

Sottrasse me: Schede per la lettura intertestuale di un hapax dantesco

Simone Marchesi, Princeton University

Dante Notes, 23 novembre 2020

Ex verbis enim tuis justificaberis; ex verbis tuis condemnaberis. Mt 12:37

I personaggi della *Commedia* di Dante sono fatti di parole. Lo sono, in primo luogo perché, naturalmente, esistono solamente all'interno di un testo letterario; lo sono anche perché, nella maggioranza dei casi, arrivano al testo di Dante mediati dalla letteratura; e lo sono, almeno i maggiori, quelli ai quali la *Commedia* concede uno spazio autonomo di auto-presentazione, perché la collocazione in un preciso luogo dell'immaginario universo morale del poema che l'autore decide per ciascuno di loro è confermata da elementi contenuti nelle parole che altrettanto arbitrariamente egli fa loro pronunciare nel testo. Come stabilisce il versetto di Matteo citato in esergo a questa nota, i personaggi danteschi, e non solamente quelli del primo regno, si condannano o assolvono attraverso le parole che pronunciano non meno che attraverso quelle che li hanno veicolati a Dante o con cui il narratore ce li presenta, in una speciale forma di *sermocinatio* inflessa eticamente.

Questa nota è dedicata a investigare la possibilità che il terzo corollario del principio esposto sopra non solo si applichi al personaggio di Ulisse, l'eroe classico che Dante colloca nell'ottava bolgia del suo inferno, ma sia anche basato su di un elemento intertestuale preciso, un segnale allusivo contenuto nelle parole con cui il personaggio si presenta al protagonista. Si tratta di un segnale che invita i lettori a riattivare un preciso contesto della *Consolatio* boeziana al quale non

è stata forse fin qui dedicata l'attenzione che merita. Percepire, nelle parole con cui Dante lascia che il personaggio tracci il proprio autoritratto, la presenza di un frammento particolarmente riconoscibile estratto da un testo centrale tra quelli che lo avevano mediato alla sua cultura ci permette, una volta di più, non tanto e non solo di riesaminare il complesso profilo etico di Ulisse nella multiforme e divergente e tradizione che lo trasmette a Dante, ma anche e soprattutto di articolare la risposta ermeneutica che il testo della *Commedia* organizza per i lettori.¹

La narrazione di *Inferno* XXVI riporta due discorsi per il personaggio di Ulisse. Il primo consiste nella lunga risposta alla domanda che Virgilio gli pone per conto del protagonista sul “come per lui perduto a morir gissi” e si apre con le parole: *Quando / mi diparti' da Circe, che sottrasse / me più d'un anno là presso a Gaeta...*(vv. 90-92)² Il secondo, che è collocato all'interno di questa, è l'esortazione ai compagni a spingersi oltre le Colonne d'Ercole nella navigazione verso occidente, quella “orazion picciola” (v. 122) che Ulisse, diventato adesso personaggio del proprio discorso, recita all'interno del blocco narrativo generale di cui è autore: ‘*Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza*’ (vv. 118-120). L'interazione tra questi due passi è il punto su cui vorrei tornare a riflettere: la loro intersezione definisce, infatti, il rapporto che Ulisse costruisce con i propri compagni, un rapporto non privo di contraddizioni interne.

¹ Il dossier interpretativo del personaggio di Ulisse è pressoché impossibile da riassumere per la vastità e la polarizzazione che lo contraddistingue. Più utile, forse, segnalare alcuni dei contributi che ho incontrato sul côté boeziano e che sono stati utili a formulare questa nota, da quello datato ma sempre utile di Rocco Murari (*Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche*. Bologna: Zanichelli, 1905) a quello monumentale di Luca Lombardo (*Boezio in Dante. La “Consolatio Philosophiae” nello scrittoio del poeta*. Venezia: Cà Foscari, 2013, in part. pp. 308-318) a quelli specifici su *Purgatorio* XIV a firma di Gabriele Muresu (“Canto XIV” in *Lectura Dantis Neapolitana. Purgatorio*. Napoli: Loffredo, 1989, pp. 289-316) e Bodo Guthmüller (“Che par che Circe li avesse in pastura”. *Purg. XIV.42. Mito di Circe e metamorfosi nella Commedia*”, in *Dante. Mito e Poesia*, a c. di Michelangelo Picone e Tatiana Crivelli. Firenze: Cesati, 1999, pp. 235-256).

² La *Commedia* è citata dall'edizione a cura di Giorgio Petrocchi (*La Commedia secondo l'antica vulgata*. Milano: Mondadori, 1966-67), come riportata nell'archivio telematico del Princeton Dante Project, da cui si estraggono anche i testi per le opere minori.

