

VERONICA ALBI

Fonti classiche e riuso medievale del mito in Inf. IX

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]

VERONICA ALBI

Fonti classiche e riuso medievale del mito in Inf. IX

L'intervento si propone di analizzare alcuni dei numerosi riferimenti mitologici presenti in *Inferno IX*, soffermandosi sul personaggio di Medusa, per mettere in luce la presenza di un discorso cifrato incentrato sul principale ostacolo (la superbia, in particolare quella intellettuale) che si oppone all'iter sapienziale rappresentato dalla catabasi di Dante. Ciò consente anche di indagare il peculiare riuso dantesco delle fonti classiche: le descrizioni e gli attributi dei personaggi mitici presenti nel canto sono conformi a quelli resi canonici dalle opere di 'auctores' quali Virgilio e Ovidio, ma è solo attraverso il ricorso alla cultura mitografica tardo-antica (in particolare Fulgenzio) e medievale che se ne può cogliere il contesto sapienziale, fondamentale per una migliore inteliezione del luogo dantesco.

L'ingresso nella città di Dite, a cavaliere fra i canti VIII e IX dell'*Inferno*, ha da sempre colpito l'immaginazione dei lettori per il fascino e la complessità della scena, ancora non del tutto illuminata dalle pur numerosissime letture dedicate nel corso dei secoli. Nonostante l'abbondanza della letteratura critica in merito,¹ alcune *crucis* sembrano destinate a rimanere tali, in particolare la

¹ Della vasta bibliografia su questo luogo della *Commedia* ho fatto riferimento ai seguenti studi: R. FORNACIARI, *Il mito delle furie in Dante*, in ID., *Studi su Dante*, Milano, Enrico Trevisini, 1883, 47-93; F. CIPOLLA, *La Medusa dell'«Inferno» dantesco*, Venezia, Tip. Ferrari, 1893 (estr. da «Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», t. V, s. VII, a. 1892-1893, 52-55); E. PROTO, *Gli eresiarchi*, Firenze, Olschki, 1897; A. BONDI, *All'ingresso della città di Dite*, in ID., *Letture dantesche. Brunetto Latini, all'ingresso della città di Dite, barattieri, nella Caina e nell'Antenora*, Fabriano, Premiata Tipografia Economica, 1910, 78-81; S. SANTANGELO, *L'allegoria del c. IX dell'«Inferno»*, in «Sicilorum Gymnasium», IV (1951), 159-165 (raccolto poi in volume: ID., *Saggi danteschi*, Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1959, 143-149); G. PASCOLI, *Minerva oscura*, Livorno, Tip. R. Giusti, 1898, 90-91, 97 e 112-113; G. PASCOLI, *La mirabile visione, Abbozzo d'una storia della «Divina Commedia»*, Messina, Vincenzo Muglia, 1902, 368-369, 394-395 e 405; G. PASCOLI, *Sotto il velame*, Bologna, Zanichelli, 1912², 260 e 390-391; U. MORICCA, *La città di Dite*, Firenze, Olschki, 1913; M. MARCAZZAN, *Il canto delle Furie*, in «Humanitas», VII (Dicembre 1952), n. 12, 1131-1145; G. PADOAN, *Il canto degli Epicurei*, in «Convivium», a. XXVII n.s. (gennaio-febbraio 1959), n. 1, 12-39; ID., *Per l'interpretazione del Canto degli Epicurei*, in «Convivium», a. XXVIII n.s. (novembre-dicembre 1960), n. 6, 707-728; D. QUINT, *Epic Tradition and «Inferno» IX*, in «Dante Studies», XCIII (1975), 201-207; G. MAZZOTTA, *Dante Poet of the Desert*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 275-318; M. DOZON, *Démons et merveilles*, in EAD., *Mythe et symbole dans la «Divine Comédie»*, cit., pp. 413-479; W. FRANKE, *Dante's Hermeneutic rite of passage: «Inferno» 9*, in «Religion and Literature», XXVI (1994), n. 2, 1-26; G. COSTA, *Le sublimi metamorfosi di Mercurio da Marziano Capella a Dante*, in ID., *Il sublime e la magia. Da Dante a Tasso*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, 35-63; M. C. MESCHIARI, *Da Medusa a Beatrice: il rituale del pentimento*, in «Italianistica», XXIV (1995), n. 1, 9-27; J. CHANCE, *'Monstra'-naturalità distorte: Bertram dal Bornio, Ecuba*, in *I monstra nell'«Inferno» dantesco*. Atti del XXXIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1996), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997, 235-277; S. RUGGERI, *Medusa, Gerione e Lucifero: tre metafore dell'ordine sovvertito e della naturalità distorta*, in *I monstra nell'«Inferno» dantesco*, cit., 205-233; M. PICONE, *«Inferno» VIII: il viaggio contrastato*, in «L'Alighieri», IX (1997), 35-50; M.A. BALDUCCI, *La Gorgone*, in ID., *Classicismo dantesco. Miti e simboli della morte e della vita nella «Divina Commedia»*, Firenze, Le Lettere, 1999, 197-224; S. GENTILI, *La negromanzia di Eritone da Lucano a Dante*, in *Dante e il 'locus inferni'. Creazione letteraria e tradizione interpretativa*, a cura di S. Foa e S. Gentili, Roma, Bulzoni, 2000, 13-43; E. FUMAGALLI, *Canto IX*, in *Lectura Dantis Turicensis*, a cura di G. Güntert e M. Picone, «Inferno», Firenze, Franco Cesati Editore, 2000, 127-136; S. BARSELLA, *The Mercurial 'Integumentum' of the Heavenly Messenger («Inferno» IX 79-103)*, in «Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi», IV (2003), 371-395, poi in EAD., *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 2010, 144-163 (cap. dal tit.: *Other Angelic Operations: Angels in «Purgatorio», the Heavenly Messenger, and Beatrice*); N. MINEO, *Letture del canto VIII dell'«Inferno»*, in «L'Alighieri», XXIV (2004), 53-77; R. DE MONTICELLI, *L'ira e le ragioni del cuore. Dante, Tommaso e la fenomenologia delle passioni* (15 maggio 2004), in «Lecture classensi», voll. 32/34, a cura di N. Ancarani, Ravenna, Longo, 2005, 169-188; M. PALMA, *Poetica della reticenza: 'la dottrina che s'asconde' (Inf. IX 61-105)*, in «Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», VI (2005), 143-171; V. CAPELLI, *Letture del canto IX dell'«Inferno». L'ingresso nella città di Dite*, in

