

**Zeitschrift:** Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas  
**Herausgeber:** Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)  
**Band:** 58 (2011)  
**Heft:** 2: Fascicolo italiano. Stazio e Virgilio in Dante e altri studi danteschi  
  
**Artikel:** Episodî della presenza di Stazio nella "Commedia"  
**Autor:** Scalmazzi, Danila  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-271905>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Episodi della presenza di Stazio nella *Commedia*

Per quanto possa sembrare scontato, è bene iniziare dal considerare distintamente lo Stazio *auctoritas* classica dallo Stazio personaggio dantesco. Il primo lo incontriamo sin dall'*Inferno* in citazioni, allusioni e riprese più o meno esposte; il secondo fa la sua comparsa sulla quinta cornice purgatoriale e si unisce a Dante e Virgilio nell'ascesa del monte. Riassumendo brevemente l'episodio, in *Pg.* XXI e XXII l'anima di Stazio racconta che, nato a Tolosa, si è in seguito trasferito a Roma e vi ha ricevuto la corona di mirto; che ha scritto la *Tebaide* ma è morto prima di portare a compimento la «seconda soma», l'*Achilleide*;<sup>1</sup> che l'*Eneide* è stata la sua guida; che ora, sul monte del purgatorio, ha appena finito di scontare la pena per il peccato di prodigalità, salvatosi dalla dannazione eterna grazie alla lettura di un verso dell'*Eneide*; che si è convertito al cristianesimo «alluminato» dalla quarta *Ecloga* di Virgilio, ma che il timore delle persecuzioni lo ha spinto a celare la sua fede, ragion per cui ha scontato un periodo di penitenza anche sulla quarta cornice.

Tale presentazione del poeta latino, a causa delle forti divergenze con le notizie a noi pervenute attorno alla sua vita, ha causato non pochi problemi agli studiosi, tanto che da diversi secoli molti si sono cimentati nell'ardua impresa di far luce su questioni estremamente oscure. Se gli interrogativi sulla nascita tolosana e l'incompiutezza dell'*Achilleide* sono oramai sciolti da tempo, lo stesso non si può dire della prodigalità di Stazio, della sua conversione al cristianesimo e dell'incoronazione col

---

<sup>1</sup> Della terza opera di Stazio, le *Silvae*, Dante non aveva notizia in quanto riscoperte solo un secolo più tardi da Poggio Bracciolini. Prima del XV secolo se ne conosceva però già il titolo (cfr. Violetta De Angelis, *Magna questio preposita coram Dante et domino Francisco Petrarca et Virgiliano*, in «Studi Petrarqueschi», n. s., I, 1984, pp. 103-209, a p. 180; Michael David Reeve, *Statius*, in *Texts and Transmission*, a cura di L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 397-98; Carlo Caruso, *Una nota sulle Silvae di Stazio nel Medioevo*, in «Italia medioevale e umanistica», XLIV, 2003, pp. 303-7, alle pp. 304-7). Sorprende quindi che il ventiquattresimo canto dell'*Inferno* si apra proprio con quella che ha tutta l'aria di essere una citazione dalle *Silvae*: «In quella parte del giovanetto anno | che 'l sole i crin sotto l'Acquario temprà» richiama infatti *Silv.* I II 14-15 «crinem [...] | temperat», citazione che se da un lato non prova la conoscenza diretta da parte di Dante della terza opera staziana, dall'altro autorizza almeno a credere a una trasmissione indiretta su cui non si è fatta ancora luce (per una rassegna delle riprese dalle *Silvae* prima dell'avvento di Poggio cfr. Caruso, *Una nota*, cit., p. 303).

mirto. La nascita a Tolosa è infatti dovuta alla confusione con uno «Statius Ursulus rhetor Tholosensis», di pari coordinate temporali, citato nel *Chronicon* di Eusebio-Girolamo, che ha inoltre portato alla corruzione del nome «Publius Papinius Statius» in «Statius Papinius Surculus». <sup>2</sup> Riguardo all'*Achilleide* invece, la notizia che Stazio fosse morto prima di portarne a termine la composizione, Dante la poteva chiaramente trovare negli *accessus* allo *Stacius minor*, nonostante non pochi fossero stati i tentativi medievali di considerarla opera compiuta. <sup>3</sup>

Nel corso degli anni si è andata sempre più radicando l'idea che, dove versioni di Stazio e di Virgilio coesistono, Dante si serva del primo per correggere il secondo. L'esempio che più volentieri è portato in primo piano è quello della fondazione di Mantova, in *If.* xx 52-99:

E quella che ricuopre le mammelle, che tu non vedi, con le trecce sciolte, e ha di là ogne pilosa pelle,	54
Manto fu, che cercò per terre molte; poscia si puose là dove nacqu'io; onde un poco mi piace che m'ascolte.	57
Poscia che 'l padre suo di vita uscìo e venne serva la città di Baco, questa gran tempo per lo mondo gio.	60
[...]	
Quindi passando la vergine cruda vide terra, nel mezzo del pantano, sanza coltura e d'abitanti nuda.	84
Lì, per fuggire ogni consorzio umano, ristette con suoi servi a far sue arti, e visse, e vi lasciò suo corpo vano.	87
Li uomini poi che 'ntorno erano sparti s'accolsero a quel loco, ch'era forte per lo pantan ch'avea da tutte parti.	90

<sup>2</sup> Cfr. Colette Jeudy – Yves-François Riou, *L'Achilléide de Stace au Moyen Age: abrégés et arguments*, in «Revue d'histoire des textes», IV, 1974, pp. 143-180, a p. 150; Violetta De Angelis, *Lo Stazio di Dante*, in «Schede Umanistiche», XVI, 2002, pp. 29-69, alle pp. 55-56.

<sup>3</sup> Cfr. Jeudy – Riou, *L'Achilléide*, cit., pp. 145-46, n. 2; De Angelis, *Lo Stazio*, cit., pp. 36-48 e, più approfonditamente, De Angelis, *Magna questio*, cit.

Fer la città sovra quell'ossa morte;  
e per colei che 'l loco prima elesse,  
Mantua l'appellar sanz'altra sorte. 93  
[...]

Però t'assenno che, se tu mai odi  
originar la mia terra altrimenti,  
la verità nulla menzogna frodi.» 99

In *Aen.* X 198-203 Virgilio aveva fornito una versione completamente diversa, includendo Ocno, figlio di Manto e del Tevere, fra gli alleati Etruschi di Enea, e presentandolo come fondatore della città di Mantova:

Ille etiam patriis agmen ciet Ocnus ab oris,  
fatidicae Mantus et Tusci filius amnis,  
qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen,  
Mantua, dives avis, sed non genus omnibus unum:  
gens illi triplex, populi sub gente quaterni,  
ipsa caput populis, Tusco de sanguine vires.

Per Virgilio, Manto non era quindi affatto «cruda», né tanto meno «vergine», poiché madre di Ocno, e la città era stata fondata dal figlio, non dalla madre. Da tempo ormai la critica ha individuato in Stazio l'*auctoritas* utilizzata da Dante per fare di Virgilio-personaggio il correttore di Virgilio-poeta, e i vv. 97-99 ribadiscono la rettifica. La scena del macabro sacrificio di *Theb.* IV 461-68 giustifica il «cruda» del v. 82, mentre il «vergine» dello stesso verso è dettato dall'«innuba» di *Theb.* IV 463 nonché dal «virgo» di IV 448 e X 597:<sup>4</sup>

[...] Iamque ardua ferro  
signati capita et frugum libamine puro  
in vulnus cecidere greges; tunc innuba Manto  
exceptum pateris praelibat sanguen, et omnes  
ter circum acta pyras sancti de more parentis  
semineces fibras et adhuc spirantia reddit  
viscera, nec rapidas cunctatur frondibus atris  
subiectare faces.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Aggiungiamo inoltre che Manto è anche ricordata da Ovidio, *Met.* VI 157-59, ma senza che ciò abbia influito sul personaggio dantesco.

<sup>5</sup> Stat. *Theb.* IV 461-68.



Ci troviamo di fronte a una situazione particolare, per non dire contraddittoria: Dante corregge l'enunciato virgiliano con le parole di quel poeta che si era a suo tempo esplicitamente dichiarato discepolo di Virgilio,<sup>6</sup> poeta che lui stesso, Dante, corona non del sommo alloro, bensì del più modesto mirto.<sup>7</sup> Stazio viene presentato come poeta di grado inferiore al grande Virgilio, ma lo sfruttamento delle fonti sembrerebbe volerne dimostrare la superiorità su un piano diverso da quello poetico.

A prima vista, nella *Commedia* il dialogo fra i due autori latini pare sempre focalizzarsi, tranne che in *Pg.* XXV, su episodi tratti dalle loro opere, senza che mai altrove si alluda esplicitamente alla dottrina cristiana. Eppure, anche un semplice episodio come quello della fondazione di Mantova, episodio apparentemente non connesso a questioni teologiche, si fa invece portatore di un messaggio più profondo: la ricerca della verità.