Ci sono almeno tre elementi nel testo di Dante che, se sollecitati criticamente nella loro interconnessione, restituiscono alle parole pronunciate dal personaggio di Ulisse una dimensione di perturbante ambiguità, fin dal momento in cui si presenta. Il primo elemento è la dinamica tra le persone verbali su cui è costruito il testo, che è giocato tutto su di una strategica contrapposizione tra prima singolare e seconda plurale. Nel proprio autoritratto Ulisse insiste a formulare come singolare quella che era stata –a rigor di narrativa– un’esperienza collettiva. Quando l’Ulisse dantesco fa iniziare il racconto dell’ultima fase della propria vita con le parole *mi diparti*, il movimento di distacco dai luoghi in cui era rimasto con i compagni per più di un anno è presentato come un fatto individuale. La stessa nozione è ripetuta nel verbo, ancora in prima persona singolare, che descrive l’effetto del lungo momento di pausa nel *nostos* come un’esperienza individuale, così che Circe è, per Ulisse, colei *che sottrasse me*. La stessa singolarità del richiamo dell’esperienza, il bruciante desiderio di conoscere “i vizi umani e il valore” (v. 99) che farà da motore al viaggio che inizia proprio in quel momento si apprende in lui individualmente, *dentro me*.

Da un lato, l’isolamento in cui il personaggio dantesco si pone serve a suggerirne l’eccezionalità e dunque a stabilirne la potenziale esemplarità: è lui che promuove il distacco da Circe, è lui che ha una missione dalla quale ammette di essere stato momentaneamente distratto, è in lui che si accende la fiamma del desiderio di conoscenza. Se il discorso che rivolge ai compagni ha un valore esemplare, si può dire che è non solo grazie a lui che essi si sono staccati da Circe, ma è come lui che dovrebbero compiere la propria missione esistenziale, accendersi di desiderio per valori quali la virtù e la conoscenza. Dall’altro lato, la singolarità di Ulisse viene a assumere una coloritura diversa, quando, nel contesto di un’esortazione che avrebbe potuto essere formulata collettivamente (**consideriamo la nostra semenza, *fatti non fummo*), l’esperienza

dell'abbruttimento subito ad opera di Circe viene presentata come solamente altrui: considerate la vostra semenza, fatti non foste). L'esperimento mentale di trascrizione in prima persona plurale dell'allocuzione di Ulisse non è meramente controfattuale. Nella memoria dei lettori di Dante c'è sicuramente il discorso di Enea ai compagni che insiste, invece, sulla collettività sia dell'esperienza del male sia della promessa del bene: "neque enim ignari *sumus* ante malorum", specifica Enea guardando al passato comune, così come conferma di lì a poco, guardando a un futuro altrettanto comune: "per tot discrimina rerum / *tendimus* in Latium" (*Aen.* I.198-207).³

Il distacco tra Ulisse e i compagni è costruito nel testo di Dante come netto anche per un secondo motivo: l'ironia con cui si rivolge loro, proprio nel passo in cui li esorta a conformarsi al modello etico e gnoseologico di virtù e conoscenza che propone come compiutamente umano, è sferzante. Le sue parole contengono non solo uno sguardo al futuro (l'esplorazione del "mondo senza gente" che propone loro al v. 116), ma anche una potenziale accusa retrospettiva: quella di essere vissuti "come bruti" poco tempo prima (v. 118). È un'accusa sottile, che è particolarmente appropriata per i compagni, che, stando al mito che Dante riattiva, erano stati trasformati appunto in animali dai filtri di Circe, a differenza di Ulisse stesso, che aveva goduto di una protezione divina ed era rimasto umano. A rigore di mito, naturalmente, Ulisse ha ragione: data la sua esenzione dalla trasformazione in animale su cui insistono in generale le fonti antiche, egli può nettamente asserire che *voi* viveste come bruti, non io. Ma questa distinzione introdotta nell'allocuzione ai compagni non è una discolpa che, a rigore di una specifica e pregnante rilettura del mito, lo esoneri. Anzi, le sue parole lo condannano più direttamente e più specificamente.

