

Commento di Servio al libro vi dell'*Eneide*: citazioni filosofiche e memoria di Dante

di Giuseppe Ramires

Sulla presenza del Commento di Servio a Virgilio nella letteratura medievale non esiste uno studio complessivo ed esauriente¹. Va da sé che i *Commentarii* furono sicuramente per tutto il Medioevo una lettura “di servizio” praticamente obbligatoria per ogni dotto che volesse non soltanto accedere all’opera virgiliana ma più in generale alle *antiquitates Romanae*, ai miti di Roma, alle sue leggende, alle sue tradizioni religiose. L’opera di Servio svolse dunque a lungo, e comunque per tutto il Medioevo, la funzione di una vasta enciclopedia del mondo antico². Noi sappiamo che il Commento rifluì, talvolta *ad litteram* talvolta in forma di parafrasi, con aggiunte, tagli e rifacimenti, nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia e che lo stesso Isidoro fu la fonte principale di opere enciclopediche più tarde e fortunate come, ad esempio, il *De Universo* di Rabano Mauro. Ma, nonostante tali mediazioni, è fuor di dubbio che il Commento “originale” di Servio continuò ad essere letto e utilizzato, soprattutto – è naturale – nell’interpretazione di Virgilio, come inequivocabilmente dimostra la glossatura di quasi tutti i codici virgiliani vergati tra il IX e il XIV secolo. Una diversa utilizzazione di Servio durante il Medioevo, al di là dell’esegesi virgiliana, è ipotizzabile – direi quasi inevitabile – e talvolta è stata anche dimostrata, in alcuni lavori specifici.

Così come Petrarca, anche Dante, molto probabilmente, leggeva Virgilio unitamente alla glossa serviana. Purtroppo, come si sa, la ricostruzione della biblioteca dantesca – al contrario di quella del Petrarca, leggibile ancora lungo il

1. Importanti riflessioni nel classico D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 voll., Seeber, Firenze 1896. Cfr. le rassegne bibliografiche, non sistematiche, in G. Brugnoli, s.v. *Servio*, in *Encyclopædia Virgiliana*, vol. iv, Istituto dell’Encyclopædia Italiana, Roma 1988, pp. 805-13; Servio, *Commento al libro ix dell’«Eneide» di Virgilio. Con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, a cura di G. Ramires, Pàtron, Bologna 1996, pp. LXVI-XCIV; Servio, *Commento al libro vi dell’«Eneide» di Virgilio. Con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, a cura di G. Ramires, Pàtron, Bologna 2003, pp. CI-CIX.

2. Per “Commento di Servio” s’intende qui il cosiddetto testo vulgato, senza le aggiunte pubblicate da P. Daniel nel 1600. La circolazione di questo Servio *auctus* in età medievale e anche durante l’umanesimo fu limitatissima e circoscritta, tuttavia tracce evidenti si rinvengono nel Virgilio Ambrosiano del Petrarca; cfr. G. Ramires, *Il testo delle aggiunte danieline nel Servio Ambrosiano di Petrarca*, in “Studi Petrarcheschi”, xv, 2002, pp. 25-49. Va notato che il commento al libro vi dell’*Eneide* è, con il vii, quello che ha la percentuale più bassa di aggiunte “danieline”, cfr. Servio, *Commento al libro vii*, cit., p. x.

fil rouge del suo postillato – è operazione che si fonda esclusivamente su ipotesi congetturali più o meno fondate, più o meno credibili. Degli autori latini, Virgilio, Ovidio, Lucano e Stazio, formano una sorta di “quadriga” dantesca, che presume una lettura diretta delle opere (tutte o quasi tutte) di questi autori, delle quali, tuttavia, non possediamo i manoscritti sui quali esercitò il suo ingegno Dante. E rimane una leggenda, per quanto allettante, quella secondo la quale sarebbe appartenuto alla famiglia Alighieri il ms. della Bodleian Library di Oxford *Canonicianus* class. Lat. 50, dell’XI secolo, che contiene Virgilio con in margine il commento di Servio³.

Dante non cita mai Servio, ma la conoscenza del commento virgiliano è un dato ormai acquisito dalla moderna esegeti dantesca⁴: che il Servio di Dante si trovasse sul margine di un manoscritto virgiliano (come nel *Canonicianus*) o fosse un manoscritto autonomo contenente il commento continuo, come, ad esempio, il *Laurentianus Sanctae Crucis* Plut. xxii sin. 1, del IX secolo, è questione di una certa importanza⁵, che tuttavia non aggiunge per il momento nulla al nostro discorso: Dante leggeva Servio, anzi, lo leggeva in modo attentissimo e sistematico⁶, e massimamente, in rapporto alla *Commedia*, il commento al vi dell’*Eneide*, in cui l’antico esegeta guida il lettore attraverso gli insidiosi grovigli simbolici e dottrinali del libro più filosofico di Virgilio.

Sul neoplatonismo nel commento di Servio al vi dell’*Eneide* esiste un ottimo lavoro di A. Setaioli, al quale si farà talvolta riferimento⁷; meno indagata risulta

3. Cfr. G. Ramires, *La guida smemorata (Dante, If 106-108)*, in “Maia”, LIV, 2002, pp. 387-95: 388.

4. La bibliografia in proposito è abbastanza folta, si citano, quindi, dopo i lavori di E. More, *Studies in Dante*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1896, pp. 189-91, e E. K. Rand, *Dante and Servius*, in “Annual Report of the Dante Society”, XXXIII, 1916, pp. 1-11, soltanto alcuni titoli più recenti: E. von Richthofen, *Traces of Servius in Dante*, in “Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society”, XCII, 1974, pp. 117-28; J. Gibaldi, R. A. La Fleur, *Vanni Fucci and Laocoon: Servius as possible Intermediary between Vergil and Dante*, in “Traditio”, XXXII, 1976, pp. 386-97; A. Ronconi, *Latinismi virgiliani nella «Divina Commedia»*, in “Cultura e Scuola”, XX, 1981, pp. 79-86; P. P. Fornaro, *Arpie, Servio e lamenti (If. XIII 15)*, in “Lettere Italiane”, XLIII, 1991, pp. 171-86; G. Brugnoli, *Studi Danteschi*, vol. I, *Per suo richiamo*, ETS, Pisa 1998; Id., *Studi Danteschi*, vol. II, *I tempi cristiani di Dante*, ETS, Pisa 1998; Id., *Studi Danteschi*, vol. III, *Dante Filologo: l’esempio di Ulisse*, ETS, Pisa 1998; A. Laird, *The Poetics and Afterlife of Virgil’s Descent to the Underworld: Servius, Dante, Fulgentius and the «Culex»*, in “Proceedings of the Virgil Society”, XXIV, 2001, pp. 49-80. Il soccorso di Servio è invocato in alcuni punti da M. Bettini, *Fonti letterarie e modelli semiologici: come Dante utilizzò alcuni autori latini*, in “Studi Danteschi”, LII, 1979-80, pp. 189-211: 200. Utile, ma piuttosto schematico, poco originale e non aggiornato sulla “questione” serviana il saggio di S. Italia, *Dante e Servio. “Sotto l’velame de li versi strani”*, in *L’opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, a cura di S. Cristaldi, C. Tramontana, CUECM, Catania 2008, pp. 329-417.

