *Farsaglia*, *Tebaide*), è dedicata la mia recente monografia: Maślanka-Soro 2015.

predecessore, nel momento in cui sia l’Impero che il Papato si trovano in una profonda crisi, traendo in essa l’intera umanità²².

Entrambi i viaggi – di Enea e di Dante-pellegrino – sono di natura iniziatica: il proseguimento dell’uno e dell’altro è possibile solo in seguito ad un graduale superamento di ostacoli e di prove a cui i due protagonisti vengono sottoposti per il volere degli dèi (Enea) e di Dio (Dante). Ambedue i viaggi tendono al raggiungimento di un determinato bene che nel caso di Dante riguarda tutti gli uomini e il cui carattere si presenta come immortale ed eterno. Completando ed integrando l’obiettivo del cammino di Enea l’Alighieri diminuisce la distanza tra il suo “poema sacro”, al quale “ha posto mano e cielo e terra” (*Par.*, XXV, 1-2) e l’*Eneide*, chiamata da Macrobio (*Sat.*, I, XIV, 13) “sacrum poema”, ma lo aumenta tra sé e Virgilio, il quale – nella sua concezione – non fu del tutto consapevole di tutti i sensi del suo *magnum opus*. Non solo qui, ma anche, più esplicitamente, altrove (in particolare nell’episodio dell’incontro dello spirito del poeta Stazio nei Canti XXI-XXII del *Purgatorio*) il nostro poeta attribuisce a Virgilio certi pensieri che ne fanno un profeta inconsapevole delle proprie profezie²³, il *propheta nescius*²⁴.

Dante-autore non si limita al sopraddetto significato intertestuale del suo protagonista e l’aver ridotto la distanza che intercorre tra lui ed Enea gli serve a stabilire un determinato rapporto tra i due poemi. Nel testo del Canto II dell’*Inferno*, che segue quello citato prima, il poeta suggerisce che l’esperienza oltremondana di Dante-pellegrino possa essere paragonabile a quella mistica di san Paolo (oltre che alla *katabasis* di Enea), menzionata brevemente nella seconda Lettera ai Corinzi (12, 2-4):

Andovvi poi lo Vas d’elezione,
per recarne conforto a quella fede
ch’è principio a la via di salvazione.

²² Com’è risaputo, il viaggio dantesco si svolge nella Settimana Santa dell’anno 1300, nel momento dei forti conflitti interni nei comuni italiani (tra i guelfi e i ghibellini e, dopo la scissione dei primi, tra i Neri e i Bianchi), e di un notevole disordine politico tra diversi organismi statali in Italia e in Europa, alimentato dalla lotta tra il Papato e l’Impero.

²³ Cfr. Barolini 1984: 220.

²⁴ Cfr. Mineo 1968: 340.

Ma io, perché venirvi? o chi 'l concede?
 Io non Enëa, io non Paulo sono;
 me degno a ciò né io né altri 'l crede.
 Per che, se del venire io m'abbandono,
 temo che la venuta non sia folle.
 Se' savio; intendi me' ch'i' non ragiono. (*Inf.*, II, 28-36)

La testimonianza di san Paolo a cui qui si allude, riguarda la sua visione del terzo cielo, avuta – secondo la spiegazione che l'apostolo ne dà – per rafforzare la fede cristiana²⁵. Dante-pellegrino, riportando l'esempio dei suoi “precursori”²⁶, non si sente degno di una simile grazia, ma la sua reazione si incontra con un forte rimprovero da parte di Virgilio che lo accusa di viltà (“viltade”; *Inf.*, II, 45), corrispondente alla *mikropsychia* aristotelica che consiste nell'incapacità di intraprendere grandi cose nella convinzione di non esserne degni²⁷. Secondo Virgilio è del tutto infondato il rifiuto di ciò che Dio approva e circonda della sua grazia; per convincere il suo discepolo egli gli narra della discesa di Beatrice nel Limbo (il luogo assegnatogli da Dio) e della preghiera rivoltagli dalla donna, preoccupata per la sorte eterna dell'amato. Questa spiegazione che chiarisce il suo ruolo di guida di Dante, si rivela sufficiente e il viaggio ultraterreno di quest'ultimo unirà il *descensus* di Enea con l'*ascensus* di san Paolo, diventando la loro fusione.