minaccia rappresentata da Medusa. Per tentare di indagare i punti meno perspicui del IX canto, i commentatori antichi hanno spesso chiamato in causa, seppure in modo piuttosto cursorio, le opere dei mitografi, mentre la critica moderna ha fatto ricorso prioritariamente all'epica di Virgilio e di Lucano. A ragione, certamente, giacché a questi due ipotesti Dante fa esplicito e frequente riferimento. È ben noto come, nel suo complesso, la scena dell'ingresso entro Dite riprenda il brano del sesto libro dell'*Eneide*, in cui Enea descrive le soglie del Tartaro (*Aen.* VI 384-410, 548-56 e 570-75): entrambe le città inferie sono circondate dall'acqua (lo Stige) e, per essere raggiunte, richiedono l'intervento di un nocchiero (Flegiàs per Dante, Caronte per Enea); inoltre sono cinte da mura ferree e infuocate, su cui si eleva una torre. Da questa, sorveglia la soglia la furia Tisifone, che nell'*Eneide* appare solitaria (*Aen.* VI 374-5), mentre nella *Commedia* – forse per contaminazione con le *Metamorfosi* di Ovidio (*Met.* IV 453-4) – è in compagnia delle sorelle Aletto e Megera.² È alle Furie che Dante attribuisce il rimorso per non aver impedito l'ingresso di Teseo ed Ercole nell'Ade (*Inf.* IX 54), mentre il medesimo rimprovero (con tanto di riferimento alle stesse catabasi eroiche) è da Virgilio destinato a Caronte (*Aen.* VI 386-97): rilievo che dimostra come Dante assegni alle Furie, coadiuvate dai diavoli di vedetta sulle mura, il ruolo di guardiane e di garanti dell'ordine del basso inferno, impedendone l'accesso ai vivi.