5. Cfr. G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce, in Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d’autore*, a cura di E. Russo, Bulzoni, Roma 2000, pp. 21-55: 39-44 (alla Gentili si deve la parte dell’articolo che riguarda il manoscritto di Servio).

6. Ibid., p. 40.

7. A. Setaioli, *La vicenda dell’anima nel commento di Servio a Virgilio*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.

invece la presenza della dottrina epicurea⁸, che può offrire più di uno spunto in chiave dantesca⁹.

I Le tenebre infernali

Superata la porta, col suo celebre ammonimento epigrafico («queste parole di colore oscuro», *If*, III 10), l'ingresso nel mondo inferno è caratterizzato da forti sensazioni auditive e da una grande oscurità: «Quivi sospiri, panti e alti guai / risonavan per l'aere senza stelle» (*If*, III 22-3). L'assenza di luce non è solo una condizione ma è anche una metafora: senza luce (solare e spirituale) non vi può essere né conforto né speranza per quegli spiriti, che «facevano un tumulto, il qual s'aggira / sempre in quell'aura senza tempo tinta» (*If*, III 28-9). Un'aura oscura e senza tempo, in un luogo dove non c'è speranza di vedere il cielo, dove dominano angosce e orrore, dove ci sono soltanto le «tenebre eterne» (*If*, III 87), verso le quali Caronte trascina impietoso le anime.

L'equivalenza inferno = tenebre si potrà anche definire ovvia, ma l'intertesto virgiliano si fa qui davvero indispensabile, sin dalla preoccupazione, tutta dell'iniziato, che prende Virgilio al momento di narrare l'*accessus* di Enea e della Sibilla nel mondo dei morti: «o Dei, concedetemi di rivelare le cose sepolte nel profondo della terra e nell'oscurità». E finalmente inizia:

Ibant obscuri sola sub nocte per umbram
perque domos Ditis vacuas et inania regna:
quale per incertam lunam sub luce maligna
est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra
Iuppiter, et rebus nox abstulit atra colorem¹⁰.

8. Ma si veda A. Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma* (Cornuto, Seneca, Filodemo), I, in "International Journal of the Classical Tradition", X, 2003-04, pp. 335-76; II, in "International Journal of the Classical Tradition", XI, 2004-05, pp. 3-46, e il più recente *Stoic and Epicurean Interpretations in Servius's Commentary on Vergil*, in *Servius: Exegetical Stratifications and Cultural Models*, ed. by S. Casali, F. Stock, Éditions Latomus, Bruxelles 2008, pp. 159-78.

9. Si veda ancora Gentili in *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, cit., p. 39, dove lo studioso mette in relazione la glossa serviana *ad Aen.*, II 646, con *If*, X per il disprezzo che gli epicurei ostentano per la sepoltura. Su Epicuro in Dante, cfr. G. Stabile, *Epicurei*, in *Encyclopedia Virgiliana*, vol. III, Istituto dell'Encyclopedie Italiana, Roma 1970, pp. 697-701. Tra gli studi più recenti, cfr. V. Lucchesi, *Epicurus and Democritus: The Ciceronian Foundations of Dante's Judgement*, in "Italian Studies", XLII, 1987, pp. 1-19; S. Marchesi, "Epicuri de grege porcus": Ciacco, *Epicurus and Isidore of Seville*, in "Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society", CXVII, 1999, pp. 117-31; S. Debenedetti Stow, *Gli sviluppi del concetto dell'"otium" epicureo: dal «Roman de la Rose» a Dante e Boccaccio*, in "Testo", n.s., XXIII, 2002, pp. 115-26; T. De Mauro, *Porci in Paradiso. Un motivo epicureo in Dante*, Par. XXVI, 124-38, in *L'occhio e la memoria. Miscellanea di studi in onore di Natale Tedesco*, vol. I, Sciascia, Caltanissetta 2004, pp. 59-70.

10. Virgilio, *Aen.*, VI 268-72. Si cita dall'edizione curata da G. B. Conte, Walter de Gruyter, Berolini-Novi Eboraci 2009. Per tutta l'opera di Virgilio si confronti ancora l'edizione fondamentale di M. Geymonat, Paravia, Torino 1973 («Corpus Paravianum»), con la recente revisione, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

Enea e la Sibilla vanno nella notte oscura (con ipallage) e Virgilio paragona il loro andare al cammino di chi si avventura in una selva, intertesto del celebre *incipit* dantesco, sotto la debole luce¹¹ di un’incerta luna¹². La *nox atra*, che sottrae il colore alle cose, è come rischiarata nel quadro virgiliano da un flebile raggio di luna. Servio, *ad loc.*, cerca una spiegazione razionale: «*sane sciendum, lunae, licet minoris, commemoratione ostendere eum, fuisse illic aliquid lucis: nam aliter omnia, quae dicturus est, videre non poterant*»¹³. L’accenno al debole raggio di luna si trova soltanto nella similitudine, ma giustamente Servio immagina che anche la cavità infernale riceva *aliquid lucis*, da una fonte che rimane ignota: una piccola luce che serve ai due personaggi per vedere ciò che il poeta si appresta, attraverso loro, a raccontare. L’accortezza virgiliana – se la lettura di Servio è corretta – ha forse un qualche riscontro in Dante: nel suo inferno uomini e cose sono avvolti nelle tenebre, eppure Dante e Virgilio possono vedere aiutati da una “negativa” luce lunare¹⁴. Forse Dante sta seguendo proprio Virgilio e Servio per “illuminare” il viaggio dei suoi personaggi, oppure “la selva oscura è veramente oscura” e ciò marcherebbe un contrasto con Virgilio, che Dante risolverebbe in un altro modo. Ecco il commento di Servio a *Aen.*, VI 272:

NOX ABSTVLIT ATRA COLOREM hoc et videmus et tractatur ab Epicureis, rebus tolle re noctem colorum varietatem: unde etiam apud inferos omnia nigra esse dicuntur. Contra hos Academici una re pugnant: nam squamas piscium dicunt lucere per noctem¹⁵.

