

ALLEGORIA E CERIMONIALE NEGLI SCOLII SERVIANI *

Nell'indagine sugli interpreti tardoantichi di Virgilio speciale attenzione meritano i procedimenti "estetici" e "mentali" posti in atto da Servio e dagli altri autori a lui contemporanei, il metodo di lettura da loro praticato, l'immagine dell'opera commentata che da essi si può ricavare. In passato la scoliografia virgiliana non ha sempre esercitato interesse di per sé stessa, come fine specifico di studio, ma è piuttosto servita per le spiegazioni che forniva, la costruzione e la parafrasi dell'opera illustrata, le informazioni di valore antiquario o filologico che se ne potevano trarre. Nella ricerca di simili elementi l'esegesi antica si è però spesso frantumata in singole note a piè pagina, che ne hanno favorito la fruizione sotto forma di osservazioni sporadiche e genericamente esplicative, avulse da qualsiasi contesto proprio, da una riflessione circa l'atteggiamento assunto dai loro autori, l'approccio consequenziale al testo in esame, la relazione continua che si instaura fra chi interpreta un'opera poetica e l'opera che viene interpretata¹. Mi pare invece superfluo ricordare che le glosse serviane

*) L'articolo riproduce una comunicazione tenuta al Seminario Internazionale di Studi *Il testo e i suoi commenti: tradizione ed esegesi nella scoliastica greca e latina*, presso l'Università di Messina. Una versione parziale del lavoro era stata letta anche nell'aprile 1996 all'Università degli Studi di Venezia, nell'ambito del Dottorato in Filologia coordinato dal prof. G. Alessio. Ai partecipanti all'uno e all'altro incontro debbo più di un suggerimento, messo a frutto nella stesura definitiva dell'intervento; di non poco vado inoltre debitore alle conversazioni avute sull'argomento, prima e dopo di allora, con G. Arrighoni, M. Dorati, A. Giusti, I. Gualandri, L. Pirovano. Citazioni e abbreviazioni bibliografiche riproducono, nella sostanza, le indicazioni fornite dal *Thesaurus Linguae latinae* (Lipsiae 1900-) e dall'*Année Philologique* (Paris 1924-).

¹) Dello stesso parere è P.K. Marshall, *Servius and Commentary on Virgil*, Asheville, Pegasus Press 1997, p. 18, che sottolinea come perfino gli interessi filologici – di per sé considerevoli – abbiano finito per impedirci di avere un libro «in any way designed to give us a broad and persuasive understanding of this influential work», dopo il lavoro pionieristico di É. Thomas, *Scoliaes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*

possono essere importanti anche come testo autonomo, da non esaminare soltanto in subordine all'opera commentata, per verificare il modo in cui entrano nell'immaginario virgiliano ed organizzano la materia a disposizione. È questo, come si sa, un campo delicato, perché non è detto che quanto Servio afferma risulti davvero ammissibile per la nostra sensibilità critica; ad ogni buon conto, anziché mettere alla berlina quelle note che reputiamo false o inaccettabili, sarà vantaggioso cercare di inserirle in un contesto storico e culturale che renda loro ragione, così da giudicare Servio sulla base del suo stesso metodo e dei suoi canoni interpretativi. Può essere che così facendo non si apprenda molto di nuovo su Virgilio: ma, certo, qualcosa di utile potremo comunque ricavare circa l'agire di uno studioso tardoantico, i suoi criteri di giudizio, il suo orizzonte mentale. Ed è appunto questo il caso sul quale vorrei concentrare la mia analisi: nella convinzione che la lettura di un'opera esegetica, quale che essa sia, non possa prescindere da una considerazione globale del commento e della sua struttura, sicché non si debba limitare a verificare le informazioni proposte ma debba riflettere sulle scelte compiute da chi quelle notizie ha predisposto nella loro forma definitiva, indagando le caratteristiche precipue dell'esposizione e tutto ciò che in qualche misura abbia sovrinteso alle selezioni operate. Il che mi sembra particolarmente necessario quando, come vedremo fra poco, ci si trova di fronte a note che partono sì dal testo commentato, ma proseguono poi per una via propria, dimenticando ben presto l'opera virgiliana per seguire interessi e problemi da quella forse suscitati, ma in realtà da essa indipendenti.

È noto come elemento di rilievo nella lettura di Virgilio offertaci dagli antichi sia la visione allegorica dell'opera del poeta². Di una simile interpretazione, che ammette al suo interno modalità e sfumature differenti, si è occupato con una certa ampiezza di dati Julian Ward Jones in una dissertazione del 1959 e in vari articoli che ne sono derivati³. In tali studi

[...], Paris, Thorin 1879. Naturalmente, alla regola non sono mancate le eccezioni: basti citare G. Rosati, *Punto di vista narrativo e antichi esegeti di Virgilio*, «ASNP», s. III, 9 (1979), pp. 539-562; C. Lazzarini, *Elementi di una poetica serviana. Osservazioni sulla costruzione del racconto nel commentario all'Eneide*, «SIFC» 82 (1989), pp. 56-109 e 241-260, e *Historia/fabula: forme della costruzione poetica virgiliana nel commento di Servio all'Eneide*, «MD» 12 (1984), pp. 117-144. Dotto, ricco di notizie e molto ben informato è anche il recente volume di A. Pellizzari, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze, Olschki 2003: che però proprio nella messa in relazione di Servio con Virgilio svela forse il suo limite maggiore, a questo preferendo una ricostruzione di certi ambiti e certi problemi della cultura di IV-V secolo.

²) L'importanza dell'allegorismo per la distinzione tra *fabula* e *historia* studiata dalla Lazzarini è sottolineata da D.B. Dietz, *Historia in the Commentary of Servius*, «TAPhA» 125 (1995), pp. 61-97; cfr., più in generale, G. Rispoli, *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Napoli, M. D'Auria, 1988.

³) J.W. Jones Jr., *An Analysis of the Allegorical Interpretations in the Servian Commentary on the Aeneid*, Diss. Chapel Hill 1959; Id., *Allegorical Interpretation in Servius*,

Jones distingue cinque diverse forme di allegoria, o meglio cinque diverse tipologie di approccio allegorico al testo virgiliano ⁴. Nelle note a noi pervenute si riconosce infatti il procedere di chi sotto il velame dei versi ricerca allusioni e riferimenti a precisi fatti storici dell'età augustea; ma vi è pure chi nell'opera di Virgilio vede un'intenzione cosmologica, secondo i dettami esaltati dalla scuola stoica ⁵; chi trova una precettistica morale; chi sottolinea i tratti evemeristici dei personaggi che vi si incontrano; e chi nei comportamenti di Enea e dei suoi compagni individua un precedente fondante i riti pontificali d'età storica ed in Enea propone di leggere la figura ideale del *pontifex* o del *flamen Dialis*. Questi diversi metodi, pur differenti tra loro per origine ed interessi specifici, appaiono tutti ampiamente collaudati dalla scoliastica greca, ed in certa misura risultano ammissibili all'interno dell'*Eneide* ⁶. Alla base si riconoscono talune costanti:

«CJ» 56 (1960/61), pp. 217-226; Id., *The Allegorical Traditions of the Aeneid*, in J.D. Bernard (ed.), *Vergil at 2000. Commemorative Essays on the Poet and His Influence*, New York, AMS Press 1986, pp. 107-132.

⁴) Per una definizione *standard* di allegoria resta valida la voce *Allegorische Dichtereklärung*, in *Real Encyclopädie*, Suppl. IV (1924), coll. 16-22, a firma K. Müller, cui si aggiungano gli articoli *Allegorese*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950), coll. 283-293 (J.C. Joosen e J.H. Waszink), e *Der Neue Pauly* I (1996), coll. 518-523 (H. Cancik-Lindemaier e D. Sigel). Quanto all'allegorismo virgiliano, si sviluppa sul modello degli interpreti omerici secondo una prassi che la tradizione fa risalire al VI secolo a.C.: cfr. – oltre alle pagine di D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1872, 1937³, e G. Funaioli, *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo*, Milano, Vita e Pensiero, 1930, tutte ancora pienamente fruibili – gli apparati bibliografici raccolti da W. Suerbaum, *Hundert Jahre Vergil-Forschung: eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis*, in *Aufst. und Niederg. der röm. Welt* II.31.1 (1980), pp. 298-300, ed E. Coleiro, in *Enc. Virg.* I (1984), pp. 108-111, s.v. «Allegoria. Esegesi allegorica». Ad essi si aggiungano C. Balavoine, *Vie et mort de l'allégorie dans les commentaires des Bucoliques virgiliennes à la Renaissance*, in M. Renard - P. Laurens (éds.), *Hommages à Henry Bardon*, Bruxelles, Coll. Latomus, 1985, pp. 10-40, e R.J. Starr, *Vergil's Seventh Eclogue and its Readers: Biographical Allegory as an Interpretative Strategy in Antiquity and Late Antiquity*, «CPh» 90 (1995), pp. 129-138.

⁵) Cfr. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, I. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 237-238.

⁶) La presenza di una valenza allegorica nel poema virgiliano è tra le acquisizioni ricorrenti della critica, ma con pari ricorrenza è poi negata da parte di essa. Pur condividendo la cauta espressa, ad esempio, da F. Della Corte, *Genesi e palinogenesi dell'allegoria virgiliana*, «Maia», n.s., 36 (1984), pp. 111-122 = *Opuscula* IX, Genova, La Quercia 1985, pp. 199-211, trovo indiscutibile che Virgilio leggesse Omero attraverso il filtro dell'esegesi allegorizzante e da quel filtro potesse essere in parte influenzato: cfr. e.g. R. Heinze, *Virgils epische Technik*, Leipzig, Teubner, 1903, 1915³, pp. 298-299; R.R. Schlunk, *The Homeric Scholia and the Aeneid. A Study of the Influence of Ancient Homeric Literary Criticism on Vergil*, Diss. Ann Arbor 1974; A. Wlosok, *Gemina Doctrina: On Allegorical Interpretation*, «PLLS» 5 (1985), pp. 75-84; T. Schmit-Neuerburg, *Vergil Aeneis und die antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluss ethischer und kritischer Homerrezeption auf imitatio und aemulatio Vergils*, Berlin - New York, W. De Gruyter, 1999. Di un'equilibrata rassegna d'insieme sull'argomento andiamo debitori a R. Rieks, *Vergils Dichtung als*

vale a dire, il collegare fra loro parti separate e lontane dell'opera virgiana; l'assegnare valore mistico ad elementi accessori della narrazione; l'attribuire significato allusivo a fatti e termini puramente descrittivi od esornativi; la predilizione per la prolessi, l'anticipazione cioè di avvenimenti futuri; la volontà, infine, di ritrovare quanti più riferimenti possibili a persone e situazioni dell'età contemporanea all'autore⁷. Come ha giustamente sottolineato Pier Vincenzo Cova⁸, avvalendosi di una nota formula di Roland Barthes⁹, ciò che rende possibile un simile procedimento è la tendenza ad attribuire specifica rilevanza a parole ed epiteti apparentemente innocui e privi di significato o propri della lingua poetica, che spesso rientrano in un generico vocabolario d'uso al quale Virgilio ama fare ricorso senza nessuna intenzione specifica (o, almeno, senza l'intenzionalità che assegna loro Servio). Ora, nel trattare di quella che definisce la tipologia "sacrale" dell'allegoria, Jones fa esplicito riferimento all'importanza conferita dalle note serviane al rispetto di un esatto comportamento rituale che sta (o starebbe) dietro ogni azione di Enea. Tale rispetto è inteso come un elemento fondamentale della religione pagana di Roma e dei suoi riti, nella convinzione – più volte ripetuta – che il poeta fosse perfettamente conscio di simili problemi. Com'è risaputo, identico giudizio fornisce Macrobio¹⁰, autore all'incirca coevo e certo interessato a fare del poeta un autorevole predecessore del rilancio neoplatonico dei riti pagani¹¹. Fra i due scrittori, a detta di Jones, si evincerebbe tuttavia una differenza: Macrobio tende infatti ad attribuire a Virgilio una competenza erudita in campo sacrale, ma non arriva a pervertire o contraddire il valore

Zeugnis und Deutung der römischen Geschichte, in *Aufst. und Niederg.* II.31.2 (1981), pp. 805-816.