Accanto alla presenza del basso continuo virgiliano si coglie anche la ripresa del sesto libro della *Pharsalia* (VI 423-749), evocata sia attraverso la menzione della maga Erittone (nel poema lucaneo protagonista di un episodio di sciomanzia e da Dante coinvolta in un'inedita operazione necromantica di cui Virgilio è lo strumento), sia nella descrizione del messo celeste, assai vicina a quella della misteriosa divinità ctonia evocata dalla maga tessala per sollecitare l'intervento degli dèi inferi (VI 744-9).

Come notato da Barański in una sua bella lettura dei canti IX-XI,³ le figure mitiche evocate da Dante non sono legate specificamente a un testo o a un autore, ciò che spinge lo studioso a considerarle sostanzialmente come emblemi della cultura pagana. È vero in effetti che

EAD., *Lecture dantesche tenute nella pieve di Polenta e nella basilica di S. Mercuriale in Forlì, 1996-2005*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2006, 45-58; G. CERRI, *Il volto di Medusa*, in ID., *Dante e Omero*, Lecce, Argo, 2007, 13-93 (e relativa recensione di L. FERRERI, *L'episodio di Medusa nel canto IX dell'«Inferno» e il finale del libro XI dell'«Odissea». A proposito di un libro recente*, in «L'Alighieri» XXXI (2008), pp. 131-148), poi ripreso in ID., *Ulisse omerico e Ulisse 'meta-omerico' in Dante*, in *Nello specchio del mito: riflessi di una tradizione*. Atti del Convegno di studi (Università di Roma Tre, Roma, 17-19 febbraio 2010), a cura di G. Izzi, L. Marcozzi e C. Ranieri, Firenze, Franco Cesati Editore, 2012, 31-47; Z. G. BARAŃSKI, *Guido Cavalcanti tra le 'cruces' di «Inferno» IX-XI, ovvero Dante e la storia della ragione*, in *Versi controversi: letture dantesche*, a cura di D. Cofano e S. Valerio, Foggia, Edizioni del Rosone, 2008, pp. 39-112; C. CREVENNA, *Le Furie infernali e l'ars memoriae' in Inf. IX*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 49 (2008), 73-90; L. LOMBARDO, *Le Furie meschine (Inf. IX 34-54): ipotesi per una interpretazione elegiaca*, in «Schede medievali», 47 (2009), 209-222; C. ROSSI, «Inferno», IX, 51-57: *Medusa, lo sguardo che fa peccare*, in «Rassegna europea di letteratura italiana», XXXV (2010), 37-49; M. VEGLIA, *Beatrice e Medusa dalle 'petrose' alla «Commedia»*, in «Tenzione», XI (2010), 123-156; A. M. IACOPINO, *Sulle orme delle Furie. Dante e i commenti danteschi di fronte a un topos classico*, in «Tout est dit. Teoria, problemi, fenomeni della riscrittura». Atti del Seminario di Studi del Dottorato in Italianistica e Spettacolo, Roma, 17-18 giugno 2009, a cura di R. Bragantini, Roma, Bulzoni, 2011, 21-36; A. CERBO, *Il canto IX dell'«Inferno»*, in *Lectura Dantis 2002-2009. Omaggio a Vincenzo Placella per i suoi settanta anni*, a cura di A. Cerbo, Napoli, Il Torcoliere, 2011, t. II, 397-414; M. FIORILLA, *Canto VIII. «Io dico, seguitando [...]»: ripresa e sospensione del racconto alle porte di Dite»*, in *Cento canti per cento anni. «Inferno»*, vol. 1, t. I, 2013, 255-279; P. MASTANDREA, «Inferno» IX. «Per me si va ne la città del foco». *Il passaggio della seconda porta, in Cento canti per cento anni. «Inferno»*, vol. 1, t. I, 2013, 280-310; D. DELLA TERZA, *Il viaggio di Dante tra incontinenti ed eretici. Lettura del canto IX dell'«Inferno»*, in *Strutture poetiche, esperienze letterarie, percorsi culturali da Dante ai contemporanei* (1995), poi in ID., *Dante e noi: scritti danteschi*, a cura di F. Nardi, Roma, Edicampus, 2013, 39-50.

² G. PADOAN, *Furie*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1976, vol. III, 78-79.