Alcuni corpi, come le squame dei pesci, risplendono di luce propria e in qualche modo, si può dedurre, illuminano la notte. Il contrasto presentato da Servio tra epicurei e accademici può aver forse prodotto una suggestione in Dante e avergli implicitamente risolto il problema della visibilità di quei corpi che nella

11. Credo che questa sia la più autentica spiegazione di *maligna*, anche se non va trascurata una certa “allusività negativa” del termine, adombbrata da Tiberio Donato («non clara et non plena, et quae securos invideat gressus») e accreditata nel monumentale commento di E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI* (1903), Stuttgart, Lipsia 1995, p. 211.

12. I codici virgiliani poziori leggono *incertam*, ma un certo numero di manoscritti medievali ha *inceptam*, lezione sicuramente antica, riportata da Servio nel lemma: «*INCEPTAM* alii “*incertam*” legunt, illuc tamen recurrit; nam “*incertam*” incipientem, id est minorem significat». Probabilmente *incertam* va intesa nel senso di una luna che fa capolino dietro le nubi.

13. Il testo del Commento di Servio al libro VI dell’*Eneide* è quello stabilito da G. Thilo, H. Hagen (hrsg.), *Servius grammaticus. Commentarii in Vergilium* (1883-1884), Olms, Leipzig 1961. È in preparazione per la «Collection des Universités de France» una nuova edizione a cura di E. Jeunet-Mancy. Un leggero dubbio rimane su *poterant*, visto che alcuni codici, anche autorevoli, leggono *poterat*, ma credo che il plurale sia preferibile.

14. F. Ferrucci, *Plenilunio sulla selva: il «Convivio», le petrose, la «Commedia»*, in “Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society”, CXIX, 2001, pp. 67-102: 77 («Nel primo canto la selva oscura non era poi tanto oscura»).

15. Il particolare delle squame dei pesci che risplendono di luce propria è citato anche da Agostino, *Manich.* II 16 42. Ma cfr. soprattutto Prudenzio, *Cath.*, II 6-7.

notte infera non hanno più colore. Sarà qui il caso di accennare ad un altro, ben più celebre (e apparente?) contrasto tra Dante e Virgilio, quello di *Pg*, VI 28-33, dove Dante allude a *Aen.*, VI 376, verso in cui la Sibilla risponde a Palinuro che giace tra gli insepolti: «desine fata deum flecti sperare precando»: la volontà degli dèi non si può mutare con le preghiere. Nel Purgatorio, invece, come ben si sa, le anime chiedono a Dante di pregare per ottenere una diminuzione della loro pena. Sarà Virgilio stesso a risolvere il contrasto: «e là dov'io fermai ceste punto, / non s'ammendava, per pregar, difetto, / perché 'l priego da Dio era disgiunto» (*Pg*, VI 40-2). Non crediamo di allontanarci troppo dal vero se affermiamo che quel mondo prima di Cristo, in cui la preghiera era “disgiunta” da Dio, Dante lo ha immaginato e dedotto da una suggestione epicurea, mutuata forse ancora una volta dalla glossa serviana (a *Aen.*, VI 376): «fata quae semel decreverunt. Et locutus est secundum Epicureos, qui dicunt “nec bene pro meritis capitur neque tangitur ira”»¹⁶.

Un celebre passo del *Convivio* (IV vi 11-2) rivela che su Epicuro la fonte principale di Dante è il *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone, ma le brevi e un po’ disordinate annotazioni sin qui presentate dimostrano, forse, che alcune suggestioni derivarono a Dante dalla lettura del commento di Servio al libro VI dell’*Eneide*. Soprattutto laddove si manifestava nel poeta l’urgenza di rimarcare il giudizio negativo sugli epicurei e segnare, al contempo, una certa distanza, un contrasto di chiaroscuri, col suo stesso Maestro, il quale in gioventù (e forse per tutta la vita) non aveva disdegnato gli insegnamenti del filosofo di Samo, filtrati dalla poesia di Lucrezio.

Ma il commento di Servio al libro VI dell’*Eneide* può aver proposto a Dante anche altri “incontri” filosofici e altre suggestioni.

2

La punizione dei suicidi

Nell’Inferno, i suicidi hanno una punizione suppletiva, che rientra sì nella legge del contrappasso ma al contempo li distingue da tutti gli altri dannati (*If*, XIII 103-8):

Come l’altri verrem per nostre spoglie,
ma non però ch’alcuna sen rivesta,
ché non è giusto aver ciò ch’om si toglie.
Qui le strascineremo, e per la mesta
selva saranno i nostri corpi appesi,
ciascuno al prun de l’ombra sua molesta.

Rispondendo alla seconda delle domande postegli da Dante, Pier delle Vigne chiarisce che nel giudizio universale, diversamente da tutte le altre anime, i suici-

16. Molto probabilmente Dante non poteva sapere che il verso citato da Servio è di Lucrezio (I 49 = II 651). I codici di Servio leggono per lo più «nec tangitur ira», variante metricamente plausibile ma non presa in seria considerazione dagli editori.

di non potranno rivestire le spoglie mortali, che invece trascineranno nella selva e appenderanno ciascuno al proprio pruno.

Nel libro già ricordato, in un capitolo intitolato *Purgazione e reincarnazione*, Setaioli ricorda che Macrobio, *Somn.* I 13, cita diverse fonti platoniche a proposito del divieto di suicidio; in particolare, laddove cita espressamente il *Fedone*, afferma che con il suicidio non soltanto non viene annullato il castigo che consiste per l'anima nel risiedere nel corpo, ma anzi esso viene inasprito. L'idea dell'inasprimento, però, non è in Platone, e Macrobio, ipotizza acutamente Setaioli, potrebbe averla tratta dai pitagorici, secondo la testimonianza di Ateneo IV 157 C¹⁷. Per Macrobio può valere in generale il discorso fatto per Servio: Dante non lo cita mai, ma l'influenza che il Commento al *Somnium Scipionis* (e anche i *Saturnalia*) ebbe su molti autori medievali dimostra che il testo era ampiamente diffuso ed è assai probabile che anche Dante lo conoscesse direttamente. L'idea di inasprire la pena dei suicidi con la mancata reincarnazione potrebbe dunque essere derivata a Dante da Macrobio, tuttavia vi è il sospetto che alla base vi possa essere ancora una volta il commento di Servio. Leggiamo lo scolio ad *Aen.*, VI 434: «MAESTI LOCA ideo “maestii”¹⁸, quia, ut diximus supra¹⁹, secundum Platonem graviter puniuntur eorum animae, qui sibi inferunt mortem». Anche qui, come in Macrobio, quando Servio chiama in causa Platone bisognerà piuttosto intendere qualche intermediario di scuola neoplatonica, ma per Dante sarà stata sufficiente l'autorevolezza della sua fonte.

