Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze dell'antichità: letterature, storia e archeologia

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Allegoria e figura nel commento all'*Eneide* di Servio

Relatore
Ch.mo Prof. Luca Mondin

Laureando
Michael Mocci
850662

Anno Accademico
2014/2015

INDICE

Introduzione 4

1. La tecnica esegetica di Servio 9

1.1 Pluralità di piani e pluralità di interpretazioni 9
1.2 La formularità “verticale” 13
1.3 Formularità e tradizione esegetica 26
1.4 La formularità “orizzontale” 29
1.5 Allegoria o figuralità? 34

2. Il vero dietro l'assurdo: caratteri dell'allegoria classica 38

2.1 Per una definizione di allegoria 39
2.2 Le origini dell'interpretazione allegorica e il ruolo dello Stoicismo 43
2.3 Il *De natura deorum* di Cicerone e l'esegesi allegorica 44
2.4 L'esegesi stoica esce dalla *Stoa* 49
2.5 Il ruolo della teologia tripartita di Varrone nell'esegesi allegorica 55
2.6 Allegoria pagana e allegoria cristiana 66

3. L'esegesi allegorica da Omero a Virgilio 78

3.1 Il primo Stoicismo alle prese con Omero 78
3.2 Gli esegeti alessandrini di Omero 81
3.3 L'interpretazione neoplatonica di Omero 84
3.4 Dalle interpretazioni allegoriche di Omero a quelle di Virgilio 88

4. L'esegesi allegorica fisica di Servio 94

4.1 Il significato del termine *allegoria* in Servio 94
4.2 *Allegoria* e *physica ratio* 102
4.3 Giove e l'episodio della tempesta 106
4.4 Giunone e l'episodio della tempesta 119
4.5 Vesta-fuoco 128
4.6 Vulcano-fuoco 131
4.7 Nettuno-acqua 139
4.8 Saturno-tempo 141
4.9 Giano-mondo 143
4.10 Servio stoico? 145
4.11 Sui *corpora* consultati da Servio 152

5. La figuralità religiosa 156

5.1 Funzione di Virgilio nella cultura tardo-antica 156
5.2 Infallibilità di Virgilio 161
5.3 Interpretazione religiosa e scoliastica omerica 167
5.4 Il lessico della prefiguralità 170
5.5 Enea archetipo del sacerdote 174
5.6 Enea *flamen* 178
5.7 Enea *pontifex* 195
5.8 Esegesi serviana come arma pagana? 207

6. Enea prefigura il *rex* 212

6.1 La regalità divina in Servio 212
6.2 La regalità umana 219

6.3 La caratterizzazione serviana di Romolo 223
6.4 La regalità di Enea 228
6.5 Enea prefigura Romolo 233
6.6 Enea prefigura Augusto 235

Conclusioni 249

Bibliografia 251

INTRODUZIONE

Nella cultura occidentale non c'è stato momento in cui Virgilio e le sue opere non abbiano occupato un posto centrale. Dall'inizio degli studi ogni fanciullo romano era accompagnato dall'opera virgiliana. Il *poeta doctissimus* costituiva la fonte di conoscenza per ogni ambito del sapere: grammatica, retorica, mitologia, storia, filosofia e scienze. Anche quando si innesca un netto conflitto tra la concezione del mondo cristiana e quella pagana, Virgilio non verrà abbandonato, ma semplicemente reinterpretato.
La convinzione che Virgilio sia un'autorità in campo religioso la troviamo massimamente espressa in Macrobio:

> *Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum quaerendum utrum his secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis vocabuli sui proprietatem suo more servaverit.* (*Sat*. 3, 3, 1)

Macrobio non riconosce a Virgilio solamente una perizia terminologica ma gli conferisce addirittura un'*auctoritas* tale da individuare, tramite i suoi versi, la natura di ciò che è sacro e di ciò che è profano. Da quando era considerato l'Omero latino a quando divenne il *savio gentil che tutto seppe*, il sommo poeta romano non ha cessato di esercitare il suo fascino anche in epoca moderna. A Virgilio, ad esempio, accenna brevemente il metafisico francese René Guénon, il quale riconosce all'opera del poeta mantovano, al pari di quella di Dante, la compresenza di due messaggi: uno essoterico, l'altro esoterico[1]. Un altro francese, il poeta Robert Brasillach, in gioventù, dedicò a Virgilio la sua tesi di dottorato, irretito com'era dal poeta che cantava la gloria di Roma, "poiché questa egemonia ormai si confondeva con la realtà e con la culla della civiltà"[2].

