

FEDERICO ROSSI

Un caso di intertestualità problematica: «poema sacro» tra Dante e Macrobio

In

La letteratura italiana e le arti, Atti del XX Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016),
a cura di L. Battistini, V. Caputo, M. De Blasi, G. A. Liberti,
P. Palomba, V. Panarella, A. Stabile,
Roma, Adi editore, 2018
Isbn: 9788890790553

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=1039
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

FEDERICO ROSSI

*Un caso di intertestualità problematica:
«poema sacro» tra Dante e Macrobio**

La definizione di «poema sacro» (Par. XXV 1) è stata spesso ricondotta al modello dei 'Saturnalia' di Macrobio (I XXIV 13), senza che questo possibile rapporto intertestuale sia mai stato verificato criticamente. Da un'attenta lettura del passo macrobiano emerge, tuttavia, il carattere puramente esornativo della formulazione macrobiana, priva di particolare valore ermeneutico. Dall'indagine sulla fortuna dei 'Saturnalia' nell'Italia di Dante emerge, inoltre, la scarsa attenzione prestata dai lettori a questo luogo dell'opera tardoantica. Sarà quindi opportuno mettere in discussione questo luogo comune esegetico, riportando la definizione dantesca all'interno di un più ampio contesto interdiscorsivo.

1.

La qualifica di «poema sacro» è attribuita alla *Commedia* in due passaggi del *Paradiso*, posti in stretta successione all'altezza del cielo delle stelle fisse. Nel primo caso, siamo all'interno di una dichiarazione di indicibilità,¹ relativa alla descrizione del riso di Beatrice che il poeta riesce finalmente a contemplare (*Par.* XXIII 55-63):

Se mo sonasser tutte quelle lingue
che Polimnìa con le suore fero
del latte lor dolcissimo più pingue,
per aiutarmi, al millesmo del vero
non si verria, cantando il santo riso
e quanto il santo aspetto faceva mero;
e così, figurando il paradiso,
convien saltar lo sacrato poema,
come chi trova suo cammin riciso.

La seconda proclamazione, ancora più solenne, si trova all'inizio del canto XXV (1-12):

Se mai continga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m'ha fatto per molti anni macro,
vinca la crudeltà che fuor mi serra
del bello ovile ov'io dormi' agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra;
con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello;
però che ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra'io, e poi
Pietro per lei sì mi girò la fronte.

La definizione si lega, quindi, nel primo caso ai limiti di ciò che Dante può raccontare nel suo poema – in connessione con l'ardua materia trattata: «figurando il paradiso» –, nel secondo con l'eccellenza dei suoi contenuti dottrinali, tali da meritare la lode dell'«alto primipilo» in persona.

* Una versione più estesa di questo intervento è in «L'Alighieri», XLIX (2017), con il titolo «Poema sacro» tra Dante e Macrobio: una verifica sulla tradizione italiana dei Saturnalia (pp. 29-51).

¹ È d'obbligo il rimando a G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, 286 e *passim*.

Sulla *iunctura* dantesca, sottilmente variata tra un'occorrenza e l'altra, gli antichi commenti trascorrono in genere senza alcuna annotazione.² Poche le eccezioni; le *Chiose ambrosiane* spiegano *sacro* con «quia tractat de divinis»; analoghe le due note poste da Benvenuto da Imola: «E lo sacrato poema, quod scilicet est de materia sacra»; «sacro, idest, sacratum, divinum, vel quia de sacra theologia tractat». Per Francesco da Buti, infine, «lo sacrato poema» è «lo poema dell'autore, cioè la sua finzione poetica, che è sacrata, in quanto tratta delle cose sante»; giunto al secondo passo, il commentatore ribadisce quindi che il poema è sacro «imperò che tratta di materia santa, cioè della iustizia d'Iddio che distribuisce a chi passa di questa vita e quello che si debbe, cioè ai peccatori e scelerati pene eterne, et ai penitenti indulgenza, ai buoni vita felice ed eterna». In tutti e tre i casi, la spiegazione si mantiene su un piano meramente contenutistico, senza che la nuova definizione sia messa a confronto con quella di *comedia* cui il poema deve il suo titolo vulgato.

Un'analoga situazione si riscontra nei commenti moderni, in cui spesso ci si limita a rimandare dall'uno all'altro dei due passi senza ulteriori spiegazioni. Sulla formulazione dantesca si soffermano solo Bosco-Reggio («il poema è “sacro” anche perché, scrivendolo, Dante ha obbedito a un comandamento di Dio») e Chiavacci Leonardi («*sacro* perché parla di realtà divine, e perché per compierlo alle forze umane si sono affiancate quelle del cielo, come dirà il verso seguente»). Pasquini-Quaglio avanzano, inoltre, l'ipotesi che l'etichetta si applichi alla sola terza cantica (mentre quella di *Commedia* sarebbe estesa all'intero poema). Nessun interprete ha avvertito la necessità di cercare paralleli per la formulazione dantesca fino al recentissimo commento al *Paradiso* di Giorgio Inglese, il quale, all'altezza del canto XXIII, ne indica la fonte senza esitazioni: «*sacrato poema*: riprende un'espressione di Macrobio (*Saturn.* I 24.13 «... adyta sacri poematis...»), assimilante l'*Eneide* a un tempio nei cui penetrali (*adyta*) si custodisce una vasta dottrina».³

Ha quindi trovato accoglienza anche nell'esegesi una suggestiva ipotesi di confronto intertestuale che serpeggiava nella bibliografia secondaria ormai da più di mezzo secolo. L'accostamento fu proposto all'attenzione collettiva da Ernst Robert Curtius, nel capitolo dedicato a Dante all'interno del suo capolavoro (1948);⁴ vale la pena di leggere il passaggio per intero:

Durante il millennio che precede Dante, il sistema antico dei generi poetici si era destrutturato a tal punto, da apparire irriconoscibile e incomprensibile. Il titolo del poema dantesco, *Commedia*, fu un ripiego, adottato in mancanza di meglio, e solo più tardi felicemente completato in *Divina Commedia* [...]. Dante definisce la sua opera «sacrato poema» (*Par.*, XXIII 62) e «poema sacro» (*Par.*, XXV 1). Possiamo forse, da ciò, intuire il titolo che egli avrebbe scelto se non avesse voluto atenersi ad un'indicazione scolasticamente retorica? La tarda Antichità aveva conferito questo titolo onorifico all'*Eneide* di Virgilio.⁵

Lo studioso, a ben vedere, non si sbilancia sull'effettiva conoscenza dantesca di questo precedente; è, comunque, interessante che Curtius veda quella di «poema sacro» come una definizione dell'opera più pertinente rispetto a quella invalsa, considerata dallo studioso, sulla scorta dell'*Epistola a Cangrande*, un mero omaggio dantesco alla tradizione retorica.

² Cito i commenti, antichi e moderni, dal sito del *Dartmouth Dante Project*, salvo dove altrimenti indicato.

³ A questo passo rimanda anche il commento al «poema sacro» di *Par.* XXV, 1; lo studioso si era già pronunciato in questo senso in G. INGLESE, *Dante: guida alla Divina Commedia*, Roma, Carocci, 2012, 33: «Dante concepiva la *Commedia* come l'*Eneide* dei tempi “moderni”, “poema sacro” (*Pd* 25, 1) come “sacro” era stato definito il poema romano (Macrobio, *Saturnalia* I 24, 13)».