³ Cito il testo di Virgilio dall'edizione della Loeb Classical Library (*Aeneid 1-6*, a c. di H. Rushton Fairclough, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

A supporto di questa ultima affermazione –è questo il terzo elemento da ponderare– si può portare non tanto un’articolazione interna alla logica del testo, ma un oggetto di allusione: un passo preciso della *Consolatio* boeziana. Nella discussione dell’apparente ingiustizia che regna nel mondo, dove la malvagità appare premiata e la bontà oppressa, il tema su cui s’incentra il Libro IV, Boezio si sofferma a trattare degli effetti che hanno i vizi, tutti uniti, se pur multiformi, nel determinare la regressione degli esseri umani ad uno stato di brutale animalità. Nota Boezio:

-- Evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videas hominem aestimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor? Lupis similem dixeris. Ferox atque inquietus linguam litigiis exercet? Cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet? Vulpeculis exaequetur. Irae intemperans fremit? Leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat? Cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet? Asinum vivit. Levis atque inconstans studia permutat? Nihil avibus differt. Foedis inmundisque libidinibus immergitur? Sordidae suis voluptate detinetur. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam. (*De consolatione Philosophiae* IV.Prosa 3)⁴

[È così, dunque, che accade che chi vedi trasformato dai vizi tu non lo possa considerare un essere umano. Chi strappa con violenza i beni altrui brucia d’avarizia: potrai dire che è simile ai lupi. Chi adopera la lingua, inquieto e aggressivo, nelle dispute: lo paragonerai al cane. Chi si compiace di non essere scoperto quando sottrae qualcosa, di nascosto, agli altri con la frode: si troverà al livello delle volpi. Chi fremit, non riuscendo a controllare l’ira: lo si creda avere l’animo di un leone. Chi, pauroso e sempre pronto a fuggire, ha terrore di cose innocue: lo si considererà simile ai cervi. Chi, inerte e inebetito, non vive ma vegeta solo: ha vita da asino. Chi, incostante e superficiale, passa da un’occupazione all’altra: non è in nulla diverso dagli uccelli. Chi s’immerge nei piaceri immondi e laidi: è preda di voluttà da porci. È così che chi, avendo abbandonato la virtù, cessa di vivere da essere umano, dato che non potrà passare a una condizione divina, si trasforma in bestia.]

Non è necessario insistere sulla familiarità di Dante con questi elementi di ragionamento e sulla loro formulazione icastica in Boezio, affida a una retorica zoomorfizzante. Come è noto, Dante conosce bene questo specifico passo della *Consolatio*. Ne troviamo una traccia chiara nel contesto di *Purgatorio* XIV, quando, per descrivere il corso dell’Arno per tutta la Toscana, Dante trasforma gli abitanti delle varie città che il fiume attraversa o lambisce in una serie

⁴ Cito il testo di Boezio dall’edizione della Loeb Classical Library (*The Consolation of Philosophy*, a c. di H.J. Tester, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973) Le traduzioni sono mie.

metaforica di animali perversi: dai porci del Casentino ai botoli ringhiosi di Arezzo, ai lupi di Firenze, giù giù fino alle volpi di Pisa.

Dante, *Purgatorio* XIV.37-54

Vertù così per nimica si fuga
da tutti come biscia, o per sventura
del luogo, o per mal uso che li fruga:

Ond' hanno sì mutata lor natura
li abitator de la misera valle,
che par che Circe li avesse in pastura.

Tra brutti porci, più degni di galle
che d'altro cibo fatto in uman uso,
dirizza prima il suo povero calle.

Botoli trova poi, venendo giuso,
ringhiosi più che non chiede lor possa,
e da lor disdegnosa torce il muso.

Vassi cagendo; e quant' ella più'ngrossa,
tanto più trova di can farsi lupi
la maladetta e sventurata fossa.

Discesa poi per più pelaghi cupi,
trova le volpi sì piene di froda,
che non temono ingegno che le occùpi.

In Dante, come era stato per Boezio, la possibilità di legare specifici vizi a specifici animali si basa su connessioni esplicite. L'avarizia assimila l'uomo ai lupi, la litigiosità ai cani, il tradimento alle volpi, l'ira violenta ai leoni, la pusillanimità ai cervi, l'ottusità e il torpore agli asini, la costante irrequietezza agli uccelli, l'immersione nelle passioni più sordide ai porci. Se il vizio domina il paesaggio urbano organizzato dal corso dell'Arno, è perché gli esseri umani hanno mutato la loro natura, dice Guido del Duca. Si sono abbassati, cioè, a vivere al livello degli animali e la loro condizione è la stessa di quegli uomini che Circe teneva presso di sé, trasformati non tanto e non solo nella forma esteriore, ma anche e soprattutto nei loro appetiti, in particolare in ciò di cui si alimentano.⁵

La pertinenza della riflessione boeziana non è, tuttavia, solamente di ordine generale per Dante.

Non si tratta, cioè, solo di uno dei molti luoghi di interferenza tematica e figurativa ai quali

⁵ Numerosi commenti e contributi critici rimandano anche a un preciso contesto pre-comico (*Convivio* II.7.4.) sia per il concetto sia per una significativa porzione del lessico usato da Dante in chiara accezione boeziana: "Però chi dalla ragione si parte e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo ma vive bestia: sì come dice quello eccellentissimo Boezio: «Asino vive»". Una panoramica sulla questione e una discussione della lettura 'metaforica' delle trasformazioni boeziane si possono leggere in Lombardo, *Boezio in Dante*, pp. 314-318.