1 GUÉNON 1957, 24.
2 BRASILLACH 2015, 237.

La fama di cui Virgilio godeva nell'antichità è la causa dei numerosi commenti redatti intorno al *corpus* delle sue opere. Già l'editore Vario, autore di un *De ingenio moribusque Vergilii*, commentò il poeta mantovano. Lucio Anneo Cornuto scrisse due opere di argomento virgiliano: il *De Virgilio* e i *Maronis commentarii Aeneidos*. Nascono poi le opere di Valerio Probo ed Emilio Aspro, seguiti da Flavio Capro. Anche l'età adrianea tributa i giusti onori all'*auctoritas* virgiliana con le *Lectiones antiquae* di Cesellio Vindice.

Il maggior commentatore di Virgilio è, per consenso universale, Elio Donato, del quale ci sono pervenuti uno dei più importanti manuali di grammatica latina, suddivisa in *Ars minor* e *Ars maior*, e il commento a Terenzio, ma non i suoi commenti a *Eneide* e *Georgiche*. Il commento di mole maggiore che ci sia giunto è invece quello di Servio, grammatico fiorito tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, che ci è addirittura arrivato in due redazioni. Ammettendo che non si tratti di un caso di omonimia, la datazione è deducibile dai dati contenuti nei *Saturnalia* di Macrobio, nei quali Servio compare come personaggio del dialogo. Non sappiamo se, oltre alla professione di grammatico, Servio esercitò anche quella di *rhetor*[3]. La redazione del *Commentarius* andrebbe posta tra il 395 e il 400 secondo Georgii[4], o tra il 430 e il 435, secondo Marinone[5]. Le due redazioni del commentario, quella serviana (S) e quella danielina (DS), sono rappresentate da tradizioni manoscritte parallele e che si sono vicendevolmente influenzate[6]. La tradizione di DS deriva da un numero ristretto di manoscritti frammentari. La filologia virgiliana li considera facenti capo ai manoscritti utilizzati da Pierre Daniel che, nel 1600 licenziò i suoi *Commentarii auctiores*. Diverso è lo stato della tradizione di S, costituita da un vasto numero di manoscritti. È stata opinione a lungo diffusa che DS derivasse dall'opera di un anonimo compilatore che avrebbe integrato le note dell'edizione serviana. Fu Rand nel 1916 e nel 1938 il primo a dichiarare che DS altro non fosse che il perduto commento di Donato a Virgilio. Su questa ipotesi lavorarono Funaioli[7] e Santoro[8]. Argomentazioni a

3 SIHLER 1910, 14.
4 GEORGII 1912.
5 MARINONE 1970.
6 BRUGNOLI 1988, 807.
7 FUNAIOLI 1930, 254.
8 SANTORO 1943.

favore dell'identificazione di DS e Donato sono la totale reticenza di DS sul nome di Donato, citato più volte in S e la coincidenza esegetica tra DS e Macrobio, il quale citerebbe direttamente Donato. Le ipotesi risultano poco convincenti e sicuramente non probanti. Quel che è evidente è che i due commenti differiscono in numerosi elementi: DS è meno preciso nelle annotazioni metriche e prosodiche e presenta un panorama più vasto di citazioni di *auctores*, mostrando un maggior interesse antiquario rispetto a S. Per il resto, l'impostazione dei due commenti obbedisce al sistema esegetico scolastico *ad auctores*[9].

Il commento di Servio costituisce un documento eccezionale perché in esso si sono sedimentati secoli di esegesi virgiliana. Ed è nella staticità arida che sta il fascino delle note di Servio: dalla lettura del *corpus* serviano si evince quanto la filologia virgiliana si sia evoluta e quanto peraltro sia rimasta uguale a se stessa, si vede come i Romani di epoca tarda interpretassero Virgilio e cosa cercassero nell'*Eneide*. Per questo il commentario ha attirato l'attenzione degli studiosi più disparati: storici, filologi, esegeti. L'approccio prevalente è stato ovviamente quello filologico che ha indagato il rapporto tra S e DS e, più in generale, tra le due redazioni dei commentari e la tradizione esegetica precedente[10]. Timpanaro è stato colui che più di tutti ha dato alla filologia serviana. Lo studioso infatti non si è solo occupato di sciogliere problemi di natura puramente filologica, ma è stato il primo a tentare un diverso approccio al commento serviano: l'indagine dei filoni esegetici presenti nell'opera del grammatico latino[11]. Ecco allora che nascono i primi lavori dedicati al legame tra il commento serviano e gli scolii omerici[12], alla presenza di varie dottrine filosofiche tra le pieghe delle note grammaticali[13], come lo studio di Setaioli sulla dottrina dell'anima all'interno del commento serviano[14]. Sono stati inoltre approfonditi gli aspetti relativi alla poetica serviana[15] e alla funzione della figura