Considerando che Stazio si è convertito – pur mantenendo celata la sua fede – mentre Virgilio non ne ha avuto la possibilità («Nacqui sub Iulio, ancor che fosse tardi»),<sup>8</sup> dobbiamo quindi chiederci se, agli occhi di Dante, l'aver conosciuto in vita la rivelazione cristiana e l'infondere nelle proprie opere la verità vadano di pari passo. Detto in altri termini, all'origine della correzione di Stazio su Virgilio deve ricondursi unicamente il presupposto che un'anima cristiana ha la giusta superiorità su un'anima pagana? È possibile che Stazio abbia ragione solo perché cristiano, o magari Dante ha concepito un disegno più ampio? Inoltre Stazio ha

<sup>6</sup> Cfr. Stat. *Theb.* XII 816-17: «nec tu divinam Aeneida tempta, | sed longe sequere et vestigia semper adora».

<sup>7</sup> Il componimento delle *Silvae* qui citato nella n. 1 contiene un altro verso che sorprende se considerato nell'ottica del misterioso incoronamento di Stazio: *Silv.* I II 99: «et nostra laurum subtexere myrto». Se Dante avesse inteso il verbo *subtexere* col significato alternativo di 'oscurare', 'velare' (e non 'intrecciare', 'intessere'), questo sarebbe l'antecedente perfetto per uno Stazio poeta inferiore a Virgilio ma suo vincitore, se non fosse che, almeno in teoria, Dante non doveva conoscere questi versi staziani. Tuttavia, il fatto che nella presentazione di *Pg.* XXI non si faccia menzione di una terza opera di Stazio non garantisce che qualche suo frammento, probabilmente adespoto, non fosse noto a Dante per vie traverse.

<sup>8</sup> Riteniamo infatti, concordemente con Giorgio Brugnoli, *Ancor che fosse tardi*, ora nei suoi *Studi danteschi*, I, Pisa, ETS, 1998, pp. 117-74, a p. 121, che il verso si debba parafrasare come segue: «Nonostante fosse tardi (nell'era romana, oppure, secondo Brugnoli, nell'arco della carriera di Cesare), sono comunque nato sotto Giulio Cesare, e quindi troppo presto per poter essere cristiano». Escludiamo invece la possibilità che Virgilio rimpianga di essere nato troppo tardi per farsi apprezzare da Cesare, come proposto ad esempio da De Angelis, *Lo Stazio*, cit., p. 53, in quanto spiegazione sia minoritaria nell'Antico Commento, sia poco plausibile sul piano cronologico: «Virgilio, che alla morte di Cesare aveva ben ventisei anni, poteva benissimo averne goduto i favori, se non altro per la pubblicazione delle varie operette della cosiddetta *Appendix Vergiliana*, che l'intera biografia antica gli attribuisce quando era appena sedicenne» (Brugnoli, *Ancor che fosse tardi*, cit., p. 120).

sempre ragione, oppure ci sono dei luoghi in cui lui stesso viene smentito? Se così fosse, la correzione è in qualche modo riconducibile all'occultamento della propria fede per timore delle persecuzioni?

Tutto porta a credere che dietro ai vv. 52-99 di *If.* XX si nasconda ben più di una semplice smentita di un passo virgiliano; la questione può essere risolta solo analizzando quei passi della *Commedia* dove è attiva la memoria di Stazio. Ne proponiamo ora alcuni, i più rilevanti fra quelli isolati in seguito al censimento di tutte le ricorrenze staziane presenti ai canti *If.* I-XXIII e *Pd.* XXIII-XXXIII.

1. Alla fine del canto VIII si verifica il primo vero fallimento, esplicitamente dichiarato, di Virgilio: a lui e al suo discepolo viene negato l'ingresso nella città di Dite. Il significato allegorico di tale rifiuto è facilmente intuibile: Dite segna il confine tra il luogo di punizione dei peccati privati da quello dei peccati sociali, quindi Virgilio, personalmente buono, non è più sufficiente.<sup>9</sup>

Il canto successivo, il nono, cela una probabile seconda sconfitta di Virgilio, questa volta però ben camuffata. Si prendano in considerazione i versi 34-51:

E altro disse, ma non l'ho a mente; però che l'occhio m'avea tutto tratto ver' l'alta torre a la cima rovente,	36
dove in un punto furon dritte ratto tre furie infernal di sangue tinte, che membra femminine avieno e atto,	39
e con idre verdissime eran cinte; serpentelli e ceraste avien per crine, onde le fiere tempie erano avvinte.	42
E quei, che ben conobbe le meschine de la regina de l'eterno pianto, «Guarda», mi disse, «le feroci Erine.	45
Quest'è Megera dal sinistro canto; quella che piange dal destro è Aletto; Tesifon è nel mezzo»; e tacque a tanto.	48
Con l'unghie si fendea ciascuna il petto; battiensi a palme e gridavan sì alto, ch'i' mi strinsi al poeta per sospetto.	51

<sup>9</sup> Cfr. Edoardo Fumagalli, *Canto IX*, in *Lectura Dantis Turicensis. Inferno*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Franco Cesati Editore, 2000, pp. 127-138, a p. 135.

Il «ben conobbe» del v. 43 è di grande importanza: sebbene Virgilio riconosca immediatamente le Furie in quanto personaggi da lui stesso descritti nell'*Eneide*, e quindi di necessità noti, è lecito chiedersi se tutto l'episodio sia effettivamente di matrice virgiliana, oppure se vi sia anche dell'altro.

Osservando innanzi tutto l'ambientazione generale della scena, è evidente che trae le sue origini dal testo virgiliano: riprende infatti il Tartaro (qui Dite) circondato da un fiume ribollente – il Flegetonte (qui Stige) – e da possenti mura, su una torre delle quali è appostata Tisifone (qui invece le tre Erinni al completo).<sup>10</sup>

Il rapido movimento del v. 37, presente sia in Ovidio che in Stazio, non figura in Virgilio. Ovidio, in *Met.* IV 455-56, scrive che al sopraggiungere di Giunone

quam simul agnorunt inter caliginis umbras,  
surrexere deae [...].

Stazio, analogamente, in *Theb.* I 92-93 dice di Tisifone:

Ilicet igne Iovis lapsisque citatior astris  
tristibus exiluit ripis [...].

In Virgilio invece Tisifone è semplicemente «sedens».<sup>11</sup> Ciò dimostra che, se Dante si è ispirato a qualcuno per forgiare il «furon dritte ratto», lo spunto non proviene di certo dall'opera virgiliana.

Al v. 38 le Furie sono descritte come «di sangue tinte», senza che il testo fornisca ulteriori dettagli. In Stazio questo elemento è assente,<sup>12</sup> in Ovidio è riferito alla fiaccola e al mantello di Tisifone,<sup>13</sup> mentre in Virgilio concerne, se effettivamente presente, il solo mantello.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Cfr. Virg. *Aen.* VI 548-56.

<sup>11</sup> Virg. *Aen.* VI 555.

<sup>12</sup> Cfr. Stat. *Theb.* I 88-117.

<sup>13</sup> Cfr. Ov. *Met.* IV 481-84: «Nec mora, Tisiphone madefactam sanguine sumit | inportuna facem fluidoque cruore rubentem | induitur pallam tortoque incingitur angue | egrediturque domo».

<sup>14</sup> Cfr. Virg. *Aen.* VI 555. In effetti si parla di «palla succincta cruenta», senza una precisa menzione del colore. Il mantello può perciò essere inteso 'cruento' per metonimia a partire dalla Furia che lo indossa, oppure 'tinto di sangue' in seguito alle molteplici scelleratezze della stessa.

L'«atto femminile» del v. 39 deriva forse da *Met.* IV 454,

deque suis atros pectebant crinibus angues,

occupazione muliebre alla quale sono intente le Furie all'arrivo dell'irata Giunone. In Stazio e Virgilio non è invece possibile individuare un atteggiamento riconducibile a fonte d'ispirazione per questo passo in particolare.

Al v. 40 Dante specifica chiaramente che le Erinni sono «cinte» con «idre verdissime». L'immagine ritorna in questa precisa veste unicamente in Ovidio, dove Tisifone, e lei sola, si cinge con un serpente.<sup>15</sup>

Sebbene le chiome delle Furie siano tradizionalmente composte da serpenti,<sup>16</sup> le «ceraste» indicate al v. 41 sono riprese dall'unico autore che ne fa menzione: Stazio.<sup>17</sup> Anche Lucano ne parla ripetutamente, ma mai in tale contesto.<sup>18</sup> Ne consegue che probabilmente il «fiere tempie» del verso successivo derivi proprio dal «diri capitis» di *Theb.* I 104.

Il graffiarsi e picchiarsi dei vv. 49-50 sembra sia una gestualità introdotta da Dante stesso. Il forte sibilare dei serpenti di *Met.* IV 492-94 e *Theb.* I 114-16 ha probabilmente suggerito il «gridavan sì alto», sebbene si verifichi un cambio di soggetto. È più vicino al testo dantesco, e forse ne è la fonte effettiva, ma non si capisce se le urla e le percosse delle Furie siano rivolte contro le anime oppure contro loro stesse, il passo di *Theb.* II 52-53:

[...] saepe Eumenidum vocesque manusque  
in medium sonuere diem [...].

