

ANNA GABRIELLA CHISENA

Dante e la Dea Bianca  
Le divinità lunari nella «Commedia»

Sed omnium admirationem vincit novissimum sidus,  
terris familiarissimum et in tenebrarum remedium  
ab natura apertum, lunae.

Plin. *His. Nat.* II, 41

La Luna, il secondo dei *magna luminaria*, assume nella *Commedia* molteplici significati che possono essere ricondotti alla duplice valenza, positiva e negativa, che l'astro notturno possiede sia nella tradizione pagana sia in quella cristiana. Di questo multiforme apparire Dante ci offre diversi esempi, presentando il satellite sia nella sua dimensione materiale di corpo celeste sia simbolicamente, attraverso il ricorso alle diverse personificazioni mitiche.

Prima di iniziare l'indagine sulle figure seleniche che popolano l'opera conviene ricordare che la Luna è per Dante il primo dei pianeti che compongono il sistema aristotelico-tolemaico, codificato e trasmesso nel Medioevo attraverso i testi degli astronomi arabi.<sup>1</sup> Nell'opera, la dimensione astrale e concreta del corpo celeste è indissolubilmente legata ad una sua significazione simbolica. La Luna dantesca, in altre parole, mostra più volti e assume più ruoli: essa è lo strumento cosmico per segnare il cammino del *viator* ma può anche presentarsi come termine di paragone stilistico ed espediente retorico per indicare diversi gradi di luminosità. Nelle pagine della *Commedia*, il *mysterium magnum lunae*, così come lo definì Ambrogio, assume sfumature molteplici e contraddittorie. In tale mistero sono combinati e riuniti elementi astronomici e astrologici, materiali differenti provenienti dalla dottrina cristiana e dal mito pagano.

<sup>1</sup> Per le conoscenze astronomiche e astrologiche di Dante e il loro utilizzo nel poema, cfr. G. Buti, R. Bertagni, *Commento astronomico della Divina Commedia*, Firenze, Sandron, 1966; C. Gizzi, *L'astronomia nel poema sacro*, Napoli, Loffredo, 1974; P. Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, trad. it. di E. Graziosi, il Mulino, 1984; P. Pecoraro, *Le stelle di Dante: saggio d'interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della Divina Commedia*, Roma, Bulzoni, 1987; A. Cornish, *Reading Dante's Stars*, New Haven-London, Yale University Press, 2000; R. Kay, *Dante's Christian Astrology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004. Tutti i commenti danteschi sono stati consultati dal sito del [Dartmouth Dante Project](http://www.dartmouth.edu/~dante/): ad esso si rimanda per le indicazioni bibliografiche relative alle edizioni consultate.

Alla valenza astronomica del satellite nell'opera sono stati dedicati una moltitudine di studi che mirano in primo luogo alla verifica dell'esattezza delle conoscenze scientifiche di Dante.<sup>2</sup> In questa sede si vogliono piuttosto esplorare quali siano le incarnazioni mitologiche e divine assunte dall'astro nella *Commedia*; si vuole indagare, in altre parole, come Dante rielabori e riadatti in seno al poema cristiano il patrimonio delle *fabulae* dei pagani che riguardano il satellite.

La Luna può incarnarsi in varie figure divine in primo luogo perché essa è *concretamente* e materialmente soggetta a fasi in cui assume aspetti differenti. Il satellite, che cresce e muore mensilmente, svela all'uomo la legge cosmica del divenire, i cicli eterni di produzione e disfacimento degli esseri. Tuttavia, la Luna 'rinasce' ogni mese, nel periodo di novilunio, per cui la sua non è mai una morte definitiva. In questo suo 'eterno ritorno' essa è:

per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. [...] Le fasi della Luna hanno rivelato all'uomo il tempo concreto, distinto dal tempo astronomico. Già in epoca glaciale il senso e le virtù magiche delle fasi lunari erano definitivamente conosciuti. [...] La radice indo-ariana più antica relativa agli astri è quella che designa la Luna: è la radice *me* che dà in sanscrito *mami*, «misuro». La Luna è il mezzo di misurazione universale. Tutta la terminologia della Luna nelle lingue indoeuropee deriva da questa radice.<sup>3</sup>

Queste parole di Mircea Eliade non sembrano essere molto distanti da quelle di Ambrogio, il quale ricorda che i mutamenti che interessano il corpo celeste sono in realtà determinati dalla volontà divina. All'uomo, che si stupisce degli oscuramenti della Luna durante l'interlunio, il Vescovo di Milano ricorda: «considera et in eo [nella fase oscura] magnum esse mysterium, quod eius exemplum cognoscis, o homo, nihil rerum humanarum esse posse et mundanae totius creaturae, quod non aliquando resolvatur».<sup>4</sup> L'alternarsi del ciclo lunare, egli continua, è un miracolo voluto da Dio poiché secondo il dettato del *Genesi*, egli creò il Sole e la Luna «ut luceant super terram et praesent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras».<sup>5</sup> È l'infinita misericordia del Signore che ha creato i pianeti e ha acceso i due luminari per il computo del tempo, come ripete tutta la tradizione cristiana, antica e medievale. Alla stella notturna spetta anche il compito di segnalare la durata del mese, co-

<sup>2</sup> Cfr. p. es. G. Rizzacasa d'Orsogna, *La Luna nella Divina Commedia. Tre nuovi studi di astronomia dantesca*, Palermo, Stab. tip. Virzi, 1912.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 1957, pp. 138-168.

<sup>4</sup> Ambr. *Hex.* IV, VI, 8, 31.

<sup>5</sup> *Gen.* 1, 14-19. Cfr. anche *Ps.* 104, 19: «Fecit lunam ad tempora signanda, | sol cognovit occasum suum»; *Ps.* 136, 7-9: «Qui fecit luminaria magna, | quoniam in aeternum misericordia eius: | solem, ut praesent diei, | quoniam in aeternum misericordia eius; | lunam et stellas, ut praesent nocti, | quoniam in aeternum misericordia eius»; *Ier.* 31, 35: «Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis».

sì come specificato in *Siracide* 43, 6-8.<sup>6</sup> Anche gli *auctores* latini più vicini a Dante riconoscono l'utilizzo della Luna come strumento per il computo del tempo. In *Georgiche* I, 353 Virgilio ricorda che il satellite dà mensilmente pronostici utili agli agricoltori e ai pastori per espresso volere di Giove.<sup>7</sup> L'equivalenza luna-mese è ovviamente stabilita sulla durata della lunazione<sup>8</sup> e Isidoro a tal proposito ricorda che «Mensis nomen est Graecum de lunae nomine tractum. Luna enim μήνη Graeco sermone vocatur».<sup>9</sup> Al movimento di rivoluzione del Sole, viceversa, spetta l'indicazione della durata dell'anno così come Ovidio ricorda poeticamente in *Fasti* III, 109-110.<sup>10</sup>

Queste brevi osservazioni chiariscono il perché la Luna nella *Commedia* assolva innanzitutto la funzione di indicatore temporale del viaggio del pellegrino. L'astro è in prima istanza l'«orologio cosmico» che segnala al lettore il trascorrere del tempo anche se, nell'assumere questa funzione, esso si carica di complessi significati simbolici. Se il Sole ha sempre una valenza positiva tanto che, secondo una tradizione cristiana che affonda le sue radici nella cultura pagana, è «esempio di Dio»;<sup>11</sup> la Luna, in quanto dipendente dal luminare maggiore e per via delle sue fasi, può mostrare un volto molteplice, positivo o negativo. Come rilevato da Ferrucci,<sup>12</sup> il satellite, quasi adeguandosi alla natura tenebrosa del regno infernale, diffonde nella selva e poi nell'intera prima cantica una luce «obliqua e conturbante» mentre sembra rasserenarsi man mano che ci si avvicina alla luce vivificante del Paradiso.

L'intero regno infernale è dominio lunare e, data la sua natura sotterranea e ctonia, in esso non risplende la luce del Sole. Il luminare maggiore, infatti, dopo aver lasciato ben sperare Dante (*Inf.* I, 13-18; 37-43), scompare all'entrata del «doloroso regno» per riapparire, come punto di riferimento astrologico, solo alla fine della cantica (*Inf.* XXXIV, 94-96). Tutte le indicazioni cronologiche della discesa infernale, pertanto, sono espresse mediante il ricorso alla posizione della Luna o altre

<sup>6</sup> *Eccli.* 43, 6-8: «Et luna stat in tempus suum, | in ostensionem temporis et signum aevi. | A luna signum diei festi; | luminare, quod minuitur in consummatione. | Mensis secundum nomen eius est, | crescens mirabiliter in consummatione».

<sup>7</sup> Verg. *Georg.* I, 353-355: «Ipse pater statuit, quid menstrua luna moneret | quo signo caderent austri, quid saepe videntes | Agriculae propius stabulis armenta tenerent».

<sup>8</sup> Per mese sinodico o lunazione si intende il tempo impiegato dalla luna per riallineare la sua posizione col sole in uno stesso punto osservato dalla terra. La durata di tale periodo di rivoluzione (calcolata di solito dal novilunio), con una variazione di ca. 15 ore è  $29^d 12^h 44^m 3s \pm 15h$ .