³ BARAŃSKI, *Guido Cavalcanti tra le 'cruces' di «Inferno» IX-XI*, cit.

un'interrogazione dei principali testi classici compulsati da Dante non offre chiavi esegetiche risolutive, soprattutto per quanto concerne la Gorgone.

Nei volumi presenti sul suo scrittoio, *in primis* appunto i poemi di Virgilio, Lucano e Ovidio, Dante leggeva la storia dell'avvenente fanciulla dai bellissimi capelli, posseduta da Nettuno entro un tempio consacrato a Minerva e punita dalla dea per l'oltraggio subito con la metamorfosi in mostro anguicrinito e dotato di uno sguardo pietrificante (*Met.* IV 794-803). Vi apprendeva anche della collocazione liminare infera del mostro: Enea afferma di averlo visto nel vestibolo dell'Orco, insieme alle altre due Gorgoni, ai Centauri, alle Scille, a Briareo, all'Idra e alla Chimera (*Aen.* VI 285-9). Anche da Lucano si poteva desumere che Medusa avesse sede infera (*Phars.* VI 744-9): se infatti il misterioso dio evocato da Erittone era in grado di guardare in volto la Gorgone senza subirne l'effetto mortifero – e dunque rappresentava una formidabile minaccia per gli dèi ctonii –, se ne arguisce che proprio tra questi risiedesse Medusa.

Non mi soffermo sugli episodi del mito che non hanno particolare rilevanza in vista dell'episodio qui in esame, dunque ometto i brani sull'eziologia dei serpenti africani o sulla mostruosa progenie di Medusa. Mi concentrerò piuttosto su un altro elemento fondamentale, ampiamente presente nei classici, e cioè l'associazione del capo di Medusa all'egida di Atena (*Met.* IV 802-3). Come noto, Perseo, dopo aver mozzato il capo del mostro (che continuò a possedere il suo potere pietrificante), ne fece dono a Minerva (che lo aveva favorito munendolo del clipeo riflettente) e la dea lo appose sulla propria egida – simbolo di *sapientia* e *prudencia* – per scoraggiare l'avvicinamento degli insipienti. Questa nozione e la sua rielaborazione mitografica sono centrali per la comprensione del ruolo di Medusa nella *Commedia*. La mia ipotesi è che il poeta, attraverso il riferimento al Gorgone, stia alludendo al pericolo della superbia intellettuale e stia dunque rappresentando – per via allegorica – l'*impasse* che, giunto al confine tra la zona dell'inferno riservata ai peccati d'incontinenza e quella riservata ai peccati di malizia (dunque perseguiti razionalmente), potrebbe paralizzare Dante-agens, di per sé piuttosto indulgente e confidente nelle possibilità della *ratio* umana. Una *ratio*, però, suscettibile di errare fatalmente, come dimostrano le vicende degli eretici e soprattutto quella, emblematica, di Ulisse. Del resto, che i canti IX-XI siano incentrati sul problema del più o meno corretto uso delle facoltà intellettive e in particolare sul tema dell'ermeneutica (che rinvia direttamente al vicino canto degli eretici) era stato già notato almeno da Franke e da Barański.⁴ È proprio in quest'ottica, io ritengo, che la scena e i suoi mitici attanti vadano collocati in una zona autonoma, in cui Dante decide di porre l'ostacolo che, giunto proprio a quel punto del suo viaggio, poteva inficiare il proseguimento dell'*iter* sapienziale (giacché, come noto, tale è la catabasi dantesca); pertanto mi sembrerebbe riduttivo tentare di assimilare Medusa ai peccati topograficamente limitrofi, cioè ira ed eresia (con decisa preferenza dei critici per l'annessione al sesto cerchio).

Ripercorro brevemente la scena. I diavoli negano l'accesso a Dante e a Virgilio, quest'ultimo doppiamente deluso per il fallito abboccamento da lui tentato con i «piovuti da' ciel»; le Furie si accorgono della presenza dei due *viatores*, uno dei quali ancora vivo, e, temendo di non riuscire a impedirne l'accesso entro Dite (come già accadde con Teseo ed Ercole), invocano l'accorrere di Medusa, al cui solo nome Dante viene colto dal terrore. Come si è detto, nulla di simile s'incontra nei poemi della latinità. Giovanni Cerri ha proposto d'identificare il sottotesto di riferimento nell'episodio omerico del finale della *Nèkyia* di Ulisse (*Od.*, XI 627-37), in cui l'eroe, sceso nell'Ade