Queste semplici considerazioni permettono di rilevare che, nonostante si affermi che Virgilio «ben conobbe» le Furie, l'episodio, la cui origine risiede nel VI libro dell'*Eneide*, di virgiliano conserva ben poco. Ciò potrebbe indurci a credere che quel «ben» dissimuli una certa ironia: Virgilio credeva di aver conosciuto a fondo le Erinni, ma ora il pellegrino Dante le vede così come, prima di lui, Stazio e Ovidio le

<sup>15</sup> Cfr. Ov. *Met.* IV 483. La presenza di idre pullulanti lungo il corpo è attestata anche da Virg. *Aen.* VII 329 e 447, nonché dallo stesso Ovidio a *Met.* IV 490-94, ma nessuna di queste possibili fonti si avvicina a Dante quanto quella di *Met.* IV 483.

<sup>16</sup> Cfr. Virg. *Aen.* VII 346-7 e 450; Ov. *Met.* IV 454.

<sup>17</sup> Cfr. Stat. *Theb.* I 103-4 e XI 65-66, dove il ceraste è inoltre definito «caeruleae dux ille comae».

<sup>18</sup> Cfr. Luc. *Phars.* VI 679; IX 716 e 851.

avevano caratterizzate. Questo dettaglio, rivelatore di una significativa presenza nascosta di Stazio e di Ovidio, i quali implicitamente vanno a correggere l'enunciato virgiliano, permette di aggiungere l'episodio di *If.* IX alla lunga lista di correzioni e smentite cui Virgilio è progressivamente sottoposto nel corso del viaggio oltremondano.

2. Quella del «messo celeste» è una figura di cui si sono occupati molti studiosi. Fra i molteplici contributi apparsi nel corso degli anni ci interessano in particolare quelli di Giorgio Padoan, Silvio Pasquazi e Maria Teresa Lanza,<sup>19</sup> poiché tutti e tre hanno saputo toccare un aspetto ben preciso che però non è stato sviluppato nella direzione che ci accingiamo ora a intraprendere.

Iniziamo richiamando i vv. 64-105 di *If.* IX, versi che verranno poi confrontati con alcuni passi staziani.

E già venìa su per le torbide onde un fracasso d'un suon, pien di spavento, per cui tremavano amendue le sponde,	66
non altrimenti fatto che d'un vento impetüoso per li avversi ardori, che fier la selva e sanz'alcun rattento	69
li rami schianta, abbatte e porta fori; dinanzi polveroso va superbo, e fa fuggir le fiere e li pastori.	72
Li occhi mi sciolse e disse: «Or drizza il nerbo del viso su per quella schiuma antica per indi ove quel fummo è più acerbo».	75
Come le rane innanzi a la nimica biscia per l'acqua si dileguan tutte, fin ch'a la terra ciascuna s'abbica,	78
vid'io più di mille anime distrutte fuggir così dinanzi ad un ch'al passo passava Stige con le piante asciutte.	81
Dal volto removea quell'aere grasso, menando la sinistra innanzi spesso; e sol di quell'angoscia pareva lasso.	84
Ben m'accorsi ch'elli era da ciel messo,	

<sup>19</sup> Giorgio Padoan, *Il mito di Teseo e il cristianesimo di Stazio*, in «Lettere Italiane», XI, 1959, pp. 432-57; Silvio Pasquazi, *Messo celeste*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, 1971, pp. 919-21; Maria Teresa Lanza, *A proposito di Dante e Stazio*, in «Esperienze letterarie», III, 2001, pp. 3-11.

e volsimi al maestro; e quei fè segno ch'ì' stessi queto ed inchinassi ad esso.	87
Ahi quanto mi pareva pien di disdegno! Venne a la porta e con una verghetta l'aperse, che non v'ebbe alcun ritegno.	90
«O cacciati del ciel, gente dispetta», cominciò elli in su l'orribil soglia, «ond'esta oltracotanza in voi s'alletta?	93
Perché recalcitrare a quella voglia a cui non puote il fin mai esser mozzo, e che più volte v'ha cresciuta doglia?	96
Che giova ne le fata dar di cozzo? Cerbero vostro, se ben vi ricorda, ne porta ancor pelato il mento e il gozzo».	99
Poi si rivolse per la strada lorda, e non fè motto a noi, ma fè sembiante d'omo cui altra cura stringa e morda	102
che quella di colui che li è davante; e noi movemmo i piedi inver' la terra, sicuri appresso le parole sante.	105

Si consideri dapprima la tempesta descritta ai vv. 64-72: Maria Teresa Lanza rimanda ai passi di *Theb.* I 346-49 e 361-63, vedendoli come un prologo al sopraggiungere di Mercurio e alla sua discesa nell'Ade:<sup>20</sup>

[...] Iam claustra rigentis  
Aeoliae percussa sonant, venturaque rauco  
ore minatur hiemps, venti transversa frementes  
confligunt [...].

Frangitur omne nemus, rapiunt antiqua procellae  
brachia silvarum, nullisque aspecta per aevum  
solibus umbrosi patuere aestiva Lycae.

Nella *Tebaide*, è il caso di sottolinearlo, l'episodio di Mercurio è – testualmente – ravvicinato a quello della tempesta, ma quest'ultima funge da scenografia all'arrivo di Polinice ad Argo, da Adrasto, dove poi conoscerà e sfiderà Tideo. Ciò non toglie che Dante può benissimo aver voluto ignorare questo dettaglio, facendo della tempesta lo scenario anche del suo messo celeste.

<sup>20</sup> Cfr. Lanza, *A proposito*, cit., pp. 6-7.



Segue quasi immediatamente, vv. 76-81, la similitudine delle anime che, come le rane alla vista della biscia, fuggono terrorizzate il nuovo arrivato. Lanza ricorda giustamente che qualcosa di simile avviene quando Tisifone si appresta a lasciare l'Ade per andare a compiere la sua missione, in *Theb.* I 92-96:<sup>21</sup>

Ilicet igne Iovis lapsisque citatior astris  
tristibus exiluit ripis: descendit inane  
vulgus et occursus dominae pavet; illa per umbras  
et caligantes animarum examine campos  
Taenariae limen petit irremeabile portae.

Il fatto che Dante sembri aver sfruttato questi versi, benché chiaramente riferiti alla Furia, per creare la sua similitudine potrebbe giustificare anche la possibile parentela fra la tempesta staziana e quella dei vv. 64-72.

I vv. 82-84 descrivono il gesto di ribrezzo del messo che, infastidito da quell'unica piaga, scosta dal volto la fetida aria del luogo. Sia Lanza che Padoan hanno proposto il parallelo tra la scena dantesca e *Theb.* II 55-57:<sup>22</sup>

Hac et tunc fusca volucer deus obsitus umbra  
exsilit ad superos, infernaque nubila vultu  
discutit et vivis adflatibus ora serenat.

Passo al quale aggiungiamo anche *Theb.* II 1-5:<sup>23</sup>

Interea gelidis Maia satus aliger umbris  
iussa gerens magni remeat Iovis; undique pigrae  
ire vetant nubes et turbidus implicat aer,  
nec zephyri rapuere gradum, sed foeda silentis  
aura poli.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 6-8. Osserva Laura Micozzi, *Alcuni nuovi contributi allo studio dell'imitazione virgiliana della Tebaide*, in «Orpheus», n. s., XVI, 1, 1995, pp. 417-33, a p. 420: «la grande scena del primo libro, in cui Edipo evoca la Furia dalle sedi infernali perché divenga spietata istigatrice di odi domestici, ripete una nota situazione del settimo libro dell'Eneide: là dove Giunone invocava il soccorso di Aletto per fomentare la guerra fra Teucri e Latini»; inoltre, p. 421: «[In *Theb.* XI 485 ss.] la situazione ricreata da Stazio (Tisifone che scaccia la divinità positiva, la *Pietas*) rappresenta di fatto il rovesciamento del tema virgiliano (Giunone che scaccia Aletto [per evitare di turbare oltre il lecito le leggi del mondo terreno: cfr. *Aen.* VII 557 ss.]) e del discorso tenuto da Giunone nel settimo libro dell'Eneide».

<sup>22</sup> Cfr. Lanza, *A proposito*, cit., p. 8; Padoan, *Il mito*, cit., p. 456.

<sup>23</sup> Questi versi venivano già citati da Pietro Alighieri nel suo commento (cfr. *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di Paolo Procaccioli, CD-ROM, Roma, Lexis, 1999).



Mercurio sta risalendo l'Ade seguito dall'ombra di Laio, e la sua gestualità ha chiaramente ispirato quella del messo celeste, che si sta invece addentrando nelle profondità infernali.<sup>24</sup> Si crea quindi un forte parallelismo tra le due figure, parallelismo che trova ulteriori conferme nelle seguenti constatazioni: il messo si serve, ai vv. 89-90, di una «verghetta», e Mercurio è tradizionalmente raffigurato col caduceo, come Stazio non manca di sottolineare in *Theb.* II 11:

it tamen et medica firmat vestigia virga.<sup>25</sup>

Nel suo discorso il messo ricorda la sconfitta di Cerbero, e in *Theb.* II 26-31 ci viene mostrata una sconfitta del guardiano infernale:

Illos ut caeco recubans in limine sensit  
Cerberus atque omnis capitum subrexit hiatus  
- saevus et intranti populo -, iam nigra tumebat  
colla minax, iam sparsa solo turbaverat ossa,  
ni deus horrentem Lethaeo vimine mulcens  
ferrea tergemino domuisset lumina somno.