<sup>9</sup> Isid. *Hisp. Etym.* V, XXXIII, 1; III, LVI, 1.

<sup>10</sup> Ov. *Fasti* III, 109-110: «signaque quae longo frater percenseat anno, | ire per haec uno mense sororis equos?»; Varro *De re rustica*, I, 27, 1: «Et quoniam tempora duorum generum sunt, unum annale, quod sol circuitu suo finit, alterum menstruum, quod luna circumiens comprehendit, prius dicam de sole».

<sup>11</sup> *Conv.* III, xii, 7: «Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi esempio di Dio che 'l sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e [le] elementali allumina: così Dio prima sé con luce intellettuale allumina, e poi le [creature] celestiali e l'altre intelligibili».

<sup>12</sup> F. Ferrucci, *Plenilunio sulla selva: le rime per donna Petra*, in *Dante. Lo stupore e l'ordine*, Napoli, Loffredo, 2007, pp. 64-85.

combinazioni astrali (come in *Inf.* XI, 112-115). Il viaggio nel mondo del peccato comincia al crepuscolo, all'arrivo delle tenebre, ed è illuminato solo dall'enigmatica luce del plenilunio. È proprio in questa fase lunare che l'astro mostra il suo aspetto potenzialmente infausto o nocivo (*Inf.* XX, 126) e si lega alle pratiche occulte e segrete degli indovini della quarta bolgia. Né la luce del satellite accompagna metaforicamente solo la discesa di Dante. Essa illumina anche i tragici racconti di Ulisse e di Ugolino, divenendo chiaramente simbolo della tenebra in cui può smarrirsi l'uomo quando non è scortato dalla luce divina. Nell'isola del Purgatorio il cielo stellato riappare materialmente alla vista del *viator*, che può contemplare l'effettivo alternarsi della notte e del giorno. Nel regno della purgazione la Luna ritorna 'serena' e compare in alcune celebri immagini al massimo della sua luminosità. La sua funzione di orologio decresce mentre diviene preponderante il suo ruolo retorico e poetico. Il satellite veste nel *Purgatorio* i panni mitici della lunare Diana, che è sempre presentata, però, attraverso perifrasi o chiamata con l'epiteto di 'Delia' (*Purg.* XXIX, 78). Durante l'ascesa al monte la dimensione luminosa della Luna acquisisce nuovi elementi che culmineranno nel *Paradiso*, dove splenderà la luce di Trivia.

Se il significato allegorico della Luna nella *Commedia* è stato oggetto di numerosi studi,<sup>13</sup> viceversa non sono molti i contributi che prendono in esame le figurazioni mitologiche del satellite nel corso del poema. Le personificazioni della divinità lunare e l'utilizzo dei vari epiteti ad essa attribuiti da Dante, non sono però da intendersi esclusivamente come espedienti retorici ma rispondono ad una funzione simbolica precisa. Come alcuni dantisti hanno dimostrato, il ricorso al patrimonio mitico nella *Commedia* «non è mai casuale» e «il mito chiamato in causa, ha sempre un certo significato strutturale».<sup>14</sup>

Nelle molteplici personificazioni mitiche assunte dalla Luna nel poema, Dante porta a compimento una tendenza sincretistica cristallizzata nel Medioevo ma già perfettamente operante nella cultura classica latina (e greca). Le fonti della assimilazione erano già state indicate dagli antichi commentatori che ne individuano il veicolo principale di trasmissione nel verso dell'*Eneide*: «tergeminamque Hecaten, tria virginis ora Dianae».<sup>15</sup> La triplice identificazione dei tre volti della vergine Diana e il suo preciso collegamento alle fasi lunari sono chiariti da Servio nel commento *ad locum*. Diana si incarna in una trinità divina: è la Luna in cielo, Diana in terra, e Proserpina sotto terra. Queste tre figure si collegano inoltre ai tre aspetti che la Luna assume nelle sue fasi.<sup>16</sup> L'identificazione dei volti della dea triforme, però, è già

<sup>13</sup> Cfr. E. Moore, *Gli accenni del tempo nella Divina Commedia e la loro relazione con la presunta data e durata della visione*, trad. it. di C. Chiarini, ed. anas. con postfazione di B. Basile, Roma, Salerno, 2007.

<sup>14</sup> B. Guthmüller, *Mito e metamorfosi nella letteratura italiana. Da Dante al Rinascimento*, Firenze, Carocci, 2009, p. 24.

<sup>15</sup> Verg. *Aen.* IV, 511.

<sup>16</sup> Serv. *Comm. Verg. Aen.*, *ad loc.*: «*Tergeminamque hecaten* quidam Hecaten dictam esse tradunt, quod eadem et Diana sit et Proserpina, ἄπὸ τῶν ἑκατέρων: vel quod Apollinis soror sit, qui est ἑκατηβόλος, sed secundum Hesio-

problematica nel testo virgiliano poiché se è chiaro che le dee Luna e Diana rappresentano la faccia celeste e terrena della stessa potente divinità, la parte ctonia e sotterranea viene identificata dalla tradizione talora con Proserpina e talora con Ecate. La dea lunare nella sua faccia infera può perciò essere rappresentata alternativamente da una o dall'altra dea.

L'assimilazione della triplice Diana al satellite si ritrova sia nella cultura classica che in quella cristiana, così come al fratello della dea Apollo si fa corrispondere il Sole. Dante non fa che ricollegarsi a una tradizione secolare, testimoniata peraltro anche dalle compilazioni enciclopediche a carattere mitologico diffusissime nella sua epoca. Nel poema, tuttavia, tale trinità lunare non si manifesta interamente poiché non vi è alcuna presenza della dea Luna. Come ha evidenziato Aversano, sembra che il poeta interpreti la tripartizione della mitologia pagana piuttosto come uno sdoppiamento, ignorando *in toto* la figura della dea celeste.<sup>17</sup> Dante conosceva sicuramente il complesso di *fabulae* che riguardavano la divinità, identificata con la greca Selene, la dea il cui nome è connesso con σέλας 'bagliore, splendore, luce brillante'.<sup>18</sup> Se la Diana terrestre, identificata con la vergine cacciatrice Artemide, incarna la castità e la verginità, Selene rappresenta il lato passionale della trinità, quello dedito all'amore. Della sua *liaison* con Pan racconta Virgilio nelle *Georgiche*, anche se nel commento al passo Servio riferisce come l'amante fosse in realtà Endimione.<sup>19</sup> La storia d'amore con quest'ultimo costituisce una delle *fabulae* pagane più note, come testimoniano dai Mitografi Vaticani, in cui è tramandata con poche varianti.<sup>20</sup> La fonte in comune di tutte e tre le raccolte mitografiche si trova nelle *Mythologiae* di Fulgenzio. Nel passo lo scrittore spiega allegoricamente come l'amore fra la dea e il pastore fosse da intendersi o «quod primus hominum Endimion cursum lunae inuenerit, unde et triginta annos dormisse dicitur qui nihil aliud in uita sua nisi huic reptitioni studuit» o «quod nocturni roris humor, quem uaporea siderum a-

dum Hecate Persi Titanis et Asteriae filia est, Diana Iovis et Latonae, Persephone Iovis et Cereris, quam genealogiam posteriores confuderunt. *Tria virginis ora Dianae* iteratio est: Lunae, Dianae, Proserpinae. et cum super terras est, creditur esse Luna; cum in terris, Diana; cum sub terris, Proserpina. quibusdam ideo triplicem placet, quia Luna tres figuras habet, prima tamquam ☾, sequens tamquam ☽, quinta decima tamquam ○. non nulli eandem Lucinam, Dianam, Hecaten appellant ideo, quia uni deae tres adsignant potestates nascendi valendi moriendi: et quidem nascendi Lucinam deam esse dicunt, valendi Dianam, moriendi Hecaten: ob quam triplicem potestatem triformem eam triplicemque finxerunt, cuius in trivii templa ideo struxerunt».

<sup>17</sup> M. Aversano, *Cultura e immagine: intertestualità dantesco-virgiliana*, «L'Alighieri», XXVII, 2, 1986, pp. 3-22.

<sup>18</sup> La dea secondo il racconto esiodico è figlia del Titano Iperione e di sua sorella Tia, suoi fratelli sono Elio ed Eos: cfr. Hes. *Th.* 371-374; Apollod. *Bibliotheca*, I, 2, 2; K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it. di V. Tedeschi, Milano, il Saggiatore, 2009, pp. 163-165.

<sup>19</sup> Verg. *Georg.* III, 391-393. Dalla relazione di Selene con Zeus nasce Pandia così come narrato nel XXXII inno degli *Inni Omerici*, *A Selene*.