⁴ FRANKE, *Dante's Hermeneutic rite of passage: «Inferno» 9*, cit.; BARAŃSKI, *Guido Cavalcanti tra le cruces di «Inferno» IX-XI*, cit.

per incontrare Tiresia e sapere del proprio destino, vorrebbe trattenersi ancora per parlare con Teseo e Piritoo, ma la minaccia dell'arrivo di Medusa lo terrorizza e lo spinge alla fuga.⁵ Nonostante il tentativo di Cerri di rendere plausibile il riscontro intertestuale omerico, ipotizzando una conoscenza mediata da florilegi e antologie (di cui però non abbiamo alcuna traccia) o dalla viva voce di qualche intellettuale edotto del greco, l'ipotesi è troppo debole per essere sostenuta. Inoltre l'idea che Medusa fosse una sorta di terrifico dissuasore rispetto ad un illegittimo desiderio di conoscenza – rappresentato appunto nella scena omerica – poteva giungere a Dante attraverso molti altri testi.

Innanzitutto l'associazione, di marca pseudo-etimologica, tra Gorgone e terrore è decisamente comune nei mitografi (semmai l'unica differenza è nell'attribuzione del terrore a tutt'e tre le Gorgoni o alla sola Medusa). Come già ricordato dallo stesso Cerri, si trova ad esempio in Fulgenzio (*Mith.* I 21: «Gorgonas dici voluerunt tres, id est tria terroris genera; primus quippe terror est qui mentem debilitat, secundus qui profundo quodam terrore mentem spargit, tertius qui non solum mentis intentum, uerum etiam caliginem ingerat uisus – unde et nomina tres Gorgones acceperunt» e III 1: «Gorgona enim pro terrore ponitur»);⁶ nel Primo Mitografo Vaticano (130: «unde et Gorgones dictae a terrore: gorgo namque Graece terror dicitur [...] Gorgon terror interpretatur»);⁷ in Arnolfo d'Orléans (v. 1: «Gorgon siquidem terrorem signat»);⁸ in Remigio di Auxerre (*In Mart.* 153.9: «Unde et Gorgonae a terrore dictae sunt, Gorgo namque terror dicitur»);⁹ nel Secondo Mitografo Vaticano (113 «Gorgo terror est. [...] Haec omnia terrorem faciunt in hominibus»); in Bernardo Silvestre («tercia [*sc.* delle Gorgoni] est mali operatio que Greco vocabulo Medusa, id est terror, dicitur»);¹⁰ in Giovanni del Virgilio («nam Gorgon id est terror»);¹¹

Parimenti diffusa è l'idea del *Gorgoneion* come dissuasore rispetto ad un indebito accostamento alla sapienza di Minerva. Se ne registrano occorrenze in Servio (*In Verg.* «*Aen.*» VIII 438: «hoc autem caput ideo Minerva fingitur habere in pectore, quod illic est omnis prudentia, quae confundit alios et imperitos ac saxeos comprobatur»);¹² in Marziano Capella (*De nuptiis* VI 572: «Pectore saxificam dicunt horrere Medusam, / quod pavidum stupidet sapiens sollertia vulgum»);¹³ in Fulgenzio (*Mith.* II 1: «Gorgonam etiam huic addunt in pectore quasi terroris imaginem, ut vir sapiens terrorem contra adversarios gestet in pectore»); in Isidoro (*Etym.* VIII 11.73: «In cuius pectore ideo caput Gorgonis fingitur, quod illic est omnis prudentia, quae confundit alios, et imperitos ac saxeos comprobatur: quod et in antiquis imperatorum statuibus cernimus in medio pectore loricae, propter insinuandam sapientiam et virtutem»);¹⁴ nel Secondo Mitografo Vaticano (50: «ideo [Minerva]

⁵ CERRI, *Il volto di Medusa*, in ID., *Dante e Omero*, cit., 13-93.

⁶ FABII PLACIADIS FULGENTII V.C. *Opera*, recensuit R. Helm, Stuttgart, Teubner, 1898.

⁷ *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, edidit ac scholiis illustravit G.H. Bode, Celle, Schulze, 1834.