3 Un'emendazione?

Nel quarto canto dell'*Inferno*, Virgilio mostra a Dante il luogo del Limbo dove stanno le anime dei grandi poeti e dei filosofi che «non peccaro» ma «non ebber battesmo, / ch'è porta de la fede» (*If*, IV 70-81):

Di lungi n'eravamo ancora un poco,
ma non sì ch'io non discernessi in parte
ch'orrevol gente possedea quel loco.
«O tu ch'onori scienzia e arte,
questi che son c'hanno cotanta onranza,
che dal modo de li altri li diparte?».
E quelli a me: «L'onrata nominanza
che di lor suona sù ne la tua vita,
grazia acquista in ciel che sì li avanza».
Intanto voce fu per me udita:
«Onorate l'altissimo poeta;
l'ombra sua torna, ch'era dipartita».

17. Setaioli, *La vicenda dell'anima*, cit., p. 208.

18. Il verso di Virgilio deve aver colpito profondamente l'immaginazione di Dante, giacché «mesti» sono definiti da subito (*If*, I 135) i dannati.

19. Servio, ad *Aen.*, IV 653: «VIXI excusat vitae abruptionem, quia dicit Plato magna poena adfici animas eorum qui vitam ante tempus relinquunt».

È stato notato l'addensamento in questo brano della parola "onore" e dei suoi derivati, talvolta con sincope (*orrevol* v. 72, *onori* v. 73, *onranza* v. 74, *onrata* v. 76, *onorate* v. 80)²⁰, che avrebbe una corrispondenza con un passo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele²¹ e con il relativo commento di san Tommaso, dove si registra un'insistita ricorrenza del termine *honor*²². Difficile, dunque, negare una possibile suggestione in Dante; tuttavia, proprio una delle cinque ricorrenze di "onore" rischia di vacillare se mettiamo a confronto il passo di Dante con il testo di Virgilio e il relativo commento di Servio. Nei Campi Elisi, Enea scorge sull'erba una folta schiera di spiriti (*Aen.*, VI 660-5):

Hic manus ob patriam pugnando vulnera passi,
quique sacerdotes casti, dum vita manebat,
quique pii vates et Phoebo digna locuti,
inventas aut qui vitam excoluere per artis
quique sui memores aliquos fecere merendo:
omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.

Ci sono coloro che furono feriti in battaglia per difendere la patria, i sacerdoti casti, i pii veggenti, quelli che con l'invenzione delle arti nobilitarono la vita e coloro che con il proprio merito si sono guadagnati il ricordo degli altri. In particolare, i vv. 663-4 sembrano calzare perfettamente come intertesto dei vv. 76-7 di Dante: con «L'onrata nominanza / che di loro suona sù ne la tua vita» Dante mette insieme l'immagine di coloro che «vitam excoluere per artis» e di quelli che «sui memores aliquos fecere merendo». Quella che in Virgilio è una generica indicazione riguardante i benefattori dell'umanità (cioè tutti, gli eroi, i sacerdoti, i veggenti, gli inventori delle arti), in Dante diventa la condizione del poeta la cui fama trascende la morte e il cui nome risuona meritatamente nel mondo dei vivi. Ma in Virgilio chi sono esattamente coloro che «vitam excoluere per artis»? Servio a *Aen.*, VI 663 non ha dubbi: «qui erudierunt et ornaverunt vitam per inventa artificia. Significat autem philosophos». Il riferimento è dunque – secondo l'antico esegeta – a tutte le arti, non soltanto quelle manuali ma anche la grammatica e la poesia, e perfino, cosa scarsamente notata sinora, la filosofia. Nello scolio di Servio, più che gli *inventa artificia*, colpiscono i verbi con i quali egli spiega «vitam excoluere» di Virgilio: «erudierunt et ornaverunt». Se col verbo *erudio* l'indicazione rimane piuttosto generica, dall'etimologico "dirozzamento" alla più generale istruzione, come quella che si svolge nell'antro Peletronio, «ubi

20. D. Alighieri, *Commedia*, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi, vol. I, *Inferno*, Mondadori, Milano 1991, p. 116. Cfr. anche *If*, IV 100: «e più d'onore ancora assai mi fengo».

21. Aristotele, *Eth. Nic.*, IV 3 1123b20-2: «Ora, cosa di tale natura è l'onore, giacché questo è certamente il più grande dei beni esteriori. Dunque, è riguardo all'onore e al disonore che il magnanimo si comporta come si deve», trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, p. 165.

22. S. Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, cura et studio Raymundi Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1949, p. 207: «Honorem enim Deo exhibemus. Honor etiam est quem requirunt hi qui sunt in dignitate. Honore etiam praemiantur virtuosi ac-tus. Unde manifestum est quod honor est optimum inter omnia exteriora bona».

Achillem Chiron erudivit»²³, l’impiego – non meno raro in Servio – del verbo *ornare* sottende un’interpretazione più squisitamente letteraria, non fosse altro per le molteplici ricorrenze nei *Commentarii* del termine *ornatus* nel senso di abbellimento poetico, un’accezione che provenendo dall’arte oratoria di Cicerone²⁴, passando attraverso Orazio²⁵ e Quintiliano²⁶, giungeva sulla scrivania di Servio ancora viva e potente per spiegare e suggellare alcuni momenti altamente creativi del suo *Poeta*²⁷. Nell’*Inferno*, per due volte, Dante pone in clausola l’espressione «parola ornata» (*If*, II 67, al plurale in *If*, XVIII 91)²⁸, ma ancor più cogente per il nostro discorso è *Cv*, II xv 3 dove la Filosofia è definita – sulle orme di Boezio e di Cicerone – «donna piena di dolcezza, ornata d’onestade, mirabile di savere, gloriosa di libertade». Ora, come abbiamo già visto, Servio dice che tra coloro che «vitam excoluere per artis», cioè «erudierunt et ornaverunt vitam per inventa artificia», ci sono anche i filosofi. In Virgilio, l’unico personaggio nominato è il mitico Museo, che lo stesso Servio definisce «theologus» e accomuna ad Orfeo, del quale sarebbe stato discepolo e al quale avrebbe dedicato la sua prima composizione poetica. Nessun accenno, dunque, alla presenza di filosofi. In Dante, invece, come è ben noto, in compagnia della «bella scola», i due poeti giungono ai piedi «d’un nobile castello», rappresentazione allegorica della sapienza umana, della filosofia. Qui vengono mostrati a Dante «li spiriti magni», prima eroi ed eroine del mito e della leggenda, legati in qualche modo alla storia della fondazione di Roma, poi la «filosofica famiglia» tutta raccolta intorno al «maestro di color che sanno». Nel testo di Dante si realizza, con la presenza dei filosofi, ciò che manca in Virgilio e che si trova, invece, nel già più volte citato commento di Servio («significat autem philosophos»). Se lo scolio di Servio è veramente così rilevante per la costruzione del Limbo dantesco, sarebbe troppo azzardato ipotizzare un’influenza ancora più rilevante di quell’«erudierunt et ornaverunt vitam per inventa artificia»? In ultima analisi, sarebbe troppo ipotizzare che Dante abbia, se non scritto, almeno pensato di scrivere «ornata nominanza» in luogo di «onrata nominanza»? Un’idea simile attraversò forse la mente del correttore del

23. Servio, *Auct. Georg.*, III 115. Ancora nel testo *auctus*, ricorre un’altra volta – al participio aggettivo – ad *Aen.*, VIII 314: *eruditam*. Nessun’altra ricorrenza, invece, in Servio, dove abbiamo, in un caso, il sostantivo derivato: ad *Aen.*, I 590 (*eruditioni*).