<sup>20</sup> Ov. *Her.* XVIII, 61-65; *Mythographus Vaticanus I*, 222; *Mythographus Vaticanus II*, 38; *Mythographus Vaticanus III*, 7, 3.

tque ipsius lunae animandis herbarum sucis insudant, pastoralibus prosit successibus».<sup>21</sup> Notevole nel passo è l'interpretazione naturalistica della relazione fra i due amanti, basata sulla constatazione che la rugiada diffusa dal satellite durante la notte sia utile per le attività dei pastori. La credenza che la rugiada sia un dono del corpo celeste è patrimonio comune sia alla cultura classica sia agli autori cristiani. Virgilio definisce la Luna «roscida»,<sup>22</sup> mentre Ambrogio annovera tra le funzioni lunari quello di produrre la rugiada per ricostituire l'umidità dei campi prosciugata dal Sole durante il giorno.<sup>23</sup> Nel mondo latino si venerava la dea Luna, letteralmente la 'luminosa', il cui nome si faceva derivare dalla radice \**luc-*, la stessa che designa la luce.<sup>24</sup> A questa era dedicato un tempio sull'Aventino, costruito da Servio Tullio, dato che testimonia l'antichità del culto della divinità.<sup>25</sup> Solo più tardi la dea lunare è assimilata a Diana e a Ecate/Proserpina. L'identificazione delle tre figure in un'unica e triplice divinità sembra essersi compiuta nel I sec. a. C. Nel carme XXXIV di Catullo, che celebra Diana come signora dei monti, la dea compare come divinità della Luna «tu potens Trivia et notho es | dicta lumine Luna».<sup>26</sup> L'epiteto di Trivia, così come quello di Febe, come nota Lunais, è il solo nome che può essere usato per tutte e tre le divinità della trinità lunare e conosce una diffusione ampia solo a partire dai versi virgiliani.<sup>27</sup> Nel *Carmen Saeculare* oraziano il processo di assimilazione tra Luna e Diana, così come quello del fratello Sole con Apollo, può dirsi completato: la

<sup>21</sup> Fulg. *Myth.* II, XVI: «Lunam ideo ipsam uoluerunt etiam apud inferos Proserpinam seu quod nocte luceat siue quod humilior currat et terris praesit, illo uidelicet pacto quod detrimenta eius et augmenta non solum terra, sed et lapides uel cerebra animantium et quod maius incredibile sit etiam letamina sentiant, quae in lunae clementis eiecta uermiculos parturiant hortis. Ipsam etiam Dianam nemoribus [praeesse] uolunt simili modo, quod arborum et fructicum suco augmenta inculcet. Denique clementis lunae abscisa ligna furfuraceis tinearum terebraminibus fistulescunt. Nemoribus quoque adesse dicitur, quod omnis uenatio plusquam nocte pascatur dieque dormiat. Endimionem uero pastorem amasse dicitur duplo scilicet modo, seu quod primus hominum Endimionem cursum lunae inuenerit, unde et triginta annos dormisse dicitur qui nihil aliud in uita sua nisi huic repertioni studuit, sicut Mnaseas in primo libro de Europa scribens tradidit, siue quod pastorem Endimionem amasse fertur, quod nocturni roris humor, quem uaporea siderum atque ipsius lunae animandis herbarum sucis insudant, pastoralibus prosit successibus». La notizia di Endimione quale primo astronomo 'lunare' è già in Plin. *Hist. Nat.* II, 12.

<sup>22</sup> Verg. *Georg.* III, 337: «saltus reficit iam roscida luna».

<sup>23</sup> Ambr. *Hex.* IV, VI, 7, 29. Cfr. anche Plu. *De facie quae in orbe lunae apparet*, 940: Erse, la personificazione della rugiada, è figlia di Zeus e Selene. La genealogia è ricordata per spiegare che la rugiada non è altro che aria trasformata dall'azione fluidificante della Luna.

<sup>24</sup> Varro *L. L.* V, XI; Cic. *De Nat. Deo.* II, 68: «Dianam autem et lunam eandem esse putant, cum sol dictus sit vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus vel quia cum est exortus obscuratis omnibus solus apparet, luna a lucendo nominata sit; eadem est enim Lucina, itaque ut apud Graecos Dianam eamque Luciferam sic apud nostros Lunonem Lucinam in pariendo invocant». Così anche Isid. *Hisp. Etym.* III, LXXI, 2: «Luna dicta quasi Lucina, ablati media syllaba».

<sup>25</sup> Ov. *Fasti*, III, 883-884: «Luna regit menses: huius quoque tempora mensis | finit Aventino Luna colenda iugo».

<sup>26</sup> Catull. *Carm.* XXXIV, 15.

<sup>27</sup> S. Lunais, *Recherches sur la Lune chez les auteurs latins des la fin de Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*, Leiden, Brill, 1979, p. 157.

«silvarumque potens Diana», detta anche *Ilithyia-Lucina* o *Genitalis*, ai vv. 35-36 è salutata come «siderum regina bicornis | Luna».<sup>28</sup>

Questa incursione nell'«archeologia» del culto lunare è fondamentale per comprendere quale fosse l'immagine della divinità che la cultura medievale consegna a Dante, rielaborando la tradizione pagana attraverso il filtro della rilettura cristiana moralizzante e allegorica. L'identificazione metonimica degli astri con le divinità classiche è consuetudine largamente adottata in ambito cristiano già in età tardo antica.<sup>29</sup> Dante, erede di questa tradizione, identifica la Luna con Diana, figlia di Latona e sorella di Apollo-Sole. La dea, peraltro, grazie alla prerogativa della polionimia assegnatale nei racconti mitici, può assumere i panni di Proserpina o essere chiamata con gli epiteti di Delia, Trivia, Phoebe, Lucina etc.<sup>30</sup>

La Luna compare per la prima volta nella *Commedia* nella minacciosa profezia di Farinata, identificata con la sua faccia infera rappresentata da Proserpina:

Ma non cinquanta volte fia raccesa  
la faccia de la donna che qui regge,  
che tu saprai quanto quell'arte pesa.  
(*Inf.* X, 79-81)

Il senso delle parole di Farinata è chiaro e riportato in tutti i commenti: a partire dalla data dell'incontro dovranno trascorrere cinquanta mesi. L'eretico fiorentino svela dunque il seguito delle vicende di Dante e dei Bianchi, dopo che Ciaccio aveva previsto la caduta della fazione in «tre soli», cioè in tre anni (*Inf.* VI, 68). Considerando che il viaggio di Dante si svolge nel 1300, anno che racchiude molti significati e che è «rich in personal, local, ecclesiastical, and popular associations»,<sup>31</sup> l'indicazione di cinquanta mesi si riferisce alla definitiva rottura di Dante coi fuoriusciti Bianchi, che effettivamente avverrà nel giugno 1304. Non è importante per questa indagine stabilire se il conteggio dei cinquanta mesi sia da iniziarsi nella fase di plenilunio o di novilunio, secondo la diversa interpretazione data dai commentatori al termine

<sup>28</sup> Per l'analisi del ruolo che il *Carmen Saeculare* ha avuto nell'immaginario poetico dell'antichità cfr. P. Dronke, *Sole e Luna: l'immaginario poetico dal II al IX secolo*, «Micrologus, XII. Il Sole e la Luna», 2004, pp. 275-290.

<sup>29</sup> J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*, trad. it. di G. Niccoli, P. Gonnelli Niccoli, Torino, Bollati Boringhieri, 1981; H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. it. di L. Tosti, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 107-197; P. Dronke, *Gli dei pagani nella poesia medievale*, in *Sources of inspiration. Studies in literary transformation, 400-1500*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1997, pp. 243-262.

<sup>30</sup> Serv. *Comm. Verg. Georg.* I, 5. Il Sole e la Luna, «clarissima mundi lumina», sono identificati con Libero e Cerere: «Stoici dicunt non esse nisi unum deum, et unam eandemque esse potestatem, quae pro ratione officiorum nostrorum variis nominibus appellatur: unde eundem Solem, eundem Liberum, eundem Apollinem vocant; item Lunam eandem Dianam, eandem Cererem, eandem Lunonem, eandem Proserpinam dicunt. Secundum quos pro Sole et Luna Liberum et Cererem invocavit». Sulla polionimia del Sole identificato con Apollo: Macr. *Sat.* I, 17, 1-70. Per la prerogativa di Artemide-Diana cfr. anche Call. *Hymnus in Dianam*.

<sup>31</sup> A. Cornish, *Reading Dante's Stars*, cit., p. 28.

«raccesa». È invece interessante rilevare come, conformemente alle prerogative del regno infernale, Farinata identifichi l'astro notturno con la sua faccia ctonia rappresentata da Proserpina. La presunta 'sconvenienza' di tale perifrasi mitologizzante, che presenterebbe la reggenza della pagana Proserpina nell'Inferno cristiano, è dato che non ha smesso di suscitare l'imbarazzo della critica moderna. Tra le altre testimonianze, Chimenz scrive che la perifrasi è da intendersi come «letteraria ed erudita» e per di più «poco conveniente al personaggio che la pronunzia e al momento del colloquio».<sup>32</sup> L'immagine di Proserpina come personificazione del corpo celeste, invece, non ha impressionato i primi commentatori molto più avvezzi a un tale utilizzo del patrimonio pagano. La Luna è Proserpina, signora del regno Infernale perché, come spiega l'Anonimo Fiorentino, il movimento notturno dell'astro «*serpit*», segue cioè più direzioni.<sup>33</sup> Sull'identità della regina dell'Averno tutta la tradizione antica non ha dubbi: si tratta di Persefone/Proserpina, figlia di Demetra/Cerere e Zeus/Giove.<sup>34</sup> A partire da Torraca,<sup>35</sup> però, si è avanzata la possibilità che la perifrasi possa indicare Ecate, altra divinità infernale.<sup>36</sup> Lo scambio tra le due divinità può forse trovare giustificazione nel fatto che Dante ricorda Proserpina nel *Purgatorio* come termine di paragone della edenica Matelda, riferendosi al mito del rapimento della fanciulla da parte di Ade. All'opposto, nella prima cantica, la figlia di Cerere comparirebbe nella sua funzione di *regina inferni*, per di più non nominata esplicitamente ma presentata attraverso una perifrasi. Nel canto IX troviamo un'altra attestazione di una possibile presenza di una sovrana infernale. Ai vv. 43-45, infatti, le «feroci Erine» sono definite ancelle («meschine») della «regina de l'eterno pianto». Come si è detto, Ecate e Proserpina sono assimilate e confuse a partire dall'età classica. Ha quindi poca rilevanza determinare a quale delle due dee in particolare Dante facesse riferimento attraverso le sue perifrasi. Lo spoglio delle fonti, tuttavia, nonché la testimonianza dei commentatori antichi, farebbe propendere per l'identificazione con la figlia di Cerere e non con la Titanide.<sup>37</sup> In *Aen.* VI, 397, i-

<sup>32</sup> S.A. Chimenz.