⁴ Un precoce confronto tra le parole di Macrobio e quelle di Dante si legge in G. P. G. ROSSETTI, *Il mistero dell'amor platonico nel Medio Evo, derivato da' misteri antichi*, I, Londra, Taylor, 1840, 107-108.

⁵ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992, 397-398.

Richiamò l'attenzione sul passo dei *Saturnalia* anche Alfredo Schiaffini in un saggio del 1953; anche in questo caso è in discussione il titolo del poema:⁶

Non c'è ormai che da attendersi una più esatta determinazione, e finalmente legittima, del titolo: «lo sacro poema» (*Par.*, XXIII, 62), «il poema sacro Al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Par.*, XXV, 1-2): sacro specie nella terza cantica, che celebra la Beatrice beata. Già l'alta tragedia di Virgilio era stata da Macrobio definita *sacrum poema*.

L'accostamento, introdotto prudentemente dai due studiosi, fu quindi ripreso con crescente convinzione in lavori successivi. Per Thompson, la tendenza a leggere il poema sacro come «a unique work, comparable not to other poetic fiction but only to writings of a theological cast» deve essere corretta alla luce del fatto che «Dante's was not the first *poema sacro*: Macrobius had used just these words of the *Aeneid*»⁷. La derivazione della formula da Macrobio è data per assodata, fra gli altri, da Giorgio Brugnoli (nel commento all'*Ep.* XIII.10, 28),⁸ Lucia Battaglia Ricci,⁹ Edoardo Fumagalli¹⁰; con maggiore incertezza hanno proposto l'accostamento Giovanna Maria Gianola¹¹ e Achille Tartaro.¹² Il rimando a Macrobio si trova spesso anche nella critica d'oltre oceano, sotto la penna di Giuseppe Mazzotta,¹³ Teodolinda Barolini,¹⁴ Albert Ascoli.¹⁵

Il possibile ipotesto macrobiano riveste un particolare interesse all'interno di ogni indagine sul genere di appartenenza della *Commedia*. Ritornando sul delicato problema del titolo del poema

⁶ A. SCHIAFFINI, *A proposito dello stile «comico» di Dante*, in ID., *Momenti di storia della lingua italiana*, Roma, Studium, 1953², 43-56: 53.

⁷ D. THOMPSON, *Dante and Bernard Silvestris*, «Viator», I (1970), 201-206: 201.

⁸ D. ALIGHIERI, *Opere minori*, t. II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, p. 615.

⁹ L. BATTAGLIA RICCI, *Tradizione e struttura narrativa nella «Commedia»*, in EAD., *Dante e la tradizione letteraria medievale*, Pisa, Giardini, 1983, 110-60: 117: «se si pensa come la qualifica di *poema sacro* [...] sia competitiva di quella identica di *poema sacrum* che Macrobio attribuiva all'*Eneide*, ci si rende conto che siamo in presenza di un complesso fenomeno di convergenza/divergenza tra le due opere».

¹⁰ E. FUMAGALLI, *Canto XXV*, in ID., *Il gusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche*, Firenze, Olschki, 2012, 159-178: 175: «la definizione di “poema sacro” [...] richiama – in termini inequivocabili e certamente voluti [...] – la qualifica di “sacrum poema” riservata all'*Eneide* da Macrobio».

¹¹ G. M. GIANOLA, *Le «divinae personae» nell'epica del primo Trecento. Albertino Mussato, Pace da Ferrara (e Dante)*, in *Studi in onore di Vittorio Zaccaria*, a c. di M. Pecoraro, Milano, Unicopli, 1987, 65-88: 86-7 e n. 62; la studiosa ha il merito di porsi il problema della conoscenza dantesca dei *Saturnalia*, anche alla luce del parere di Comparetti che la escludeva recisamente, traendo rassicurazioni dalla voce *Macrobio* di G. RABUSE nell'*Enciclopedia Dantesca* (su questo punto, in verità, non molto affidabile: vd. *infra*, n. 38).

¹² A. TARTARO, *Momenti autobiografici e definizioni della «Commedia»*, «Esperienze letterarie», XXXII (2007), 2, 3-19: 3: «è possibile che la denominazione della *Commedia* come «sacro poema» e «poema sacro» [...] si colleghi alla locuzione macrobiana, comunque a Dante pervenuta. Resta, tuttavia, ed è sostanziale, la differenza fra la genericità retorico-elogiativa dell'appellativo di Macrobio e l'uso dantesco, ben altrimenti specifico e ricco di informazioni».

¹³ G. MAZZOTTA, *Dante, Poet of the Desert*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979, 143: «the phrase [...] translates Macrobius' definition of the *Aeneid*. In his *Saturnalia*, he rejects vulgar interpretations of the *Aeneid* in favor of the allegorical investigations of its deeper and arcane senses: [...]. The passage in Macrobius is preeminently a vindication of an intellectual élite sensitive to the esoteric doctrines of the *Aeneid*» (l'interpretazione 'esoterica' di Macrobio, come vedremo, non è del tutto corretta).

¹⁴ T. BAROLINI, *Dante's Poets: Textuality and Truth in the «Comedy»*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1984, 274 (trad. it. di P. Barlera, *Il miglior fabbro. Dante e i poeti della Commedia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, 217).

¹⁵ A. R. ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 401; lo studioso nota però che l'accostamento deve essere accolto «with the residual knowledge that “sacro” might mean one thing when used by or of Virgil and quite another when applied to this poet and poem» (*ibidem*).

dantesco, Alberto Casadei è ripartito da quello stesso disagio manifestato da Curtius per rimettere in discussione lo schiacciamento del capolavoro dantesco sullo stile più basso, sia pure inteso come *sermo humilis* in senso auerbachiano. All'interno di questa operazione si inserisce il richiamo al passo dei *Saturnalia*, che permetterebbe di vedere nei due luoghi del *Paradiso* già citati un nuovo confronto col modello virgiliano, stavolta in chiave pienamente emulativa, dopo la contrapposizione *tragedia-comedia* di *Inf.* XX-XXI.¹⁶ L'accostamento sembra, infatti, fare al caso di chi voglia leggere la *Commedia* come «una *Eneide* rinnovata, vero esempio di *Poema sacro*» così come «già Macrobio considerava l'*Eneide* il poema sacro per antonomasia».¹⁷

2.

Una volta compiuta la necessaria ricognizione bibliografica, possiamo finalmente leggere il passaggio dei *Saturnalia*; sarà opportuno citarlo con larghezza, dato che troppo spesso la definizione macrobiana è stata citata senza dare conto del suo contesto (*Sat.* I XXIV 10-14):

'Si in hac opinione es', inquit Symmachus, 'ut Maro tibi nihil nisi poeticum sensisse aestimetur, licet hoc quoque eidem nomen invideris: audi, quid de operis sui multiplici doctrina ipse pronuntiet. Ipsius enim Maronis epistola, qua conpellat Augustum, ita incipit: "Ego vero frequentes a te litteras accipio"; et infra: "De Aenea quidem meo, si mehercle iam dignum auribus haberem tuis, libenter mitterem, sed tanta inchoata res est, ut paene vitio mentis tantum opus ingressus mihi videar, cum praesertim, ut scis, alia quoque studia ad id opus multoque potiora inperit". nec his Virgilio verbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra verborum explanationem liceat nosse grammatico. ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et velut quaedam pomeria et effata posuerunt, ultra quae si quis egredi audeat, introspexisse in aedem deae a qua mares absterrentur existimandus sit. sed nos quos crassa Minerva dedecet non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis sed archanorum sensuum investigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetrabilia. et ne videar velle omnia unus amplecti, spondeo violentissima inventa vel sensa rhetoricae in Virgiliano me opere demonstraturum, Eusebio autem, oratorum eloquentissimo, non praeripio de oratoria apud Maronem arte tractatum, quem et doctrina et docendi usu melius exequetur. reliquos omnes qui adestis impense precatus sim, ut quid vestrum quisque praecipuum sibi annotaverit de Maronis ingenio, velut ex symbola conferamus'.