Mercurio è noto per indossare calzari alati, e il messo cammina sulle acque senza sprofondare, «passava Stige con le piante asciutte».<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Il ms. P 53 della Biblioteca Ambrosiana, datato XIV-XV sec., a proposito di *Theb.* II 2-3 «pigræ | ire vetant nubes» spiega *pigræ* con 'grasse', chiosa di sorprendente identità con *If.* IX 82 «aere grasso». La mano è certamente del XV sec., ma la spiegazione potrebbe essere precedente. Ringraziamo sentitamente E. Fumagalli per la preziosa informazione, alla quale aggiungiamo che già Lattanzio, nel suo commento alla *Tebaide*, sembrava suggerire il termine *grasse*: cfr. *Lact. Comm.* II 1 «reditum Mercurii ab inferis poeta describit impedimentum, quia nulla re volatus eius adiuvari poterat crassioris poli aere tardante» e II 5-6 «ab inferis Mercurius remeabat propter crassum aerem et sine vento et propter Stygis impedimenta et fluvios ardentia fluentia volventes».

<sup>25</sup> Si veda inoltre il commento dantesco di Pietro Alighieri: «Et fingitur cum virga, quae dicitur caducaum, quae divisit serpentes»; e il commento di Guglielmo Maramauro: «Sì che per questa prudentia, scientia ed eloquentia, cum questa verga chiamata "caduceo", con l'aiuto de la ragione umana, posero D. dentro a la città de Dite, idest a notitia de la malitia del mondo. E per questo segno, cioè a dir caduceo, mortificò tanti demoni, li quali se pigliano per le concupiscentie e mali de malitia» (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit.).

<sup>26</sup> Evidente inoltre il richiamo a Cristo che cammina sulle acque, per cui cfr. *Mt.* 14 22-33. Cfr. inoltre Benvenuto da Imola: «quia scilicet transibat sine poena inter poenas multiplices animarum; vel dicas et melius quod hoc dicit, quia Mercurius fingitur habere alas ad pedes, quia nihil volatilius, nihil velocius eloquentia sermonis» (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit.).

L'ambientazione stessa della scena fornisce lo spunto per un confronto fra i due personaggi, entrambi discesi agli inferi per eseguire ordini celesti, sì che, riunendo tutti gli indizi ora esposti, il legame tra il messo dantesco e il Mercurio staziano appare più che convincente.

Silvio Pasquazi concentra l'essenza del suo articolo sulla dimostrazione che il messo celeste sia da identificare con l'arcangelo Michele, preposto, secondo lo studioso, alla custodia del Limbo.<sup>27</sup> Dopo aver riconosciuto nell'Offertorio della messa per i defunti («signifer sanctus Michaël *repraesentet* eas in lucem sanctam») «l'*auctoritas* forse decisiva per affermare la presenza attiva di un angelo 'psicopompo' – e precisamente di s. Michele arcangelo – al margine dell'oscura cavità infernale»,<sup>28</sup> Pasquazi osserva che tale preghiera conserva sincretisticamente un substrato originariamente pagano e consente di risalire anche alla funzione mitica di Mercurio 'psicagogo' e 'psicopompo'.

Né mancano vari altri elementi atti a conferire caratteri di 'angelicità' e, per così dire, di 'limbicità' al mito di Mercurio-Hermes. Con ciò non si vuole accettare *sic et simpliciter* un'identificazione Messo-Mercurio, bensì notare la prefigurazione di un angelo nella figura mitica di Mercurio e la convenienza di quest'ultima con il comportamento del Messo [...], e notare altresì l'affinità tra la severa contenuta profonda mestizia di Hermes 'psicagogo' con i 'megalopsicoi'.<sup>29</sup>

Il ragionamento di Pasquazi non include però il confronto fra il testo dantesco e i passi staziani che abbiamo messo in evidenza, confronto i cui esiti impongono di approfondire ulteriormente l'ipotesi di una corrispondenza fra il messo e Mercurio.

A questo proposito vorremmo innanzi tutto portare l'attenzione su due passi del *Convivio*, II 4 6-7 e II 5 1.<sup>30</sup> Dante sta parlando delle intelli-

<sup>27</sup> Cfr. Pasquazi, *Messo celeste*, cit., pp. 920-21.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 920.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Si rimanda a questo proposito alle note *ad loc.* del commento di C. Vasoli, il quale menziona quali precedenti danteschi i testi di Aristotele, *Metaph.*, XII 8 1074a 38-b 1-13 e Alberto Magno, *Metaph.*, XI tr. 2 29, ai quali vanno aggiunti, secondo B. Nardi, *Dal Convivio alla Commedia*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960, pp. 51-52, anche il *Timeo* platonico (40, D-E e in particolare 41, A-D, passo dei discorsi del Demiurgo ben noto nella traduzione di Calcidio e spesso citato da Alberto Magno) nonché Apuleio, *De deo Socratis*. Cfr. inoltre, per il rapporto tra Dante e il maestro di Colonia, G. Fioravanti, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a c. di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 93-103.

genze angeliche, e riguardo al loro collegamento col mondo pagano commenta come segue:

Li gentili le chiamano Dei e Dee, avegna che non così filosoficamente intendessero quelle come Plato, e adoravano le loro imagini, e facevano loro grandissimi templi: sì come a Giuno, la quale dissero dea di potenza; sì come a Pallade o vero Minerva, la quale dissero dea di sapienza; sì come a Vulcano, lo quale dissero dio del fuoco, ed a Cerere, la quale dissero dea de la biada. Le quali cose e oppinioni manifesta la testimonianza de' poeti, che ritraggono in parte alcuna lo modo de' gentili e ne li sacrifici e ne la loro fede [...].

Detto è che, per difetto d'amaestramento, li antichi la veritade non videro delle creature spirituali.

Alle fonti di Dante va poi ad aggiungersi la prima parte del quinto versetto del Salmo 95:

Quoniam omnes dii gentium daemonia.

Quelli che i pagani hanno erroneamente trattato come divinità sono in realtà angeli: angeli buoni oppure demoni, gli angeli ribelli. Ecco quindi che l'affermazione di Pasquazi, per il quale il messo sarebbe una semplice «prefigurazione di un angelo», è insoddisfacente, come pure insoddisfacente sarebbe l'ipotesi che proponesse di identificare il messo con Mercurio *tout court*.

Come spesso nella *Commedia*, e sulla scorta dei passi del *Convivio* e della Bibbia appena citati, Dante sembra invece voler gettare una luce cristiana su quegli elementi che ai poeti latini erano quasi del tutto nascosti, invisibili, e quindi non correttamente interpretabili. Ciò significa che Dante stesso ci autorizza a credere che quel messaggero divino altri non sia che l'*inveramento cristiano* del Mercurio classico. Detto in altri termini, egli porta alla luce verità cristiane appellandosi alla tradizione culturale classica, dalla quale attinge a piene mani immagini, figure e personaggi che, estrapolati dal loro contesto iniziale e inseriti in quello cristiano e provvidenziale, assumono una veste e un significato che di certo non avevano in origine.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Cfr. Fumagalli, *Canto IX*, cit., p. 129.

Servendosi dei versi di Stazio qui passati in rassegna, ossia lasciando nel messo celeste alcuni tratti che servano a indentificarlo col dio pagano, Dante fornisce al lettore gli indizi necessari a scoprire che Mercurio è, in realtà («ben m'accorsi», v. 85), un angelo<sup>32</sup> «da ciel messo». Se poi quest'ultimo debba essere ulteriormente identificato con s. Michele, è un'ipotesi che non merita di essere scartata.

Dante quindi non corregge Stazio, ma svela ciò che il poeta latino, intenzionato a mantenere celata la propria fede, non avrebbe mai potuto esprimere liberamente, mentre continuare sulla scia della tradizione classica, trattando Mercurio quale divinità, gli avrebbe fornito la copertura necessaria a evitare la persecuzione. D'altra parte, ora Dante ha il compito di rivelare senza timore alcuno la vera essenza della divinità pagana, e lo fa sfruttando un sottile gioco di richiami a quanto poteva leggere nella *Tebaide*.

L'immagine di Stazio quale «chiuso cristian» non risulta di conseguenza affatto smentita, e per di più ci consente di giustificare gli interventi danteschi sul testo latino.

---

<sup>32</sup> Per gli elementi che consentono di identificare il messo con un angelo rinviamo direttamente alle pagine di Pasquazi. Contro tale identificazione si erano schierati Benvenuto da Imola e Giovanni Bertoldi da Serravalle. Il primo commentava il v. 85 con queste parole: «Et hic lector volo quod notes necessario, quod multi decepti sunt hic dicentes, quod iste fuit unus angelus, quod tamen alienum est a mente auctoris, unde non intelligunt motivum eius: nam Mercurius poetice loquendo est nuncius et interpret Deorum, qui mittitur a superis ad inferos ad executionem omnis divinae voluntatis, sicut patet apud Homerum, Virgilium, Statium, Martianum, et alios multos. Nec oportet quod auctor fingat divinam gratiam sibi missam, quia iam saepe ostendit se facere istam descriptionem per divinam gratiam. Praeterea auctor introducit apparitionem angelorum in purgatorio non in inferno»; analogo era il commento del Serravalle ai vv. 64-66: «Sed primitus notandum est, quod in isto puncto varii varia dicunt. Aliqui dicunt, quod iste, qui venit in adiutorium, est unus angelus missus a Deo ad succursum istorum: sed hoc alienum est ab intentione auctoris, quia ipse auctor non ponit angelos in Inferno; in Purgatorio id» (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit.). La natura angelica del messo era invece già affermata dal Lancia nelle chiose ai versi 10-15: «l'angelo di Dio discese e aperse le porte per le quali entrarono a vedere le segrete de l'inferno» e 64-72: «Descrive la venuta de l'angelo a fare aprire la porta di Dyte e descrive la sua venuta assimigliandola ad uno impetuoso vento in tempo di state», e in seguito anche da Cristoforo Landino: «L'Imolese interpreta che questo che viene per aprire la porta sia Mercurio, dio della eloquentia, et acutamente accomoda el texto a questa allegoria. Ma chi diligentemente riguarda el proposito di Danthe, facile conosce che non può essere altro che la gratia divina già sopra detta» (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit.). Esprimiamo la nostra gratitudine a Luca Azzetta per averci gentilmente concesso di consultare in anteprima la sua edizione delle chiose del Lancia di imminente pubblicazione presso Salerno (Andrea Lancia, *Chiose alla Commedia*, edizione critica a cura di L. Azzetta, Roma, Salerno Editrice).