<sup>33</sup> Anonimo Fiorentino: «È detta così però che il sole et gli altri pianeti vanno per uno cerchio solo; la luna va per molti cerchi sotto il sole, però che ella va svariata dal sole, quando inanzi et quando a traverso: per questo andare, ch'è detto *serpere*, da questo verbo *Serpio serpis*, è detta la luna Proserpina. Va la luna per lo suo epiciclo, per lo equatore et per molti altri».

<sup>34</sup> Così ritengono l'Ottimo Commento, Pietro Alighieri, Giovanni Boccaccio, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti, Anonimo Fiorentino, Guiniforto delli Bargigi, Cristoforo Landino; e così via tutti i commenti fino al Novecento.

<sup>35</sup> Francesco Torraca nel commento *ad loc.*

<sup>36</sup> Carlo Steiner; Isidoro del Lungo; G.A. Scartazzini e G. Vandelli; Carlo Grabher; Manfredi Porena; Natalino Sapegno; Charles S. Singleton; Nicola Fosca.

<sup>37</sup> Nel racconto esiodico Ecate è figlia di Asteria, sorella di Leto/Latona, ed è quindi cugina di Apollo e Artemide. Alla dea Zeus concede che abbia poteri sui tre domini della terra, del cielo e del mare. Il racconto testimonia che già in epoca arcaica Ecate è considerata quale dea 'tergemina' connessa con le divinità astrali. Cfr. Hes. *Th.* 404-452.

noltre, Proserpina è designata come «domina Ditis», cioè «regina, sovrana» mentre in Prudenzio la dea, «Plutonia coniunx», è rappresentata quale comandante delle Furie.<sup>38</sup>

Nei commenti antichi alla *Commedia* è concesso largo spazio alla narrazione del rapimento di Proserpina da parte del sovrano infernale Plutone. La fonte più accreditata è il racconto ovidiano del V libro delle *Metamorfosi*.<sup>39</sup> Per l'identificazione della divinità con l'astro, tuttavia, è più illuminante la versione che a partire dal testo di Fulgenzio si diffonde per tutta l'età medievale. Tale esposizione è ripresa e ampliata nel paragrafo settimo del *Mythographus Vaticanus III* in cui si trovano riuniti tutti i racconti e le prerogative della regina degli Inferi. La dea, figlia di Cerere, si chiama Proserpina come «proserpente», poiché è simbolo delle messi e delle piante, le cui radici serpeggiano attraverso la terra. La divinità, ma la derivazione etimologica è fantasiosa, è chiamata dai Greci Ecate (da ἑκατόν, cento in greco) perché come la terra fertile rende centuplicati i frutti dei raccolti. Proserpina presiede al vigore di tutte le erbe che nascono dai semi, secondo la testimonianza di Remigio di Auxerre. Dopo aver narrato il ratto di Ade e la ricerca disperata da parte della madre, il Mitografo ricorda che la fanciulla trascorre sei mesi sulla terra e sei mesi agli inferi. Questa divisione temporale rappresenta la ragione per cui viene identificata con la Luna, poiché l'astro, come la dea, cresce per sei mesi e per sei mesi decresce. Il senso della assimilazione è spiegato ricorrendo alle autorità di Servio e Fulgenzio: sommando infatti in un intero anno il corso che la Luna intraprende in un mese (in cui per quindici giorni cresce e per quindici decresce) ecco che si raggiunge il conteggio di sei mesi. L'identificazione Luna-Proserpina viene poi significativamente ricondotta alle teorie astrologiche e astronomiche che collocano il pianeta nel più basso dei circoli celesti. Come Proserpina risiede negli Inferi, la parte più interna della Terra, così la Luna è il meno elevato e il più umile fra i pianeti. Per questa sua vicinanza alla Terra l'astro notturno esercita sul nostro mondo un'influenza più forte di tutte le altre stelle. La Luna è regina dell'elemento umido e delle acque e, attraverso le sue fasi di diminuzione e accrescimento, «detrimenta et augmenta», determina la crescita o il deperimento di tutti gli esseri terrestri.<sup>40</sup> Questo peculiare ruolo della Luna e la sua grande influenza sulla Terra sono puntualmente segnalati dai primi commentatori della *Commedia*. In particolare Benvenuto chiosa:

Debes ergo scire quod luna fingitur a poetis esse regina Inferni, idest istorum inferiorum; nam maxime regit ista inferiora terrena; primo, ratione suae *vicinitatis*, quia est inferior caeteris planetis, et dicitur *fex planetarum*, sicut terra elementorum, et est mater humoris, sicut sol fons caloris: secundo, ratione suae *ve-*

<sup>38</sup> Prud. *Contr. Symm.* I, 355-382.

<sup>39</sup> Ov. *Met.* V, 341-408; *Fasti* IV, 417-620.

<sup>40</sup> *Mythographus Vaticanus III* 7, 1-2.

*locitatis*, quia in triginta diebus et minus percurrit totum zodiacum, unde faciliter mutat aerem, et facit ventos et pluvias, et mutat et movet aquam, quia luna attrahit humorem de longinquo, sicut magnes ferrum: tertio, quia est *significatrix omnium planetarum superiorum*; unde est sicut instrumentum quo vinum reponitur in vegetem, *quia scilicet recepit de supra influentiam aliorum planetarum et transfundit super nos*; ideo fere in omnibus sequimur motum lunae, sicut in navigando, in dando medicinas, et ita de aliis.<sup>41</sup>

I primi commenti della *Commedia*, quindi, avevano bene compreso il senso di quella equiparazione satellite-divinità che ai moderni è sembrata mero artificio retorico. Essa è infatti spiegata ricorrendo sia al bagaglio delle favole mitiche sia al complesso di nozioni astronomico-astrologiche che riguardavano la Luna secondo la cultura del tempo. Tali conoscenze, rielaborate nella *Commedia* in senso cristiano, avranno sicuramente avuto un ruolo attivo sulla fantasia di Dante poeta.<sup>42</sup> Per l'astrologia, quindi, la Luna è il più vile tra i pianeti («fex planetarum») poiché occupa il più basso dei circoli celesti ma, proprio in virtù della sua prossimità alla Terra, essa ha una enorme influenza sulle vicende degli uomini. Ancora, il 'pianeta' selenico segna il confine tra due mondi: quello mortale, soggetto agli influssi terrestri, e quello eterno fatto di etere puro e luminoso. Nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* la porzione di spazio compresa tra il pianeta e la zona dell'aria è soggetta al dominio di Plutone e la Luna che presiede a questa zona è chiamata Proserpina.<sup>43</sup> Macrobio la definisce «auctor et conditrix» degli esseri mortali ed essa occupa lo spazio di confine tra la vita e la morte.<sup>44</sup> Ma sono i testi degli astrologi quelli che più hanno affinità con le parole di Benvenuto. Per Tolomeo tutti i cambiamenti terrestri sono influenzati dalla Luna,<sup>45</sup> mentre Albumasar la definisce «significatrix» sul divenire degli elementi terreni.<sup>46</sup> Lo stesso Ambrogio, in ambito cristiano, è costretto a riconoscerne l'influenza sugli elementi del nostro mondo.

La Luna nell'*Inferno* dantesco, pertanto, assume i panni oscuri e orrendi della regina degli Inferi pagana e i suoi influssi possono essere anche potenzialmente negativi, come ricorda Virgilio nel XX canto (vv. 124-129), nella bolgia degli indovini. La dea Proserpina compare ancora una volta nella *Commedia* ma della regina infernale assimilata al satellite non sembra rimanere traccia. Nella natura edenica del

<sup>41</sup> Benvenuto da Imola *ad loc.* I corsivi sono miei.

<sup>42</sup> Cfr. R. Kay, *Dante's Christian Astrology*, cit.

<sup>43</sup> Mart. Cap. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 161. Nel commento al passo Alessandro Neckam chiosa: «Hinc enim fingunt poete infernum esse». Cfr. A. Neckam, *Commentum super Martianum*, ed. by C.J. McDonough, Tavaruzze (FI), Sismel-Galluzzo, 2006, p. 229.

<sup>44</sup> Macr. *Comm.* I, 11, 6-7.