Come osservato da Sinclair,¹⁸ l'epiteto di 'sacro' sembra essere applicato al poema virgiliano non in senso proprio, ma come semplice complemento retorico, in continuazione dell'analogia fra l'*Eneide* e il tempio della Bona Dea, dal quale gli uomini sono esclusi (*aedem deae a qua mares absterrentur*): *tertium comparationis* non è la sacralità, ma la presenza di penetrabili, di zone (di significato, nel caso dell'opera virgiliana) interdette ai più. *Adyta sacri poematis* vale quindi come semplice circonlocuzione

¹⁶ A. CASADEI, *Il titolo della Commedia e l'epistola a Cangrande*, in ID., *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, 15-43: 18 e n. 4; lo studioso riconosce comunque che «riguardo alla conoscenza di Macrobio da parte di Dante restano alcuni dubbi».

¹⁷ S. ITALIA, *Dante e l'esegesi virgiliana. Tra Servio, Fulgenzio e Bernardo Silvestre*, Acì Reale, Bonanno, 2012: 224 e n. 532.

¹⁸ B. W. SINCLAIR, *Vergil's sacrum poema in Macrobius' Saturnalia*, «Maia», XXIV (1982), 261-3: «in his actual exegesis of Vergil, Macrobius comes nowhere to treating the *Aeneid* as Holy Writ. Far from elevating it to the level of an inspired text and a source of moral instruction and spiritual enlightenment he uses it to demonstrate only that the poet was an indisputable master of the various disciplines essential to his craft» (p. 261); «the religious language of 1.24.13 should not be taken [...] at face-value: Macrobius calls the *Aeneid* a *sacrum poema* not out of an ulterior motive but for the reason that, in extending and elaborating the metaphor introduced in 1.24.12, he compares it to a temple» (p. 262).

retorica, al modo degli *adyta sacri delubri*, di quelli che sono semplicemente i sensi riposti del poema, che, ancora secondo la stessa metafora, devono essere ‘aperti al culto dei dotti’ (*doctorum cultu celebranda praebemus reclusa penetralia*): tali sensi riposti, si badi bene, non rispondono a un esoterico codice allegorico, ma più semplicemente alla ricchezza della dottrina virgiliana.¹⁹ L’analogia, lungi dal rispecchiare le posizioni dell’autore, è invece istituita allo scopo di ridicolizzare le posizioni degli avversari; bersaglio polemico di Macrobio sono quei grammatici che, operando da warburghiane guardie confinarie, ‘posero alla scienza confini rigidi, quasi una cinta consacrata’ (*velut quaedam pomeria et effata posuerunt*); c’è quindi dell’ironia nella risposta di Simmaco: ‘ma noi, cui non si addice questa Minerva grossolana, non lasciamo che restino nascosti i recessi del sacro poema, ma, scoperta la via d’accesso ai significati più riposti, offriamone i più reclusi penetrali alla celebrazione del culto dei dotti’.²⁰

Alla perorazione di Simmaco segue l’organizzazione di una sorta di convegno in cui, in ordinate sessioni, gli interlocutori del dialogo presenteranno singoli aspetti del poema virgiliano.²¹ Argomenti delle relazioni sono, in una prima mattinata, *Virgilio, la filosofia e la scienza degli astri*, *Virgilio e il diritto augurale*, *Virgilio e il diritto pontificale*; nella successiva, *Virgilio e la retorica*, *Virgilio e l’eloquenza*, *Imitazioni virgiliane dai Greci e dai Romani*, *Interpretazione di singoli passi difficili* (quest’ultima relazione è attribuita a un giovanissimo Servio).²² A causa della lacunosità dell’opera, non tutti questi interventi sono giunti fino a noi; i superstiti sono distribuiti tra gli attuali libri III (diritto pontificale, cui segue una conversazione pomeridiana su lusso dei tempi antichi e sulle qualità della frutta), IV (retorica virgiliana), V (stile virgiliano, imitazioni dai greci), VI (imitazioni dai Romani, passi difficili). Si tenga conto che l’attuale divisione in libri si assestò solo nel XV secolo, mentre precedentemente si riscontra una situazione assai variegata.²³

3.

Questa enumerazione mi è necessaria per introdurre la disamina della tradizione italiana dei *Saturnalia*: non tutte queste sezioni, infatti, erano altrettanto diffuse e non tutte erano quindi

¹⁹ Cfr. G. VOGT-SPIRA, *Les Saturnales de Macrobe: une poésie implicite de l’Antiquité tardive*, in *Manifestes littéraires dans la latinité tardive. Poétique et rhétorique. Actes du Colloque international de Paris (23-24 mars 2007)*, a c. di P. Galand-Hallyn e V. Zarini, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 2009, 263-277: 267-268: «on ne trouve pas d’interprétation allégorique générale, ni de décodage globale des secrets ésotériques du texte. C’est bien plutôt la culture qui sert d’attestation du sens profond dans lequel le poète se donne à voir comme *philosophus*: Maro dispose d’une connaissance (*doctrina*) globale, il est *omnium disciplinarum peritus*. Il s’agit ici, pur l’essentiel, du domaine du savoir pratique, des réalités».

²⁰ In questo senso, *sacer* sembra avere la sfumatura semantica di ‘inviolabile’, il che accentuerebbe la valenza ironica del termine. Mi sembra, inoltre, che si debba tradurre senz’altro ‘del sacro poema’ e non ‘del poema sacro’, dato che l’aggettivo non ha valore restrittivo, ma descrittivo.

²¹ Per un’ampia trattazione della costruzione letteraria del dialogo, cfr. B. GOLDLUST, *Rhétorique et poétique de Macrobe dans les Saturnales*, Turnhout, Brepols, 2010, in particolare alle pp. 108-123 sulla funzione strutturale del par. 1 24.

²² Riprendo questa schematizzazione da MACROBIO, *Saturnalia*, a cura di N. Marinone, Torino, UTET, 1987, 39-41.