⁷) Cfr. M. Irvine, *The Making of Textual Culture. "Grammatica" and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge, University Press, 1994, pp. 126-141.

⁸) P.V. Cova, *Indizi e funzioni nel commento serviano al libro terzo dell'Eneide*, in AA.VV., *Tradizione dell'antico nelle Letterature e nelle Arti d'Occidente. Studi in memoria di Maria Bellincioni Scarpat*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 130-136.

⁹) Si tratta del concetto di "indizio", definito da R. Barthes in *L'analyse structurale du récit*, «Communications» 8 (1966) = AA.VV., *L'analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Milano, Bompiani 1969, 1990⁵, pp. 5-46.

¹⁰) In particolare, *Macr. Sat.* 1.24.16 ricorda che Virgilio *doctissime ius pontificum, tamquam hoc professus, in multa et varia operis sui parte servavit*, cosicché egli meriterebbe di essere dichiarato *pontifex maximus*: cfr. R.A. Kaster, *Macrobius and Servius: Verecundia and the Grammarian's Function*, «HSCPh» 84 (1980), pp. 219-262. Sul rilievo (anche polemico) assunto dai riti pontificali alla fine del IV secolo, vd. Pellizzari, *Servio cit.*, pp. 69-80.

¹¹) Cfr. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. De Boccard, 1943, 1948², pp. 3-36; J. Flamant, *Macrobe et le Néoplatonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden, E.J. Brill, 1977. È rimasta celebre la definizione dell'*Eneide* come «Bibbia pagana» che si deve a H. Bloch, in A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 210.

superficiale dei *verba* del poeta¹². Servio sembra invece meglio disposto a sovvertire il senso letterale di ogni citazione, allo scopo di evidenziare i riferimenti virgiliani ad oscure questioni sacrali anche laddove essi di certo non esistevano: se, ad esempio, Enea parla *toro ... ab alto*¹³, ciò non dipende dalla posizione onorifica concessagli da Didone, ma dall'essere *summus ... semper pontificalis locus*, poiché Enea *ubique quasi sacratus inducitur*¹⁴. Così, se l'eroe appare rivestito della *laena*¹⁵, il fatto si spiega ricordando come tale veste est *... proprie toga duplex, amictus auguralis*¹⁶, senza far conto del suo essere un dono di Didone né delle altre caratteri-

¹² L'esegesi antica evidenzia spesso l'eccezionale perizia religiosa di Virgilio, e basti rinviare in proposito alle affermazioni di Tiberio Claudio Donato a commento di *Aen.* 1.327-330 = I.69.30-70.2 G[eorgi] e 6.249-251 = I.542.19-22 G. In entrambi i casi tale competenza non sembra peraltro distinta dalla capacità del poeta e dei suoi personaggi di muoversi in ogni campo dello scibile, sicché qualsiasi categoria professionale – inclusa quella sacerdotale – potrebbe trarre beneficio dalla lettura dell'*Eneide* (si confrontino, al riguardo, le parole esemplari di Donato al figlio, I.5.7-20 G.).

¹³ Verg. *Aen.* 2.1-2 (l'inizio del racconto di Enea): *Conticuerunt omnes intentique ora tenebant; / inde toro pater Aeneas sic orsus ab alto ...*

¹⁴ I.211.13-212.3, nell'edizione a cura di G. Thilo, Lipsiae, Teubner 1881-84, della quale costantemente mi avvalgo. Il principio illustrato non è specifico delle sole chiose serviane e risale a qualche ignoto commentatore al quale Servio sta attingendo: quando infatti il banchetto offerto dalla regina ai Troiani prevede che i tavoli siano ripieni di cibi (*Aen.* 1.706 ... *dapibus mensas onerent*), Servio Danielino sottolinea che, a detta di non meglio identificati interpreti, ciò si spiegherebbe perché davanti al *flamen Dialis* non si potevano porre tavole vuote. La formula *quidam* con cui è introdotta la nota assume particolare importanza, poiché – come osserva Jones, *An Analysis* cit., p. 170 – il plurale «raises the possibility of the existence of a school of interpreters who indulged in allegorism of the religious sort». L'interesse delle glosse serviane consiste allora nell'aver selezionato una simile interpretazione fra le tante possibili e nell'aver proposto (o, almeno, mantenuto) una sorta di continuità narrativa fra annotazioni d'uguale valore.

¹⁵ Verg. *Aen.* 4.259-264 (la prima apparizione di Mercurio ad Enea): *Ut primum alatis tetigit magalia plantis, / Aenean fundantem arces ac tecta novantem / conspicit. Atque illi stellatus iaspide fulva / ensis erat Tyrioque ardebat murice laena / demissa ex umeris, dives quae munera Dido / fecerat et tenui telas discreverat auro.*

¹⁶ I.512.23-24. L'intero contesto è discusso da Jones, *The Allegorical Traditions* cit., pp. 115-117, ma tutti e sette i passi lì presi in considerazione (*ad Verg. Aen.* 4.29, 103, 137, 262, 339, 374 e 518) non derivano da Servio, bensì da Servio Danielino: e non è corretto attribuire *tout court* all'uno l'interpretazione di Enea e Didone quali ipostasi del *flamen* e della *flaminica* che si legge nell'altro, con tutto quello che ne consegue per la vicenda (ad esempio il divieto per una *flaminica* di contrarre seconde nozze). In effetti, è nella più ampia nota di Servio Danielino che si ricorda l'interpretazione di quanti nella *laena* riconoscevano un elemento connesso al rito pontificale, poiché *Vergilius (Aenean) sacramentum intelligere vult* (I.512.24-513.22): cfr. R.J. Starr, *Aeneas as the flamen dialis? Vergil's Aeneid and the Servian exegetical Tradition*, «Vergilius» 43 (1997), pp. 66-67. Come vedremo in seguito, anche Servio conosce il punto fondamentale del ragionamento, vale a dire l'idea che Didone, unendosi ad Enea, venga meno ai propri doveri sacerdotali; quanto ciò influisca sulla sua lettura dell'episodio sarà però analizzato *infra*.

stiche attribuitele da Virgilio¹⁷. Inoltre Jones dichiara, e a ragione, come l'importanza di questa prospettiva risulti aumentata dalla constatazione che una simile allegoresi non è attestata nell'ambito greco, e si direbbe anzi costituire un contributo originale della scoliografia latina¹⁸. Eppure, nonostante tale premessa, egli finisce per sottovalutare proprio questo aspetto, giudicando che Servio non rivelerebbe per esso alcun interesse reale e lo considererebbe soltanto una curiosità erudita¹⁹. È viceversa evidente come notizie del genere possano assumere particolare valore tenendo conto dell'epoca in cui sono state raccolte²⁰, quando cioè lo scontro fra pagani e cristiani rendeva attuali le discussioni sugli antichi dei e il cerimoniale ad essi connesso (il cui mancato rispetto è, per la propaganda pagana, causa prima del decadere di Roma)²¹. Del resto, la conclusione di Jones si giustifica perché solo tre dei sedici esempi da lui evidenziati contengono materiale serviano, mentre gli altri derivano tutti dalle aggiunte

¹⁷) A mio parere, questi due passi consentono una prima distinzione di rilievo: perché un conto mi sembra sostenere che in tutto il poema Enea appaia *quasi sacratus*, un altro individuare nella *laena* il mantello degli àuguri (una nota puramente erudita quest'ultima, che consente al lettore di identificare l'oggetto in questione e si richiama ai *mores Romani* o alle *veteres consuetudines* cui il commento serviano spesso si appella; ma che, in ogni caso, non ha risalto per la trama dell'*Eneide* o per la caratterizzazione del suo protagonista).

¹⁸) Così Jones, *An Analysis* cit., p. 151; *Allegorical Interpretation* cit., p. 218; *The Allegorical Traditions* cit., p. 115; ma vd. già E.G. Sihler, *Serviana*, «AJPh» 31 (1910), pp. 6-9. A dire il vero, l'affermazione non è del tutto esatta: cfr. *infra*, nt. 35.

¹⁹) Jones, *Allegorical Interpretation* cit., pp. 223-234; su quella base definiva «a hobby-horse» l'attenzione dimostrata da Servio verso riti e cerimonie sacrali anche R.J. Starr, *Vergil in the Courtroom: the Law and Tiberius Claudius Donatus' Interpretationes Vergilianae*, «Vergilius» 37 (1991), p. 5. In seguito lo studioso sembra avere mutato opinione, per sottolineare – con la giusta cautela – l'importanza di simili particolari nella polemica fra cristiani e pagani: cfr. Starr, *Aeneas* cit., pp. 68-70.

²⁰) Nel complesso direi che il problema che qui affaccio non è stato finora adeguatamente studiato, mentre richiederebbe l'intervento degli specialisti: per parte mia segnalo che il contenuto delle chiose serviane non è databile con sicurezza; certo è comunque che, quando Servio stese il suo commento (e, a maggior ragione, quando le note danieline vennero adattate ad esso), il Cristianesimo era forza ormai dominante. Inoltre, la dottrina alla base di molte affermazioni sacrali non è sconosciuta alla scoliografia greca, né essa risulta di necessità pagana, ma solo genericamente antiquaria; infine, annotazioni analoghe si ritrovano in testi più antichi e non connessi a Virgilio, dunque dotati di minore *vis* polemica: a dimostrazione di come in essi si dovesse riflettere più un atteggiamento di scuola che un'intenzione provocatoria (vd., ad esempio, il caso del commento oraziano di Porfirione ricostruito da E. Mastellone Iovane, *L'auctoritas di Virgilio nel commento di Porfirione ad Orazio*, Napoli, Loffredo, 1998, pp. 120-124). Ampio, ma un po' generico, risulta l'*excursus* di Pellizzari in materia, *Servio* cit., pp. 171-218.