<sup>45</sup> Ptol. *Tetrabiblos*, I, 2, 3. Cfr. Id. *Quadripartitum*: «Luna uti terrae proxima multa in terrena influit, quae cum illa afficiuntur, et animata simul, atque inanimata illius variationibus respondet. Flumina etenim illius lumine augentur, et minuuntur, aestus maris eius ortu, atque occasu regitur, quinimo et plantae, et animantia, vel tota, vel eorum partes Luna crescente implentur, decrescente evanescent».

<sup>46</sup> Abū Ma'shar, *Liber Introductorii*, I, diff. 2, 267-274; III, diff. 1, 57-60.

Paradiso Terrestre, reincarnandosi nella figura soave di Matelda, la figlia di Cerere ritorna ad essere Kore, la fanciulla che raccoglie fiori nella piana di Sicilia.<sup>47</sup>

Nelle successive due cantiche la Luna risplende incarnandosi nei panni della vergine Diana, figlia di Latona e Zeus. Nel racconto però Dante tratteggia la figura della dea prediligendo la sua identificazione con il luminare notturno. La rappresentazione canonica della divinità come vergine cacciatrice, infatti, e il patrimonio di *fabulae* ad essa collegate non trovano nel poema grande spazio. «È curioso», scrive Padoan, come «la figurazione della dea cacciatrice e il motivo delle punizioni da lei inflitte alle ninfe che avessero ceduto all'amore» siano stati scarsamente tenuti in considerazione dal poeta, soprattutto se confrontati alla diffusione che tali temi avevano avuto nella letteratura antica e medievale.<sup>48</sup> Se si escludono le rapide allusioni al mito di Elice-Callisto, trasformata in Orsa e poi in costellazione per aver ceduto alle lusinghe di Giove (*Purg.* XXV, 130-132; *Par.* XXXI, 32-33), la Diana che Dante presenta nella *Commedia* è lontana dal ritratto della vergine inflessibile e vendicativa tramandato dalla poesia classica e medievale.<sup>49</sup>

Nel *Purgatorio* la Luna, considerata nella sua essenza astronomica, torna ad essere visibile agli occhi del *viator*, che può osservarne effettivamente il movimento durante la sua ascesa al monte. Il pianeta svolge ancora la sua funzione di 'orologio cosmico' in due casi. In *Purg.* X, 13-16 Dante ne contempla il tramonto nel cielo matutino mentre nel canto XVIII essa è presentata a notte inoltrata. In questo quadro, paragonata nella sua fase calante ad un «secchion», un paiolo di rame lucente o ardente,<sup>50</sup> l'astro offusca col suo splendore la luce delle altre stelle.

La prima attestazione della figura di Diana assimilata all'astro notturno si ha solo molto avanti nell'ascesa del pellegrino:

Noi eravam partiti già da esso,  
e brigavam di soverchiar la strada  
tanto quanto al poder n'era permesso,  
quand'io senti, come cosa che cada,  
tremar lo monte; onde mi prese un gelo  
qual prender suol colui ch'a morte vada.  
Certo non si scoteo sì forte Delo,

<sup>47</sup> *Purg.* XXVIII, 43-51. Per la figura di Proserpina, cfr. E. Raimondi, *Rito e storia nel canto I del Purgatorio*, in *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 66-94.

<sup>48</sup> G. Padoan, *Diana*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1976, vol. II, pp. 426-427.

<sup>49</sup> Per lo studio della figura della dea nella tradizione letteraria: G. Barberi Squarotti, *Diana*, in P. Gibellini (a cura di), *Il mito nella letteratura italiana*, vol. V, t. II, *Percorsi. L'avventura dei personaggi*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 127-162; E. Gambin, *Trivia nelle tre corone. I volti di Diana nelle opere di Dante, Petrarca, Boccaccio*, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 53-93.

<sup>50</sup> *Purg.* XVIII, 76-81.

pria che Latona in lei facesse 'l nido  
 a parturir li due occhi del cielo.  
 (*Purg.* XX, 124-132)

Dante e Virgilio hanno appena incontrato Ugo Capeto, nella quinta cornice in cui si punisce l'avarizia. Il re di Francia ha condannato i suoi discendenti e ha mostrato ai pellegrini gli esempi di cupidigia punita. Quando i due riprendono il cammino, nell'ultima parte del canto, un terremoto improvviso scuote il monte del Purgatorio. Al timore di Dante per l'evento inaspettato e alle rassicurazioni di Virgilio, fa seguito il risuonare in tutto il monte del canto *Gloria in excelsis Deo*, canto che termina col cessare dell'evento sismico. Il terremoto improvviso è perciò paragonato dal poeta a quelli che avevano luogo secondo una versione del mito nell'isola di Delo prima del parto di Latona. L'origine del fenomeno sismico verrà spiegata solo nel canto successivo da Stazio, l'anima che finalmente ha terminato il tempo della penitenza. Ricorrendo alla perifrasi «occhi del cielo», Dante rende operativa l'assimilazione del Sole e della Luna con Apollo e Diana, ricordandone il momento della nascita presso l'isola greca. L'immagine dei pianeti come occhi celesti deriva da una consuetudine bene attestata in ambito pagano e cristiano. Virgilio ad esempio parla di «clarissima mundi | lumina»,<sup>51</sup> mentre Ovidio e Ambrogio definiscono il Sole «mundi oculus».<sup>52</sup> La metafora dell'«occhio» per designare i due luminari trova il suo fondamento nella loro funzione più importante: quella di illuminare il mondo. La luce diffusa da questi, infatti, consente la visione a tutti gli animali terrestri, come spiega correttamente Francesco da Buti.<sup>53</sup> Come già detto, nella trinità lunare la Luna che rischiarla la Terra è personificata dalla vergine Artemide/Diana. Le ragioni della equiparazione sono già manifeste nei racconti mitici che riguardano la dea. Già in Esiodo la vergine-cacciatrice è associata alle divinità luminose anche se la Diana lunare non è mai completamente assimilata alla figura di Selene, il cui culto continua ad esercitarsi anche in maniera indipendente dalle altre figure della trinità. Plutarco, ricordando il carattere femminile del pianeta, scrive: «Con un richiamo alla tradizione ancestrale ricorderemo [...] che essa [la Luna] fu identificata con Artemide in quanto vergine e sterile ma anche come ausiliatrice e benefattrice delle donne».<sup>54</sup> È la fondamentale funzione della dea come divinità della caccia, delle foreste e dei boschi, che ha contribuito alla assimilazione fra Luna e Diana. Tale identificazione è chiarita da Fulgenzio ed ampliata nella versione del *Mythographus Vaticanus III*. Diana è la dea la cui sfera di influenza si esercita sulle

<sup>51</sup> Verg. *Georg.* I, 5-6.

<sup>52</sup> Ov. *Met.* IV, 228; Ambr. *Hex.* IV, VI, I, 2.

<sup>53</sup> Francesco da Buti: «E notevolmente l'autore li chiama occhi: imperò che come l'occhio è istrumento per lo quale l'animale vede; così lo Sole e la Luna sono du' istrumenti per li quali tutti li occhi delli animali vedeno: imperò che sono la luce del mondo, e niuno vede se non per mezzo de la luce».

<sup>54</sup> Plut. *De facie quae in orbe lunae apparet*, in *Il volto della Luna*, trad. it. di L. Lehnus, Milano, Adelphi, 1991, 25F.

selve perché in quanto Luna stimola la crescita della linfa negli alberi e nelle piante. La vergine è il nume custode dei boschi perché la ‘venatio’ è attività notturna che tace di giorno.<sup>55</sup> Le scorribande notturne di Artemide sono perciò assimilate al corso lunare. Secondo gli studiosi del mito esiste, inoltre, una analogia fra la falce lunare e l’arco, strumento di caccia e attributo fondamentale della dea.<sup>56</sup> L’occhio lunare che illumina e penetra le tenebre notturne è simboleggiato dall’epiteto di Artemide *Leukophryene* ‘dalle bianche (o luminose) sopracciglia’. Lo sguardo della dea, che può affascinare e al tempo stesso atterrire, rappresenta la luce misteriosa della Luna che si irradia nella notte.<sup>57</sup> L’immagine dell’astro come occhio notturno, inoltre, ha origini lontanissime se già Empedocle, come testimonia Plutarco, definisce la Luna con l’epiteto *γλαυκῶπις*, ‘dagli occhi azzurri’, con chiaro riferimento al colore assunto dai suoi raggi.<sup>58</sup> Anche nel mondo latino il culto di Diana presenta caratteristiche legate alla luce. La stessa etimologia ricollega il nome alla radice \**di*, \**dei* ‘brillare, rifulgere’ (presente anche in *dies*, *Zeus*, *Juppiter*). Cicerone già ne indicava il legame scrivendo «Diana dicta quia noctu quasi diem efficeret».<sup>59</sup> Varrone invece ricava il nome «Diviana» da *di-via*, tramite la stessa derivazione che si attua per il nome Trivia: «et hinc quod luna in altitudinem et latitudinem simul it, Diviana appellata».<sup>60</sup> Così come per il fratello, l’arco e le frecce sono gli attributi fondamentali della dea perché i due luminari «de celo radios usque ad terras emittunt».<sup>61</sup> Poiché inoltre la Luna è il pianeta che presiede alle acque e all’elemento umido Artemide/Diana è anche protettrice dei mari e della navigazione. In questi panni la dea diviene la guardiana dei porti perché con la sua apparizione guida i marinai nella notte e attraverso le tempeste. In epoca cristiana tale ruolo di guida notturna sarà assunto dalla Vergine Maria designata con il titolo di ‘Stella Maris’.<sup>62</sup> Come custode delle vie e dei passaggi Diana è assimilata a Trivia/Ecate e, assieme al fratello, a Giano.<sup>63</sup> La dea che presiede ai passaggi è vergine perché come scrive Agostino «via nihil pariat».<sup>64</sup> Per l’aiuto offerto alla madre Latona nel partorire il fratello, Diana è venerata con il nome di Ilizia e diviene, nonostante la sua verginità, la dea tutelare nei parti. Anche quest’ultimo ruolo è ricondotto alla sua essenza lunare poiché la

<sup>55</sup> Fulg. *Myth.* II, XVI.