9 LOCKHART 1959.
10 TURK 1964; TIMPANARO 1986; MURGIA 1987; TIMPANARO 1989; MARINONE 1989; TIMPANARO 1994.
11 TIMPANARO 1977.
12 FARRELL 2008, 112-131.
13 PELLIZZARI 2003; SETAIOLI 2004; COMPARELLI 2008.
14 SETAIOLI 1995.
15 LAZZARINI 1989.

del grammatico[16]. Si nota dunque come i punti di osservazione siano assai vari, ma non esaurienti. La *facies* variegata del commento serviano, che i recenti studi hanno fatto emergere, deriva dagli strumenti esegetici che Servio eredita dalla tradizione che lo precede, dalla quale apprende a leggere due sensi nel testo virgiliano: uno letterale e un *alter sensus* più profondo. La ricerca di questo secondo senso, alla stessa stregua delle note retoriche e metriche, segue delle norme tecniche codificate dagli esegeti. Con allegoria gli antichi intendono tanto il modo di espressione velato di un autore, quanto il procedimento esegetico di disvelamento del messaggio poetico. Chi sia avvezzo agli studi serviani si renderà conto che, qualunque sia l'impostazione di partenza, il filologo, il filosofo, lo storico e lo studioso di storia della letteratura parlano, a proposito del commentario serviano, di allegoria, ma mai in modo sistematico. Una lacuna comprensibile se si pensa alla vastità del problema: nel commentario serviano sono presenti interpretazioni allegoriche in modo disordinato. Non si può certo dire che Servio legga allegoricamente tutta l'*Eneide*, ma talvolta il commentatore interpreta le divinità come elementi naturali, proprio come facevano i commentatori di Omero. Del legame tra l'esegesi allegorica omerica e quella virgiliana si sono occupati molti studiosi[17], ma nessuno ha studiato sistematicamente l'allegoria in Servio evidenziandone le formule ricorrenti e la tecnica d'uso. Nessuno inoltre si è premurato di chiarire che cosa significhi il termine *allegoria* in Servio, considerando che la parola non compare mai nel commentario all'*Eneide*. Negli studi serviani non è ancora stato delimitato il campo semantico dell'allegoria distinguendolo da quello della figuralità. La prima è la rappresentazione di virtù, passioni e concetti astratti, la seconda istituisce un rapporto tra due fatti entrambi storicamente collocati nel tempo. E ancora, dovremo chiederci donde Servio tragga le sue formule allegoriche, se da un autore in particolare, o da una tradizione. E bisognerà inoltre comprendere perché vengano sottoposti ad allegoria alcuni episodi piuttosto che altri.

Ma il problema dell'allegoria è connesso anche al rapporto tra pagani e cristiani. Su questo terreno si sono infatti scontrati autori come Celso e Origene, Giuliano e Gregorio

16 KASTER 1997.

17 FRAENKEL 1964; MÜHMELT 1965; BLOCH 1968; FORLIN PATRUCCO-RODA 1986.

di Nazianzo. Si tratterà dunque di comprendere se dietro l'esegesi allegorica o figurale di Servio vi sia un'intenzione religiosa "militante", come sostenuto da alcuni[18], oppure se si tratti di una consuetudine comune a tutti i grammatici. Chi sostiene che il commento di Servio sia l'opera di un nostalgico della religione dei padri si appoggia esclusivamente sugli interessi antiquari, religiosi e mitologici del commentatore. Ma anzitutto gli interessi religiosi di Servio sono molto meno diffusi di quanto si possa credere, né è visibile nella sua opera un trasporto empatico nei confronti di questi temi (e come potrebbe essere in un'opera impersonale come un commento grammaticale?), inoltre anche gli autori cristiani avevano interessi antiquari e mitologici, e anche da loro Virgilio era considerato un autorità. Così, ad esempio, Agostino in *De civ. Dei* 15, 19 mette in bocca al poeta mantovano le stesse parole della Sacra Scrittura:

> *Sive autem domus dei dicatur siue templum dei sive civitas dei, id ipsum est nec abhorret a latini eloquii consuetudine. Nam et Vergilius imperiosissimam civitatem domum appellat Assaraci, Romanos volens intellegi, qui de Assaraco per Troianos originem ducunt; et domum Aeneae eosdem ipsos, quia eo duce Troiani cum Italiam venissent ab eis condita est Roma. Imitatus namque est poeta ille litteras sacras, in quibus dicitur domus Iacob iam ingens populus Hebraeorum*.