24. Cicerone, *De orat.*, I 49: «Quam ob rem, si ornate locutus est [...] physicus ille Democritus, materies illa fuit physici, de qua dixit, ornatus vero ipse verborum oratoris putandus est». Cfr. anche *De orat.*, II 366, III 16; *Brut.*, 27 e in particolare *Orat.* 36: «“Pacuvio”, inquit alias: “omnes apud hunc ornati elaboratique sunt versus”».

25. Orazio, *Ars*, 447-8, afferma che il critico competente e onesto «ambitiosa recidet / ornamenti».

26. Quintiliano, *Inst.*, XI 1, 33: «Philosophiam ex professo, ut quidam faciunt, ostentantibus parum decori sunt plerique orationis ornatus maximeque ex affectibus, quos illi vitia dicunt». Cfr. anche *Inst.*, I 8, 16.

27. Ad esempio si veda Servio, *Aen.*, I 207: «VOSMET [...] sciendum autem est, has particulatas “met” “piam” “te”, ut egomet quispiam tute et similia ornatus causa ponit; *Aen.*, III 159: «MAGNIS id est nepotibus. Et bonum ornatum a sermonis fecit similitudine “magnis magna para” dicendo»; *Aen.*, VI 603: «ADSIMILIS “ad” vacat, et a maioribus ad ornatum adhibebatur»; ad *Aen.*, VII 363: AT [...] si autem “at” legeris, inceptiva particula est, ad ornatum solum pertinens».

28. Anche in *Rime*, XL 4: «com so rispondo a le parole ornate».

codice siglato Ham (Berlino, Deutsche Staatsbibliothek, Hamilton 203, vergato a Pisa nel 1347 da Filippo Benedetti), che corresse «onrata» (lezione per altro di tutta la tradizione manoscritta) in «ornata».

4 Un'idea di Purgatorio

Per convincere Caronte a lasciar passare Enea, la Sibilla dice che egli «pietate insignis et armis, / ad genitorem imas Erebi descendit ad umbras» (*Aen.*, VI 403-4)²⁹. Leggiamo il commento serviano ad *Aen.*, VI 404:

EREBI Erebus proprie est pars inferorum, in qua hi qui bene vixerunt, morantur. Nam ad Elysium non nisi purgati perveniant: unde est (vi 744) “et pauci laeta arva teneamus”. Hinc fit ut quaeratur, an animae de Elysio in corpora possint redire? Et deprehensum est non redire, quia per purgationem carent cupiditate.

In altri punti Servio aveva già spiegato che l'Erebo è la parte più profonda e oscura degli Inferi³⁰, ma qui e soltanto qui afferma che nell'Erebo stanno (in attesa) coloro che vissero bene. Infatti, aggiunge, non si può giungere nei Campi Elisi se non dopo essersi purificati. In questa lettura, dunque, l'Erebo sarà pure la parte più profonda e oscura degli inferi, ma è anche il luogo dove gli spiriti si purificano prima di essere ammessi all'Eliso.

Nell'opera di Dante la parola “Erebo” non si trova, ma lo scolio di Servio merita una maggiore attenzione, visto che esso non è citato nel pur fondamentale libro di Le Goff sulle origini del Purgatorio³¹.

5 La punizione degli adulteri

Nel secondo cerchio dell'*Inferno*, Dante e la sua guida incontrano «i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento» (*If*, V 38-9). Sono i lussuriosi e tra questi molti adulteri: Didone, Elena, Paride, Tristano e infine i due “famosi” cognati Paolo e Francesca. Prima dell'incontro, il poeta è molto preciso nel descrivere la scena (*If*, V 25-33):

Or incomincian le dolenti note
a farmisi sentire; or son venuto
là dove molto pianto mi percuote.

29. Virgilio impiega il termine *Erebus* sempre col significato generico di “Inferi” (cfr. *Georg.*, IV 471; *Aen.*, IV 26; VI 247, 404, 671; VII 140), ad eccezione forse di *Aen.*, IV 510, dove si deve probabilmente intendere più precisamente la divinità, figlio del Chaos e fratello della Notte (cfr. anche Cicerone, *Nat. Deor.*, III 17; Ovidio, *Met.*, XIV 404; Igino, *Fab. Praef.* 1).

30. Cfr. Servio, *Georg.*, IV 471: «EREBI DE SEDIBVS IMIS de interioribus tenebris inferorum»; ad *Aen.*, IV 510: «EREBVUM inferorum profunditatem»; Isidoro, *Orig.*, XIV 9, 6: «Erebus inferorum profunditas atque recessus».

31. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* (1981), trad. it., Einaudi, Torino 1982.

Io venni in loco d'ogne luce muto,
che muggchia come fa mar per tempesta,
se da contrari venti è combattuto.
La bufera infernal, che mai non resta,
mena li spiriti con la sua rapina;
voltando e percotendo li molesta.

Il contrappasso, che nell'*Inferno* dantesco regola come una legge la corrispondenza tra il peccato e la pena («Così s'osserva in me lo contrappasso», *If*, xxviii 142), è di tutta evidenza: travolti in vita dalla “tempesta” delle passioni, i peccatori sono adesso travolti da un’incessante bufera, che «mena li spiriti con la sua rapina; / voltando e percotendo li molesta». Il tormento che la bufera, col suo turbinio, provoca sugli spiriti consiste in un vorticoso e disordinato trascinamento e in un percotimento: sulle anime dei lussuriosi il vento si abbatte come una sferza. In molte culture antiche e medievali, come si sa, l’adulterio era considerato un peccato gravissimo punibile addirittura con la morte³². In alternativa alla morte, tuttavia, i colpevoli venivano più spesso presi a scudisciate. Persino nel Corano, la pena prevista non è la morte per lapidazione: «Con cento scudisciate dovete flagellare l’adultero e l’adultera» si legge all’inizio del secondo versetto della *Sura* xxiv³³. Nel mondo romano, fino ad un certo momento, era diritto del marito punire con la morte la moglie adultera, come ci ricorda Catone in un frammento delle *Orazioni* conservato da *Gell.*, x 23, 5³⁴. Il marito aveva inoltre diritto di rifarsi anche nei confronti dell’uomo con il quale la moglie aveva consumato l’adulterio³⁵. Un celebre passo della prima satira di Orazio ci illustra quale poteva essere la sorte degli adulteri colti in flagrante (*Orazio, Sat.*, I 2, 41-6):

Hic se praecipiten tecto dedit, ille flagellis
ad mortem caesus, fugiens hic decidit acrem
praedonum in turbam, dedit hic pro corpore nummos,
hunc perinxerunt calones; quin etiam illud

32. Nella Bibbia si veda *Lev.*, xx 10 e *Deu.*, xxii 22: «Se uno commette adulterio con la moglie di un altro, se commette adulterio con la moglie del suo vicino l’adultero e l’adultera saranno messi a morte».