3. Il prossimo episodio preso in considerazione è quello di Capaneo, in *If.* XIV 43-72, il primo – a prescindere dalle semplici allusioni – tratto direttamente dalla materia della *Tēbaide*:

I' cominciai: «Maestro, tu che vinci tutte le cose, fuor che ' demon duri ch'a l'intrar de la porta incontra uscinci,	45
chi è quel grande che non par che curi lo 'ncendio e giace dispettoso e torto, sì che la pioggia non par che 'l maturi?»	48
E quel medesmo, che si fu accorto ch'io domandava il mio duca di lui, gridò: «Qual io fui vivo, tal son morto.	51
Se Giove stanchi 'l suo fabbro da cui crucciato prese la folgore aguta onde l'ultimo dì percosso fui;	54
o s'elli stanchi li altri a muta a muta in Mongibello a la focina negra, chiamando "Buon Vulcano, aiuta, aiuta!",	57
sì com'el fece a la pugna di Flegra, e me saetti con tutta sua forza: non ne potrebbe aver vendetta allegra.»	60
Allora il duca mio parlò di forza tanto, ch'i' non l'avea sì forte udito: «O Capaneo, in ciò che non s'ammorza	63
la tua superbia, se' tu più punito; nullo martiro, fuor che la tua rabbia, sarebbe al tuo furor dolor compito».	66
Poi si rivolse a me con miglior labbia, dicendo: «Quei fu l'un d'i sette regi ch'assiser Tebe; ed ebbe e par ch'elli abbia	69
Dio in disdegno, e poco par che 'l pregi; ma com'io dissi lui, li suoi dispetti sono al suo petto assai debiti fregi.	72

Il «quel grande che non par che curi | lo 'ncendio» dei vv. 46-47 anticipa chiaramente il «quel grande che vene, | e per dolor non par lagrime spanda» di *If.* XVIII 83-84 riferito a Giasone, del quale tratteremo in seguito. In entrambi i casi dunque il primo avvertimento che Dante ha dei due personaggi è quello della grandezza fisica. Stazio stesso aveva descritto Capaneo sottolineandone l'imponenza:

Constitit immanis cerni immanisque timeri [...] <sup>33</sup>

e

[...] trepidamque adsurgens desuper urbem  
vidit et ingenti Thebas exterruit umbra [...] <sup>34</sup>

Il v. 47 sembra indicare che Dante abbia scelto di agganciare l'episodio di Capaneo là dove Stazio lo aveva terminato:

Ille iacet lacerae complexus fragmina turris,  
torvus adhuc visu [...] <sup>35</sup>

Sono questi gli ultimi versi che nel nono della *Tebaide* trattano dell'eroe. Dante però introduce sin dall'inizio una modifica rispetto al testo staziano, dove Capaneo, dopo essere stato fulminato dal Tonante, cerca di strapparsi la corazza ardente, tenendosi in piedi nonostante stia per morire, opponendo resistenza al bruciore e alla propria fine:

Intra se stridere facem galeamque comasque  
quaerit, et urentem thoraca repellere dextra  
conatus ferri cinerem sub pectore tractat.  
Stat tamen, extremumque in sidera versus anhelat,  
pectoraque invisibilibus obicit fumantia muris,  
ne caderet [...] <sup>36</sup>

Il Capaneo di Dante invece si trova già all'inferno ed è ormai sdraiato, «giace» incurante delle fiamme che lo investono. Non è quindi inverosi-

---

<sup>33</sup> Stat. *Theb.* VI 731.

<sup>34</sup> Stat. *Theb.* X 871-72.

<sup>35</sup> Stat. *Theb.* XI 9-10. Cfr. Thomas C. Klennert, *Capaneus – Hippomedon. Interpretation zur Heldendarstellung in der Thebais des P. Papinius Statius*, Heidelberg, 1970, p. 62: «Das folgende Gleichnis – es knüpft an 'iacet' (XI 9), also einen Begriff vor der Würdigung, an – zeichnet den tot hingestreckten Helden mit dem Bild der Tityosgestalt (XI 12-15). Der beherrschende Eindruck ist zunächst der der ungeheuren Grösse, der Grösse, die Capaneus auch physisch auszeichnete (IV 165). Aber mehr noch beschwört das Bild das Grauen, das die Gestalt auch in ihrer hilflosen Lage noch erweckt. Gerade die Peiniger, die Mächtigeren, die Vögel wie die Götter, fürchten sich noch vor dem Wehrlosen, vor Tityos wie vor Capaneus. Tityos musste sich den Vögeln wieder beugen, aber er hat den Triumph, dass er die Mächtigen mit tiefster Furcht erfüllte. Im Tode noch erscheint so der Besiegte mächtiger als die Sieger».

<sup>36</sup> Stat. *Theb.* X 932-37.



mile che il Capaneo dantesco prosegua il Capaneo staziano, con un procedimento analogo a quello di *If.* XXVI 90 e ss., dove l'Ulisse di Dante proseguirà quello di Ovidio, in quanto il racconto delle sue vicende riprenderà proprio dal punto dove sono giunte al termine nel libro XIV delle *Metamorfosi*, dopo il racconto di Macareo.

Ai vv. 52-60 Capaneo ricorda la propria sconfitta evocando la battaglia di Flegra (e si noti la forte somiglianza tra l'eroe che scala le mura di Tebe e i Giganti che tentano di dar scalata al cielo). Dante affianca la stanchezza di Vulcano al giorno della morte del dannato, e i Ciclopi stanchi alla lotta in Tessaglia. Stazio ricorda Flegra a più riprese: una, in *Theb.* I 216-18, mostra i Ciclopi – aiutanti di Vulcano – affaticati dal duro lavoro:

[...] Taedet saevire corusco  
fulmine, iam pridem Cyclopum operosa fatiscunt  
braccia et Aeoliis desunt incudibus ignes.

Un'altra, in *Theb.* X 909, è invece generica:

Quae non spes hominum tumidae post proelia Phlegrae!

Una terza, infine, in *Theb.* XI 7-8, vede Giove stesso stanco e ansimante dopo la battaglia:

gratantur superi, Phlegrae ceu fessus anhelet  
proelia et Encelado fumantem impresserit Aetnen.

Anche Ovidio accenna alla gigantomachia, in *Met.* I 151-62, ma Dante sembra qui non tenerne conto. I vv. 55-8 derivano quindi con buone probabilità da *Theb.* I 216-18, sebbene al di fuori della narrazione su Capaneo, mentre il v. 59 è chiara ripresa da *Theb.* X 927-28:

Talia dicentem toto Iove fulmen adactum  
corripuit [...].

Per quanto concerne i vv. 52-54, invece, Dante mostra di aver aggiunto un dettaglio assente in Stazio, dove non si parla affatto di Efesto al momento del castigo divino.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. Stat. *Theb.* X 927-39.



La più importante modifica dantesca risiede però nel v. 53, dove Giove appare «crucciato». Questo è un punto essenziale: le parole di Stazio affermano chiaramente a due riprese che nella *Tebaide* Giove non si trova affatto in quello stato d'animo:

Non tamen haec turbant pacem Iovis [...],<sup>38</sup>

ma perfino, di fronte al sacrilego affronto,

[...] ipse furentem  
risit [...],<sup>39</sup>

proprio quando gli altri dèi appaiono visibilmente sdegnati.<sup>40</sup> Le divergenze fra i due autori non si fermano qui: Stazio infatti classifica Capaneo come «magnanimus»<sup>41</sup> aggiungendo che le sue gesta dovette ammirarle perfino Giove:

torvus adhuc visu memorandaque facta relinquens  
gentibus atque ipsi non illaudata Tonanti.<sup>42</sup>

Stazio ha narrato le gesta di un Capaneo non indegno di lode, Dante ora ce ne mostra la superbia, trasferendo ciò che in Stazio era «magnanimus» in un atteggiamento che, in fondo, già traspariva dal «superum contemptor» di *Theb.* III 602 e IX 550, versi che sono probabilmente all'origine del dantesco «ed ebbe e par ch'elli abbia | Dio in disdegno» dei vv. 69-70.

Questo è il primo caso della *Commedia* dove Dante agisce su un personaggio di spicco della *Tebaide* apportandovi correzioni evidenti. È

---

<sup>38</sup> Stat. *Theb.* x 897.