Dante affida il proprio dialogo con il modello boeziano nella *Commedia*. Quando passiamo dalla prosa al metro che la segue immediatamente nella *Consolatio*, troviamo infatti non solo una riformulazione dello stesso tema della sottomissione volontaria degli esseri umani alle passioni, di nuovo marcatamente inserito nel contesto dell'episodio di Circe, ma anche un segnale lessicale che diviene ineludibile, una volta che venga percepito anche nella fraseologia utilizzata da Ulisse.

Boezio, *De consolatione Philosophiae IV, metrum 4.*

Vela Neritii ducis
 et vagas pelago rates
 Eurus appulit insulae,
 pulchra qua residens dea
 5 solis edita semine
 miscet hospitibus novis
 tacta carmine pocula.
 Quos ut in varios modos
 vertit herbipotens manus,
 10 hunc apri facies tegit,
 ille Marmaricus Leo
 dente crescit et unguibus;
 hic lupis nuper additus,
 flere dum parat, ululat,
 15 ille tigris ut Indica
 tecta mitis obambulat.
 [...]
 Iam tamen mala remiges
 ore pocula traxerant,
 iam sues Cerealia
 glande pabula uerterant
 25 et nihil manet integrum
 voce, corpore perditis.
 Sola mens stabilis super
 monstra quae patitur gemit.
 [...]
 35 Haec venena potentius
 detrahunt hominem sibi
 dira quae penitus meant
 nec nocentia corpori
 mentis vulnere saeviunt.



Woodcut of Circe and Aeneas from *P. Virgilii Maronis Aeneis ... cum commentariis ... Servij, Donati, atque Ascensij, Donati* (Venezia: Lucantonio Giunta, 1519).

La nave di Ulisse che vagava per il mare il vento spinse all'isola dove abitava la bella dea figlia del Sole e questa versa ai nuovi arrivati bevande rese magiche. Ed essi in vari modi sono mutati dalla mano forte delle erbe. Ad uno tocca un volto di cinghiale; a un altro crescono denti e unghie da leone; un altro, ora lupo, piange ululando; un altro passeggia, come tigre dell'India, addomesticata.

Ecco, i rematori che hanno bevuto dalle coppe, hanno già lasciato il grano per le ghiande; e niente rimane in loro intatto: perduti voce e corpo. Solo la mente, ferma, lamenta le mostruosità che subisce.

Ma più potente dei veleni sottraggono l'uomo a sé le passioni interiori, quelle che non danneggiano il corpo, ma devastano la mente.

Nei versi di Boezio troviamo tutti gli elementi tradizionali del mito, organizzati in una particolare interpretazione morale. La nave di Ulisse arriva all'isola di Circe, la figlia del Sole. Costei, con dei filtri magici, trasforma in diversi animali i compagni di Ulisse, che perdono la loro forma umana e la parola. Resta in loro, tuttavia (e questa è una nozione che per Boezio è fondamentale), l'elemento più distintamente umano: la mente, che piange la mostruosità che il corpo ha subito. Conclude Boezio, dunque, che certamente la violenta metamorfosi subita per opera dei veleni di Circe è terribile, dato che sottrae agli esseri umani la loro forma esteriore, ma più terribile di questa è la metamorfosi interiore, quella che operano le passioni che imperversano nella mente. La loro specifica gravità dipende dal fatto che esse *detrahunt hominem sibi*, "sottraggono l'essere umano a sé".

Il segnale intertestuale contenuto nel sintagma "sottrasse me", che si incontra nel passo contestualmente pertinente a *Inferno* XXVI, ha insomma un potenziale ermeneutico forte: la schiavitù alle proprie passioni intellettuali è la specifica e più grave de-umanizzazione che le parole con cui Dante costruisce il suo Ulisse gli attribuiscono allusivamente. Se Ulisse può dire di essere stato il solo che Circe *sottrasse*, questa parola, con tutta la sua carica allusiva, lo dichiara più profondamente colpevole, o almeno potenzialmente soggetto ad una passione più esiziale, di ciascuno dei suoi compagni. Se la loro metamorfosi era stata esteriore (e dunque solo corporea), la sua immunità da quella era stata parimenti indice di una più profonda soggezione ad altre passioni che gli sono state attribuite variamente nella storia della critica (orgoglio, *vana curiositas*, spregiudicatezza morale, *fol hardement*). E questo valeva per i lettori di Boezio come, vorrei proporre qui, anche per quelli di Dante.