Il paragone più esplicito tra Enea e Dante-pellegrino, questa volta suggerito direttamente dal narratore, ha luogo nel Canto XV del *Paradiso*, nel momento dell'incontro tra quest'ultimo e lo spirito del suo

²⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae: De veritate*, q. 13, a. 5 ad 6, [on-line:] www.corpusthomicum.org/sth0000.html (15.05.2013): “Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut esset beatus simpliciter, sed ut esset testis beatitudinis sanctorum, et divinatorum mysteriorum, quae ei revelata sunt”.

²⁶ Dante ha potuto attribuire alla *katabasis* di Enea un'importanza paragonabile a quella del *raptus* di san Paolo al terzo cielo, grazie ad aver riconosciuto la sua storicità. Se ancora nel *Convivio* (IV, XXVI, 8) le vicende di Enea vengono interpretate in chiave allegorica (secondo l'allegoria “dei poeti”), già nella *Monarchia* l'accento cade sul loro senso letterale: il viaggio di Enea vi viene trattato allo stesso modo che le storie descritte da Tito Livio, chiamato da Dante “gestorum Romanorum scriba egregius” (II, III, 6); cito dall'ed.: Dante Alighieri 2005.

²⁷ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, IV 3 1123 b 9-10, dove la *mikropsychia* viene definita in opposizione alla *megalopsychia*.

antenato Cacciaguida nel Cielo di Marte, dove soggiornano i cosiddetti spiriti militanti, cioè tutti quelli che avevano sacrificato la loro vita combattendo per la fede²⁸. Questo incontro ricorda da vicino (almeno dal punto di vista strutturale e funzionale) quello tra Enea ed Anchise nell’Elisio²⁹. Tutti e due gli antenati hanno cose importanti da rivelare ai loro discendenti, entrambi nutrono per loro sentimenti d’affetto. Ma le somiglianze finiscono qui, per cedere lo spazio al rapporto figurale, conformemente al quale l’una scena costituisce la prefigurazione (imperfetta) dell’altra.

In realtà la suddetta analogia mette in rilievo importanti divergenze semantiche, suggerite da Dante nella terzina che apre l’intero episodio. Per cogliere il contesto spaziale e la sua simbologia ricordiamo che le anime soggiornanti nel Cielo di Marte, come pure quelle in altri cieli, appaiono a Dante-pellegrino coperte di luce la cui intensità varia a seconda del grado di santità di ciascuna delle anime. In questa sfera celeste loro sono disposte a forma di croce (*Par.*, XIV, 98-102) in segno della loro passione e morte con cui intendevano imitare quella del Figlio di Dio (vv. 104-108). In un certo momento uno dei punti luminosi che nasconde l’anima di Cacciaguida scende attraverso la croce (“venerabil segno”; v. 101) per parlare con il suo lontano pronipote. Ecco il commento del narratore:

Sì p̄a l’ombra d’Anchise si porse,
se fede merta nostra maggior musa³⁰,
quando in Eliso del figlio s’accorse. (*Par.*, XV, 25-27)

Dante-autore, riferendosi al proprio modello, ne prende le distanze alludendo alla sua poca credibilità (v. 26). La terzina successiva contiene le parole di Cacciaguida pronunciate in latino in cui, accanto agli echi classici, risuonano quelli biblici. Vi è, infatti, presente la dimensione trascendente che “corregge” in qualche modo un’analogia dimensione presente pure nell’episodio virgiliano:

²⁸ Cacciaguida prese parte alla seconda crociata condotta dall’imperatore Corrado III Hohenstauf e dal re di Francia Lodovico VII (negli anni 1147-1149).

²⁹ Per l’analisi di questa scena cfr. ad es.: Schnapp 1991: 145-156.

³⁰ Il termine “musa” con il significato di “poeta” compare ancora due volte nella *Commedia*: cfr. *Par.*, XII, 7; *Par.*, XVIII, 33.