²¹) È questo un luogo comune della polemica anticristiana, contro il quale si batterono i primi apologeti e che si farà ancora sentire, nel IV secolo, nella *relatio* terza di Simmaco, 16-17, per essere rintuzzato da Ambrogio e Prudenzio. Jones, *The Allegorical Traditions* cit., p. 117, risolve la questione facendo cenno di un elemento nuovo – il Neoplatonismo – e uno antico – i rituali romani – che si fondono insieme.

danieline. Ciò porta lo studioso a credere che una simile lettura dovesse risultare prevalente nel commento di Elio Donato più che in quello di Servio, in accordo all'antica teoria, oggi superata, per cui tali aggiunte deriverebbero per intero dall'opera di Donato²². Servio – una volta accolta l'idea generale di Enea come ipostasi di un *pontifex* o un *flamen Dialis* – non risulterebbe realmente incuriosito a indagare gli oscuri riferimenti celati nel testo virgiliano, almeno non al di là del minimo necessario alla spiegazione di singoli *lemmata*²³. Ebbene, proprio questa conclusione non mi pare accettabile, perché si basa su quell'errore di prospettiva evidenziato in precedenza e che consiste nell'analizzare le note serviane come singole unità a sé stanti, dimenticando di sottolinearne l'importanza per una visione d'insieme dell'*Eneide* e della sua trama. Ciò ha impedito di osservare come gli scolii serviani non offrano solo sporadici riferimenti alla prassi cerimoniale antica, che è quanto sostiene Jones, ma presentino la possibilità di leggere ampia parte dell'*Eneide* in chiave di rispetto di un cerimoniale (una soluzione incredibile se rapportata al testo virgiliano, ma densa di significato se inserita nelle discussioni di IV-V secolo). Non solo Enea vi è contro-figura ideale del *pontifex maximus*, che sarebbe di per sé elemento ben noto²⁴, e in parte forse anche giustificato dal racconto virgiliano²⁵; piuttosto, il commento serviano ammette fra i meccanismi di lettura del testo tutta una rete di riferimenti a base culturale, rete che comporta a sua volta una serie di rimandi da un'azione all'altra e finisce per condizionare il (supposto) sviluppo della trama. Jones aveva già raccolto un esempio del genere, ma senza trarne le dovute conseguenze: ad *Aen.* 12.120 Virgilio ricorda infatti come tra i *viri* che preparano il campo per il duello fra Turno ed Enea figurino dei ministri *velati lino et verbena tempora vinciti*²⁶. I gesti da essi compiuti sono per Servio quelli dei *fetiales* e del *pa-*

²²) La dipendenza di Servio Aucto da Elio Donato ha rappresentato a lungo un punto fermo della critica virgiliana, ma ora appare meno sicura di un tempo: cfr. D. Daintree, *The Virgil Commentary of Aelius Donatus - Black Hole or "Éminence grise"?*, «G&R», n.s., 37 (1990), pp. 65-79; C. Baschera, *Ipotesi d'una relazione tra il Servio Danielino e gli scolii veronesi a Virgilio*, Verona, Casa Editrice Mazziana 2000, pp. 9-70; Pellizzari, *Servio* cit., pp. 13-15. In effetti, proprio le note in esame – in quanto più erudite e legate al mondo pagano – potrebbero provenire con maggior facilità da quella fonte.

²³) È semmai Servio Danielino a scorgere a priori una figura sacerdotale in Enea, e quindi a valutare Virgilio a seconda dell'essersi o no mantenuto fedele ad un simile tratto; in Servio, come vedremo, il gioco è più sottile.

²⁴) Thomas, *Essai sur Servius* cit., pp. 142-143.

²⁵) Che l'eroe troiano sia spesso rivestito di funzioni sacerdotali è notazione antica, e non del tutto errata. Poco importa poi sapere se alle sue spalle ci siano Augusto, a detta di Suet. *Aug.* 31 grande restauratore di riti del passato e sempre attento ai dettagli cerimoniali; oppure Varrone, studioso e cultore di simili problemi; o lo stesso Virgilio, probabilmente curioso di una tradizione che solo in parte gli era propria.

²⁶) Verg. *Aen.* 12.116-120 (descrizione dei preparativi per il duello con Turno): *Cam-pum ad certamen magna sub moenibus urbis / dimensi Rutulique viri Teucricae parabant /*

*ter patratus, per quos bella vel foedera confirmabantur*²⁷. La prassi non consentirebbe però a tali figure di vestirsi di lino:

unde dicemus errore factum, ut linea vestis contra morem adhiberetur ad foedera, quae firma futura non erant.

Il che porta ad una considerazione più generale:

*Scimus enim hoc ubique servare Vergilium, ut rebus, quibus denegaturus est exitum, det etiam infirma principia.*²⁸

Ossia: se il duello fra i due eroi non avrà luogo e i patti giurati non saranno rispettati, ciò si riconosce fin dal v. 120; prima ancora che lo scontro abbia inizio e i combattenti scendano in campo, è stata violata una norma procedurale: e questa violazione iniziale non può che prefigurare la seconda, e più grave, quella che attende lo scontro effettivo²⁹.

A dire il vero, ciò non mette in esplicita relazione l'errore compiuto dai *fetiales* con il risultato del confronto, poiché tale errore prefigura quel risultato, ma non ne è direttamente causa. Si considerino allora queste due annotazioni:

in medioque focus et dis communibus aras / gramineas. Alii fontemque ignemque ferebant / velati lino et verbena tempora vincti.

²⁷⁾ II.588.7-589.6. L'affermazione è confermata sia dalla nota al nesso *velati lino* (II.588.7-589.3), sia da quella al successivo *verbena tempora vincti*, che sottolinea come la *verbena* (di norma qualsiasi pianta di impiego sacrale) in realtà *proprie est herba sacra, sumpta de loco sacro Capitolii, qua coronabantur fetiales et pater patratus, foedera facturi vel bella indicturi* (II.589.3-6).

²⁸⁾ Nel seguito dell'annotazione vengono citati i casi paralleli di *Aen.* 3.16, 11.234 e 12.244-256. I primi due saranno discussi in seguito; nel terzo, l'esito infausto del presagio con il quale Giuturna esorta gli Italici a soccorrere Turno sembra anticipato dalla caduta in acqua del cigno, simbolo dell'eroe rutulo (*proiecit fluvio*: cfr. anche la nota ad *Aen.* 12.246 = II.601.14-21). Più in generale, vd. H. Georgii, *Die antike Äneiskritik* [...], Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1891, pp. 484 e 519-520.

²⁹⁾ Cfr. *Aen.* 12.216-288. Per la critica antica il v. 120 costituiva d'altronde un *locus conclamatus* pure sotto il profilo testuale, e Servio conosce una variante *limo*, non *lino*, risalente ad Igino e confermata da un'iscrizione di epoca flaviana: vd. S. Timpanaro, *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Roma, Salerno Editrice, 1986, pp. 58-63; Id., *Virgiliani antichi e tradizione indiretta*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 15-17. In ogni modo, la soluzione prevista dalle note serviane, e cioè l'anticipazione di un avvenimento futuro per aggirare un'apparente contraddizione, è un tipico *escamotage* della scolastica greca: cfr. G.E. Duckworth, *Προαναφώνησις in the Scholia to Homer*, «AJPh» 52 (1931), pp. 320-338; N.J. Richardson, *Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the Iliad: a Sketch*, «CQ» 74 (1980), pp. 267-269.

*MACTABAM IN LITORE TAURUM*³⁰: *contra rationem Iovi taurum sacrificat, adeo ut hinc putetur subsecutum esse prodigium. Ubique enim Iovi iuvenicum legimus immolatum.*³¹

*LUSTRAMURQUE IOVI*³²: *... piaculum enim commissum fuerat tauro in Thracia immolato ... et, licet multa fuissent secuta sacrificia, intellegebatur tamen adhuc numen iratum, non desinentibus malis ...*³³

A giudizio di Servio, all'inizio delle sue peregrinazioni Enea compie un errore di procedura e questo errore è causa delle disavventure successive. Nel corso di esse l'eroe impara a venerare correttamente gli dei, il che gli consente di arrivare in Italia e fissare la sua dimora nel Lazio. Ecco quindi che al principio del viaggio, ad *Aen.* 3.21, Enea racconta di avere sacrificato a Giove un toro. È uno sbaglio, perché a Giove si dovrebbero sacrificare solo vitelli³⁴; e da ciò derivano sia un effetto negativo immedia-

³⁰ Verg. *Aen.* 3.19-21 (l'arrivo dei Troiani in Tracia): *Sacra Dionaeae matri divisque ferebam / auspiciibus coeptorum operum, superoque nitentem / caelicolum regi mactabam in litore taurum ...*

³¹ A riprova di una simile affermazione Servio, I.340.1-7, rimanda ad *Aen.* 9.627-629 (per celebrare la morte di Remulo Numano Ascanio promette a Giove un vitello, non un toro: *Et statuam ante aras aurata fronte iuvenicum / candentem pariterque caput cum matre ferentem, / iam cornu petat et pedibus qui spargat harenam*) e Iuv. 12.5-9 (a Giove Tarpeo viene offerto un ... *ferox vitulus, templis maturus et arae ... quem iam pudet ubera matris / ducere, qui vexat nascenti robura cornu*). Ad essere sinceri, quest'ultimo rappresenta un parallelo discutibile, perché il poeta prosegue dichiarando che gli piacerebbe sacrificare un toro, *si res ampla domi similisque adfectibus esset* (v. 10).

³² Verg. *Aen.* 3.278-280 (la sosta ad Azio): *Ergo insperata tandem tellure potiti / lustramurque Iovi votisque incendimus aras / Actiaque Iliacis celebramus litora ludis.*

³³ In realtà, si confrontano qui (I.390.4-13) due diverse esegesi, che variano sia nel significato sia nel costruito grammaticale del verso: cfr. R.B. Lloyd, *On Aeneid, III, 270-280*, «AJPh» 75 (1954), pp. 288-299, e P.V. Cova, *Virgilio. Il libro terzo dell'Eneide*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 78-79. La prima, in base alla quale *Iovi* sarebbe una sorta di dativo di fine, glossa il verbo con *purgamur, ut Iovi sacra faciamus*; la seconda, giudicata migliore (*certe*), vede in *Iovi* un *dativus commodi*. Ciò consente di sottolineare come la *lustratio* e la celebrazione dei *ludi* non siano due momenti distinti e cronologicamente successivi (*purgamur ut sacra faciamus*, appunto), ma un'unica azione, confermata dalla pratica religiosa romana (r. 9: *sciendum sane moris fuisse, ut piaculo commisso ludi celebrarentur*). Il seguito della nota è inteso ad avvalorare questo dato storico attraverso la spiegazione eziologica della frase proverbiale *omnia secunda, saltat senex* (rr. 10-13); di quella medesima frase, peraltro, le note serviane presentano in seguito una diversa giustificazione, completamente differente (vd. *Aen.* 8.110 = II.214.29-215.6).

³⁴ Cfr. Macr. *Sat.* 3.10.2-7, che rimanda ai fr. 16 Strz. di Ateio Capitone e 6 H. di Cornelio Labeone. Macrobio difende Virgilio sottolineando (sulla base dell'attuale fr. 17 Strz. di Ateio, testimone delle norme pontificali d'età augustea) che il sacrificio risulta insolito, ma non impossibile da espriare, mentre l'intero episodio servirebbe a introdurre il prodigio di Polidoro. Tale proposta risulta meno drastica di quella serviana, per quanto coerente ad essa nello spiegare un evento sovrumano quale diretta conseguenza di un sacrificio imperfetto. Salvo che, al contrario di Servio, Macrobio pone in relazione due fatti cro-

to, il prodigio di Polidoro, sia tutta la serie di avventure di viaggio che tengono dietro a quella prima; finché, ad Azio, il dio non viene placato con una cerimonia purificatrice ed un corretto sacrificio, e la navigazione può quindi riprendere tranquilla³⁵.

È inutile dire che tutto questo contrasta con l'organizzazione virgiliana della missione di Enea, con l'idea di Fato che la sorregge, con la sorveglianza che Giove in certa misura esercita sul destino degli esuli troiani³⁶. D'altra parte, è anche evidente come l'osservazione serviana consenta di mettere in collegamento reciproco due episodi fra loro lontani e di giustificare l'impiego di un verbo sacrale al v. 279³⁷. L'ipotesi permette poi di racchiudere il periplo della Grecia in una sorta di parentesi autonoma e autosufficiente, riconoscendo che – a partire dalla sosta ad Azio e dalla profezia di Eleno a Butroto, che a quella subito segue – la missione di Enea si fa – se non più facile – almeno più chiara nella finalità e nella meta³⁸. Ciò riporta, nel complesso, ad un'indagine ricorrente nella scolio-

nologicamente contigui: vd. O. Ribbeck, *Prolegomena critica ad P. Vergili Maronis opera maiora*, Lipsiae, Teubner, 1866, p. 104, e G. Thilo, *Quaestiones Servianae*, Diss. Halis Sax. 1867, p. 39.