²³ Cfr. A. LA PENNA, *Studi sulla tradizione dei Saturnali di Macrobio*, «Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di lettere», s. II, XII (1953), 225-252: 242-243 e l’ed. curata da R. A. Kaster, Oxford, Clarendon Press, 2011, VII n. 3. L’opera era forse divisa originariamente in sei libri, sul modello del *De re publica* ciceroniano: cfr. L. J. DORFBAUER, *Die Bucheinteilung der Saturnalia des Macrobius*, «Museum Helveticum», LXVII (2010), 43-63.

accessibili a Dante.²⁴ Una parte consistente del testimoniale si limita agli attuali libri I-III, mentre i successivi ebbero circolazione assai più limitata: la disparità si spiega in primo luogo col fatto che i libri IV-VI, dedicati come abbiamo visto interamente a Virgilio poeta, spesseggiano di passi greci, che per gran parte dei lettori medievali costituivano una barriera invalicabile; il libro IV è, inoltre, particolarmente lacunoso. In Italia i libri centrali dell'opera furono quindi a lungo irripetibili:²⁵ dalle mie ricerche sulla tradizione manoscritta e sulla fortuna dell'opera emerge, infatti, che i primi esemplari dell'opera completa giunsero al di qua delle Alpi solo nel secondo Trecento.²⁶

I *Saturnalia* circolarono quindi in Italia solo parzialmente; la tradizione italiana è, inoltre, a sua volta divisa in tronconi: alcuni manoscritti presentano i soli libri I-III (Vat. lat. 5207, it., sec. X; Napol. V B 12, it., XII-XIII sec.), mentre in un ulteriore codice a questa triade segue direttamente il libro VII, tratto probabilmente da altra fonte (Ottob. lat. 2047, it., sec. XIV²); due unità codicologiche del XIV secolo, contenenti rispettivamente *Praefatio* + ll. I-III e *praef.* + l. VII si trovano invece insieme nell'Harl. 6330, codice assemblato a inizio '400 da Sozomeno da Pistoia, il quale completò inoltre la copia dei libri centrali.²⁷ Il libro VII si trova, inoltre, isolatamente nel Vat. Borg. lat. 326 (it., sec. XII). Particolare fortuna ebbe, inoltre, una particolare forma testuale costituita dalla successione di *Praefatio*, libro VII e libro II, tipologia che sembra avere avuto corso in particolare nell'Italia centro-settentrionale a partire dalla fine del Duecento:²⁸ il più antico rappresentante di questo raggruppamento è il Laur. S. Croce 24 sin. 9, dell'ultimo decennio del Duecento, codice giunto alla *libreria* di Santa Croce per lascito di Tedaldo della Casa. La stessa

²⁴ I dati sulla tradizione e fortuna italiana dei *Saturnalia*, qui presentati sinteticamente, sono discussi con il dovuto approfondimento filologico nel mio articolo cit., cui rimando anche per una bibliografia esaustiva su tutti i manoscritti e gli autori qui menzionati.

²⁵ La sola possibile eccezione è costituita dal Laur. Plut. 51.8, codice di origine incerta risalente alla fine dell'XI secolo o all'inizio del successivo, la cui circolazione si può ricostruire solo a partire dall'epoca umanistica. Esso fu infatti sottoposto a revisione da Niccolò Niccoli e postillato col reintegro di numerosi passi greci da Ambrogio Traversari, forse nella seconda metà degli anni '20 del Quattrocento: cfr. M. PONTONE, *Ambrogio Traversari monaco e umanista. Fra scrittura latina e scrittura greca*, Torino, Aragno, 2010, 149 e 247-248 (da cui si recupera anche la bibliografia precedente) e S. FRIGERIO, *Ambrogio Traversari e il restauro dei graeca nei Saturnalia di Macrobio*, in *Miscellanea Graecolatina III*, a c. di S. Costa e F. Gallo, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, 287-317. Difficilmente verificabile è l'appartenza del manoscritto alla biblioteca di S. Croce, ipotizzata da Marzia Pontone in base alla nota «ad usum fratrum minorum» (c. 1^v); il codice non sembra appartenere al più antico nucleo librario del convento: cfr. C. T. DAVIS, *The early collection of books of S. Croce in Florence*, «Proceedings of the American Philosophical Society», CVII (1963), 399-414 e G. BRUNETTI, S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce in Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, a c. di E. Russo, Roma, Bulzoni, 2000, 21-55.

²⁶ È possibile che in questo passaggio abbia avuto un ruolo Petrarca, che in Francia aveva potuto disporre di codici dell'opera integrale; troviamo, infatti, numerose citazioni dai libri centrali apposte in margine al Virgilio Ambrosiano. Cfr. la disamina di Marco Baglio in F. PETRARCA, *Le postille al Virgilio Ambrosiano*, a c. di M. Baglio, A. Nebuloni Testa, M. Petoletti, I, 62-63 (sulle lodi virgiliane) e 69-74 (su altre citazioni da Macrobio); la trascrizione di passi dai *Saturnalia* si può datare al 1339-43 (cfr. *ivi*, 53-61).

²⁷ Cfr. I. CECCHERINI, *Sozomeno da Pistoia (1378-1458). Scritture e libri di un umanista*, Firenze, Olschki, 2016, n° 28, 151-155. Ha composizione solo apparentemente analoga il ms. Vat. lat. 3417 (fr., sec. XII), nel quale ai ll. I-IV è stato giustapposto il VII. L'insieme così delineato, di origine francese, in data imprecisata passò in Italia, dove entrò a far parte della biblioteca di Antonio Beccadelli detto il Panormita.

²⁸ Tra il settimo e il secondo libro è inoltre presente un frammento del primo, relativo all'origine del cognome *Praetextatus* (I VI 19-26); in fondo al trattato sono, infine, trascritti alcuni versi, anch'essi parte costante di questa particolare forma assunta dalla circolazione dei *Saturnalia*; si tratta del carne pseudo-ciceroniano *Crede ratem ventis, animum ne crede puellae* (*Anth. lat.* 268) e di alcuni versi di Ovidio (*Ex Ponto*, III 35-42).

successione di testi si legge in altri tre manoscritti (Laur. Plut. 51.9, it., sec. XIV *ex.*-XV *in.*;²⁹ Ambr. I 108 sup., it., XIV sec.; Casanatense 1283, it., sec. XV). Sospetto che fosse un esponente di questa stessa famiglia il codice registrato alla fine del Duecento nell'inventario *post mortem* dei libri dell'arciprete pisano Jacobus, libri che alla morte del prelado furono messi in vendita rientrando quindi in circolazione (n° 38: «Dotrinale [*sic*] magistri Manfredis qui incipit: Multas variasque res»); in Toscana, infatti, fino al terzo decennio del Trecento, troviamo solo citazioni dai libri II e VII del trattato, come emerge dall'analisi dei *Documenta antiquorum* di Bartolomeo da San Concordio,³⁰ dei volgarizzamenti ovidiani dell'*Ars amatoria* e dei *Remedia amoris*,³¹ dell'*Ottimo commento*.³²

Diversa è la situazione dell'Italia settentrionale, dove troviamo citazioni dai libri I-III e VII già nel *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone, composto a Padova agli albori del Trecento;³³ citazioni almeno dai libri I e II, che tuttavia potrebbero essere indirette, si trovano nel *Chronicon* di Benzo d'Alessandria, composto tra il 1312 e il 1321;³⁴ rimanda ancora soltanto ai libri I-III e VII dell'opera, nonostante alcune sviste dell'editore, il *De viris illustribus et de originibus* di Guglielmo da Pastrengo, il cui *terminus ante quem* è la morte dell'autore (1362).³⁵ Solo estratti dal primo libro si leggono, invece, in due florilegi veronesi, i *Flores moralium auctoritatum* del 1329³⁶ e la raccolta del Vat. lat. 5114.³⁷ La prima citazione in terra italiana di *Sat. V* si trova solo a metà del Trecento, nella prima redazione del *Comentum* di Pietro Alighieri al poema paterno: integrata in un *dossier* di lodi virgiliane, essa potrebbe però essere di derivazione indiretta.³⁸