⁸ F. GHISALBERTI, *Arnolfo d'Orléans: un cultore di Ovidio nel secolo XII*, in «Memorie del R. Istituto lombardo di scienze e lettere», vol. XXIV, n. 15, s. 3, fasc. 4, 157-234.

⁹ SCOTO ERIUGENA, REMIGIO DI AUXERRE, BERNARDO SILVESTRE E ANONIMI, *Tutti i commenti a Marziano Capella*, presentazione di G. Reale; introduzione, traduzione, note e apparati di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2006.

¹⁰ BERNARDO SILVESTRE, *Commento all'«Eneide». Libri I-VI*, a cura di B. Basile, Roma, Carocci, 2008.

¹¹ *Giovanni del Virgilio espositore delle «Metamorfosi»*, introduzione di F. Ghisalberti, Firenze, Olschki, 1933.

¹² SERVII GRAMMATICI *qui feruntur in Vergili carmini commentarii*, recensuerunt G. Thilo et H. Hagen, Leipzig, Teubner, 1881-1887.

¹³ MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, introduzione, traduzione, commentario e appendici di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2004.

¹⁴ ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum sive Originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruit W.M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1911.

fingitur armata quia sapientia sit munita; Gorgonem huic addunt in pectore ut vir sapiens terrorem contra adversarios gestet in mente» e 113: «Hujus [Medusae] autem caput fingitur in pectore Medusa habere, quod illic est omnis prudentia, quae confundit alios, et saxeos et imperitos probat»).¹⁵

È però solo in Fulgenzio che il quadro sapienziale si articola ulteriormente attraverso la descrizione dei due ostacoli da superare per accedere alla conoscenza. Il *Gorgoneion* è, sì, il terrore che protegge la *prudentia*, ma ha una funzione propedeutica, esso cioè coincide con l'inizio della sapienza. Questa nozione chiave s'incontra nelle *Mithologiae*, laddove Fulgenzio afferma esplicitamente la necessità di sconfiggere Medusa-terrore per accedere ad un percorso sapienziale. Si tratta della *fabula Bellerofontis*, cioè della storia dell'eroe che, cavalcando Pegaso, nato dalle gocce di sangue della Gorgone, uccise la Chimera. Intento a spiegare il significato riposto di questo mito, Fulgenzio individua in Bellerofonte il buon consiglio, in Pegaso – alato perché «percorre la natura intera del mondo attraverso la speculazione rapida del suo pensiero» – scorge l'emblema della fonte eterna, giacché «la saggezza in effetti è la fonte eterna del buon consiglio». Soffermandosi ancora sull'origine mitica del cavallo alato, inscindibilmente legato al mito meduseo, Fulgenzio spiega:

Ob hac re etiam sanguine Gorgonae nascitur; Gorgona enim pro terrore ponitur; ideo et in Mineruae pectore fixa est, sicut Homerus in tertio decimo ait [...]. Ergo hic duplex assertio est; aut enim terrore finito sapientia nascitur, sicut de sanguine id est de morte Gorgonae Pegasus, quia stultitia semper est timida, aut initium sapientiae timor est, quia et magistri timore sapientia crescit et dum quis famam timuerit sapiens erit.¹⁶

È pur vero che Fulgenzio parla qui, molto prosaicamente, del «magistri timore» – concordemente con la destinazione scolastica dello scritto – ma, trattandosi di un'opera il cui proposito era disvelare la spontanea convergenza della mitologia pagana con la verità cristiana, non sarà affatto arbitrario individuarvi un principio della gnosi cristiana: «Timor Domini principium sapientiae [est]» (vd. *Sir.* 1.16; *Ps.* 110.10 e *Prov.* 1.7). Il cristiano Fulgenzio doveva essere ben consapevole della necessità di un perseguimento moderato della sapienza, costantemente guidato dalla parola divina e soprattutto non eccessivamente confidente nelle possibilità della *ratio* umana, la quale, priva della fede, diviene uno strumento pericoloso, paradossalmente tanto più pericoloso quanto maggiori sono le risorse razionali del soggetto. È dunque ben possibile che Dante debba affrontare ed esorcizzare il rischio di fidarsi solo delle proprie capacità intellettive, tanto più che sta per entrare in contatto con quei peccatori che hanno meritato la dannazione proprio in conseguenza di un uso spregiudicato e perverso della ragione.