³⁵) Questo meccanismo trova almeno un precedente nella scoliografia greca, in nota ad Hom. *Il.* 4.102. Atena – che cerca di convincere Pandaro a rompere la tregua fra Achei e Troiani – lo esorta infatti a promettere ad Apollo dei giovani agnelli. È una scorrettezza, perché a detta dello stesso poeta a quel dio si dovrebbero offrire tori e capre (*Il.* 1.41); di conseguenza, gli scolii b e T sottolineano come la divinità abbia agito in voluta malafede: inducendo Pandaro in errore, la dea garantisce la sconfitta della sua parte.

³⁶) Che il terzo libro rivesta particolare importanza nella struttura dell'*Eneide*, in virtù della costruzione del "personaggio" Enea e dell'acquisizione – da parte dell'eroe – di una progressiva coscienza di sé e dei propri compiti, è del resto un luogo comune: cfr. ad esempio M.C.J. Putnam, *The third Book of the Aeneid: from Homer to Rome*, «*Ramus*» 9 (1980), pp. 1-21 = Id., *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*, Chapel Hill - London, The University of North Carolina Press, 1995, pp. 50-72; P.V. Cova, *Per una lettura narratologica del libro terzo dell'Eneide*, in AA.VV., *Letteratura latina dell'Italia settentrionale. Cinque studi*, Milano, Vita e Pensiero, 1992, pp. 87-139; N. Horsfall, *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden - New York - Köln, E.J. Brill, 1995, pp. 118-122.

³⁷) È anzi probabile che proprio il verbo sacrale abbia legittimato la ricerca di un precedente sacrilegio da imputare ad Enea. Ciò mi pare dimostrato dalle note di Servio Danie-lino: anch'esse, a commento del v. 279, ammettono la necessità di un sacrificio per riconciliare Giove, ma pensano a una diversa occasione di offesa, più vicina nella successione narrativa; e, piuttosto che all'immolazione del toro descritta al v. 21, fanno perciò riferimento all'aver chiamato il dio a parte del bottino ricavato dal bestiame sacro delle Arpie (vv. 222-223). Superfluo invece ricordare come nella *lustratio* del v. 279 la critica moderna veda un'anticipazione del *lustrum* concluso da Ottaviano nel 28 a.C. e menzionato in *Res gestae*, 8: cfr. Lloyd, *On Aeneid III* cit., pp. 296-299; D. West, *In the Wake of Aeneas (Aeneid 3.274-88, 3.500-5, 8.200-3)*, «*G&R*», n.s., 41 (1994), p. 58.

³⁸) Sebbene nel commento serviano non se ne faccia parola, viene da chiedersi se la soluzione proposta non potesse servire a giustificare il ritardo con il quale Giunone interviene contro i Troiani. Non si spiega altrimenti perché la dea attenda sette anni prima di scatenare la sua ira contro Enea ed i suoi compagni. In effetti, nonostante l'accenno dei vv. 31-32 (*arcebat longe Latio, multosque per annos / errabant acti fatis maria omnia circum*),

grafia greca, che di norma è cosciente dell'esistenza di una struttura narrativa all'interno di ogni poema e del dipendere di essa dalla scelta autonoma e deliberata del poeta³⁹. Ma, a ben vedere, nelle parole serviane vi è un deciso avanzamento, o almeno un netto mutamento, rispetto alla comune prospettiva greca. L'elemento fondante lo sviluppo della trama è infatti ravvisato in un elemento del rito, e il suo mancato rispetto non solo "prefigura" (come nell'esempio precedente), ma addirittura "determina" le successive vicende⁴⁰. Queste, per parte loro, trovano una soluzione solo nel momento in cui viene acquisita da parte degli attori dell'*Eneide* l'esatta percezione dell'errore compiuto, errore al quale si rimedia con una nuova cerimonia che applica, questa volta, il corretto rituale. Nel che è facile riconoscere un'idea ricorrente nel sentire antico⁴¹, per il quale l'esattezza del procedimento sacrale è garanzia dell'efficacia di qualsiasi funzione liturgica, fino agli estremi descritti e derisi da Teofrasto nel capitolo sulla superstizione⁴². È ben noto come, se per incuria o per libera scelta si tra-

Incipit del poema parrebbe indicare che l'ostilità di Giunone si stia manifestando per la prima volta con la tempesta iniziale del racconto, il che suona come una palese incoerenza. Ora, dagli studi di J. Pépin sappiamo che terreno ideale per l'allegoria era appunto tutto quanto poteva apparire *atopon*, assurdo e contraddittorio (vd. ad esempio *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 167-186).

³⁹ È quello che esprime il termine *oikonomia*, che la scoliastica latina rende talvolta con *ordo* (cfr. e.g. Serv. Dan. ad Verg. *Aen.* 1.571), ma che in realtà non ha una vera traduzione in questa lingua (come riconosceva già Quint. *inst.* 3.3.9). Non si tratta difatti solo della disposizione meccanica degli elementi del racconto, ma della capacità di rendere significativi gli elementi prescelti, operando – se occorre – per renderli appropriati agli specifici fini narrativi: cfr. R. Meijering, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen, Egbert Forsten, 1987, pp. 134-136, che ne rintraccia una prima attestazione in Arist. *poet.* 1453a e ne attribuisce la miglior definizione teorica ad Ermagora di Temno.

⁴⁰ Ciò si ripete in nota ad *Aen.* 11.235 (II.502.12-28), allorché il re Latino convoca il concilio dei nobili e *imperio accitos alta intra limina cogit*. Il commento serviano si interroga sul perché tale riunione si tenga nella reggia (*alta limina*), e non nella curia o in altra sede più appropriata. Fra le varie risposte offerte vi è quella dei *multi* (dunque, di nuovo una fonte dello scoliaste) che *dicunt perite Vergilium nec templi nec curiae hoc loco fecisse commemorationem ... ut ostenderet consilium quod initur non esse complendum, quia nec rite est inchoatum: ea enim quae dicit Latinus, effectu carebunt* (la riunione è interrotta, ai vv. 445-472, dalla notizia che Enea sta marciando contro la città): cfr. Thomas, *Essai* cit., p. 242.

⁴¹ Non soltanto in ambito greco-latino: nella Bibbia (*Ex.* 30), ad esempio, ai sacerdoti viene rivolta una serie di prescrizioni la cui disobbedienza è punita con la morte da un dio geloso e vendicativo. In *Lev.* 10.1-2 si racconta poi di come Nadab e Abiu, figli di Aronne, per avere offerto un fuoco *alienus*, ἀλλότριον, *quod eis praeceptum non erat*, fossero divorati da esso per volontà del Signore. Allo stesso modo è punito Uzza, che pure stende la mano sull'arca per un fine pio, impedirle di crollare a terra quando i buoi che guidano il carro su cui viene trasportata iniziano a recalcitrare. L'intenzione è buona, l'atto no: e Dio, irato, fulmina il colpevole uccidendolo all'istante. A Davide non resta che lamentare la sorte dell'amico e allontanare l'arca da sé (2 *Sam.* 6).

⁴² Theophr. *Char.* 16, da cui si ricava fra l'altro l'esistenza (ad Atene) di interpreti ed esegeti professionali del sacro, ἐξηγηταὶ καὶ ὀνειροκρίται. D'altronde, è risaputo che la reli-

sgredisce un elemento del rito, si possa andare incontro a catastrofi spesso irrimediabili, e se ne danno esempi nella storia romana⁴³, nell'ambito epico e in quello mitologico più generale⁴⁴. In particolare, per rimanere nell'epica, è per una ragione del genere che Teucro viene sconfitto nella gara di tiro con l'arco⁴⁵, Menelao è costretto a vagare per anni⁴⁶, Protesilao muore appena messo piede sul suolo di Troia⁴⁷. Non meno rischiosa appare l'interruzione di un rito: per non incorrervi Enea, sul punto di venire sorpreso dai nemici, si copre con un velo, onde non essere riconosciuto⁴⁸; mentre Pinario, giunto in ritardo al sacrificio in onore di Ercole, provoca l'allontanamento di tutti i suoi discendenti da quella medesima

gione romana attribuiva grande rilievo agli aspetti pratici e l'attenzione per il rituale era in essa effetto inevitabile del pragmatismo e del rapporto di reciprocità che si instaurava tra fedele e dio. A Roma il culto è un affare serio, che esige competenza e tecnicismo; non si possono perciò onorare gli dei senza un preciso codice; istruirsi di religione non significa meditare su dottrine filosofiche, ma consultare libri e commentari di diritto sacerdotale, studiare la pratica di augùri o auspici e le tecniche rituali per conciliarsi l'appoggio divino (lo illustra assai bene R. Turcan, *Religion Romaine*, II. *Le culte*, Leiden - New York - København - Köln, E.J. Brill, 1988, pp. 3-14, dal quale derivo la formulazione complessiva del ragionamento).

⁴³) Ne forniscono un ampio repertorio Cicerone nel *De divinatione*, oppure Valerio Massimo nel primo libro dei *Facta ac dicta memorabilia*: fra le possibili trasgressioni vanno annoverate la dimenticanza, l'interruzione, o – come nel caso che ci riguarda – la variazione dalla retta procedura sacrificale. Fra l'altro, è questa la ragione per cui viene fulminato Tullio Ostilio, almeno nella versione che risale a Lucio Calpurnio Pisone, fr. 13 P.² = Plin. *nat.* 28.14 (ma vd. anche Liv. 1.31.5-8; Dion. Hal. *ant.* 3.35; Serv. *ad Verg. buc.* 6.42; Aur. Vict. *vir. ill.* 4.4).

⁴⁴) Il caso più comune è la negligenza verso qualche dio: Eneo che si scorda di onorare Artemide determina per reazione la vendetta della dea e l'invio del cinghiale a devastare i terreni di Calidone (l'elemento è presente fin dalla prima attestazione del mito, in Hom. *Il.* 9.533-540, e ritorna come tratto comune nelle altre narrazioni della storia: cfr. [Apollod.] 1.8.2; Ovid. *met.* 8.271-283; Hyg. *fab.* 172; Lact. Plac. *ad Stat. Theb.* 2.741-742; Sch. b, T *ad* Hom. *Il.* 9.534 e 537). Per un'identica colpa Admeto si trova il talamo invaso dai serpenti ([Apollod.] 1.9.15) e Minosse suscita lo sdegno di Posidone ([Apollod.] 3.1.3, in cui si riconosce l'antefatto dei *Cretesi* euripidei). Una variante di questa struttura narrativa prevede un eroe che venera in modo esclusivo una sola divinità, trascurando e offendendo le altre: come nel caso esemplare dell'*Ippolito* euripideo.

⁴⁵) Hom. *Il.* 23.862-867. La vicenda costituisce la più sicura anticipazione di una simile credenza: non occorre tuttavia segnalare né il suo carattere marginale all'interno del poema omerico, né la sostanziale differenza con quanto propone Servio per l'*Eneide*.

⁴⁶) Hom. *Od.* 4.472-485 e 581-586. Al contrario, Nestore (in Hom. *Il.* 15.372-376) confida nell'aiuto divino quale ricompensa dei riti compiuti con zelo in Grecia, mentre in *Il.* 8.236-241 Agamennone rimprovera Zeus perché non lo ripaga dell'aver eseguito in modo corretto e puntuale le cerimonie a lui dedicate.

⁴⁷) Cfr. Catull. 68.73-86, che (se non erro) fornisce la prima testimonianza del procedimento nell'ambito latino.