²⁹ Il codice esibisce a c. 1r lo stemma dell'umanista sangimignanese Mattia Lupi e fu forse annotato dal suo concittadino Bartolomeo di Pietro Nerucci da San Gimignano; cfr. A. C. DE LA MARE, *Humanistic script: the first ten years*, in *Das Verhältnis der Humanisten zum Buch*, herausgegeben von F. Krafft, D. Wuttke, Boppard, Boldt, 1977, 89-110: 98-99. Una datazione più alta (XIII *ex.*-XIV *in.*) è stata proposta in F. REGEN, *Der Codex Laurentianus pluteus 51, 9*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-historische Klasse», v (1985), 197-238: 207 (poi ripresa in F. REGEN, *Il De Deo Socratis di Apuleio*, «Maia», LI 1999, 429-456: 442 n. 81: «Inizio del XIV sec., Italia del Nord (?)»).

³⁰ Nei *Documenta* si legge in effetti una citazione del libro I (XXXIX IV 7: «Macrobius Saturnal. *Magna est ejus gloria, qui nullis laudibus crescit, nulla vituperatione minuitur*» in B. DA SAN CONCORDIO, *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani*, a c. di V. Nannucci, Firenze, Ricordi, 1840, 556); essa, tuttavia, deriva con ogni probabilità dal *Florilegium Angelicum*, con cui condivide lo stesso aggiustamento del testo macrobiano (*Sat. I* XXIV 8; la riscrittura, fra l'altro, oblitera l'originario riferimento a Virgilio).

³¹ *I volgarizzamenti trecenteschi dell'Ars amandi e dei Remedia amoris*, 2 voll., a c. di V. Lippi Bigazzi, Firenze, Accademia della Crusca, 1987.

³² La prima opera in cui troviamo citazioni del libro I è la *Fiorita* di Guido da Pisa, composta tra il 1321 e il 1337; citazioni dallo stesso libro, in qualità di repertorio antiquario, si trovano anche nelle *Expositiones* del carmelitano.

³³ Un regesto delle citazioni macrobiane nel *Compendium*, secondo l'edizione pubblicata a Venezia nel 1505, è disponibile *online* grazie a un progetto della Wilfrid Laurier University (Waterloo, Canada): cfr. <http://web.wlu.ca/history/cnighman/CMN/Macrobius.pdf>.

³⁴ Cfr. M. PETOLETTI, *Il «Chronicon» di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIII secolo. Edizione critica del libro XXIV: «De moribus et vita philosophorum»*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

³⁵ Cfr. G. DA PASTRENGO, *De viris illustribus et de originibus*, a c. di G. Bottari, Padova, Antenore, 1991.

³⁶ Il testo è trascritto in CH. J. GROSS, *The Verona Florilegium of 1329*, Ph.D. thesis, University of North Carolina, 1960.

³⁷ Il codice è della fine del Trecento, ma il florilegio in esso inserito sembra risalire agli inizi del secolo: cfr. CG. BILLANOVICH, *Petrarca e i libri della cattedrale di Verona*, in *Petrarca, Verona e l'Europa*, a c. di G. Billanovich e G. Frasso, Padova, Antenore, 1997, 117-178: 130-134.

³⁸ Che gran parte delle citazioni nel *Comentum* siano di seconda mano è fatto ben noto, in particolare per quanto riguarda la prima redazione: cfr. Ped. di M. Chiamenti, Temple (AR), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002, 72-75, insieme a L. AZZETTA, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri (a partire da una recente edizione)*, «L'Alighieri», XXIV (2004), 97-118: 106-110.

4.

Una volta compiuta questa panoramica, concludiamo in primo luogo che Dante non poté conoscere le sezioni dell'opera dedicate all'analisi retorica e storico-letteraria della poesia virgiliana: quelle, cioè, che maggiormente potevano destare il suo interesse e che spesso gli sono state accostate.³⁹ Questa circostanza non è priva di conseguenze anche sulla ricezione del passo qui in esame; il culto virgiliano, che ai nostri occhi è una componente primaria del trattato, non aveva invece lo stesso rilievo per un lettore italiano dell'epoca di Dante, che nei *Saturnalia* trovava invece un utile repertorio erudito relativo al calendario romano e ai culti (libro I), a motti di uomini illustri (libro II), al diritto pontificale (libro III), a questioni medico-scientifiche (libro VII); questa concezione spiega la varia fortuna dei diversi libri dell'opera. Paradigmatiche sono le osservazioni apposte da Tedaldo della Casa al codice di S. Croce: il frate analizza il contenuto del manoscritto, osservando che «primus [...] liber Macrobiani et ultimus et liber ille in quo sunt scomata sunt magis utiles», mentre i libri centrali sono utili tutt'al più per «qui [...] vellet in multis passibus bene intelligere Virgilium»; si deplora invece la mancanza del libro I, «qui est utilis liber, et in quo tractantur multa de diebus, mensibus et anno, et de calendario plurima» (non una parola, come si vede, sull'elogio virgiliano inserito alla fine).⁴⁰ Non sorprenderà, allora, rilevare che il passo sugli *adyta sacri poematis* non è glossato in nessuno dei manoscritti che ho esaminato, ivi compresi i testimoni ormai di ambito protoumanistico in cui pure le lodi virgiliane ricevono maggiore attenzione;⁴¹ il parallelo macrobiano sfugge, inoltre, a tutti i commentatori antichi del *Paradiso*, compreso Benvenuto da Imola che pure sfrutta il primo libro del trattato in molte occasioni.

Bisognerà subito aggiungere che la coincidenza rilevata dal Curtius è effettivamente pressoché esclusiva: anche sfruttando le risorse elettroniche, non emergono altre occorrenze del sintagma *sacrum poema*, ad eccezione di un passo di un'epistola di Fulberto di Chartres, in cui la formula è riferita a un epigramma di Prospero d'Aquitania.⁴² Questa circostanza, tuttavia, non rafforza

³⁹ Cfr. D. KELLY, *Macrobius*, in *Medieval Italy. An Encyclopedia*, edited by C. Kleinheinz, II, New York, Routledge, 2004, 665-666: 665: «The way Virgil is said to imitate and allude to his Greek and Latin antecedents might well have influenced Dante's rewriting of his master Virgil in the *Divine Comedy*». Nella voce dedicata a Macrobio nell'*Enciclopedia Dantesca*, G. RABUSE ritenne che si potesse vedere «un chiaro influsso dei *Saturnalia* [...] nell'importante scena del riconoscimento della guida» in *Inf.* I; il confronto è fondato in particolare sull'accostamento tra i vv. 79-80 e *Sat.* V I 10, ora riproposto in S. BELLOMO, «*Or sè tu quel Virgilio?: ma quale Virgilio?*», «L'Alighieri», XLVII (2016), 5-18: 7; tale derivazione dovrà però essere respinta sulla base dei dati di tradizione raccolti sin qui.

⁴⁰ Cito la nota dal foglio di guardia anteriore del Laur. S. Croce 24 sin. 9.