Courcelle ha sostenuto che l'ellenismo pagano e l'ellenismo cristiano non sono mai stati impermeabili l'uno all'altro[19], elemento confermato da Paschoud, che ha potuto sostenere che letteratura pagana e cristiana sono inscindibili come letteratura greca e latina[20].
Questi dunque i problemi che ci accingiamo ad affrontare con lo scopo di aggiungere completezza al quadro serviano che gli studi di questi ultimi anni stanno delineando.

18 Così BRUGISSER 1987 e PELLIZZARI 2003.
19 COURCELLE 1948.
20 PASCHOUD 1993. Sul rapporto tra *paideia* greca e Cristianesimo vd. anche JAEGER 1961.

I
LA TECNICA ESEGETICA DI SERVIO

1.1 Pluralità di piani e pluralità di interpretazioni.

Il commento all'*Eneide* di Servio è animato dalla varietà: agli aspetti etici, filosofici, religiosi e giuridici, si affiancano notazioni metriche, lessicali, grammaticali, mitografiche, antiquarie, geografiche e storiche. A questa differenziazione tematica e, per così dire, "orizzontale", se ne affianca una "verticale", quella delle modalità interpretative dei versi dell'*Eneide*. Ecco allora che nel commentario serviano convivono la fredda notazione metrica o grammaticale con la pluridimensionale interpretazione simbolica. Ciò deriva da un lato dalla natura scolastica[21] del commento, dall'altro dalla considerazione che i commentatori classici hanno dell'*Eneide* come di una *summa* universale del sapere[22]. Nel IV e nel V secolo il *grammaticus* è un vero e proprio custode della sapienza antica. Nel commento di un grammatico esegesi del testo e destinazione scolastica dei commenti sono elementi inscindibili[23]. Il grammatico ha il compito di tramandare e preservare le tradizioni, tanto più in un'epoca in cui il cristianesimo avanzava e il paganesimo cercava di ridefinire la propria identità[24]. In effetti, come scrive Mario Geymonat, "il successo del commentario serviano, il raccogliersi in esso di tante

21 Sulla natura scolastica del commentario cfr. *Ad Aen.* I, 32 in cui il commentatore si pone una domanda retorica che quasi accompagna il lettore nei suoi dubbi e lo conduce alla risoluzione: *Si odio Iunonis fatigabantur, quo modo dicit 'acti fatis'?Sed hoc ipsum Iunonis odium fatale est*. Stessa tendenza in *Ad Aen.* I, 127: *quaerunt multi quemadmodum 'placidum caput', si graviter commotus?*

22 Macr. *Sat.* V, 1, 19: *Quippe si mundum ipsum diligenter inspicias, magnam similitudinem divini illius et huius poetici operis invenies. Nam qualiter eloquentia Maronis ad omnium mores integra est, nunc brevis, nunc copiosa, nunc sicca, nunc florida, nunc simul omnia, interdum lenis aut torrens; sic terra ipsa hic laeta segetibus et pratis, ibi silvis et rupibus hispida, hic sicca harenis, hic irrigua fontibus, pars vasto aperitur mari.* Sulla fortuna di Virgilio nell'antichità cfr. BÜCHNER 1963, 575-589; SETAIOLI 1988, 152.