⁴⁸) Così, ad esempio, Aur. Vict. *orig.* 12.2; Fest. 432 L.; Serv. *ad Verg. Aen.* 2.166 e 3.407; l'episodio viene collegato tanto alla presenza di Diomede quanto a quella di Ulisse, ed è considerato alla base dell'uso romano di sacrificare *capite velato*.

cerimonia⁴⁹; e Botres, figlio di Eumelo, viene trasformato in uccello⁵⁰. Anche la variazione nel cerimoniale è gravida di conseguenze: mi limito a citare, per l'analogia con il caso prospettato dalle note serviane, come Clinis venga minacciato di morte da Apollo, perché – di ritorno a Babilonia dalle terre degli Iperborei – aveva pensato di introdurre in Mesopotamia i sacrifici di asini selvatici caratteristici dei popoli del Nord⁵¹. Oppure, come già nell'*Odissea* l'assemblea degli Achei riunita οὐ κατὰ κόσμον sia fra le cause dei difficili νόστοι degli eroi⁵². L'elenco potrebbe continuare, ma credo inutile insistere: semmai, varrà la pena di ricordare che la violazione di una norma, un divieto, una prassi rituale si ritrova nella tradizione fiabesca, ed è anzi riconosciuta da quella come un tipico incidente in grado di dare inizio al racconto⁵³.

⁴⁹) Cfr. Serv. *ad Verg. Aen.* 8.269-270, racconto sostanzialmente confermato da Liv. 1.7.12-13; Dion. Hal. *ant.* 1.40.4; Plut. *Mor.* 278ef; Aur. Vict. *orig.* 8.2; Fest. 270 L.; Macr. *Sat.* 3.6.14 e *Myth. Vat.* 1.68.

⁵⁰) Vd. Ant. Lib. 18, sull'autorità della *Ornithogonia* di Beo (= I.U. Powell [ed.], *Collectanea Alexandrina* ..., Oxonii, Clarendon Press, 1925, pp. 24-25), ed Ov. *met.* 7.388-390, con le osservazioni di F. Bömer (ed.), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch VI-VII*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1976, pp. 295-296.

⁵¹) Cfr. Ant. Lib. 20.2, che dichiara come fonti l'opera di Beo e l'inno ad Apollo di Simia di Rodi (fr. 2 Powell), per il quale vd. H. Fränkel, *De Simia Rhodio*, Diss. Göttingen 1915, pp. 13-36. Nel seguito del racconto Clinis sembra disposto ad accogliere l'ordine divino, ma resta vittima della disobbedienza dei figli, i quali decidono di compiere comunque il sacrificio: ciò provoca la collera del dio, la morte di tutti i personaggi implicati nella vicenda e la loro metamorfosi finale. In ogni modo, sui sacrifici di asini presso gli Iperborei cfr. Pind. *Pyth.* 10.31-36 e Call. fr. 186.10 Pf.; per il rifiuto di mangiare carne d'asino vd. invece Porph. *Abst.* 1.14.3.

⁵²) Hom. *Od.* 3.137-147 e 5.105-109, che ribadiscono l'offesa ad Atena come causa del travagliato ritorno da Troia. In *Od.* 12.359-365 le mucche del Sole non vengono sacrificate correttamente per l'assenza degli strumenti necessari; in quel caso, l'infrazione punita non è però questa, ma l'aver messo mano ad una mandria interdotta e divina.

⁵³) Si tratta della sequenza mancanza - mancanza rimossa, riconosciuta quale una delle funzioni fondamentali della fiaba a partire da V.J. Propp, *Morfologija skazki (Morfologia della fiaba)*, Leningrad, Academia, 1928. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, I-VI, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1932-36, ricorda come neppure l'ambito fiabesco ignori il tema dei servizi dovuti agli dei, che al contrario vengono trascurati (*Motif-Index*, Q 223), e fra essi include i sacrifici (Q 223.3). Dai dati forniti questo risulta tuttavia un elemento sfruttato dalla tradizione mitica, più che da quella favolistica, con la sola eccezione del motivo delle fate non invitate a una festa (F 361.1.1): è il caso della «vieille fée, qu'on n'avoit point priée» al battesimo di Aurora, «parce qu'il y avoit plus de cinquante ans qu'elle n'estoit sortie d'une tour, et qu'on la croyoit morte ou enchantée», come si legge nella *Bella addormentata* di Perrault, 1696, 1697². Una variante della vicenda è nel racconto di Rosaspina, n. 50, nella raccolta dei Grimm; P. Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines (Coutumes primitives et liturgies populaires)*, Paris, Libr. Critique, 1923, aggiunge un parallelo della Francia centrale, nel quale Carabosse non viene invitata ai festeggiamenti per la

Un altro esempio può confermare quanto detto finora. A detta di Servio è male svegliarsi d'improvviso da una visione notturna⁵⁴; il che avviene ad Enea dopo l'apparizione di Ettore, nella notte fatale di Troia. E appunto perciò ne conseguono le avventure narrate nel seguito del libro, tutte destinate ad esito infausto:

*EXCUTOR SOMNO*⁵⁵: *ut appareat terroris esse, non satietatis.*⁵⁶

Enea ricade nel medesimo errore di fronte ai Penati a Creta⁵⁷, ed ecco che alla partenza dall'isola si scatena una tempesta che sconvolge la flotta troiana⁵⁸:

*CORRIPIO E STRATIS CORPUS*⁵⁹: *ne satietate videatur reliquisse somnum. Et sciendum quia, quotiens ex abrupto somnus aufugerit, significat omen infelix: ut ecce, hoc loco tempestas sequitur. Item in secundo «Excutor somno», et statim sequitur civitatis excidium ...*⁶⁰

nascita di Ysabeau de Pinsac e si vendica maledicendola e profetizzandone la morte (p. 84 nella ristampa Paris, R. Laffont 1987, di cui mi servo).

⁵⁴ Da Artemid. *Oneir.* 1.81 si apprende come non il destarsi d'improvviso, ma il sognare di destarsi preannunci impegni e attività, e per chi ha timori possa anche essere pericoloso: senza che di ciò sia fornita una precisa ragione.

⁵⁵ Verg. *Aen.* 2.298-303 (risveglio di Enea dopo la visione di Ettore): *Diverso interea miscentur moenia luctu, / et magis atque magis, quamquam secreta parentis / Anchisae domus arboribusque oblecta recessit, / clarescunt sonitus armorumque ingruit horror. / Excutor somno et summi fastigia tecti / ascensu supero atque arrectis auribus asto ...*

⁵⁶ I.269.24; Servio Danielino è ancora più esplicito: *Nam clamoribus et sonitu interruptus est, ut non ipse somnum excuteret, sed somnus illum.*

⁵⁷ Per l'intero episodio cretese, del resto, le note serviane prestano particolare attenzione agli aspetti sacrali, in connessione alla fondazione della nuova città cui Enea vuole dar vita; oggetto di contesa risulta inoltre (al v. 151) l'effettiva condizione di dormiente dell'eroe all'apparizione degli dei troiani, alla quale non tutta la tradizione esegetica antica sembra credere.

⁵⁸ Si tratta della vicenda narrata da Virgilio, con grande risalto e dispiego di mezzi retorici, in *Aen.* 3.192-208.

⁵⁹ Verg. *Aen.* 3.172-178 (apparizione dei Penati a Creta): *Talibus attonitus visis et voce deorum / (nec sopor illud erat, sed coram agnoscere vultus / velatasque comas praesentiaque ora videbar; / tum gelidus toto manabat corpore sudor) / corripio e stratis corpus tendoque supinas / ad caelum cum voce manus et munera libo / intemerata focis ...*

⁶⁰ I.375.7-13. Peraltro, la giustificazione fornita in questo caso è particolarmente semplicistica: a detta delle note serviane l'*omen* avrebbe ragione di essere *infelix* perché, *si somnus munus deorum est* (che è quanto dichiara Enea stesso, ad *Aen.* 2.269), allora *non sine infelicitate ex abrupto deorum munus abscedit*. L'affermazione risulta, se non fasulla, imprecisa: nella tradizione epica svegliarsi all'improvviso dopo una visione costituisce la norma, non l'eccezione. Usuale è poi che il sogno dotato di valore profetico avvenga sul fare del mattino, poco prima del risveglio. Caso per caso possono mutare le circostanze esterne o l'ora del sogno, oppure può mancare ogni accenno alla sparizione repentina dell'apparizione e al ridestarsi del dormiente: ma si tratta di singole variazioni all'interno di una tradizione unitaria. Basti rinviare, in proposito, alle rassegne di Heinze, *Virgils epische*

L'eroe troiano si sveglia di nuovo di soprassalto dopo la visione di Mercurio che lo esorta a fuggire da Cartagine⁶¹; ma ancora una volta, appena lasciata la città, la flotta è costretta a piegare sulla Sicilia dall'approssimarsi di una tempesta⁶²:

*CORRIPIT E SOMNO CORPUS*⁶³: *omen est futurae tempestatis* (I.564.24).

Rispetterebbero invece il ritmo naturale del sonno sia l'apparizione di Anchise nel quinto libro⁶⁴, sia quella del Tevere nell'ottavo⁶⁵; e tanto la *katabasis* del sesto libro, quanto l'avventura presso Evandro saranno per Enea motivo di successo:

SAEVUS ORIENS (I.646.1-3): ... *est autem physicum: nam pereunt umbrae solis adventu.*

NOX AENEAN SOMNUSQUE RELIQUIT (II.209.9-10): *ut «fessos ventus cum sole reliquit».*⁶⁶

Technik cit., pp. 313-315; V. Ussani Jr., *Insomnia. Saggio di critica semantica*, Roma, Angelo Signorelli, 1955, pp. 75-113; P. Boyancé, *La Religion de Virgile*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 24 e 108-110; A. Grillone, *Il sogno nell'epica latina. Tecnica e poesia*, Palermo, Andò Editori, 1967; A. Perutelli, *Commento ad alcuni sogni dell'Eneide (contributo agli studi sulla tecnica epica di Virgilio)*, «Athenaeum» 62 (1974), pp. 241-267.

⁶¹ Nelle note serviane non è rilevata alcuna contraddizione fra il risveglio di Enea nel secondo libro, in cui si parla di un elemento esterno alla visione (i rumori che provengono da Troia e confermano le parole di Ettore), e quello nel quarto, nel quale il ridestarsi improvviso parrebbe parte integrante dell'apparizione e sua estrema conseguenza.

⁶² Ed è questo, com'è noto, l'unico movimento a ritroso nelle peregrinazioni di Enea, un fatto non privo di significato per il racconto complessivo dell'*Eneide*.

⁶³ Verg. *Aen.* 4.571-572 (seconda apparizione di Mercurio a Cartagine): *Tum vero Aeneas subitis exterritus umbris / corripit e somno corpus sociosque fatigat* ...

⁶⁴ Nel caso specifico è perfino dubbio che Enea stia davvero dormendo: il simulacro del padre appare mentre l'eroe rimugina sulle parole di Naute, alle prime ombre della sera, ed Anchise si separa dal figlio allorché la notte ha percorso metà del cammino (vv. 738-739). A questo punto Enea reagisce immediatamente al saluto paterno, senza che si faccia cenno ad un suo risveglio.

⁶⁵ Quando il dio termina di parlare (vv. 66-67) ... *deinde lacu fluvius se condidit alto / ima petens; nox Aenean somnusque reliquit.*

⁶⁶ Cfr. Verg. *Aen.* 3.568-569: *Interea fessos ventus cum sole reliquit, / ignarique viae Cyclopus adlabimur oris*. Tale parallelo dovrebbe spiegare il valore di *reliquit*, che indica il venire meno per cause naturali di un fenomeno fisico (una volta il sonno, l'altra il vento). Le informazioni fornite non sono però accettabili; *me somnus reliquit* è formula enniiana e proviene dal fr. 50 Sk., il sogno di Ilia *exterrita* (che, dunque, non si sveglia spontaneamente): cfr. O. Skutsch, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 196-202, con rimando a Hom. *Il.* 2.70-71. Accostando *nox* e *somnus*, che svaniscono allo stesso tempo, Virgilio avrà voluto sottolineare come l'apparizione del Tevere fosse un sogno matutino. Altrettanto si può dire per la visione di Mercurio in *Aen.* 4.571, che Servio pone tra i casi di malaugurio; al contrario, l'ombra di Ettore si presenta all'inizio della notte (2.268-269), Alletto al suo mezzo (7.414).