⁴¹ Precedentemente, ho potuto rintracciare solo due rimandi a questa sezione del libro I: il primo, inserito all'interno dei *Documenta antiquorum* di Bartolomeo da San Concordio, come detto è in realtà mediato da un florilegio; per il secondo, nel *Comentum* di Pietro Alighieri, valgono gli stessi sospetti di derivazione indiretta già richiamati per il passo analogo del libro V.

⁴² Cfr. *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, a c. di F. Behrends, Oxford, Clarendon Press, 1976, 144 (*Ep.* 80): «non autem temere de corde iudicamus, cum veraciter in sacro poemate dictum sit: 'Ex operum specie clarescunt intima cordis'». La citazione, non rintracciata dall'editore, resistette anche ai tentativi di Pierre Courcelle, nella sua recensione dell'edizione Behrends, «Bibliothèque de l'École des chartes», CXXXV (1977), 365, e di B. JUDIC, *Fulbert et l'héritage de Grégoire le Grand*, in *Fulbert de Chartres, précurseur de l'Europe médiévale?*, a c. di M. Rouche, Paris, PUPS, 2008, 151-172: 155 n. 11. Leggendo *clarescunt*, si risale al terzo verso dell'epigramma 22 di Prospero (in PROSPER AQUITANUS, *Liber epigrammatum*, a c. di A. G. A. Horsting, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, 93; l'apparato non registra la variante *clarescunt*); nei manoscritti, peraltro, l'opera è

realmente le posizioni dei fautori dell'intertestualità: la ripresa implicita di un'*authoritas*, infatti, funziona solo se il testo di riferimento è ben integrato nella società letteraria, come hanno chiarito *ad abundantiam* gli studi di Giorgio Pasquali e poi di Gian Biagio Conte sull'arte allusiva. In riferimento all'epoca di Dante, possiamo inoltre insistere sul valore portante delle categorie retoriche, con cui il sommo poeta restò sempre in dialogo, pur nell'intento finale di scardinarle. In altre parole, appare sottilmente contraddittorio inserire la formula 'poema sacro' all'interno di una tradizione, il cui capo sarebbe costituito dalla trattazione macrobiana, per poi constatare che tale tradizione era del tutto silente nella cultura coeva e che quindi l'operazione di Dante non poteva che apparire come un'assoluta innovazione.⁴³

Alla luce di questa constatazione non possiamo che domandarci: poteva Dante fondare l'estrema definizione del suo poema sul confronto con un passo la cui conoscenza appare decisamente esoterica? Ammettendo che, nelle sue peregrinazioni per l'Italia settentrionale, il poeta avesse modo di consultare il primo libro del trattato, nonché di rendersi conto che alla pesante erudizione faceva seguito, nelle sue carte estreme, un'appassionata apologia della poesia virgiliana, poteva comunque colpirlo quel sintagma, cui i contemporanei non attribuivano nessun valore di poetica e che l'autore stesso sembra introdurre come semplice ornamentazione retorica? Il caso si presenta, evidentemente, come insolubile: poiché non è dato argomentare la mancata conoscenza di un'opera, ma solo rintracciare le tracce di una sua effettiva conoscenza, le mie ricerche lasciano la porta aperta a chi vorrà continuare a leggere il *sacrato poema* di Dante alla luce dell'ipotesi macrobiana. Questo caso specifico dovrà comunque stimolarci a una riflessione più generale sul ricorso all'intertestualità nella critica dantesca: una semplice coincidenza terminologica, quale è quella tra la *Commedia* e i *Saturnalia*, basta per ipotizzare un rapporto intertestuale, anche quando i dati storico-filologici non offrono alcun supporto?

5.

Più che ricondurre il *sacrato poema* nel solco di Macrobio, mi pare che si debba considerare la definizione dantesca come sottratta alle categorie retoriche, dato che ormai la materia cantata da Dante si estende ben oltre il ventaglio di possibilità aperto a qualsiasi «comico o tragedo» (*Par.* XXX 24); per illuminare la definizione della *Commedia* come 'poema sacro' sarà quindi più opportuno il confronto con altre tradizioni discorsive. Pare inevitabile ripartire dalla recisa affermazione di Contini secondo cui «Dante fabbrica il suo poema come un testo sacro»⁴⁴; la formula andrà quindi messa in relazione con la tradizionale designazione di *sacrum carmen* o *sacra carmina* associata a singoli

spesso introdotta da un carme il cui primo verso recita «haec Augustini ex sacris epigrammata dictis» (*Anth. Lat.* 493a), mentre la *Praefatio* di Prospero si apre con «dum sacris mentem placet exercere loquelis» (ivi, 77).

⁴³ Si potrebbe obiettare che richiamare il precedente macrobiano non comporta necessariamente l'istituzione di una categoria retorica 'poema sacro'; mi sembra, tuttavia, che ciò significhi fare torto alla mentalità dell'età della Scolastica, in cui gli accostamenti tra diverse opere letterarie funzionano sempre in funzione di griglie unificanti.

⁴⁴ *Saluto di Gianfranco Contini*, in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia»* (Firenze, 26-27-28 settembre 1986), a c. di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, 17-18: 17; lo studioso precisa acutamente che «la *Commedia*, contemplata almeno dalla parte del *Paradiso*, è una *imitatio Bibliae*: se piuttosto una profezia, se piuttosto un canto di lode [...] sarà da esaminare» (*ibidem*). Sul rapporto tra l'opera dantesca e la sacra pagina cfr. anche *La Bibbia di Dante: esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di studi* (Ravenna, 7 novembre 2009), a c. di G. Ledda, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2011 e G. LEDDA, *La Bibbia di Dante*, Torino, Claudiana, 2015.

libri della Bibbia, in particolare ai *Salmi* o al *Cantico dei Cantici*,⁴⁵ la circostanza è degna di particolare attenzione, dato che proprio in *Paradiso* XXV Dante ricorda la *teodìa* di David, facendo ricorso a un termine di suo conio che secondo molti interpreti si applicherebbe altrettanto bene al *sacrato poema*.⁴⁶ Anche il *Cantico dei Cantici* è un riferimento fondamentale per un poema che, almeno a partire da *Purg.* XXXIII, 140, si presenta come suddiviso in cantiche.⁴⁷ Questi riscontri, tuttavia, spiegano la formula dantesca solo a metà: nell'orizzonte di attesa dei suoi contemporanei, quella di «poema sacro» è infatti definizione quasi ossimorica, le cui due componenti sintetizzano due diverse tradizioni testuali;⁴⁸ la grande scommessa di Dante è proprio quella di trasformare l'ossimoro in tautologia.⁴⁹

È quindi necessario allargare lo sguardo all'altro precedente fondamentale, quello cioè della letteratura classica, all'interno della quale non di rado troviamo la poesia indicata sotto l'etichetta di *sacra*.⁵⁰ Questa definizione ricorre frequentemente nell'Ovidio dell'esilio, il cui influsso sulla poesia dantesca è stato notevolmente rivalutato in tempi recenti:⁵¹ così nei *Tristia* (IV.10, 19: «at mihi puero caelestia sacra placebant») e nelle *Epistulae ex Ponto* (II.10, 17: «Sunt tamen inter se communia sacra poetis»; III.4, 67: «Sunt mihi vobiscum communia sacra, poetae»; IV.8, 81: «prosit opemque ferat communia sacra tueri»).⁵² Fondamentale è anche il precedente dei *choliambi* di Persio (v. 7: «ad sacra

⁴⁵ Cito solo alcuni casi *exempli gratia*: lo Pseudo-Ambrogio dell'*Apologia David altera*, I, 2 parla di *sacratum carmen* e di *divinum carmen* a proposito del salmo 31; Beda fa ricorso più volte all'etichetta di *sacrum carmen* nella sua esegesi del *Cantico dei Cantici*; Bernardo di Cluny, nel suo *De contemptu mundi*, cita i «sacra carmina Job» (I, 573); lo Pseudo-Aeropagita, nel *De ecclesiastica hierarchia* secondo la traduzione di Scoto Eriugena, parla invece di «psalmica sacra cantione» (cap. IV). Questi riscontri valgono, naturalmente, come semplice attestazione di una tradizione discorsiva, senza presupporre necessariamente la conoscenza dantesca dei testi citati.