<sup>56</sup> S. LUNAIS, *Recherches*, cit., p. 117; J. CASHFORD, *The moon: myth and image*, London, Cassell Illustrated, 2003.

<sup>57</sup> L. PICCIRILLI, *Le sopracciglia di Artemide*, «Civiltà Classica e Cristiana», 3, 1981, pp. 223-252.

<sup>58</sup> Emp. fr. 41, Wright; Plu. *De facie* 21D. L’epiteto è anche riferito ad Atena, in questo caso assimilata ad Artemide e alla Luna.

<sup>59</sup> Cic. *De Nat. Deo*, II, 27, 69.

<sup>60</sup> Varro *L. L.* V, 10.

<sup>61</sup> *Mythographus Vaticanus* II, 35. *Macr. Sat.* I, 17, 11.

<sup>62</sup> R. GRAVES, *La dea bianca. Grammatica storica del mito poetico*, trad. it. di A. Pelissero, Milano, Adelphi, 2009, p. 448.

<sup>63</sup> *Macr. Sat.* I, 9, 5-8.

<sup>64</sup> Aug. *Civit. Dei* VII, 16.

Luna, attraverso i suoi umori, ha un ruolo fecondante su tutti gli elementi terreni. La condizione verginale è, infine, tratto essenziale della personalità di Diana che deve essere rispettato anche dai suoi seguaci qualora non vogliano incappare nella vendetta terribile della dea.

Il riferimento all'aiuto che Diana offrì alla madre nel momento del parto di Apollo ci riconduce al passo della *Commedia* in esame. In una sola terzina Dante condensa il racconto della nascita dei gemelli e dei fenomeni sismici che avrebbero colpito l'isola. Sono versi la cui interpretazione ha parecchio impegnato gli esegeti danteschi. Gli antecedenti letterari che tramandano il racconto della nascita sono indicati già nei commenti antichi. Nel VI libro delle *Metamorfosi* Ovidio descrive le peregrinazioni di Latona prima e dopo il parto. Al v. 334 si accenna alla condizione dell'isola di Delo, costretta a vagare in balia delle onde,<sup>65</sup> e si ricorda che la dea diede alla luce i suoi figli appoggiata ad una palma. Appena qualche verso più indietro le tracotanti parole di Niobe ricordano l'infelice condizione della Titanide che non fu accolta «nec caelo nec humo nec aquis» (v. 188). La figlia di Tantalo continua poi riportando il dialogo fra la pietosa isola e Latona aggiungendo, come ultima nota di disprezzo, che Delo le fornì solo un rifugio instabile. L'altra probabile fonte vicina a Dante si trova ai versi 73-77 del III libro dell'*Eneide*. La versione virgiliana racconta che fu Apollo ad ancorare l'instabile Delo alle isole di Micono e Giaro come ricompensa per aver dato ospitalità alla madre. In nessuna delle fonti indicate, tuttavia, compare la notizia dei terremoti che avrebbero minacciato l'isola prima dell'arrivo della donna. Per questa ragione, i commenti più recenti, stimolati dall'assenza di tale immagine, preferiscono attribuire lo scuotimento dell'isola al vagare in balia delle tempeste. L'immagine dantesca del terremoto, pertanto, viene ignorata oppure è ricordata con leggero imbarazzo tramite il riferimento ad una non meglio identificata «leggenda riportata dagli antichi».<sup>66</sup> La presunta incongruenza della rappresentazione non sembra invece preoccupare gli antichi commentatori che in blocco compatto riferiscono dei terremoti violenti cui l'isola sarebbe stata soggetta tanto da non poter «edificare alcuni edifici per casamenti».<sup>67</sup> La tradizione esegetica del passo, pertanto, sembra dividersi in due differenti linee interpretative ma, come spesso accade, sono gli antichi interpreti a fornire una corretta lettura dei versi. Per essi, infatti, la notizia del terremoto è assolutamente verosimile perché

<sup>65</sup> Ov. *Met.* VI, 333-334: «[Latona]quam vix erratica Delos | errantem accepit, tum cum levis insula nabat».

<sup>66</sup> Cfr. Bosco-Reggio: «secondo il mito, l'isoletta di Delo, una delle Cicladi nell'Egeo meridionale, era stata fatta scaturire dalle onde da Nettuno e vagava per il mare. Ma il galleggiare, sia pure con gli scotimenti di una tempesta, non sembra paragonabile allo scuotimento di un terremoto: pare perciò probabile che Dante credesse ad un vero e proprio terremoto, da cui Delo sarebbe stata sconvolta. A conferma di ciò stanno gli antichi commentatori, che riferiscono una leggenda che narrava come, prima del diluvio universale, Delo venisse sovente scossa da terremoti».

<sup>67</sup> Jacopo della Lana.

hanno in mente il commento di Servio all'*Eneide*, che è la fonte qui utilizzata dal poeta. Viceversa quasi tutta la tradizione moderna<sup>68</sup> e contemporanea sembra ignorare il testo in cui il commentatore virgiliano fa esplicito riferimento alla tradizione dei terremoti dell'isola e ne fornisce una spiegazione fisica plausibile. Non solo, Servio dà la risposta al perché secondo il mito sarebbe nata prima Diana (la Luna) e poi Apollo (il Sole). Egli scrive, in opposizione alla versione virgiliana:

*veritas vero longe alia est. nam haec insula cum terrae motu laboraret, qui fit sub terris latentibus ventis, sicut Lucanus «quaerentem erumpere ventum credit», oraculo Apollinis terrae motu caruit. nam praecepit, ne illic mortuus sepeliretur, ut in Vulcano, et iussit quaedam sacrificia fieri. postea e Mycono Gyroque vicinis insulis populi venerunt, qui eam tenerent; quod etiam Vergilius latenter ostendit. quod autem diximus Dianam primo natam, rationis est: nam constat, primam noctem fuisse, cuius instrumentum est luna, id est Diana; post diem, quem sol efficit, qui est Apollo.»<sup>69</sup>*

Tale spiegazione serviana, diffusa attraverso le compilazioni mitografiche e la tradizione esegetica medievale, era sicuramente conosciuta da Dante e dai commentatori a lui contemporanei e da essi accettata come versione alternativa del mito fornito da Ovidio e Virgilio. L'immagine dell'isola vessata dai terremoti preferita da Dante a quella più comune dell'isola errante si rivela piena di significato poiché, se è plausibile l'interpretazione di John Scott, l'evento tellurico che scuote la montagna ha chiaramente valore cristologico e vuole ricordare al lettore il sisma avvenuto alla morte di Gesù.<sup>70</sup> Come nel racconto evangelico, l'evento soprannaturale nel Purgatorio ha la chiara funzione di simboleggiare la liberazione dell'uomo e l'inizio della salvezza.<sup>71</sup> Il terremoto del mito pagano, quindi, potrebbe essere stato scelto da Dante quale imperfetta prefigurazione della rivelazione cristiana. Quella immagine che a molti è sembrata inopportuna perché impregnata di cultura pagana racchiuderebbe al suo interno i due momenti principali della vita di Cristo. La terzina, infatti, ricorda sia il momento della Crocifissione sia la Natività attraverso l'immagine dei due «occhi del cielo» partoriti da Latona nel «nido» di Delo. La Titanide sarebbe così quasi la prefigurazione pagana della Vergine che partorisce il Cristo-*Sol Iustitiae*.

<sup>68</sup> Unica eccezione: V. Ferraro, *Dante e la tradizione dei terremoti a Delo*, «Studi Latini e Italiani. Università La Sapienza, Dipartimento di Lingue e Culture d'Italia», 6, 1992, pp. 69-74.

<sup>69</sup> Serv. *Comm. Verg. Aen.* 3, 73. Il corsivo è mio.

<sup>70</sup> Mt. 27, 51: «Et ecce velum templi scissum est a summo usque deorsum in duas partes, et terra mota est, et petrae scissae sunt; et monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis». Ricordato in *Par.* VII, 48 «per lei tremò la terra e 'l ciel s'aperse»

<sup>71</sup> J.A. Scott, *Dante's miraculous mountainquake («Purg.» 20.128)*, «Electronic Bulletin of the Dante Society of America» (23 October 1996).