33. Ma così la *Sura* IV 15, a proposito di donne «che si rendono colpevoli di scandalo»: comprovata l’accusa con almeno quattro testimoni, la donna dovrà essere tappata in casa «nei recessi segreti, fino a che morte non sopravvenga o che il Dio porga loro una via d’uscita».

34. Fr. 201 Sbendorio. Cfr. anche *Dionys. Ant.*, II 25, 6, che riporta una *lex regia* attribuita a Romolo. Plutarco, *Rom.*, xxii 3, parla invece soltanto del diritto di ripudiare la moglie colpevole di adulterio o di tentato avvelenamento.

35. Una rassegna delle punizioni previste per l’adulterio, messe in atto probabilmente prima della promulgazione della *Lex Iulia de adulteris coercendis*, si trova in *Val. Max.*, VI 1, 13: «Sempronius Musca C. Gellium deprehensum in adulterio flagellis cecidit, C. Memmius L. Octavium similiter deprehensum pernis [«pugnís» è congettura del Foertsch, ma “pernis”, da “perna, coscia, gamba” – cfr. Ennio, *Ann.*, 287 Skutsch –, difesa da Halm ma stranamente sulla scorta di Plinio, *Nat.*, xvii 67 – «parum apte» scrive infatti Kempf nell’apparato dell’ed. del 1888 –, si può difendere molto meglio nel senso di ‘prese a calci’] contudit, Carbo Attienus a Vibieno, item Pontius a P. Cerennio deprehensi castrati sunt. Cn. etiam Furium Brocchum qui deprehenderat familiae stuprandum obiecit». Cfr. anche *Mart.*, II 83 e III 92.

accidit ut quidam testis caudamque salacem
demeteret ferro. «Iure» omnes; Galba negabat.

Gli antichi commentatori di Orazio dicono che l'accenno a quello che è preso a frustate fin quasi a morirne («ad mortem autem prope mortem») interpreta giustamente Pseudo Acrone, *Hor. Sat.*, I 2, 41) nasconde un'allusione allo storico Gaio Sallustio, sorpreso in flagranza di adulterio con Fausta, figlia di Silla, e punito a suon di frustate dal marito, che infine lo avrebbe lasciato andare dopo il pagamento di un'ingente somma. L'episodio è narrato da Varrone in un frammento dei *Logistorici* conservato ancora una volta da *Gell.*, XVII 18:

M. Varro, in litteris atque vita fide homo multa et gravis, in libro quem inscripsit *Pius aut de pace* C. Sallustium scriptorem seriae illius et severae orationis, in cuius historia notiones censorias fieri atque exerceri videmus, in adulterio deprehensum ab Annio Milone loris bene caesum dicit et, cum dedisset pecuniam, dimissum³⁶.

Dal brano di Varrone, mediato da Gellio, sembra muoversi anche Servio, che ricorda la “disavventura” dello storico Sallustio spiegando l'espressione «ob adulterium caesi» di *Aen.*, VI 612: «si “occisi”, Aegisthum significat, Thyestae filium: si re vera “caesi”, Sallustium, quem Milo deprehensum sub servi habitu verberavit in adulterio sua uxoris, filiae Sullae»³⁷. L'esegesi virgiliana più moderna, almeno a partire dal De La Cerda³⁸, crede che *caesi* vada qui inteso col significato di “uccisi”, ma Servio sembra più propenso per la seconda interpretazione, anche se l'allusione all'episodio della vita di Sallustio sembra anche a noi un po' forzata³⁹. Ma qui non è in gioco l'interpretazione di Virgilio, piuttosto la possibilità di una suggestione che potrebbe aver dettato a Dante l'immagine del vento che – come una frusta – colpisce per punizione quegli spiriti adulteri e lussuriosi. È difficile che Dante abbia letto l'episodio di Sallustio e di Fausta in Orazio⁴⁰ – dove vi è,

36. Fr. p. 256 Riese.

37. Rispetto al racconto di Varrone riferito da Gellio, quello di Servio aggiunge il particolare del travestimento adottato da Sallustio («sub servi habitu») e il fatto che la moglie di Milone era la figlia di Silla. Se poi teniamo nel debito conto il testo *auctus*, relegato da Thilo in apparato, ritroviamo anche il nome di questa figlia. Il cod. *Floriacensis*, infatti, al posto di «filiae Sullae» legge: «quae fuerat Fausti Syllae filia». Il testo è evidentemente corrotto, ma il nome della figlia, Fausta, è ben leggibile, tanto da aver suggerito al Masvicius questa emendazione: «suae uxor Faustae, filiae Syllae». Una spia che la fonte di Servio sia comunque Varrone è data forse da quel *deprehensum*, che si ripete a capello nei due testi. In Servio manca il “lieto fine” col versamento della pecunia, mentre è possibile che l'antico esegeta abbia introdotto *verbero* per non ripetere ancora una volta *caedo*, che era invece la voce verbale che trovandosi in Virgilio gli aveva suggerito il confronto con Varrone.

38. «Nunquid hinc *caesi* sunt, occisi? an tantum, percussi? tu divina. ego primum capio. videtur enim alludere ad illos miseros, qui occiduntur a viris, quoties isti illos deprehendunt in adulterio cum uxoribus», De La Cerda *ad loc.*

39. L'ambivalenza di *caedo* è registrata da Servio anche a *Georg.*, IV 284: «CAESIS IVVENCIS verberibus occisis. Bono autem sermone usus est: nam “caedi” interdum occidi, interdum verberari significat».

40. L'unico testo di Orazio che fu probabilmente noto in modo diretto a Dante è l'*Ars poetica*; per tutti gli altri testi, comprese le *Satire* (ma cfr. S. Pasquazi, *L'Orazio satiro tra le*

peraltro, soltanto un'allusione⁴¹; più probabile ma non sicura una conoscenza di Gellio, almeno parziale e indiretta attraverso, per esempio, il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Più certa e verosimile, se suggestione vi è stata, appare dunque la mediazione della glossa di Servio.