⁴⁶ Cfr. in particolare BAROLINI, *Il miglior fabbro...*, 216-221 (che legge la *teodìa* in continuità con la *comedia*) e CASADEI, *Dante oltre la Commedia...*, 17-18 e 195-196 (che invece vede nella *teodìa* un livello superiore rispetto alla coppia comico/tragico).

⁴⁷ Cfr. i fondamentali studi di L. PERTILE *Canto-cantica-Comedia e l'epistola a Cangrande*, «Lectura Dantis», IX (1991), 105-123 e «*Cantica*» nella tradizione medievale e in Dante, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVIII (1992), 389-412, poi rielaborati in ID., *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, 227-245. Per un commento a *Par.* XXV, 1 fondato sul parallelo col *Cantico*, cfr. C. VILLA, *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009, 226.

⁴⁸ Cfr. BATTAGLIA RICCI, *Tradizione...*, 118: «l'altra etichetta che l'autore attribuisce alla sua opera, quella di *poema sacro*, sembra mirare ad una definizione globale del messaggio: se l'attributo *sacro* si deve considerare pertinente soprattutto al tema e allo stile (ma forse anche all'utilizzazione dell'allegoria dei teologi), il termine *poema* tende evidentemente ad allineare l'opera al testo virgiliano e si propone come definizione di «genere» e EAD., *Scrittura sacra e «sacrato poema»*, in *Dante e la Bibbia...*, 295-321: 320-321, sullo «straniamento reciproco dei due codici» che comporta la «re-invenzione e ri-semantizzazione in senso sacrale del poema allegorico» e, al tempo stesso, la «letterarizzazione» di un libro sacrale».

⁴⁹ Cfr. M. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, Bologna, il Mulino, 2016, 326: «“lo sacrato poema” e “l poema sacro” sono binomi tautologici. Il termine compare solo accompagnato dall'articolo determinativo: non esistono più *poemata*, come nel *De vulgari*: esiste un solo *poema*, che è tale perché è sacro».

⁵⁰ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *sacra*, 3e.

⁵¹ Cfr. M. PICONE, *Dante, Ovidio e la poesia dell'esilio*, «Rassegna europea di letteratura italiana», XIV (1999), 7-23; G. VELLI, *Petrarca, Dante e la poesia classica. «Ne la stagion che 'l ciel rapido inchina»* (RVF, L). «Io son venuto al punto de la rota» (Rime, C), «Studi petrarcheschi», n.s., XV (2002), 81-98; F. FIUMARA, *Il terzo Ovidio nella ghiaccia. Proposte per un commento a Inferno XXXII, in Testo e commento*, a c. di M. C. Cabani e G. Poggi, Firenze, Felici, 2009, 47-66; E. ZAMBON, *Life and Poetry: Differences and Resemblances between Ovid and Dante*, in *Two Thousand Years of Solitude: Exile After Ovid*, a c. di J. Ingleheart, Oxford, Oxford University Press, 2011, 23-40.

⁵² Alcuni versi di *Tr.* IV.10 (53-54) potrebbero, peraltro, avere ispirato *Inf.* IV, 100-102: cfr. G. VELLI, *Dante e la memoria della poesia classica*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», XXII-XXIII (1989-90), t. I, 29-45: 31-33. Dante non poteva, invece, conoscere Properzio, *El.* IV.6, 1: «Sacra facit vates».

vatum carmen afferro nostrum»), testo particolarmente presente a Dante per quanto riguarda l'autorappresentazione poetica:⁵³ il poeta, ivi compreso un *comicus novus* come Persio, può quindi certamente accedere ai *sacra*, anche se per Dante è condizione imprescindibile che la sua poesia sia divinamente ispirata.⁵⁴ Non a caso solo all'altezza del *Paradiso* Dante può proclamarsi poeta, in virtù della cerimonia classica dell'incoronazione da lui rivestita di fortissima valenza sacrale.⁵⁵

Tale connotazione della poesia trova, inoltre, in Virgilio stesso significativi precedenti; è il caso, in particolare, del seguente passo delle *Georgiche*, invocazione posta al centro del poema (II, 475-482, 490-492)⁵⁶:

Me vero primum dulces ante omnia Musae,
 quarum sacra fero ingenti percussus amore,
 accipiant caelique vias et sidera monstrent,
 defectus solis varios lunarque labores;
 unde tremor terris, qua vi maria alata tumescant
 obicibus ruptis rursusque in se ipsa residant,
 quid tantum Oceano properent se tingere soles
 hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.
 [...]
 Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
 atque metus omnis et inexorabile fatum
 subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

Un poeta acceso da ardente amore può meritare di portare le sacre insegne delle muse,⁵⁷ diventando così degno di descrivere le vie del cielo oltre che di spiegare ciò che accade sulla terra; Dante indicherà questo stesso arco in modo assai più incisivo, scrivendo che sono stati cielo e terra a porre mano al suo poema.⁵⁸ Il successivo elogio di Lucrezio, inattuabile per Dante nel suo effettivo significato, poteva però facilmente essere letto come lode di un poeta che, nella sua ricerca

⁵³ Cfr. TAVONI, *Qualche idea...*, 354.

⁵⁴ Dei *choliambi* di Persio, Dante riprende infatti ostentatamente proprio quelle marche di poeta divinamente ispirato che il comico latino aveva ironicamente declinato, come il sogno in Parnaso (*Purg.*, XXVIII, 141), l'impallidire alla sua ombra e il bere alle sue cisterne (*Purg.*, XXXI, 140-141); di qui discende forse anche il riferimento ai due gioghi di Parnaso in *Par.* I, 16-18: il tema è infatti sviluppato nei commenti, con rimando a un luogo parallelo di Lucano (cfr. V. DE ANGELIS, *Scritti di filologia medievale e umanistica*, a c. di F. Bognini e M. P. Bologna, Napoli, D'Auria, 2011, 136-149). Persino il ricorso al mito ovidiano delle Piche in *Purg.* I, 11-12 potrebbe essere stimolato dalle «poetridas picas» di Persio, da intendersi, a norma di *Met.* V, 299, come fautrici di una poesia basata sulla sterile imitazione (cfr. VILLA, *La protervia...*, 119).