Ora, come nel caso considerato in precedenza, così in questo, ciò che si legge nelle note serviane ha ben poco da spartire con Virgilio⁶⁷. Nell'*Eneide* si potrà al più ravvisare, da parte di Enea, una spiccata tendenza a rispondere agli *omina* che gli vengono proposti prima in chiave emotiva, e solo successivamente in quella razionale⁶⁸. Il che va sottolineato con particolare energia, perché anche stavolta le glosse serviane finiscono per collegare tra loro parti della narrazione che non hanno un esplicito riferimento reciproco⁶⁹. Alla base del loro procedere vi è infatti il presupposto di un rapporto di causa ed effetto tra avvenimenti che nel racconto sono tutt'al più contigui, ma privi di qualsiasi dipendenza. Nel testo poetico nulla consente di associare la tempesta che minaccia i Troiani alla partenza da Cartagine con il brusco risveglio di Enea: proporre un legame fra episodi che non siano tra loro in successione – neppure in quella più banale e strettamente cronologica di immediato antecedente e immediato conseguente – è un'evidente violenza al testo⁷⁰. Tanto più che il ridestarsi di Enea è perfettamente coerente con la tradizione di simili episodi⁷¹; men-

⁶⁷) Diverso è il caso di Teucro nell'*Iliade*, ricordato *supra*: lì era infatti il poeta stesso a rivelare una precisa continuità fra la mancata promessa ad Apollo e il fallimento dell'eroe nella gara con l'arco. Nel risveglio di Enea a Cartagine (come pure nella vicenda del sacrificio compiuto in Tracia) è Servio, non Virgilio, che ritrova una continuità fra due distinti momenti della narrazione: e a Servio e alla sua mentalità superstiziosa si dovrà perciò ascrivere il motivo. Il riferimento ai *libri pontificales* era d'altronde tradizionale nella critica antica, come dimostra Sen. *epist.* 108.31 (cfr. Thomas, *Essai* cit., p. 189).

⁶⁸) P. Kragelund, *Dream and Prediction in the Aeneid. A Semiotic Interpretation of the Dreams of Aeneas and Turnus*, Copenhagen, Museum Tusculanum, 1976; C.J. Mackie, *Nox erat ...: Sleep and Visions in the Aeneid*, «G&R», n.s., 38 (1991), pp. 59-61. Dei sogni e delle profezie nell'*Eneide*, e degli inganni o delle parziali verità che essi nascondono, si occupa più ampiamente J.J. O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*, Princeton, University Press, 1990.

⁶⁹) Suppongo del resto che, come già per *lustramur*, a determinare le scelte serviane sia stato principalmente il bisogno di giustificare espressioni poetiche di particolare forza e *pathos*, quali *se excutere somno* o *corripere corpus e somno* (oppure *e stratis*).

⁷⁰) La rapida sparizione di Mercurio nel quarto libro serve sostanzialmente a dare efficacia alle parole del dio, che – come ha intuito Tiberio Donato (I.390.6-13 G.), pur esprimendo il concetto nella maniera confusa che gli è propria – non ammette possibilità di colloquio con un mortale, in evidente stato di colpa. Diversamente intense sono le reazioni di Enea nel caso dello svanire di Ettore e dei Penati, perché lì l'apparizione getta nello sconforto l'eroe troiano, facendolo svegliare di soprassalto. Ma il tema serviano poco o nulla ha da spartire con questo.

⁷¹) Nel *corpus* serviano manca qualsiasi annotazione relativa al brusco risveglio di Turno dopo l'apparizione di Alletto, allorché al giovane ... *somnum ingens rumpit pavor, ossaque et artus / perfundit toto proruptus corpore sudor* (Verg. *Aen.* 7.458-459). Giustamente Tiberio Claudio Donato osserva invece (II.69.1-11 G.) che Turno *non vigilavit satiatus somno, sed quies eius metu maximi terroris abrupta est ... Dehinc consecutus est sudor, non ex laxamento utili corporis, sed quem excitatae mentis commotiones extorserant et repentinus membrorum tremor. Dehinc ille, qui spreverat cunctos auditos ... contraria salutis suae omnia requirebat*. Tali considerazioni non derivano però dall'interesse per il tema in esame, ma dal

tre in ognuno dei casi citati dallo scoliaste l'insistere del poeta sulla reazione del suo eroe è soprattutto un mezzo efficace per rendere la concitazione del momento e la rapidità del personaggio nel reagire alle visioni che volta per volta gli si propongono⁷². D'altra parte, si deve riconoscere all'interprete antico di avere saputo indirizzare l'attenzione del lettore non su ciò che il sogno rappresenta, ma su come esso si realizza⁷³, conferendo un rilievo insolito alla cornice narrativa e collegando tra loro un gran numero di scene analoghe presenti nel poema, delle quali egli ha colto talune sfumature che effettivamente le distinguono l'una dall'altra. Quanto alla teoria di un perfezionamento nella prassi della visione onirica, essa – seppure inaccettabile nei modi in cui ci viene proposta – è però notevole sia in relazione alle aspettative del pubblico al quale si doveva rivolgere, sia al progredire della trama, che ammette (contro l'opinione allora tradizionale) un'evoluzione nel carattere e nelle capacità del suo protagonista⁷⁴. La novità portata dal commento serviano consiste una volta

moralismo di Donato, che del principe rutulo fa l'occasione per una massima generale: *quod est familiare his qui non suo, sed dominantis trahuntur arbitrio*.

⁷² Si pensi al caso emblematico dell'apparizione di Mercurio a Cartagine, allorché la funzione del sogno si ravvisa di solito nell'affrettare la partenza dell'eroe: «Infatti, se Enea fosse partito all'alba come aveva previsto, i fatti si sarebbero svolti in maniera scialba, e la tragicità del libro IV ne sarebbe stata notevolmente attenuata» (Grillone, *Il sogno* cit., p. 56). Che Enea parta poco prima dell'alba è d'altronde necessario perché Didone, vedendo dall'alto delle mura le navi che si allontanano, possa morire *proprio* all'alba: cfr. A. La Penna, *Albe tragiche (da Virgilio a Leopardi)*, «Belfagor» 37 (1982), pp. 27-40 = Id., *Tersite censurato e altri studi di letteratura fra antico e moderno*, Pisa, Nistri-Lischi, 1991, pp. 321-336.

⁷³ Il che va contro la prassi antica, per la quale le circostanze esterne sembrano avere interesse solo nel caso di incubazioni o di sogni, per così dire, "ufficiali", ma non laddove le visioni si presentino da sole (come avviene nell'*Eneide*): cfr. i dati raccolti in D. Del Corno (ed.), *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano - Varese, Cisalpino, 1969; J.S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in *Aufst. und Niederg.* II.23.2 (1980), pp. 1395-1427; P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, University Press, 1994.

⁷⁴ L'intentio di Virgilio è infatti in genere riconosciuta dagli scoliasti nella *laus Augusti per Aeneam*, ed Enea è considerato figura profetica di Augusto: cfr. M. Squillante Saccone, *Le Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1985, pp. 96-97 e 105-106. Come sottolinea R.J. Starr, *An Epic of Praise: Tiberius Claudius Donatus and Vergil's Aeneid*, «CA» 11 (1992), pp. 159 e 166-168, questa teoria dipende da ragioni puramente letterarie, non storiche; nonostante l'enfasi portata sulla figura di Ottaviano, alla prova dei fatti gli interpreti rivelano di conoscere assai poco della vita di Augusto o dei tempi virgiliani. La dimostrazione, che lo Starr conduce per Tiberio Donato, vale anche per Servio: cfr. J.E.G. Zetzel, *Servius and Triumviral History in the Eclogues*, «CPh» 79 (1984), pp. 139-142; più condiscendente Pellizzari, *Servio* cit., pp. 107-116, che pure sottolinea a sua volta la dipendenza dello scoliaste da *clichés* spesso predeterminati e comuni a molte fonti contemporanee. Una lettura dell'*Eneide* in chiave "augustea" comporta tuttavia, come necessaria conseguenza, una visione unitaria e granitica del suo protagonista, che in quanto immagine ed anticipazione del futuro *princeps* perde la propria autonomia narrativa.

di più nel tipo di intervento che viene attribuito a Virgilio, e che si riassume nella (presunta) attenzione per un comportamento che confina con l'ambito religioso: il rispetto meramente formale di un rituale – anche quando questo si qualifichi come semplice prassi comportamentale, non come parte effettiva di una cerimonia sacra – diviene così condizione indispensabile per la riuscita delle proprie azioni, mentre il mancato rispetto ne è – al contrario – ragione di fallimento. Ciò costituisce una decisa novità, non solo perché nuovo è l'ambito mentale al quale si viene a fare riferimento, ma piuttosto perché viene individuato un (possibile) procedimento unificante lo sviluppo della trama, o almeno di una sua parte cospicua.

Naturalmente, non si può dire che tale procedimento sia davvero essenziale nel *corpus* serviano e che tutta l'*Eneide* vi sia letta in una chiave diversa da quella letterale, così da riassumerne la vicenda nell'acquisizione progressiva di un comportamento in grado di garantire il successo all'impresa di Enea. Una verifica sistematica è tuttora da fare, ma è impressione fondata che una simile *chance*, di fatto, sia andata sprecata e si limiti a pochi, sporadici casi, come spiegazione per determinati episodi più che come chiave di lettura totalizzante. All'origine di questa scelta si possono supporre diversi motivi, quali il carattere miscelaneo della raccolta serviana, la tendenza a isolare le singole scene del poema in unità autosufficienti, la difficoltà di cogliere la continuità della narrazione, la decisione di non fare prevalere un tratto esegetico sugli altri, la volontà di rielaborare una serie di allusioni e rimandi che non è detto fossero presenti alla mente del poeta⁷⁵. Ciò non toglie tuttavia importanza al procedimento, tanto più che c'è almeno un episodio nel quale esso sembra acquistare una rilevanza che va al di là della spiegazione di un singolo passo o di una singola espressione. In un'intera sezione dell'*Eneide* il rispetto del rituale assume infatti un ruolo centrale: e mi riferisco alla vicenda di Didone, o meglio ad un elemento fondamentale di quella vicenda, l'individuazione della *culpa* di cui la regina si sarebbe macchiata e che ne determina la conseguente rovina⁷⁶. Sappiamo che l'eroina cartaginese costituiva un autentico pro-

⁷⁵ È il caso, ad esempio, della similitudine che si legge ad *Aen.* 4.143-150. Quando Virgilio paragona Enea in partenza per la caccia ad Apollo, avvalendosi di un confronto che proviene da Apollonio Rodio (1.307-310) e sottolinea la bellezza dell'eroe, ma forse pure il suo ruolo di seduttore, le note serviane segnalano come Apollo sia dio ostile alle nozze e il presagio risulti quindi funesto (I.489.25-490.2). Servio Danielino si spinge più in là, poiché ricorda che nel primo libro Didone era assimilata a Diana, con rimando ad *Aen.* 1.498-504. La continuità fra le due immagini è tuttora evidenziata dalla critica virgiliana, ma l'esegeta va ancora oltre e suggerisce l'improponibilità di un'unione matrimoniale tra fratelli: come a dire che il legame fra Didone ed Enea risulterebbe in partenza scellerato e destinato ad un esito infausto.