I due luminosi fratelli compaiono ancora insieme in un altro discusso passo della *Commedia*, all'inizio del XXIX canto del *Paradiso*. Arrivati ormai al termine del viaggio, Apollo e Diana, citati attraverso la perifrasi «figli di Latona» sono i protagonisti di una complessa similitudine astronomica.

Quando ambedue li figli di Latona,  
coperti del Montone e de la Libra,  
fanno de l'orizzonte insieme zona,  
quant'è dal punto che 'l cenit inlibra  
infin che l'uno e l'altro da quel cinto,  
cambiando l'emisperio, si dilibra,  
tanto, col volto di riso dipinto,  
si tacque Bëatrice, riguardando  
fiso nel punto che m'avëa vinto.

(*Par. XXIX, 1-9*)

Il passo in esame ha infiammato i dibattiti degli esegeti che hanno considerato la comparazione troppo tecnica e poco immediata. Il piccolo quadretto celeste, umanizzato attraverso il ricorso alle divinità pagane, è sapientemente introdotto come termine di paragone del breve attimo di interruzione in cui, all'incrocio fra i due canti, Beatrice tace sorridendo, prima di ricominciare la seconda parte del suo discorso sulle gerarchie angeliche. L'immagine dei due gemelli, però, compare in questi versi solo come termine di paragone mitologico e non fornisce elementi utili alla ricostruzione delle personificazioni lunari del poema. Lo sguardo di Beatrice in Dio dura un istante, lo stesso tempo cioè, che i due astri rimangono in equilibrio tra loro all'orizzonte: questa è l'interpretazione più diffusa del complesso paragone.

Anche nel canto XXIII del *Purgatorio* la Luna, personificata con Diana, è presentata come sorella di Apollo e adoperata come espediente letterario per presentare un'indicazione astronomica. Ai vv. 118-123, infatti, Dante, confermando la notizia del plenilunio data da Virgilio nel canto XX dell'*Inferno*, confida all'amico Forese che solo l'intervento del poeta latino ha potuto sottrarlo alla sua precedente vita di traviamiento. Anche in questo caso Diana-Luna è designata attraverso una perifrasi («la suora di colui») ed è presentata come «tonda» per ricordare la fase di plenilunio, sotto la cui luce è iniziato il cammino verso la salvezza.

La dea Diana, come si è già detto, oltre ad incarnarsi in tre dee distinte ha anche come prerogativa quella della polionimia perché, come sostiene Usener, la condizione di pienezza della divinità si esprime nella pluralità dei soprannomi, esigenza e presupposto della sua potenza.<sup>72</sup> L'epiteto 'Delia', che ricorda il luogo di nascita, in origine identificava solo la divinità in quanto cacciatrice e non come entità astrale.

<sup>72</sup> H. Usener, *I nomi degli dei. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, a cura di M. Ferrando, R. M. Parrinello, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 370.

Il suo uso è raro nella poesia classica latina in cui la Diana lunare è definita più spesso Febe, Trivia, Cinzia (dal monte Cinto, nell'isola di Delo). Solo a partire dagli *Astronomica* di Manilio esso entra a far parte degli appellativi con cui è possibile designare il pianeta notturno.<sup>73</sup> La figura di Delia, come personificazione della splendente luce lunare è ricordata nel XXIX canto del *Purgatorio*:

e vidi le fiammelle andar davante,  
lasciando dietro a sé l'aere dipinto,  
e di tratti pennelli avean sembriante;  
sì che li sopra rimanea distinto  
di sette liste, tutte in quei colori  
onde fa l'arco il Sole e Delia il cinto.  
(*Purg.* XXIX, 73-78)

La luce dei candelabri che Dante contempla nella processione mistica si diffonde in sette strisce luminose che somigliano a pennelli che dipingono l'aria di diversi colori. L'atmosfera rimane così segnata da sette fasce che corrispondono ai colori dell'arcobaleno o richiamano quelli degli aloni lunari. La doppia *comparatio* scinde l'immagine in due membri non perfettamente simmetrici. A prima vista, infatti, solo la Luna-Delia sembra essere considerata nella sua personificazione divina mentre il Sole compare semplicemente come pianeta. L'impressione è determinata dal fatto che come corrispondente dell'epiteto Delia ci si sarebbe aspettati di trovare Delio,<sup>74</sup> Febo, Apollo o, in caso contrario, come termine corrispondente del Sole, Luna. L'inventiva poetica di Dante, invece, pone le due immagini su un doppio registro che non è mai esplicitato bensì mescolato: i fenomeni che corrispondono ai due pianeti sono a prima vista espressi secondo il doppio binario dell'astro e della divinità. A ben guardare però, l'opposizione fra i due figli di Latona permane anche in questa immagine. In figura di chiasmo, infatti, («l'arco il Sole e Delia il cinto») i due fratelli sono rappresentati attraverso i loro attributi maschili e femminili. Con un gioco semantico il termine «arco» usato per indicare il fenomeno meteorologico dell'arcobaleno richiama in modo evidente l'arma principale assegnata ad Apollo. Sua sorella, invece, che pure annovera lo strumento fra i suoi attributi, è ricordata attraverso la sua cintura, il «cinto», termine che racchiude al suo interno sia il riferimento al fenomeno meteorologico sia il richiamo alla casta femminilità della dea (e ricorda, in un gioco di assonanze e di rimandi, il monte Cinto a lei sacro). Secondo le teorie medievali l'alone lunare si forma quando la Luna «è coperta o intornea-

<sup>73</sup> S. Lunais, *Recherches*, cit., pp. 174-176.

<sup>74</sup> Così infatti appaiono in *Epist.* VI, 2 dove Delio rappresenta il Papa e Delia l'imperatore: «Cur Apostolicae Monarchiae similiter invidere non libet, ut si Delia geminatur in coelo, geminetur et Delius?».

ta da le nebbie rade»<sup>75</sup> o «quando l'aer è pregno», pieno, cioè, di vapori umidi, come Dante preciserà nel canto X del *Paradiso*. Ai vv. 67-69 di questo, infatti, il poeta adopera di nuovo l'immagine dell'alone per descrivere la luminosa corona degli spiriti sapienti incontrati nel cielo del Sole. Lo splendore della «quarta famiglia» si dispone in cerchio attorno al poeta e Beatrice così come:

così cinger la figlia di Latona  
vedem talvolta, quando l'aere è pregno,  
sì che ritenga il fil che fa la zona.  
(*Par.* X, 67-69)

L'arco che circonda la Luna, «la figlia di Latona», si forma «talvolta» in particolari condizioni: quando l'aria è densa di vapori umidi i raggi del pianeta («il fil») sono trattenuti («ritenga») in modo da costituire attorno ad essa una cintura («zona»). Perché il fenomeno sia visibile, però, occorre che «non sia sì folto lo vapore e spesso che ne celasse lo corpo della luna».<sup>76</sup> Il termine «pregno» rimanda all'azione fecondatrice che il pianeta diffonde su tutto il creato. L'utilizzo del riflessivo «cinger(si)» richiama alla mente il «cinto» di Delia in *Purg.* XXIX, 78 mentre con una felice *variatio* l'accessorio femminile della dea è in questo caso chiamato «zona».<sup>77</sup> In tutto il passo, quindi, la spiegazione del fenomeno meteorologico si lega indissolubilmente al racconto mitologico e, attraverso la metafora del 'filo' di luce per indicare il raggio lunare si materializza il «vago fantasticamento di una dea che, per apparire più bella, si tesse e mette il cinto».<sup>78</sup>

La 'figlia di Latona' è ammirata per l'ultima volta da Dante quando, giunto nella costellazione dei Gemelli, egli rivolge lo sguardo in basso per contemplare il cammino percorso attraverso le sfere celesti.

Vidi la figlia di Latona incensa  
senza quell'ombra che mi fu cagione  
per che già la credetti rara e densa.  
(*Par.* XXII, 139-141)

Dalla sua postazione privilegiata il poeta può osservare il corpo lunare, identificato con Diana, nella sua reale, luminosa essenza. In esso non si scorgono più quelle macchie che facevano pensare ad una imperfezione del satellite (significato attraverso il ricordo della teoria averroistica del 'raro e denso') o ad una sua possibile connivenza col peccato (rappresentata dalla perifrasi di *Inf.* XX, 125 «Caino e le spi-

<sup>75</sup> Francesco da Buti.

<sup>76</sup> L'Ottimo Commento.

<sup>77</sup> Francesco da Buti: «zona è vocabulo in Grammatica che viene a dire cintura».