<sup>39</sup> Stat. *Theb.* x 907-8.

<sup>40</sup> Cfr. Helen Lovatt, *Mad about Winning: Epic, War and Madness in the Games of Statius' Thebaid*, in «Materiali e discussioni», XLVI, 2001, pp. 103-120, a p. 114: «Capaneus' madness is sublime, yet at the same time ridiculous. However, the tone of the narrator as he describes the final moments of Capaneus is marked by a note of respect: the thunderbolt was hurled *toto Ioue* (927), yet Capaneus retains his dignity until the very end».

<sup>41</sup> Stat. *Theb.* xi 1-2.

<sup>42</sup> Stat. *Theb.* xi 10-11. La lode dell'operato di Capaneo non si limita al presente passo, ma va ben oltre: l'elenco completo si può trovare in Steno Vazzana, *Appunti sull'eredità lucanea e staziana del Capaneo dantesco*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», XLII, 2000, pp. 297-304, alle pp. 301-2.

possibile che Stazio, l'autore cristiano che correggerà il sommo Virgilio, abbia semplicemente sbagliato? O forse è in gioco il suo nicodemismo?

Per cercare di risolvere la questione occorre soffermarsi a riflettere sul termine «magnanimus» e sulla doppia negazione costituita dal «non illaudata». Del primo, nella *Commedia* sempre e solo riferito ad anime dannate, Jonh A. Scott osserva:

nell'antichità classica il termine «magnanimus» assunse tutta una gamma di connotazioni per cui poté significare forza d'animo, ma anche ambizione, eccesso d'orgoglio e di arroganza, cioè la dismisura così aspramente denunciata durante tutto il medioevo cristiano.<sup>43</sup>

La μεγαλοψυχία è la quinta virtù morale nel catalogo redatto da Aristotele (*Eth. Nic.* II 7, 1107b 22).<sup>44</sup> Magnanimo è colui che si ritiene degno di grandi cose, tale veramente essendo: «Videtur autem magnanimus esse, qui magnis seipsum dignificat dignus existens» (*Eth. Nic.* IV 3, 1123b 1-2).<sup>45</sup> Il magnanimo inoltre

si mantiene impassibile di fronte alla fortuna e alla sfortuna, non si allietta esageratamente nella buona sorte né si addolora troppo nella cattiva [...]. In verità egli non suol nutrire rancore verso alcuno. [...] Inconfondibile contrassegno del magnanimo è infine la gravità del contegno: «Sed et motus gravis magnanimi videtur esse, et vox gravis, et locutio stabilis; non enim festinus, quia circa pauca studet; neque contentiosus, qui nihil magnum existimat. Acumen autem vocis, et velocitas propter haec» (*Eth. Nic.* IV 3, 1125a 12-15).<sup>46</sup>

Rileggendo i versi dedicati alla caratterizzazione di Capaneo, ci rendiamo presto conto che Dante infonde nel comportamento del dannato alcuni di quei tratti che a prima vista possono sembrare quelli del magnanimo: la noncuranza nei confronti della pena («chi è quel grande che non par che curi | lo 'ncendio e giace dispettoso e torto, | sì che la pioggia non par che 'l maturi?», vv. 46-48) e il contegno («giace», v. 47). Se però consideriamo il suo rancore nei confronti di Dio («ed ebbe e par

<sup>43</sup> John Alfred Scott, *Dante magnanimo. Studi sulla 'Commedia'*, Firenze, Olschki, 1977, pp. 16-17.

<sup>44</sup> Cfr. Domenico Consoli, *Magnanimitate*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, 1971, p. 768.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 768.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

ch'elli abbia | Dio in disdegno, e poco par che 'l pregi», vv. 69-70), la sua «rabbia» (v. 65), e infine il fatto che egli pronunci il suo discorso gridando («gridò», v. 51), ci accorgiamo che in realtà Dante sta dipingendo l'atteggiamento del superbo («la tua superbia», v. 64). Quello che in Stazio era «magnanimus» si rivela quindi essere «superbus» in Dante.

Capaneo che sfida pazzamente la divinità viola la «proportio suae potentiae», è agli occhi di Dante simile a colui che edificò la torre di Babele per pazzo desiderio di ascendere al cielo, «per superbam stultitiam praesumendo» (*DVE* I 7 3-4).<sup>47</sup>

Stazio si è dunque sbagliato? O è forse possibile che abbia definito Capaneo «magnanimus», facendosi schermo dell'opinione aristotelica diffusa, per non correre il rischio di rivelare la propria fede? È possibile che, ancora una volta, Dante giustifichi l'apparente errore di Stazio col suo essere «chiuso cristian», trovando inoltre una conferma dello Stazio timoroso?

Tramite la doppia negazione del «non illaudata» Stazio sembra in effetti volersi nascondere, poiché ha la possibilità di parlare delle lodi di Giove pur non nominandole direttamente, sì che riesce ad assecondare la tradizione pagana senza che ciò implichi lo scontro con la propria fede, e senza inoltre rivelare la propria conversione.

Se questa fosse l'ottica dantesca, allora anche l'apparente travisamento del «magnanimus» rientrerebbe alla perfezione nel quadro di uno Stazio nicodemita. Quella di Dante non sarebbe quindi una correzione, una clamorosa smentita paragonabile a quella portata contro Virgilio a proposito della fondazione di Mantova, bensì una rivelazione fatta ormai liberamente, senza più il timore delle persecuzioni a imporre il silenzio. Stazio, a suo tempo, ha scelto di tacere, ma ora Dante ha il compito di portare alla luce la verità. Ecco allora un Giove dantesco «crucciato», e un Capaneo non più magnanimo, ma giustamente punito per il peccato di superbia, un Capaneo che prosegue quello staziano da un punto di vista tanto narrativo quanto provvidenziale.

---

<sup>47</sup> Umberto Bosco, *Capaneo*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. I, 1970, pp. 813-15.

4. Nell'incontro con Giasone, in *If.* XVIII 82-96, Dante fa tesoro di quanto poteva leggere in Stazio e in Ovidio:

E 'l buon maestro, senza mia dimanda, mi disse: «Guarda quel grande che vene, e per dolor non par lagrime spanda:	84
quanto aspetto reale ancor ritene!	
Quelli è Iasòn, che per cuore e per senno li Colchi del monton privati fène.	87
Ello passò per l'isola di Lenno poi che l'ardite femmine spietate tutti li maschi loro a morte dienno.	90
Ivi con segni e con parole ornate Isifile ingannò, la giovinetta che prima avea tutte l'altre ingannate.	93
Lasciolla quivi, gravida, soletta; tal colpa a tal martiro lui condanna; e anche di Medea si fa vendetta.	96

Analogamente a quanto avviene con Capaneo, anche per Giasone la prima, immediata impressione di grandezza fisica va poi a scontrarsi progressivamente con l'interpretazione morale che giustifica la pena oltremondana.

Come già anticipato, l'episodio è una commistione di elementi staziani e ovidiani. La strage dei mariti, che Dante evoca ai vv. 88-90, è presente in un breve accenno di *Ov. Met.* XIII 399-401 ed *Her.* VI 135 e 139, mentre è estesamente descritta da Stazio in *Theb.* V 48-334. Qui come altrove l'autore della *Commedia* mostra di recuperare l'essenza delle fonti latine e di condensarne mirabilmente il dettato. Analogo procedimento si verifica al v. 93, che riassume la narrazione di *Her.* VI 135 e quella di *Theb.* V 265-325.

Nelle *Metamorfosi*<sup>48</sup> Ovidio non fa menzione dei «segni» e delle «parole ornate» del v. 91, ma se ne può forse trovare traccia nei vv. 456-57 di *Theb.* V: «etsi blandus Iason | virginibus dare vincla novis»; ancora più probabile è però l'altra fonte ovidiana:

[...] lacrimis talia verba tuis:  
«Abstrahor, Hypsipyle, sed (dent modo fata recursus!)  
vir tuus hinc abeo, vir tibi sempre ero;  
quod tamen e nobis gravida celatur in alvo,  
vivat, et eiusdem simus uterque parens!»

<sup>48</sup> Cfr. *Ov. Met.* VII 1-424.

Hactenus et lacrimis in falsa cadentibus ora  
cetera te memini non potuisse loqui.<sup>49</sup>

Si quaeris cui sint similes, cognosceris illis [ossia i figli gemelli];  
fallere non norunt [...].<sup>50</sup>

Nelle fasi della vicenda finora vagliate i due autori classici, Ovidio e Stazio, vanno di pari passo: nonostante il primo sia più succinto e il secondo più prolisso, è difficile stabilire con precisione quale dei due sia stato eletto a fonte primaria, sempre che uno debba effettivamente prevalere sull'altro.

Le cose vanno diversamente per quanto concerne il v. 94, «Lasciolla quivi, gravida, soletta»: in Stazio Giasone parte da Lemno dopo circa un anno dal suo arrivo, quando Isifile ha già partorito una coppia di gemelli.<sup>51</sup> In Ovidio, al contrario, Giasone abbandona l'isola il terzo anno dal suo approdo, ma la «giovinetta» è ancora incinta dei gemelli.<sup>52</sup> Il «gravida» dantesco sembra quindi basarsi sulla fonte ovidiana, lasciando Stazio in disparte e senza che se ne possa trovare una giustificazione connessa all'aver celato la propria fede cristiana.<sup>53</sup>

Gli altri tre *loci* danteschi dove Isifile è ricordata – Pg. XXII 112 e XXVI 94-96 per la *Commedia* e Cv. III 11 16 – sono chiaramente desunti dalla *Tebaide*, ma per quello appena trattato sembra che Dante abbia semplicemente scelto di non fare ricorso all'opera di Stazio.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Ov. *Her.* VI 58-64.