⁵⁵ Cfr. TAVONI, *Qualche idea...*, 325-326. Paradigmatica è l'invocazione in *Par.* I, 14-15, da confrontare con quanto scrive Mussato a Giovanni da Vigonza nel 1315-16 (*Ep.* VII, 30): «quisquis erat vates, vas erat ille Dei»; cfr. i classici CURTIUS, *Letteratura europea...*, 239-253 e C. MÉSONIAT, *Poetica theologia. La «Lucula noctis» di G. Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984 (in particolare alle pp. 9-27 e 61-83) e, sull'equivalenza profeta-vates, L. BATTAGLIA RICCI, «Dice Isaia...»: *Dante e il profetismo biblico*, in *La Bibbia di Dante...*, 49-75.

⁵⁶ Il passaggio, fra l'altro, segue immediatamente alla rievocazione della fuga dalla terra di Astrea, tema caro alla memoria dantesca (II, 473-474: «extrema per illos [*scil.* agricolis] / Iustitia excedens terris vestigia fecit»).

⁵⁷ Cfr. Servio *ad loc.*: «QUARUM SACRA FERRO poeta enim quasi musarum sacerdos est».

⁵⁸ Il discorso non perde valore se si intendono 'cielo e terra' in riferimento rispettivamente all'ispirazione divina e al corpo materiale di Dante, come suggerisce R. HOLLANDER, «Al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Paradiso*, XXV.2), «Electronic Bulletin of the Dante Society of America», January 1997: ciò significa, comunque, che gli estremi opposti dell'universo hanno cooperato alla scrittura del poema.

delle origini delle cose, non temesse di affrontare le lande infernali d'Acheronte.⁵⁹ Immediato è l'accostamento con Orfeo; la possibilità di questa identificazione si avvicina a certezza non appena ci si renda conto che il primo emistichio del v. 490, «Felix, qui potuit», è ripreso nell'incipit del carme boeziano dedicato proprio al «Threicius vates» (*Cons. Phil.* III m. XII, 1-4):⁶⁰

Felix, qui potuit boni
fontem visere lucidum,
felix, qui potuit gravis
terrae solvere vincula.

La memoria del componimento di Boezio, che nella chiusa interpreta il mito come tentativo frustrato di elevare la mente «in superum diem» (vv. 52-58), poteva quindi sovrapporsi ai versi virgiliani rafforzandone ulteriormente la valenza esemplare.

Della sacralità del canto orfico si parla anche nei *Commentarii in Somnium Scipionis*, altro testo macrobiano molto più diffuso dei *Saturnalia* e probabilmente noto anche a Dante:⁶¹ i «cerimoniarum sacra, ut Hesiodi et Orphei quae de deorum progenie actuve narrantur» sono infatti inseriti tra gli esempi di *fabulae* che trasmettono contenuti veritieri (categoria dalla quale Macrobio esclude invece tassativamente la commedia, genere che «e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat», *Comm.* I II 7-9). Numerosi sono gli studi che hanno proposto di leggere la parabola di Dante come quella di un autentico Orfeo cristiano (o, in altri termini, di vedere in Orfeo l'«antimodello» di Dante).⁶² Il cantore tracio è, inoltre, strettamente legato a Lino (a norma di *Buc.* IV 56), a sua volta definito da Virgilio «divino carmine pastor» (*Buc.* VI 66) e correntemente interpretato come poeta-teologo e cantore dei *caelestia sacra*⁶³: simili associazioni devono avere avuto

⁵⁹ Cfr. Servio *ad loc.*: «ACHERONTIS AVARI omnem mundum in mortem trahentis. et aliter: 'strepitum Acherontis' id est opinionem formidolosam, quae vulgo sit de Acheronte» (in corsivo il *Servius auctus*).

⁶⁰ Echi del componimento si riscontrano, in particolare, al confine tra i canti purgatoriali IX e X: cfr. L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La Consolatio philosophiae nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, 483-488, con bibliografia pregressa, cui si può aggiungere la precoce segnalazione di A. TRAINA, rec. a BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, a c. di R. del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XCVIII (1970), 97-99: 97 n. 1. Sul carme di Boezio in rapporto al prosimetro dantesco cfr. P. RIGO, *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994, 30-32 (in particolare la n. 52) e S. CARRAI, *Dante elegiaco. Una chiave di lettura per la Vita nova*, Firenze, Olschki, 2006, 73-75 e 77.

⁶¹ Mi permetto di rinviare a un ulteriore lavoro, in preparazione per la rivista «Studi Danteschi», l'approfondimento di questo punto, con il dovuto scrutinio bibliografico e la rassegna dei testimoni italiani dei *Commentarii in Somnium Scipionis*.

⁶² Cfr. A. LIMENTANI, *Casella, Palinuro e Orfeo. 'Modello narrativo' e 'rimozione della fonte'*, in *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, a c. di C. Di Girolamo e I. Paccagnella, Palermo, Sellerio, 1982, pp. 82-98; RIGO, *Memoria classica...*, 161-162; G. GORNI, *Beatrice agli Inferi*, in *Omaggio a Beatrice*, a c. di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1998, 143-58; C. BOLOGNA, *Il ritorno di Beatrice. Simmetrie dantesche fra Vita nova, "petrose" e Commedia*, Roma, Salerno, 1998, 65-66 e 74-76; ID., «La navicella del mio ingegno». *Dante, nuovo Orfeo «nel cassetto della mente»*, in «Per beneficio e concordia di studio». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, a c. di A. Mazzucchi, Cittadella, Bertoncello, 2015, 161-189; CARRAI, *Dante elegiaco...*; Z. L. VERLATO, *Appunti sulle diverse funzioni del mito di Orfeo nella «Commedia» e nel «Convivio»*, in «L'ornato parlare». *Studi di filologia e letterature romanze per Furio Brugnolo*, a c. di G. Peron, Padova, Esedra, 2007, pp. 349-389.

⁶³ Cfr. il commento di Servio *ad loc.* («DIVINO CARMINE id est vaticinans, vel qui divina canebat») e la chiosa dell'*auctus* a *Ec.* IV, 56 («Linus Apollinis et Psamathe filius, qui theologiam scribit»); così invece la seconda recensione di Filargirio (riferita erroneamente a Servio nella voce *Lino* dell'*Enciclopedia Dantesca*): «Linus idest Apollinis <filius> fuit Thebis oriundus, qui de cursu solis lunaeque omniumque astrorum scripsit versibus non infacundis». L'attributo del *divinum carmen* è riferito allo stesso Virgilio in un diffusissimo tetrastico pseudo-

particolare rilevanza per il poeta che, negli stessi anni in cui terminava il *Paradiso*, avviò la breve ma notevolissima stagione delle *Egloghe*.⁶⁴ Mi sembra, quindi, opportuno rinunciare a identificare nei *Saturnalia* la fonte della definizione di ‘poema sacro’ per esplorare una più vasta costellazione di modelli, ricostruendo così l’orizzonte interdiscorsivo in cui si inserisce la parola di Dante.

ovidiano, premesso al terzo libro delle *Georgiche*, il cui celebre ultimo verso recita: «omnia divino monstravit carmine vates» (*Anth. lat.* 2, 24).

⁶⁴ Il tema del vate orfico, il cui canto sublime ha effetto sulla natura circostante, ritorna in *Egl.* II, 18-23; l’egloga è messa in connessione con *Par.* XXIII in L. PERTILE, *Le ‘Egloghe’, Polifemo e il ‘Paradiso’*, «Studi danteschi», LXXI (2006), 285-302 e VILLA, *La protervia...*, 215-232.