*O sanguis meus, o superinfusa
 gratia Dei, sicut tibi cui
 bis unquam celi ianua reclusa?. (Par., XV, 28-30)*

Cacciaguida constatando che Dante gode dell'eccezionale grazia di poter vedere il Paradiso da vivo, fa indirettamente allusione all'esperienza mistica di san Paolo: avremmo qui una specie di epilogo del soprammenzionato episodio del Canto II dell'*Inferno*, dove il protagonista dubitava di poter diventare il secondo Enea e il secondo Paolo. Inoltre, queste parole richiamano – anteticamente – la risposta data da Sibilla (*Aen.*, VI, 125-144) alla domanda di Enea di poter entrare nell'Averno per incontrare il padre; dall'affermazione dell'indovina Cumana si evince che chi intende “navigare due volte / sulla palude stigia, vedere due volte il nero Tartaro” (“bis Stygios innare lacus, bis nigra videre / Tartara”; *Aen.*, VI, 134-135) deve trovare e cogliere da un albero il virgulto dalle fronde d'oro, da portare come dono alla dea Proserpina. Ciò che in Dante è una grazia, ricevuta per il bene dell'umanità, in Virgilio costituisce un privilegio concesso a pochi eroi di origine divina.

Nella parte ulteriore del discorso di Cacciaguida sono pure presenti contenuti biblico-cristiani che suonano ottimisticamente, anche quando egli profetizza a Dante l'esilio, aggiungendo che la verità alla fine vincerà (*Par.*, XVII, 52-54). Il chiaro senso delle sue parole viene polemicamente contrapposto dal narratore al linguaggio ambiguo ed enigmatico degli oracoli pagani di cui abbondava l'epica latina, allusivamente chiamati qui *ambage*³¹, termine che riecheggia la forma virgiliana *ambages*³² con cui si definiscono le oscure profezie di Sibilla che rendono impossibile la conoscenza della verità (*Aen.*, VI, 100).

La profezia di Anchise, nonostante riguardi la gloria del popolo romano i cui eroi (o piuttosto le loro “ombre”) egli passa in rassegna davanti al figlio, contiene alcuni accenti pessimistici, relativi alle guerre civili nel periodo repubblicano, o alla precoce morte di Marcello, il nipote di Ottaviano Augusto, pieno di virtù e destinato ad essere il suo

³¹ Cfr. Dante, *Par.*, XVII, 31-35: “Né per ambage, in che la gente folle / già s'invicava pria che fosse anciso / l'Agnel di Dio che le peccata tolle, / ma per chiare parole e con preciso / latin rispuose quello amor paterno”.

³² Cfr. Virgilio, *Aen.*, VI, 99: “horrendas canit ambages antroque remugit”.

successore. Ad un certo punto il padre di Enea rivolge una preghiera – impotente – all’anima di Giulio Cesare (così si afferma in numerosi commenti, anche se il suo nome non viene pronunciato) di non fare guerre intestine, di perdonare i suoi nemici invece di combattere con loro:

tuque prior, tu parce, genus qui ducis Olympo;
proice tela manu, sanguis meus!. (*Aen.*, VI, 834-835)

Non ci sono dubbi che questo discorso abbia come primo destinatario il futuro dittatore romano, nondimeno penso che sia giustificata la domanda, se esso non sia indirizzato anche a Enea al quale sembrano più appropriate le espressioni “sanguis meus” e “tuque prior”. Se Anchise sa della guerra civile tra Cesare e Pompeo, come potrebbe non essere consapevole del molto più vicino nel tempo duello tra Enea e Turno, decisivo per risolvere la questione del dominio sul Lazio, nel quale suo figlio ucciderà il rivale non per necessità, ma per vendetta? Virgilio lascia qui sospesa (o ambigua) la questione del destinatario e non sembra improbabile che Dante prenda in considerazione la seconda ipotesi, visto che nel saluto che Cacciaguida dirige al suo lontano discendente, compare il sintagma metonimico “sanguis meus”. Tale interpretazione potrebbe avere ulteriori sviluppi semantici che fanno luce sulla distanza intercorrente tra le due scene: la prima apostrofe viene pronunciata nel contesto della preghiera destinata a rimanere inascolta; la seconda, invece, potrebbe essere intesa come manifestazione della gioia per la grazia avuta da Dante-pellegrino, il cui coronamento sarà la visione dell’Empireo e della Rosa Candida di tutti i beati.

Anchise conosce non solo le future vicende del popolo romano, ma anche la sorte postuma dell’anima e la presenta ad Enea seguendo da vicino la teoria orfico-pitagorica della metempsicosi (*Aen.*, VI, 713-751) che non riempie di ottimismo: un interminabile ciclo di nascite e di morti mette in questione il senso della storia (e, quindi, il senso ultimo della vita dei grandi eroi Romani che aspettano il loro momento per incarnarsi) e la finalità degli sforzi umani.