⁷⁶ Verg. *Aen.* 4.169-172 (nozze nella caverna): *Ille dies primus leti primusque malorum / causa fuit; neque enim specie famave movetur / nec iam furtivum Dido meditatur amorem:*

blema, per Servio come per gli altri scoliasti antichi, perché la necessità di una valutazione artistica e morale del suo agire si scontrava con l'ambiguità della narrazione virgiliana e con l'obbligo – avvertito come pressante da tutta la critica antica – di difendere il principio irrinunciabile della *laus Aeneae*⁷⁷. Proprio l'episodio cartaginese arriva invece a mettere in dubbio un simile principio, e il destino di Didone finisce per porre in discussione il giudizio che ogni lettore può dare sui *fata* di Enea, sulla *pietas* dell'eroe, sul ruolo svolto nella vicenda dagli dei e dal loro senso di giustizia⁷⁸. Messo di fronte a questa difficoltà, Servio reagiva riconoscendo le doti positive dell'eroina, ma anche la doppiezza di fondo che ne contraddistinguebbe l'agire⁷⁹. Il giudizio dello scoliaste si fa di necessità oscillante: Didone risulta un personaggio dai molti pregi, che la rendono degna di Enea⁸⁰, ma non per questo si tratta di figura totalmente positiva⁸¹; nel-

/ coniugium vocat, hoc praetexit nomine culpam. Il tema è ampiamente discusso dagli interpreti moderni: basti rinviare a J. Moles, *The Tragedy and Guilt of Dido*, in M. Whitby - Ph. Hardie - M. Whitby (eds.), *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, Bristol - Oak Park, Bristol Classical Press - Bolchazy Carducci, 1987, pp. 153-161, che offre il miglior *status quaestionis* a me noto.

⁷⁷) Come s'è detto, gli scoliasti non dubitano dell'intenzione virgiliana di esaltare Augusto per il tramite di Enea, e il proposito panegirico nei confronti del primo si ripercuote sull'esaltazione a tutto tondo del secondo. Una simile convinzione è espressa con particolare assertività da Tiberio Claudio Donato, per il quale fin dall'inizio del poema si capirebbe che Virgilio *purgat ... etiam sparsa per omnes libros excusabili adsertione et, quod est summi oratoris, confitetur ista quae negari non poterant et summatam criminationem convertit in laudem* (I.3.8-12 G.). Nell'espone questa tesi Servio si dimostra più sfumato, perché nell'intentio del poeta scorge pure un motivo letterario, l'*imitatio Homeri* (I.4.10-11, per il quale cfr. Ae. Don. Vit. 21).

⁷⁸) È questo un problema tuttora avvertito dalla critica, che ha spinto molti a sottolineare l'oscurità di Virgilio, poeta che dice e non dice, usa termini polivalenti, sviluppa i caratteri e i punti di vista dei due protagonisti della storia, disseminando il testo di indizi ma senza mai prendere aperta posizione: e basti rimandare, in proposito, alle considerazioni di K. McLeish, *Dido, Aeneas, and the Concept of Pietas*, «G&R», n.s., 19 (1972), pp. 127-135 = I. McAuslan - P. Walcot (eds.), *Virgil*, Oxford, University Press, 1990, pp. 134-141, e R.P.H. Green, *Conubium in the Aeneid*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, IV, Bruxelles, Coll. Latomus, 1986, pp. 393-421, in part. 394-395; oppure al più recente ed innovativo L. Ricottilli, *Gesto e parola nell'Eneide*, Bologna, Patron, 2000.

⁷⁹) Su alcune ambiguità di Didone ha richiamato l'attenzione N.M. Horsfall, *Dido in the Light of History*, «PVS» 13 (1973-74), pp. 1-13 = S.J. Harrison (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford - New York, University Press, 1990, pp. 127-144, in doverosa reazione a certi eccessi romantici nella valutazione della regina cartaginese; vd. anche J.H. Starks Jr., *Fides Aeneia: the Transference of Punic Stereotypes in the Aeneid*, «CJ» 94 (1998/99), pp. 255-283. A monte di ogni possibile interpretazione del personaggio vi è del resto il *furor* che Virgilio le riconosce in quanto donna e barbara, ma che nell'*Eneide* è sempre forza negativa: vd. I. Mazzini, *Didone abbandonata: innamorata o pazza? La psichiatria antica, una chiave di lettura per il IV libro dell'Eneide*, «Latomus» 54 (1995), pp. 92-105.

⁸⁰) Nelle glosse serviane Didone appare in evidenza soprattutto per il suo ruolo istituzionale, un fatto segnalato con uguale enfasi dagli interpreti più recenti. In particolare, si

l'*Eneide* svolge un ruolo importante, subordinato però a una funzione soprattutto pratica⁸²: con il suo finale la vicenda cartaginese serve a giustificare la maledizione lanciata su Enea e sui suoi discendenti, presagio delle guerre future⁸³. In quest'ottica, nell'esame delle nozze celebrate nella *spe-lunca* grande rilievo viene concesso agli elementi che dovrebbero contraddistinguere una reale cerimonia nuziale, così da verificarne l'effettiva rispondenza nel racconto virgiliano. A dire il vero, le note serviane non si fanno mai troppo esplicite sull'argomento: a commento del v. 172 esse si limitano a rinviare al v. 19, dove *culpa* è – genericamente – la perdita della purezza sacerdotale, elemento fondamentale della condizione regale di Didone⁸⁴; della cerimonia viene poi posta in evidenza l'ambiguità dei ter-

mette in rilievo la meraviglia di una donna che comanda agli uomini, e spesso ne viene esaltata la *regalitas* (vd. e.g. a margine di *Aen.* 1.507, 1.561 e 4.104). Didone riceve poi altre lodi: lei sola commiserà i Troiani e li aiuta, pur non avendo legami di sangue con essi; il suo comportamento non è privo di *verecundia*, mantenuta perfino di fronte all'amore, al quale cede solo dopo forti esitazioni; le sue doti ne fanno una figura nobile, l'animo è virile. Il nome stesso significa propriamente *virago*, e ne evidenzia una caratteristica dello spirito (I.468.12-13 o, in forma più completa, I.579.24-26).

⁸¹) D'altra parte è ovvio che Didone non possa essere troppo elogiata, perché altrimenti si rischierebbe di compromettere il ruolo e la centralità di Enea. Ecco allora che le chiose serviane non si affannano unicamente a sottolinearne il *furor* e la fragilità, ma ne condannano il lusso e la mollezza di spirito, cui attribuiscono la resa di fronte alla passione. Ciò va a rischio di forzare il testo in esame, come quando il banchetto offerto nel primo libro appare occasione per lodare antifrasticamente la *frugalitas* dei Romani (*Aen.* 1.686); oppure allorché il ritardo della donna, che si fa attendere dai Cartaginesi in procinto di partire per la caccia (4.133), è spiegato in virtù della sua femminile civetteria. Il culmine del procedimento si raggiunge nel commento ad *Aen.* 4.698: alla regina morente viene rinfacciato il *flavus crinis* che Iris le strappa dalla chioma; una donna fenicia non può avere capelli biondi, a meno che non li abbia tinti!

⁸²) È importante, al proposito, il contrasto fra la Didone virgiliana e quella della tradizione storica, ben nota alla scoliografia antica. Le glosse serviane mostrano di conoscere il racconto tradizionale e non nascondono la loro simpatia per l'*univira* che non poté conoscere Enea per ovvie ragioni cronologiche e morì suicida per sfuggire a Iarba e mantenersi fedele a Sicheo. D'altra parte, se Virgilio è intervenuto pesantemente sui fatti, ne consegue che la figura di Didone debba assolvere a uno scopo preciso: da ciò la ricerca delle vere intenzioni del poeta.

⁸³) Secondo il *corpus* serviano le imprecazioni di Didone non alluderebbero solo agli scontri che attendono Enea nel Lazio, ma anche alle guerre puniche (I.571.20-21 e I.573.7) e a quelle civili (I.574.3-4).

⁸⁴) Servio richiama lì l'antico rito, *quo repellbantur a sacerdotio bis nuptae* (I.464.14-15) e ricollega così il termine all'immagine di Didone *flaminica* e *univira* mancata. A suo dire, la donna cede ad Enea perché la caduta è inevitabile: non per nulla fin dall'incontro iniziale con l'eroe Didone *obstipuit ... aspectu* (*Aen.* 1.613), che è – prima ancora dell'intervento di Venere – un *futuri amoris ... signum*. Nell'agire così, ella trascura tuttavia la propria *dignitas* di regina e la fedeltà giurata alle ceneri di Sicheo, e dunque si pone a priori dalla parte del torto. La stessa valutazione si ricava dal commento ad *Aen.* 4.550-551: la donna, alla quale *non licuit thalami expertem sine crimine vitam / degere more ferae*, è messa

mini usati dal poeta, che possono apparire di buono o di cattivo auspicio, l'indegnità della situazione in riferimento al rango di Enea e Didone, l'inganno cui va incontro la regina che chiama matrimonio quanto Enea, con poche parole, dimostrerà non essere tale⁸⁵. Ma appunto in questo risulta evidente, mi pare, la convinzione che Virgilio mostri una particolare attenzione per gli aspetti giuridici del problema, non ben distinti e distinguibili da quelli sacrali: e che, ad ogni modo, sono elemento assai dubbio del racconto⁸⁶. È invece Servio Danielino a rendere pienamente esplicito ciò che nelle note serviane era rimasto ancora sottinteso⁸⁷: è infatti lui a dirci come tra Enea e Didone, in quanto sovrani, non ci possano essere

a confronto con le linci, poiché di tali animali si narra che *post amissos coniuges aliis non iungi* (I.562.18-22). La nota si conclude di nuovo con un rimando ad *Aen.* 4.19, riconoscendo nell'infedeltà al marito la *culpa* dell'eroina. In ogni caso, quella che ci viene proposta non sembra una valutazione morale, ma pratica: Didone, regina e sacerdotessa (poiché tale appare fin dal primo libro), nel corso della narrazione perde i presupposti che le consentono di continuare ad esserlo; e in questo risiede la sua mancanza.

⁸⁵ In nota ad *Aen.* 4.166 (I.492.22-25) si legge: *PRIMA ET TELLUS: satis perite loquitur; nam secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus quam terrae motus vel caeli*. A commento del v. 167 (*fulsere ignes* = I.493.6-9), si ricorda che acqua e fuoco sono elementi della cerimonia nuziale, ma dal contesto si ricava l'idea che le *faces* e l'acqua *petita de puro fonte* da quella prescritta siano ben altra cosa dai segni forniti da Giunone *per tempestatem ... et pluvias*. Anche le grida delle ninfe (4.168) risultano ambigue e Virgilio *bene medium elegit sermonem ...; in luctu autem ululari non dubium est* (I.493.14-16). Le glosse danieline in genere concordano con questa visione; esse concedono che la *dea Tellus* possa avere diritto di presenza alla cerimonia, ma registrano l'opinione di quanti ritengono che il poeta, *cum ... ait fulsisse ignes, infaustum conubium videtur ostendere, quia actio perimitur cum de caelo servatum est* (I.493.10-12); mentre l'ululato delle ninfe, parodia dei canti imenei previsti sia dal rito greco che da quello romano, si giustifica a loro dire *quia post nuptias mors consecuta est* (I.493.16-17). Il pregiudizio degli scolasti si fa più netto a margine del v. 170 *nec specie famave movetur*: per le note serviane *species* sarebbe un riferimento alla cerimonia imperfetta (*non eam movet ... praesens deformitas, quod non in thalamo sed in specu concubuerat*), per Servio Danielino un rimando generico al *πῑπῑον* del momento, *facti qualitate aut respectu honestatis* (I.493.22-26).