6 La selva

Per offrire al lettore un'immediata, efficacissima sintesi del pericolo mortale in cui Dante personaggio si ritrova all'inizio del suo viaggio ultraterreno, il poeta impiega l'immagine universalmente riconosciuta della selva, che aveva già impiegato in *Cv*, IV xxiv 12: «la selva erronea di questa vita». La «selva rappresenta la vita viziosa, la vita umana dominata dagli istinti e non illuminata dalla grazia e dalla ragione»⁴²: la critica ha da tempo messo in luce i possibili antecedenti letterari di questa metafora⁴³, ponendo al primo posto, inevitabilmente, il vi libro dell'*Eneide*, visto che proprio una selva Virgilio pone all'ingresso del suo Averno. Nel libro della catabasi di Enea, il termine *silva* ricorre ben dodici volte⁴⁴: in particolare, nella prima descrizione che la Sibilla fa dell'Averno (*Aen.*, VI 131: «tenent media omnia silvae»); quando i troiani, per erigere il sepolcro di Miseno, vanno «in antiquam silvam» (v. 179), la stessa «silvam immensam» (v. 186) che Enea – alla ricerca del ramo d'oro – guarda meditando «tristi cum corde»; nella

fonti dell'Ulisse dantesco?, in “Rassegna di Cultura e Vita Scolastica”, XXX, 4-5, 1976, pp. 1-2;), sono state riscontrate delle somiglianze e allusioni, ma nessuna prova certa di una conoscenza diretta. Cfr. G. Brugnoli, R. Mercuri, *Orazio*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. iv, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1973, pp. 173-80, e successivamente R. Mercuri, *Orazio in Dante*, in *Filologia antica e moderna*. Atti del Dipartimento di Filologia per il ventennale del Dipartimento, Arcavacata 1997, pp. 113-28, ma anche C. Villa, *Dante lettore di Orazio*, in *Dante e la "bella scola" della poesia. Autorità e sfida poetica*, a cura di A. A. Iannucci, Angelo Longo, Ravenna 1993, pp. 87-106; Z. G. Baranski, *Dante e Orazio medievale*, in “Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi” (*Studi in memoria di Mirella Moxedano Lanza*, t. I), VII, 2006, pp. 187-221.

41. Le edizioni classiche dei commenti di Porfirione e dello Pseudo Acrone sono quelle di A. Holder, Innsbruck 1854 e di O. Keller, Leipzig 1902-04, ma riportiamo il testo nella revisione curata da M. Spurio con la consulenza e il coordinamento di L. Gamberale in *Orazio. Encyclopedie Oraziana*, vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1998. Porfirione, *Hor. Sat.*, 1 2, 41-2: «ILLE FLAGELLIS AD MORTEM CAESVS. Hoc de Gaio Sallustio videtur dici qui, deprehensus ab Annio Milone in adulterio Faustae Syllae Felicis filiae uxoris eius, flagellis caesus est»; Pseudo Acrone, *Hor. Sat.*, 1 2, 41: «ILLE FLAGELLIS. Hoc de Sallustio videtur dicere; Sallustius enim Crispus in Faustae, Sullae filiae, adulterio deprehensus ab Annio Milone flagellis caesus esse dicitur; quem T. Asconius Pedianus in vita eius significat. ‘Ad mortem’ autem ‘prope mortem’».

42. E. Ragni, *Selva*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. v, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 137-42: 138.

43. Oltre Virgilio, sono stati notati antecedenti scritturali e nella letteratura patristica, nell'Isidoro delle *Etymologiae*, nell'allegorizzante commento a Virgilio di Bernardo Silvestre, sino al precedente immediato di Brunetto Latini.

44. *Silva* (444, 451), *silvae* (131, 704), *silvam* (179, 186, 659), *silvas* (8), *silvis* (205, 271, 309, 765). A queste bisogna aggiungere le otto occorrenze di *lucus*: *lucus* (139), *luco* (259), *lucos* (13, 154, 195), *lucis* (118, 564, 673).

similitudine del ramo d'oro paragonato al vischio che verdeggiava «silvis brumali frigore» (v. 205); nella rappresentazione figurata dell'incendere di Enea e della Sibilla nell'oltretomba, che è simile all'«iter in silvis» (v. 271); ancora nella similitudine con la quale Virgilio rappresenta la moltitudine degli spiriti che si accalca presso le rive d'Acheronte, così numerosa quanto le foglie che cadono «in silvis autumni frigore primo» (v. 309); nei Campi del Pianto, coloro che morirono per amore vagano in sentieri appartati, tutt'intorno li copre una «myrtea silva» (vv. 443-4), la stessa «silva magna» (v. 451) in cui vaga la regina Didone. Il commento di Servio a questi passi virgiliani non deve aver creato ulteriori stimoli e suggestioni in Dante: fa eccezione, però, un solo trascuratissimo scolio, quello a *Aen.*, VI 131:

TENENT MEDIA OMNIA SILVAE causam reddit cur non facilis sit animarum regressus, quia omnia polluta et inquinata sunt: nam per silvas tenebras et lustra significat, in quibus feritas et libido dominantur.

L'antico esegeta spiega perché la Sibilla ha detto che è difficile, una volta entrati nell'Averno, «revocare gradum»: le anime che vi entrano sono tutte «polluta et inquinata»⁴⁵, “macchiate e corrotte”, infatti con le selve vuole significare le tenebre e un covo di fiere, in cui dominano la natura selvaggia (l'asprezza, se si vuole) e la libidine. La sola traduzione/parafrasi dello scolio di Servio è sufficiente a mettere sull'avviso anche il più ingenuo lettore di Dante. Già il «non facilis regressus» iniziale ci conduce al terzo dei tre aggettivi di *selva* posti in climax al v. 6 «esta selva selvaggia e aspra e forte»: la critica (cfr. il commento del Buti⁴⁶) ha fatto da tempo notare che in Dante *forte* significa “difficile” e in questo caso indica propriamente la difficoltà di uscire, cioè il «revocare gradum» di Virgilio e ancor di più il «non facilis regressus» dell'esegesi serviana. E, più avanti, le selve che sono avvolte nelle tenebre e anche un covo di fiere, così che leggendo Dante in controluce avvertiamo subito il più autentico intertesto di «oscura» e l'annuncio dello spaventoso incontro con le tre fiere di *If*, I 31-60, nonché l'esplicitazione dei vizi che le tre fiere dantesche allegorizzano, la natura selvaggia e feroce che le unisce, e la libidine, la lascivia, la lussuria, che è prerogativa della

45. Di *inquino* c'è soltanto un'altra occorrenza in Servio (nell'*auctus* abbiamo anche *inquinata* a *Buc.*, VI 22), nello scolio a *Aen.*, VI 724 («sic anima ex eo quod datur corpori inquinata, etiam si corpus deponat, necesse habet purgari»). Da notare che a VI 131, il testo *auctus* (cioè il codice F) legge *coinquinata*, voce più rara (ma comunque presente in senso figurato – corrompere e contagiare il vizio – in un frammento dell'*Atreus* di Accio – 207 Ribbeck² = fr. IV, v. 35 Dangel – riportato da Cicerone, *Nat. Deor.*, III 27, 68), che Thilo relega per esigenze editoriali in apparato e che andrà recuperata a livello di testo. Il prefisso rafforza nel verbo radicale il concetto di “corruzione” e introduce l'elemento del “contagio”: i vizi sono una malattia dell'anima, che come la peste e le altre *pernicies* epidemiche, non soltanto distruggono chi li contrae ma anche possono innescare un fatale contagio. Dante non sarebbe rimasto insensibile dinanzi ad una simile suggestione, peraltro così drammaticamente attuale.