Indubbiamente la “lettura” proposta da Dante dell’episodio dell’incontro tra Enea ed Anchise è legata a notevoli modifiche del “modello” che suggeriscono la superiorità della sua rielaborazione intertestuale.

Nella conclusione finale dell'intera analisi si può osservare che se Dante-pellegrino si presenta come il “nuovo Enea” e il “nuovo Paolo”³³, la *Commedia* merita il nome di una *Eneide* cristiana. Ciò non elimina, anzi approfondisce la distanza tra i due poemi, chiaramente indicata tramite l'opposizione *comedia*³⁴ (come Dante-autore definisce la sua opera) – *l'alta tragedia*³⁵ (come Virgilio dantesco chiama il suo poema). In questa opposizione non si tratta solamente di stile: alto nell'*Eneide*, “misto”, in quanto *imitatio* del *sermo humilis* della Bibbia – nella *Commedia*³⁶. La verità che ne risulta si lascia facilmente indovinare: Dante-autore è il “nuovo Virgilio”, ma – a differenza del poeta romano – pienamente consapevole di tutti i significati del suo *magnum opus*.

BIBLIOGRAFIA

- Auerbach E., 2006, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006 (titolo orig.: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Tübingen–Basel 1958).
- Auerbach E., 2007, ‘Figura’, [in:] E. Auerbach, *Studi su Dante*, pref. D. Della Terza, trad. M. L. De Pieri Bonino, D. Della Terza, Milano, pp. 176-226.
- Barolini T., 1984, *Dante's poets. Textuality and truth in the Comedy*, Princeton (NJ).
- Dante Alighieri, 1994, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, vol. 1-4, a cura di G. Petrocchi, 2a ed. riveduta, Firenze.
- Dante Alighieri, 2005, *Opere latine*, a cura di L. Coglievina, R. J. Lokaj, G. Savino, introd. M. Pastore Stocchi, Roma.
- Hollander R., 1980, ‘Dante “Theologus poeta”’, [in:] R. Hollander, *Studies in Dante*, Ravenna, pp. 39-89.
- Jacoff R., Schnapp J. T. (eds.), 1991, *The poetry of allusion. Virgil and Ovid in Dante's «Commedia»*, Stanford.
- Maślanka-Soro M., 2015, *Antyczna tradycja epicka u Dantego*, Kraków.
- Mineo N., 1968, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Catania.

³³ Il parallelismo tra la visione mistica di san Paolo e una simile esperienza di Dante-pellegrino sarà segnalato ancora più di una volta nella *Commedia*: cfr. *Par.*, I, 73-75; II, 36-38; XV, 28-30.

³⁴ Cfr. Dante, *Inf.*, XVI, 128; XXI, 2.

³⁵ Cfr. Dante, *Inf.*, XX, 113.

³⁶ Cfr. Auerbach 2006: 29-64.

- Picone M., 2001, ‘L’invenzione dantesca dell’Inferno’, [in:] A. Ghisalberti (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Milano, pp. 3-20.
- Picone M., 2008, ‘Gli ipotesti classici (Virgilio e Ovidio)’, *Lecture Classensi* 37, pp. 63-81.
- Putnam M. C. J., 1991, ‘Virgil’s Inferno’, [in:] R. Jacoff, J. T. Schnapp (eds.), *The poetry of allusion. Virgil and Ovid in Dante’s «Commedia»*, Stanford, pp. 94-112.
- Schnapp J. T., 1991, ‘«Si p̄a l’ombra d’ Anchise si porse»: Paradiso 15.25’, [in:] R. Jacoff, J. T. Schnapp (eds.), *The poetry of allusion. Virgil and Ovid in Dante’s «Commedia»*, Stanford, pp. 145-156.
- Tommaso d’Aquino, *Quaestiones disputatae: De veritate*, q. 13, a. 5 ad 6, [online:] www.corpusthomicum.org/sth0000.html (15.05.2013).
- Virgilio, 2010, *Eneide*, trad. L. Canali, comm. E. Paratore adattato da M. Beck, introd. E. Paratore, Milano.