<sup>78</sup> Daniele Mattalia.

ne»). La Luna che il pellegrino contempla, in altre parole, non veste più i panni tenebrosi e potenzialmente nefasti di Proserpina. Essa risplende al massimo della sua luminosità preannunciando l'ingresso dell'ultima incarnazione lunare del poema, quella di Trivia:

Quale ne' plenilunii sereni  
Trivia ride tra le ninfe etterne  
che dipingon lo ciel per tutti i seni,  
vid'ï sopra migliaia di lucerne  
un sol che tutte quante l'accendea,  
come fa 'l nostro le viste superne;  
e per la viva luce trasparea  
la lucente sustanza tanto chiara  
nel viso mio, che non la sostenea  
(*Par.* XXIII, 25-33)

Il bagliore della Luna, personificata con Trivia, non offusca la visione delle altre stelle, immaginate come sue ninfe e compagne mentre «dipingono», cioè diffondono, il loro splendore in ogni luogo del cielo. La loro luce sembra irradiare e manifestare la potenza di Dio in tutto l'universo. Allo stesso modo, Cristo-Sole non oscura la luminosità delle anime ma le accende con la propria luce proprio come il luminare maggiore fa con le stelle dell'ottava sfera,<sup>79</sup> secondo la dottrina medievale derivata da Tolomeo. La straordinaria bellezza del quadro rivela la grandezza dell'invenzione poetica dantesca. Con una estrema condensazione di significati simbolici e teologici, infatti, il poeta si spinge non solo ad affermare la canonica assimilazione Cristo/Sole ma arriva a significare il miracolo della sua luce attraverso il paragone ben più raro con la Luna. In tutta la tradizione cristiana, infatti, è il luminare maggiore ad essere simbolo di Cristo, a partire dall'espressione del profeta Malachia 'sol iustitiae'.<sup>80</sup> Come il Sole sorge quotidianamente, scrive Ambrogio, così il mistico Sole di giustizia sorge per tutti e per tutti ha sofferto ed è risorto.<sup>81</sup> Al contrario la Luna/Selene, nella sua entità femminile e maternamente accogliente e per via della luce ricevuta dal Sole, è identificata alternativamente o con la vergine Maria o con la Chiesa. L'accostamento Trivia-Cristo messo in atto da Dante, pertanto, si rivela estremamente originale e ben più raro di quello canonico che lega Cristo al Sole. Aversano ha creduto di ritrovare l'autorizzazione per tale 'audacia' nel rapporto in-

<sup>79</sup> Cfr. *Conv.* II, XIII, 15: «E lo cielo del Sole si può comparare all'Arismetria per due proprietadi: l'una si è che del suo lume tutte l'altre stelle s'informano; l'altra si è che l'occhio nol può mirare»; *Par.* XX, 1-6: «Quando colui che tutto 'l mondo alluma | de l'emisperio nostro si discende, | che 'l giorno d'ogne parte si consuma, | lo ciel, che sol di lui prima s'accende, | subitamente si rifà parvente | per molte luci, in che una risplende». Cfr. Francesco da Buti: «cioè le stelle che sono in cielo, che tutte ànno splendore dal Sole: tutti li corpi celesti ricevono lo splendore, che rendono, dal Sole, siccome corpi lucidi; e chiama le stelle *viste*: imperò che si vedeno».

<sup>80</sup> *Mal.* 3.20: «Et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae et sanitas in pennis eius».

<sup>81</sup> *Ambr. Expos. psalm. CXVIII*, 8, 57.

tertestuale che Dante stabilisce con il testo virgiliano.<sup>82</sup> Più probabile, forse, rintracciare la liceità dell'assimilazione in ambito cristiano e nello specifico nelle parole di Ambrogio quando scrive che «annuntiavit luna mysterium Christi».<sup>83</sup> Si comprende pertanto come il Cristo/Sole diviene sul piano mistico il corrispondente della Luna reale personificata con Trivia e rappresentata nel momento del massimo splendore del plenilunio. L'eco classica della scena dell'astro circondato in cielo dalle stelle è manifesta. Nei versi danteschi riecheggiano i notturni virgiliani e quelli di Orazio «nox erat et caelo fulgebat Luna sereno | inter minora sidera» e «velut inter ignis | luna minores»<sup>84</sup> e forse anche il biblico «quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet».<sup>85</sup> Dante, però, supera anche in questo caso i suoi modelli rendendo operante la personificazione dell'astro e delle stelle attraverso i verbi «ride» e «dipingon». Trivia e le sue ninfe sono ritratte quasi con forme umane e il quadro descritto riesce a dare nuova linfa alla assimilazione astro-mito canonizzata dai poeti classici. Secondo Michelangelo Picone, il modello mitologico del paragone, la «molla che ha fatto scattare la memoria dantesca», è da rintracciarsi nel III libro delle *Metamorfosi* ovidiane, dove è narrato il mito di Atteone punito da Diana.<sup>86</sup> La superiorità di Diana/Luna nei confronti delle stelle e quella della luce di Cristo rispetto ai beati sembra essere stata suggerita da questo testo. Nel racconto di Ovidio le ninfe, essendo più basse della dea, non riescono a coprirla e a celarla dallo sguardo di Atteone. Come è noto, la vendetta della vergine per l'empietà del cacciatore è implacabile: trasformato in cervo, Atteone viene sbranato dai suoi stessi cani. Per lo studioso, pertanto, la visione di Dante del trionfo di Cristo è da porsi in relazione con la visione proibita della dea narrata nella *fabula*. Dante sarebbe un Atteone «finito bene»<sup>87</sup> poiché gli è concesso dalla stessa misericordia divina di contemplare il divino che si offre attraverso il trionfo di Cristo.

La Trivia dantesca è rappresentata come una divinità ridente e benigna. Su questa caratterizzazione positiva potrebbe aver influito Virgilio che definisce Trivia «alma» (*Aen.* VII, 774). Nel testo del poeta latino, tuttavia, l'epiteto è riferito a Trivia in quanto cacciatrice e non come personificazione lunare. Tale nome, modellato sul greco Τριούδιτις, 'dei trivi', è espressamente collegato al satellite già in età arcaica. Secondo Varrone, che cita Ennio, esso deriva sia dalla funzione di protezione delle strade sia dal fatto che la dea è in realtà la Luna che si muove in tre direzioni: «Titanis Trivia Diana est, ab eo dicta Trivia, quod in trivio ponitur fere in oppidis Graecis, vel

<sup>82</sup> M. Aversano, *Cultura e immagine*, cit., pp. 15-22.

<sup>83</sup> Ambr. *Hex.* IV, VI, 8, 32.

<sup>84</sup> Hor. *Epod.* XV, 1-2; *Carm.* I, 12, 47-48.

<sup>85</sup> *Eccli.* L, 6.

<sup>86</sup> Ov. *Met.* III, 130-252.

<sup>87</sup> M. Picone, *Miti, metafore e similitudini del Paradiso: un esempio di lettura*, «Studi Danteschi», 63, 1989-1994, pp. 193-217.

quod luna dicitur esse, quae in caelo tribus viis movetur, in altitudinem et latitudinem et longitudinem. Titanis dicta, quod eam genuit, ut ait Plautus, Lato». <sup>88</sup>

La spiegazione astronomica basata sui tre diversi moti lunari è la stessa adottata dagli interpreti antichi per descrivere l'identificazione compiuta da Dante. Così ad esempio Jacopo della Lana scrive che la Luna è Trivia «perchè ha tre movimenti, l'uno lo diurno, lo secondo nel suo differente, lo terzo nel suo epiciclo, come appare nella *Teorica planetarum*». Nei commenti, però, è riportata anche l'altra spiegazione che ricollega l'epiteto ai tre domini in cui si diffonde il potere della trinità lunare, in questo caso assimilata alla *tergemma Hecate* virgiliana: «per tre potestati ch'ella à: imperò ch'ella si chiama Luna in cielo, Diana nelle selve, Proserpina nello inferno». <sup>89</sup> L'originaria identificazione della dea con la divinità venerata nei trivi compare invece in Pietro Alighieri e in Bernardino Daniello. <sup>90</sup> Quest'ultimo ricorda l'antico uso degli *Hecateia*, le immagini trimorfe della dea con i volti orientati in diverse direzioni che erano posti all'incrocio delle strade. Benvenuto e Johannis de Serravalle infine ricollegano la triplicità della divinità alle fasi lunari, secondo l'indicazione già presente nel commento di Servio: «Luna dicitur Trivia propter tres suas proprietates: scilicet crescere, stare, idest plenam esse, et decrescere; que tria in uno mense videntur». <sup>91</sup>

Nel volto ridente di Trivia, per concludere, si concentrano tutti i raggi luminosi della Luna dantesca, che sembra quasi partecipare al processo di salvazione di Dante pellegrino. Da Proserpina a Diana, da Delia a Trivia: l'astro notturno sembra rischiararsi man mano che ci si avvicina alla fonte di luce divina. La bellezza dei versi e la serenità della scena imprimono nella memoria del lettore l'immagine lunare più suggestiva di tutta la *Commedia*. Nella contemplazione di questo cielo stellato Dante poeta porta al massimo grado di luminosità il processo di personificazione dell'astro con la trinità lunare. Ci saranno ancora altre apparizioni della Luna nel poema ma in nessun caso il loro balenare riuscirà ad eguagliare la bellezza di questo sorriso selenico.

anna.chisena@gmail.com  
(Università di Firenze)

<sup>88</sup> Varro *L. L.* VII, II, 12. La stessa idea in Plu. *De facie* 24E.

<sup>89</sup> Francesco da Buti.

<sup>90</sup> Pietro Alighieri: «Item dicitur Trivia, dum lucet in triviis». Bernardino Daniello: «Diana, detta trivia per esser soprastante alle strade che hanno tre capi, over rami; il perche con tre faccie la dipingevan gli antichi; onde Ovidio: "Ora vides Hecates in treis vergentia partes, Servet ut internas compita secta vias" [Ov. *Fasti* I, 141-142]».

<sup>91</sup> Johannis de Serravalle.