<sup>50</sup> Ov. *Her.* VI 123-24.

<sup>51</sup> Cfr. Stat. *Theb.* V 454-74.

<sup>52</sup> Cfr. Ov. *Her.* VI 56-62 e 120-22.

<sup>53</sup> È da escludere che Dante possa essersi ispirato a Valerio Flacco, *Argon.* II 423-24, dove pure Isifile è incinta alla partenza di Giasone: «refer et domitis a Colchidis oris | vela per hunc utero quem linquis Iasona nostro», come citato da C. Kraus, *Isifile*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, 1971, pp. 522-23 (si veda infatti Michael David Reeve, *Valerius Flaccus*, in *Texts and Transmission*, cit., pp. 425-27). Esulano dall'ottica dantesca, ma sono comunque da tenere presenti per la figura di Isifile presso il poeta flavio gli articoli di Marco Scaffai, *L'Ipsipile di Stazio, ovvero le sventure della virtù*, in «Prometheus», XXVIII, 2002, pp. 151-70, e di Sergio Casali, *Impius Aeneas, impia Hypsipyle: narrazioni menzognere dall'Eneide alla Tebaide di Stazio*, in «Scholia», n.s., XII, 2003, pp. 60-68.

<sup>54</sup> È evidente che tutto il discorso si basa sul dettaglio del «gravida» del v. 94, il che induce a chiedersi se Dante avesse davanti a sé i suoi Stazio e Ovidio durante la composizione di questo canto, così da poter procedere a un confronto verso per verso, oppure se li citasse a memoria e se avesse di conseguenza sempre presenti tutti i dettagli in essi contenuti. La domanda ovviamente non ha – per ora – una risposta, ma è comunque da tenere presente quando si scrutano minutamente le fonti, come si è appena fatto.

5. È nel ventesimo canto dell'*Inferno* che troviamo il secondo episodio direttamente tratto dalla *Tebaide*, quello dell'augure Anfiarao,<sup>55</sup> ai vv. 31-39:

Drizza la testa, drizza, e vedi a cui s'aperse a li occhi d'i Teban la terra; per ch'ei gridavan tutti: "Dove rui,	33
Anfiarao? perché lasci la guerra?". E non restò di ruinare a valle fino a Minòs che ciascheduno afferra.	36
Mira c'ha fatto petto de le spalle; perché volse veder troppo davante, di retro guarda e fa retroso calle.	39

Fermo restando che il mito è ricordato in un paio di versi anche da Ovidio, *Met.* IX 406-7, Dante fonda l'incontro su quanto poteva leggere in Stazio, anche se non mancano alcune variazioni.

Il v. 32 riassume secondo l'ormai noto procedimento i versi di *Theb.* VII 794-823, mentre il «Dove rui» del verso successivo può essere citazione testuale del «quo ruis» oppure del «quo ruat» di *Theb.* VIII 337-38 e X 930-31.

I vv. 33-34 anticipano però al momento in cui Anfiarao sprofonda nella voragine quegli scherni che nell'originale latino i Tebani assediati gli indirizzano a notte ormai giunta.

Infine, coerentemente col passo di *If.* V 4-24 costruito sulla base di Virgilio,<sup>56</sup> al v. 36 leggiamo che una volta nell'Averno Anfiarao incontra Minosse, quando nella *Tebaide* era Plutone a rivolgergli la parola.<sup>57</sup>

Gli interventi danteschi operati sulla figura di Anfiarao appaiono quindi come semplici adattamenti agli schemi della *Commedia*, poiché non possiedono i requisiti necessari per essere considerati vere e proprie correzioni.

<sup>55</sup> Come riferito da Giorgio Padoan, *Anfiarao*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. I, 1970, p. 265, il mito ha goduto di larga fortuna, specie tra i tragediografi greci, ed è ripetutamente ricordato dai poeti latini. Ciò nonostante, Dante conosce Anfiarao soprattutto dalla *Tebaide*, dove è uno dei personaggi principali.

<sup>56</sup> In Stazio infatti è Plutone a svolgere la funzione che in Virgilio e Dante è data a Minosse; il Minosse staziano siede accanto al sovrano infernale e ne mitiga la crudeltà suggerendo pene più blande. Cfr. Stat. *Theb.* VIII 21-31, 27-29 e 102-3.

<sup>57</sup> Cfr. Stat. *Theb.* VIII 1-126 e in particolare i vv. 84-85 dove Plutone apostrofa con ironia il caduto.



6. L'ultimo episodio della presente trattazione è quello dell'indovino Tiresia, il cui incontro nel ventesimo canto segue immediatamente, ai vv. 40-45, quello di Anfiarao:

Vedi Tiresia, che mutò sembiante  
 quando di maschio femmina divenne,  
 cangiandosi le membra tutte quante; 42  
 e prima, poi, ribatter li convenne  
 li duo serpenti avvolti, con la verga,  
 che riavesse le maschili penne. 45

Tiresia è personaggio sia della *Tèbaide* che delle *Metamorfosi* di Ovidio: nonostante la sua condanna nella quarta bolgia sembri dovuta a quanto Dante poteva leggere in Stazio, *Theb.* IV 406-645 – ampio episodio di evocazione infernale dove abbandona i tratti dell'indovino per assumere quelli del negromante –, i versi che noi leggiamo sono chiaramente desunti da *Met.* III 316-38. Così facendo Dante caratterizza lo spirito con tratti antecedenti alle sue arti divinatorie, che ha ricevuto in dono da Giove dopo che Giunone lo ha reso cieco per averle dato torto in una disputa sorta col marito. Manlio Pastore Stocchi giustifica come segue questa scelta:

È possibile [...] che la disavventura di Tiresia, in apparenza non congrua con le motivazioni della sua condanna, apparisse a Dante – come del resto lo stesso Ovidio suggerisce – l'evento primo e determinante di una sequenza che attraverso il curioso arbitrato e la ricompensa di Giove lo condusse alla sua colpevole carriera di negromante.<sup>58</sup>

Un'altra possibile soluzione riguardo alla scelta della fonte ovidiana a scapito di quella staziana è desumibile da Virgilio; in *Aen.* VI 445-49 la Sibilla ed Enea incontrano lungo il cammino nell'Averno le ombre di Erifile, Evadne e Ceneo:

His Phaedram Procrinque locis maestamque Eriphylen  
 crudelis nati monstrantem volnera cernit  
 Evadnenque et Pasiphaën: his Laodamia  
 it comes et iuvenis quondam, nunc femina, Caeneus,  
 rursus et in veterem fato revoluta figuram.

<sup>58</sup> Manlio Pastore Stocchi, *Tiresia*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, 1976, pp. 610.



Erifile era la moglie di Anfiarao, Evadne di Capaneo. Quanto a Ceneo, narra il mito che fosse in origine una ragazza di nome Ceni, trasformata poi da Nettuno, per sua stessa richiesta, in un uomo invulnerabile, Ceneo; durante lo scontro tra Centauri e Lapiti, in occasione delle nozze di Piritoo, i Centauri riuscirono comunque a ucciderlo conficcandolo nella terra e ricoprendolo di alberi. Virgilio conclude la sua storia dicendo che alla fine Ceneo si tramutò nuovamente in donna.

Il percorso evolutivo di Ceneo, donna-uomo-donna, è il corrispettivo inverso di quello di Tiresia, uomo-donna-uomo, così come Erifile ed Evadne sono le rispettive mogli di Anfiarao e Capaneo, due personaggi staziani i cui episodi infernali, come si è visto, derivano direttamente dalla materia della *Tebaide*. Non è quindi da escludere che Dante abbia scelto di evidenziare la metamorfosi di Tiresia, piuttosto che ricordarne le gesta staziane, per uniformarsi al catalogo che trovava in Virgilio.

Ciò non significa però che Virgilio corregga Stazio: non sarebbe verosimile, soprattutto a pochi versi di distanza dall'inizio del racconto della fondazione di Mantova. Nel caso di Tiresia, infatti, lo schema può essere virgiliano, ma la parola, la materia poetica riutilizzata, rimane quella di Ovidio. Inoltre la versione ovidiana non smentisce quella staziana, poiché ne è l'antecedente.

Sembrerebbe quindi che Dante abbia voluto mostrarci come Virgilio possa al massimo aspirare a influenzare la presentazione di un personaggio staziano, e come per contro sia lo Stazio poeta, qualche verso dopo, ad avere la capacità di smentire apertamente ciò che Virgilio aveva frainteso.



È giunto finalmente il momento di tirare le fila dei discorsi fin qui sviluppati, per provare a fornire qualche risposta alle domande presentate in apertura.

Innanzitutto, bisogna osservare che, in tutti gli episodi passati al vaglio, Stazio non viene mai apertamente e dichiaratamente smentito, né da Virgilio, né da qualsivoglia altro autore. Ciò nonostante, a prescindere dal racconto della fondazione di Mantova, dove Stazio è proposto in funzione antivirgiliana, l'unico episodio che deriva dalle sue opere e che non risulta

essere stato significativamente contaminato è quello di Anfiarao, dove gli unici – e ridotti – interventi sul testo si giustificano con la necessità di adattare la materia tebana agli schemi della *Commedia*.