Eguale importante ai fini del progresso conoscitivo è anche la mortificazione della superbia, più precisamente della superbia intellettuale. È ancora una volta Fulgenzio a soccorrerci, con il brano della *Virgiliana continentia* in cui interpreta *allegorice* la sfida di Miseno a Tritone. Ciò che mi preme, di questo passo, è il riferimento pseudo-etimologico a Tritone come derivato dal greco *tetrimmenon*, 'sbriciolare', da cui deriverebbe a Minerva l'attributo di Tritonia in quanto distruggitrice della superbia:

Ergo nisi vanae laudis pompam orrueris, numquam secreta sapientiae penetrabis; vanae enim laudis appetitus numquam veritatem inquirat, sed falsa in se adulanter ingesta velut propria reputat. Denique etiam cum Tritone bucino atque conca certatur. Vides enim quam fixa

¹⁵ *Scriptores rerum mythicarum*, cit.

¹⁶ *Mithologiae*, III 1, in FABII PLANCIADIS FULGENTII V.C. *Opera*, cit.

proprietas; vanae enim laudis tumor ventosa voce turgescit, quem quidem Triton interimit quasi tetrimmenon quod nos Latine contritum dicimus; omnis ergo contritio omnem vanam laudem extinguit. Ideo et Tritona dicta est dea sapientiae; omnis enim contritio sapientem facit.¹⁷

Non si dimentichi inoltre che esisteva una tradizione medievale secondo cui Minerva avrebbe trasformato Medusa in mostro per punirla della sua superbia (Mit. Vat. II 112), dunque è possibile che, nella mente dei lettori medievali e quindi anche di Dante, i rischi rappresentati da timore e superbia si saldassero nella sola figura di Medusa. Ne consegue che timore e umiltà, per i pagani come per i cristiani, presiedono all'iniziazione sapienziale e si prospettano quali valori cardinali per il proseguimento del viaggio dantesco nel regno della frode.

A confermare la verosimiglianza di un discorso dantesco incentrato sul pericolo della superbia intellettuale concorrono anche i riferimenti alla superbia generale disseminati nei canti VIII-IX.¹⁸ Del resto Dante doveva ben sapere che anche la descrizione virgiliana delle porte del Tartaro era stata commentata da Fulgenzio e da Bernardo Silvestre proprio con riferimento alla superbia. Nella *Continentia* Fulgenzio spiega come l'immagine virgiliana delle mura inferi rappresenti con evidenza «la figura della superbia e della presunzione», ulteriormente rafforzata dalle colonne adamantine, simbolo della superbia che né Dio né la forza umana riescono a far recedere. Bernardo Silvestre, commentando gli stessi versi virgiliani e attardandosi in particolare sulla sorveglianza perenne dell'insonne Tisifone, afferma che «la scienza o l'ignoranza si associano ad una mente presuntuosa, i sapienti divengono superbi per le nobili imprese così come gli insipienti per quelle immorali» e che «la cattiva parola è sempre presente sulla bocca depravata del superbo».¹⁹

Dunque mi sembra piuttosto verosimile che i testi mitografici – ancor più dei classici – abbiano nutrito l'immaginazione creatrice di Dante nell'atto di comporre questi canti, ricordandogli come le soglie dell'Erebo e alcune delle mostruose figure ivi accolte venissero interpretate come allegoria del peccato che, più di tutti, sembrava assillare la mente del poeta.

¹⁷ *Expositio Virgilianae Continentia*, 153, in FABII PLACIADIS FULGENTII V.C. *Opera*, cit.

¹⁸ Ho tentato di rilevare e porre in relazione questi aspetti in un breve articolo cui mi permetto di rinviare: V. ALBI, *Una possibile interpretazione di Inf. VIII-IX: i canti infernali della superbia*, in «L'Alighieri», a. LVI, n.s. 45 (2015), 133-42.

¹⁹ «Noctes: Sive enim adsit scientia sive ignorantia elate menti; tam enim superbiunt sapientes factis egregiis quam insipientes pravis. Semper malus sermo in pravo ore illius elati locum habet» (cit. da BERNARDO SILVESTRE, *Commento all'«Eneide»*, cit., § 107).