46. *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri*, vol. I, Nistri, Pisa 1858 (ed. anast. 1989), p. 23: «e forte quanto allo svilupparsi e liberamente uscire d'esse».

«lonza leggera»⁴⁷, la prima fiera che impedisce il cammino di Dante, prima in quanto origine, forse, di tutti gli altri vizi. E tuttavia, val la pena, in conclusione, di tornare ancora al testo della glossa serviana, e in particolare alla parola *lustra*, che noi, in rapporto alla selva, abbiamo alla lettera inteso nel senso di “covo di fiere”. In Virgilio, il termine *lustrum* è sempre impiegato col significato di tana per le *ferae* (*Georg.*, II 471 e *Aen.*, III 647; IV 151, XI 570): così anche nello scolio a *Aen.*, VI 131, dove Servio precisa «in quibus feritas et libido dominantur», che per congruità deve sottintendere un riferimento a delle fiere. Ma, sempre col testo di Dante in controluce, siamo certi che, se suggestione vi è stata, essa conduca alla «lonza leggera»? Alcuni *scholia* di Servio forniscono esplicitamente un’altra chiave di lettura:

DVM MONTIBVS VMBRAE LVSTRABVNT CONVEXA [...] aut “lustrabunt” inumbrabunt, unde lustra et ferarum cubilia et lupanaria per contrarium dicimus, quia parum inlustrantur.

LVSTRA cubilia: unde etiam lupanaria “lustra” dicimus, ubi habitant lupae, id est meretrices, dictae ab obscenitatis et odoris similitudine⁴⁸.

LVSTRA FERARVM bene “ferarum” addidit, quoniam sunt in urbibus lustra meretricum.

LVSTRA latibula ferarum vel luporum: unde et lupanaria meretricum lustra dicuntur⁴⁹.

47. Interessante il tentativo di G. Allaire, *New Evidence toward Identifying Dante’s Enigmatic Lonza*, in “Electronic Bulletin of the Dante Society of America”, 7 agosto 1997, in <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/>, di identificare la lonza dantesca con un felino frutto dell’accoppiamento di un leopardo con una leonessa, sulla scorta di quanto riferito da Andrea da Barberino nel suo *Guerrino meschino*: «Io addomandai che cosa era la lonza. Rispose che era ingenerata da uno leopardo et da una leonessa». Andrea da Barberino visse circa tra il 1372 e il 1431, tuttavia Dante avrebbe appreso di tale “incrocio” da Plinio (cfr. *Nat.*, VIII 41-3). La Allaire non prende in considerazione un altro passo, ancora una volta di Servio, *Aen.*, III 113: «nam et Plinius in naturali historia dicit leonem cum pardalide libenter, et pardum cum leaena concubere». Il passo ha dato molto lavoro ai filologi per via di quel *libenter* che Thilo pubblicava in corsivo, assegnandolo cioè soltanto al testo *auctus*. S. Timpanaro, giustamente e contro C. E. Murgia (*The Servian Commentary on «Aeneid» 3 Revisited*, in “Harvard Studies in Classical Philology”, XCI, 1987, pp. 303-31: 317-9), assegnava *libenter* a Servio, ipotizzando una caduta meccanica (la somiglianza «tra la fine di *pardalide* e l’inizio di *libenter* può benissimo aver facilitato l’omissione di *libenter*», in S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Patron, Bologna 1994, p. 448); l’intuizione di Timpanaro, sostenuta dalla esemplare lucidità del suo ragionamento filologico, è adesso confermata da un’inoppugnabile prova materiale: ho infatti rinvenuto l’aggiunta *libenter* nei codici di Servio della classe che ha individuato e determinato α, il Leidensis Voss. Lat. F. 25, secc. IX-X, e il Parisinus Lat. 7961, sec. IX, che contengono circa quattrocento aggiunte sinora conosciute solo attraverso i codici del testo *auctus* e che io, invece, considero serviane *tout court*.

48. Interessante l’*exemplum* aggiunto dall’*auctus*: «Cicerone “vino lustrisque confectus”», citazione di Cicerone, *Phil.*, II 3, 6.

49. Rispettivamente, si tratta di Servio, ad *Aen.*, I 607, ad *Aen.*, III 647, ad *Georg.*, II 471, e di Servio, *Auct. Aen.*, IV 151.

I *lustra* sono dunque le tane delle fiere⁵⁰, e in particolare dei lupi. Siccome il termine *lupa* è sinonimo di meretrice, i *lupanaria*, i luoghi dove le “lupe” svolgono in città il loro meretricio sono detti anche *lustra*⁵¹. Da Servio a Dante, la suggestione condurrebbe non più alla «lonza leggera» ma alla «lupa, che di tutte brame / sembiava carca ne la sua magrezza» (*If*, I 49-50), non più, o almeno non più soltanto allegoria dell’avarizia, ma simbolo – secondo una tesi sostenuta tra gli altri anche da Foscolo – della Curia di Roma, quella stessa Curia, “quasi una novella prostituta” contro la quale, per bocca dell’apostolo Pietro, Dante lancerà nel *Paradiso* una delle sue più violente invettive (*Pd*, xxvii 22-7):

Quelli ch’usurpa in terra il luogo mio,
il luogo mio, il luogo mio che vaca
ne la presenza del Figliuol di Dio,
fatt’ha del cimitero mio cloaca
del sangue e de la puzza; onde ’l perverso
che cadde di qua sù, là giù si placa.

50. *Latibulum* del testo *auctus* (unica occorrenza in tutto il Commento) è termine forse più preciso perché significa anche “nascondiglio”.

51. Cfr. anche *Paul. Fest.*, p. 107 Lindsay: «Lustra significat lacunas lutosas, quae sunt in silvis aprorum cubilia. Qua similitudine hi, qui in locis abditis et sordidis ventri et desidiae operam dant, dicuntur in lustris vitam agere».