⁸⁶ L'imperfezione del rito nuziale di Didone è stata più volte sottolineata negli studi moderni: va però detto che Virgilio non fa mai esplicito riferimento alla pratica matrimoniale romana, pur richiamandone alcuni elementi. Del resto, Enea mostra di agire con una certa libertà rispetto a tali regole, e né Enea né Giove ritengono nulla l'unione per via delle leggi sul *conubium*. Le nozze nella caverna hanno infine l'avvallo autorevole, sebbene interessato, di Giunone, per tradizione dea pronuba e protettrice dei matrimoni.

⁸⁷ Come dimostra il commento ai vv. 103-104 (I.482.7-30), le due sillogi risultano comunque concordi su un punto fondamentale del ragionamento, vale a dire il valore ufficiale cui le nozze di Enea e Didone dovrebbero aspirare, individuato nella necessità di una *conventio in manum* (che è logica conseguenza del ruolo regale e sacrale rivestito da entrambi i personaggi). L'osservazione non è sminuita dalla constatazione che Servio Danielino si contraddice, perché nel legame fra i due riconosce ora un esempio di *coemptio* (r. 12), ora uno di *confarreatio* (r. 24): si tratta sempre di cerimonie scandite nel loro rituale e che comportano il passaggio della sposa nella *manus* del marito.

altre nozze se non quelle solenni, nel rito della *confarreatio*⁸⁸; ma quella cerimonia richiederebbe taluni elementi che in realtà qui o non ci sono o sono sostituiti da deboli palliativi, e si accompagnano ad elementi decisamente infausti e negativi (il terremoto, l'ululato delle ninfe, il tuono, il sacrificio agli dei sbagliati al v. 58)⁸⁹. In preda al proprio *furor*, Didone ritiene vere nozze quelle che nozze non erano e non potevano essere, poiché il *conubium* con Enea, al di là dei nomi di cui lo ammantava la regina⁹⁰, tale non si può considerare, visto che è celebrato in una caverna e senza la giusta liturgia⁹¹. Lo sbaglio in una questione di cerimoniale diventa allora una comoda scorciatoia alla quale fare ricorso. L'eroina è senz'altro colpevole, ma le attenzioni di cui l'avvolge il poeta si spiegano perché la sua catastrofe dipende da un errore involontario, che non ne tocca la moralità

⁸⁸) Cfr. A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I. *La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Milano, Hoepli, 1896, pp. 148-149, 156 e 161 nt. 6. Come sottolinea lo studioso (*ivi*, p. 154), non si sa quanto i dettagli forniti da Servio siano realmente validi o a quale epoca egli stia facendo riferimento. Certo è che in età tardoantica la *confarreatio* apparteneva per lo più ad un ricordo del passato, sopravvissuto al massimo per la coppia del flamine e della *flaminica*; già Tac. *Ann.* 4.16 lamentava del resto la decadenza di un simile rito, reso difficile dagli eccessi procedurali richiesti e dalle implicazioni giuridiche ad esso connesse: cfr. S. Treggiari, *Roman Marriage. «Iusti coniuges» from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 13-32, la migliore sintesi sull'argomento.

⁸⁹) Dai testi giuridici elementi indispensabili risultano il sacrificio preliminare a Giove, l'offerta di una focaccia di farro, la presenza di dieci testimoni, la probabile supervisione del *pontifex* o del *flamen Dialis*: cfr. P.E. Corbett, *The Roman Law of Marriage*, Oxford, Clarendon Press, 1930, pp. 73-75; Treggiari, *Roman Marriage* cit., pp. 22-23; U. Bartocci, *Le Species Nuptiarum nell'esperienza romana arcaica. Relazioni matrimoniali e sistemi di potere nella testimonianza delle fonti*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1999, pp. 114-122.

⁹⁰) Appunto perché i vv. 165-172 del quarto libro costituiscono la dimostrazione di come l'opinione della donna sia errata, le note serviane ritengono che Enea possa dire, in seguito (vv. 338-339), *non haec consensu foedera ut, cum vellem discedere, non liceret* (I.524.20-21); e, così facendo, egli *probat non esse matrimonium*. Di conseguenza, quando si richiama ai *conubia* e agli *incepti hymenaei* Didone è sicuramente in torto (v. 316) e Servio, coerente alla valutazione già offerta per l'intero episodio, si libera del problema senza ulteriori parole.

⁹¹) Che le circostanze in cui avviene l'unione di Enea e Didone siano disdicevoli è ribadito da Tiberio Claudio Donato attraverso il commento al verbo *deveniunt* del v. 166 (nel quale Servio, I.492.22, riconosce un esempio di aposiopesi: *bene subprimat rem pudendam*); inoltre, Donato ricorda come la cerimonia sia imperfetta, perché il talamo nuziale è una *spelunca* da cui mancano i dovuti testimoni (I.374.15-375.5 G.). Come si vede, queste considerazioni non differiscono granché da quelle serviane, e anche nel successivo contrasto fra i due amanti Donato mette in risalto l'inganno al quale soggiace Didone (I.398.28-399.18 G.: la donna *vult illud, quod passim et vulgo factum est, matrimonium dici et Aenean quaerit consensus praeiudicio coniugii legibus detinere*). Nel complesso dell'episodio egli dà però importanza, in primo luogo, alla *virtus oratoria* dell'eroe, non a un problema giuridico: come miglior oratore Enea sa far prevalere le proprie ragioni, Didone invece no (I.403.18-24 G.).

di fondo. Per la cultura antica l'intenzione di chi pecca è poco importante, e Didone resta perciò condannata alla sventura finale; d'altra parte, la sua vicenda si iscrive così in un perfetto scenario tragico, in accordo alla definizione datane da Aristotele e rimasta poi tradizionale⁹². Lo sbaglio di valutazione, le considerazioni inesatte che sono causa della sua caduta giustificano insomma l'interesse del poeta per la regina, ma senza che questo interesse ponga in discussione il sistema morale su cui si fonda l'*Eneide*: nel che è legittimo riconoscere il consueto filtro deformante con il quale gli scolasti guardano al racconto virgiliano. Sarà quindi inutile sottolineare ancora una volta come la cerimonia alla quale si riferiscono Servio e Servio Danielino sia in partenza impossibile, e non solo perché viene retrodatata all'età eroica una procedura ad essa successiva⁹³. Anche ammettendo la plausibilità degli sponsali per *confarreatio*, mai essi si potrebbero compiere fra Enea e Didone, una donna barbara e forestiera, priva del necessario *ius conubii*⁹⁴; giuridicamente, il legame fra i due non potrebbe andare oltre il concubinato, che è del resto quanto dichiara Iarba nel suo lamento e quanto ammette la stessa Didone allorché si rammarica di non avere avuto figli dall'uomo amato⁹⁵. Ma, in realtà, il dramma non si gioca sulla tipologia delle nozze, quanto sulla *mens matrimonii*, elemento neces-

⁹²) Cfr. Arist. *poet.* 1452b-1454a. All'origine della caduta di Didone, quale ce la presentano gli scolii serviani (Servio e Servio Danielino), vi sono dunque colpe oggettive, ma queste deflagrano a causa di un errore soggettivo, in cui tutti possono incorrere. La differenza fondamentale fra i personaggi in causa sta pertanto in questo: che l'eroe troiano – se compie uno sbaglio di procedura – è in grado di correggere le proprie mancanze, mantenendo il favore degli dei; Didone, trascinata dal *furor* e dalla *vis amantis*, non può giungere che alla fatale distruzione di sé e della comunità da lei governata.

⁹³) Come s'è detto, in Servio e in Servio Danielino manca qualsiasi distinzione fra i riti nuziali dell'età loro e quelli dell'età virgiliana o dell'epoca eroica: cfr. Corbett, *The Roman Law* cit., pp. 71-78; Treggiari, *Roman Marriage* cit., pp. 21-24. Il matrimonio per *confarreationem*, che nel quarto secolo era limitato a poche famiglie di grandi mezzi, costituiva però un viatico sempre indispensabile per ricoprire certi incarichi sacrali. È perciò dall'attribuzione di un rango sacerdotale ad Enea e Didone che deriva l'inevitabile riconoscimento della *confarreatio* quale unico, possibile vincolo matrimoniale fra loro due.

⁹⁴) Treggiari, *Roman Marriage* cit., pp. 21-24 (vi si sottolinea il valore legale del matrimonio per *confarreationem*, finalizzato ad avere figli *patrimi* e *matrimi*); 49-51 (il matrimonio con una donna forestiera e priva del diritto di *conubium* è comunemente catalogato come *iniustum*); 54-57 (un *conubium* si fonda sul *consensus* e l'*affectio maritalis*, cioè l'esplicita volontà di sposarsi e rimanere sposati, manifestata da entrambi i contraenti: cfr. Quint. *inst.* 5.11.32, *Dig.* 35.1.15 e 50.17.30; R. Orestano, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, I, Milano, A. Giuffrè 1951, pp. 187-239).

⁹⁵) Cfr. Verg. *Aen.* 4.211-218 (Iarba ha proposto a Didone un legittimo *conubium*, mentre Enea *raptò potitur*) e 327-330 (sospirando l'esistenza di un *parvulus ... Aeneas*, che riproduca le fattezze del padre ma resti al suo fianco, a lei affidato nella reggia cartaginese, Didone fa rientrare il legame con l'eroe nella categoria dei *matrimonia iniusta*, visto che [v. 324] *hoc solum nomen ... de coniuge restat*): cfr. Corbett, *The Roman Law* cit., pp. 101-102; Treggiari, *Roman Marriage* cit., pp. 43-49, con particolare riferimento a Gaius, *inst.* 1.78.

sario ad ogni stabile e duraturo *conubium*: la regina si inganna perché ritiene che Enea abbia concesso il proprio tacito consenso ad un'unione con lei; Enea invece non è libero nelle sue scelte e non si può fermare a Cartagine. L'incontro degli amanti nella *spelunca* fatale è allora davvero un errore di prospettiva ⁹⁶, ma non l'errore proposto dalle note serviane: perché esso ha molto a che vedere con il *fatum* di Enea e dei Troiani, poco o nulla con il rispetto dei riti flaminici. Indirizzando l'attenzione del lettore verso *flammae, aqua e taedae*, gli scolii conferiscono una volta di più valore cerimoniale a particolari secondari del testo virgiliano e sovrinterpretano la vicenda assegnandole una funzione esemplare che essa non ha e non voleva avere. L'unione dei due amanti si trasforma così nel possibile antecedente di un matrimonio confarreatico: un falso antecedente, come apprendono i lettori serviani, perché di quel rito non sono rispettati i dovuti elementi e di quelli effettivamente presenti non è colta la natura ambigua; ma simile quanto basta per trarre in inganno Didone e causarne l'irreparabile rovina, con tutto ciò che ne sappiamo conseguire ⁹⁷.

MASSIMO GIOSEFFI
massimo.gioseffi@unimi.it

⁹⁶) E in questo Didone si distingue da Circe e Calipso, suoi immediati antecedenti nell'epica omerica: le due eroine sono infatti conscie dell'impossibilità di un'unione stabile con Odisseo e, pur desiderando farlo loro sposo, si rassegnano ad un eventuale *discidium*.

⁹⁷) Jones, *The Allegorical Traditions* cit., p. 116, parla di un possibile valore difensivo delle affermazioni serviane (si tratta in realtà di Servio Danielino), ma in seguito lo esclude e ritiene simili asserzioni puramente generiche ed erudite, una sorta di bizzarria senza diretto riferimento all'opera virgiliana. Come ho cercato di dimostrare, a me pare vero il contrario: attraverso le loro considerazioni Servio e Servio Danielino cercano di ricondurre Enea, che Mercurio aveva definito *uxorius* (4.266), al rango di un eroe trattenuto a Cartagine contro sua voglia e privo di colpa, sul modello dell'Ulisse omerico obbligato a restare ad Ogià.