Nel caso delle Furie, di Giasone e di Tiresia, invece, Stazio appare in concorrenza con altre *auctoritates*: è rilevante che in *If.* IX 34-51 non solo Stazio, bensì anche Ovidio intervenga a correggere implicitamente quello che a prima vista appare come un episodio puramente virgiliano. D'altra parte, negli episodî del messo e di Capaneo Stazio è rivisto da Dante in chiave cristiana.

La figura di Stazio in quanto poeta può quindi essere considerata e interpretata da tre prospettive differenti.

Un primo Stazio è quello delle Furie, di Giasone e di Tiresia: uno Stazio che talvolta Dante sceglie semplicemente di non seguire. All'illustrazione di questo concetto giova la riflessione su un passo di *Pg.* XXIX, vv. 88-105. Parlando delle ali degli angeli Dante afferma di schierarsi con Giovanni evangelista (*Ap.* IV 6-8), ma con ciò non reputa errata la versione fornita da Ezechiele (*Ez.* I 4-14 e X 1-22):

Poscia che i fiori e l'altre fresche erbe	
a rimpetto di me da l'altra sponda	
libere fuor da quelle genti elette,	90
sì come luce luce in ciel seconda,	
vennero appresso lor quattro animali,	
coronati ciascun di verde fronda.	93
Ognuno era pennuto di sei ali;	
le penne piene d'occhi; e li occhi d'Argo,	
se fosser vivi, sarebber cotali.	96
A descriver lor forme più non spargo	
rime, lettor; ch'altra spesa mi strigne,	
tanto che a questa non posso esser largo;	99
ma leggi Ezechiel che li dipigne	
come li vide da la fredda parte	
venir con vento e con nube e con igne;	102
e quali i troverai ne le sue carte,	
tali eran quivi, salvo ch'a le penne	
Giovanni è meco e da lui si diparte.	105

Il v. 105 lo sottolinea: non c'è giusto e sbagliato – cosa che evidentemente non poteva dirsi di un testo biblico – ma una semplice presa di posizione; Dante ha scelto di seguire Giovanni. Ciò induce a credere che

Dante abbia attuato un procedimento simile anche nei confronti di Stazio. Si badi infatti che di molti degli *auctores* presenti nel Limbo Dante non parlerà mai più oltre nella *Commedia*;<sup>59</sup> di due, Lucano e Ovidio, dice «taccia».<sup>60</sup> Riguardo a Stazio invece, assente nel Limbo, se ne accosta o discosta a piacimento e secondo bisogno, può usarlo per correggere vistosamente Virgilio, ma ciò non significa che debba prevalere sempre e in assoluto. Inoltre, e questo è un dato essenziale che merita di essere ribadito, Stazio, diversamente da Virgilio, non è mai apertamente smentito.

Si incontrano poi un paio di casi, quelli del messo e di Capaneo, dove l'apparente modifica apportata da Dante al testo della *Tèbaide* è interpretabile come riflesso del nicodemismo di Stazio. Per anni gli studiosi hanno scandagliato le opere di Stazio alla ricerca di quegli appigli che potessero aver autorizzato Dante a creare una conversione altrimenti taciuta da tutte le fonti. Ma non è forse anche vero che, una volta appurato che l'opera staziana non giustifica in niente il suo cristianesimo, ciò non possa costituire una prova che Stazio fu «chiuso cristiano»?<sup>61</sup> A prescindere da quella che è stata l'effettiva prospettiva dantesca, ancora una volta lo Stazio poeta, il cui utilizzo nella *Commedia* risente ora dell'idea formatasi attorno allo Stazio storico, non viene affatto smentito, poiché la sua viltà ne giustifica gli errori.

L'episodio della fondazione di Mantova, infine, per quanto importante, costituisce un caso a sé stante. Qui non è il ruolo di Stazio a essere in gioco, bensì quello di Virgilio. Egli ha in vita inconsapevolmente indirizzato gli altri verso la retta via (*Pg.* XXII 67-69: «Facesti come quei che va di notte, | che porta il lume dietro e sé non giova, | ma dopo sé fa le persone dotte»), mentre ora, da anima eternamente dannata, deve guidare

---

<sup>59</sup> È il caso – tenendo conto degli *auctores* veri e propri nonché dei filosofi – di Omero, Orazio, Socrate, Democrito, Diogene, Anassagora, Talete, Empedocle, Eraclito, Zenone, Cicerone, Seneca e Averroè.

<sup>60</sup> Cfr. *If.* XXV 94-99: «Taccia Lucano omai là dove tocca | del misero Sabello e di Nassidio, | e attenda a udir quel ch'or si scocca. | Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio; | ché se quello in serpente e quella in fonte | converte poetando, io non lo 'nvidio».

<sup>61</sup> Di questo parere era già l'autore dell'*Ottimo commento* nella chiosa ai vv. 88-93 di *Pg.* XXII: «Qui pone il tempo ch'egli si battezzò, dicendo, che prima ch'elli avesse tanto scritto del libro suo, chiamato *Thebaidos*, che in quello fossero ancora giunti li sette regi intorno a Tebe, elli ricevette battesimo; nonostante che chi legge quello libro crederà pure, che da poeta pagano sia stato scritto, e in nulla parte della religione cristiana, né ha parola che ad essa s'assomigli o tragga» (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit.).

consapevolmente ma non manca di sbagliarsi.<sup>62</sup> L'apparente incongruenza di uno Stazio coronato di mirto ma emendatore di Virgilio si risolve quindi se si considera che lo sfruttamento della fonte staziana quale base per la correzione del testo virgiliano è finalizzato al disegno poetico che Dante ha concepito per Virgilio, non per Stazio. Stazio vince sul piano della verità, è la verità che gli consente di correggere l'«altissimo poeta», ma non vince solo perché cristiano: nel caso di Mantova è in gioco anche quello che si potrebbe definire il contrappasso di Virgilio. Questi rimarrà sempre e comunque l'«altissimo poeta», ma portatore inconscio di una serie di travisamenti dovuti alla mancanza di fede: vittorioso come epico ma perdente nella trasmissione della verità. In questa sede, quindi, la conoscenza della rivelazione cristiana e l'infondere nelle proprie opere la verità vanno effettivamente di pari passo, ma ciò non è riconducibile a criterio generale per lo sfruttamento di Stazio nella *Commedia*, forse proprio perché Dante non ha voluto portare vistosamente e costantemente in primo piano colui che in vita aveva scelto di nascondersi.

Danila SCALMAZZI  
 Università di Friburgo  
 danila.scalmazzi@unifr.ch

---

<sup>62</sup> In linea generale, gli errori di Virgilio possono essere racchiusi in due categorie: gli errori relativi al viaggio oltremondano e i travisamenti dovuti alla mancanza di fede. Riguardo al primo caso, infatti, Virgilio ha compiuto la sua prima discesa nel fondo dell'inferno qualche tempo dopo la sua morte, avvenuta nel 19 a.C. (cfr. *If.* IX 22-27: «Ver è ch'altra fiata qua giù fui, | congiurato da quella Eritón cruda | che richiamava l'ombre a' corpi sui. | Di poco era di me la carne nuda, | ch'ella mi fece intrar dentr'a quel muro, | per trarne un spirto del cerchio di Giuda»); da ciò ne consegue che egli non è a conoscenza dei cambiamenti intercorsi con l'avvento dell'era cristiana: ad esempio, in *If.* XXI 106-17 si lascia clamorosamente trarre in inganno dai diavoli di Malebolge riguardo la strada da seguire (cfr. anche *If.* XXIII 133-41), così come già in *If.* XII 34-36 faceva notare che alla sua prima discesa la «ruina» di Minosse non era ancora crollata (all'origine della «rotta lacca» e del crollo dei ponti sopra la sesta bolgia è il terremoto avvenuto alla morte di Cristo, come narrato in *Mt.* 27 51), e in *If.* XXIII 124-26 si stupisce alla vista di Caifas. Costituisce un'eccezione il racconto della discesa di Cristo nel Limbo per trarne le anime dei patriarchi dell'antica alleanza (cfr. *If.* IV 46-63), eccezione che si giustifica in quanto Virgilio stesso è confinato nel Limbo. Per il secondo caso, invece, abbiamo qui portato gli esempi dell'episodio delle Furie e di quello della fondazione di Mantova, ai quali potremmo aggiungere l'apostrofe di Minosse a Dante in *If.* V 19: «guarda com'entri e di cui tu ti fide», i versi di *If.* XIII 46-49: «“S'elli avesse potuto creder prima”, | rispuose 'l savio mio, “anima lesa, | ciò c'ha veduto pur con la mia rima, | non averebbe in te la man distesa», e infine la sorprendentemente erronea traduzione, in *Pg.* XXII 40-41, di *Aen.* III 56-57 «Quid non mortalia pectora cogis | auri sacra fames?» con «Perché non reggi tu, o sacra fame | de l'oro, l'appetito de' mortali?», traduzione che sembra voler far dire a Stazio che l'*Eneide* nasconde cose che il suo autore non poteva nemmeno immaginare.