23 KASTER 1997, 170.

24 PECERE 1990, 362.

notizie che andavano ben oltre il poeta, ha assunto comunque già nel secolo V un cospicuo valore politico, di difesa e di esaltazione dell'intera cultura pagana e romana"[25].
L'*Eneide* però non è solo un modello etico e religioso, ma anche un modello stilistico per Servio[26].
Macrobio, nel corso della prima giornata dei *Saturnalia*, fa dire a Simmaco in modo evidente e cristallino che al buon grammatico antico era impossibile interpretare il testo fermandosi solo al significato letterale:

> *Nec his Vergilii verbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra verborum explanationem liceat nosse grammatico. Ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et velut quaedam pomeria et effata posuerunt, ultra quae siquis egredi audeat, introspexisse in aedem deae a qua mares absterrentur existimandus sit. Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed arcanorum sensuum investigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia.* (1, 24, 12-13)

Non solo, dunque, un'esegesi esclusivamente letterale è da rifuggire come una *crassa Minerva*, ma l'atto di chi decide di andare oltre, per esplorare i *penetralia* del poema, è paragonato a un gesto di natura religiosa.
Varia la materia del poema commentato, vario il contenuto dell'esegesi, varie le interpretazioni nell'esegesi, dunque. Nel commentario alle *Georgiche* Servio afferma programmaticamente di utilizzare un diverso metodo esegetico rispetto all'*Eneide*, opera densa di questioni oscure:

> *illud quoque sciendum est, in his libris non esse obscuritatem in quaestionibus sicut in Aeneide, nisi in paucis admodum locis; sed in hoc tantum esse difficultatem, ut res positas intellegamus, id est τὸ κείμενον, sicut haec prima quoque eius praecepta significant*. (1, 43)

25 GEYMONAT 1989, 123. Cfr. anche JEUNET-MANCY 2012 , XI-XIII.
26 ROBERTS 1985, 107 definisce lo stile dell'*Eneide* "the most culturally prestigious of all literary styles in the late antiquity".

> *id est simpliciter universa describam nec, ut in Aeneide, aliquibus figmentis aut ullis utar ambagibus.* (2, 45)

Servio utilizza qui l'avverbio *simpliciter,* che, come vedremo più avanti, indica la pura interpretazione letterale del senso del testo. Sin dalla prefazione, il commentatore distingue infatti rigorosamente i piani presenti nel poema:

> *Est autem heroicum quod constat ex divinis humanisque personis,* ***continens vera cum fictis****; nam Aeneam ad Italiam venisse* ***manifestum est****, Venerem vero locutam cum Iove missumve Mercurium constat esse* ***compositum***. (*Aen*. *praef*.)

Schematicamente abbiamo:

VERA	FICTA
Venuta di Enea in Italia (*manifestum*).	dialogo Venere-Giove *(compositum*).

Con disposizione sintattica simmetrica Servio divide nettamente i piani narrativi individuando un' opposizione tra *vera* e *fictis*, tra *manifestum* e *compositum*. Implicitamente si instaura un doppio parallelismo *vera-manifestum* e *ficta-compositum*. Un'altra opposizione individuata da Servio è quella tra *historia* e *fabula*:

> *Quod fabula est dicta res contra naturam, sive facta sive non facta, ut de Pasiphae, historia est quicquid secundum naturam dicitur, sive factum, sive non factum, ut de Phaedra.* (*Aen*. 1, 235)

All'esegeta non importa dunque se ciò di cui parla sia stato compiuto o meno su un piano

umano, gli importa sapere se il fatto obbedisca o meno a leggi di natura. Ecco perché, nonostante Servio si adegui ai dettami della *Poetica* aristotelica[27], che proibisce la presenza di fatti storici all'interno della poesia, riesce a parlare senza imbarazzo di riferimenti virgiliani alla *historia*[28]. Infatti all'interno della *historia* rientrano le vicende di Enea e Anchise[29], di Romolo[30], del centauro Folo ed Eracle[31], di Orazio Coclite[32], della guerra di Troia[33], l'ira di Minerva per un sacrificio non ricevuto[34]. I verbi che più frequentemente si legano a *historiam* sono *trahere* e *tangere*. La materia storica, che è altro rispetto alla poesia, viene letteralmente strappata dal suo contesto ed inserita nel poema, oppure solo sfiorata senza contaminazioni. In presenza dei verbi *tangere* e *trahere* siamo certi di trovarci di fronte a una interpretazione non semplicemente letterale.

Sane latenter ***tangit*** *historiam.* (*Aen. 1*, 41)

PLACAT sub poetica licentia physicam quoque ***tangit*** *rationem*. (*Aen.* 1, 142)

Nel primo caso l'uso dell'avverbio dell'avverbio *latenter* evidenzia bene lo spirito analitico di Servio. L'avverbio *latenter* ha il significato di "implicitamente" e viene utilizzato da Servio per indicare un'allusione più o meno diretta fatta da Virgilio. Nella maggior parte dei casi compare a fianco di *ostendit*, il verbo che i commentatori utilizzano per indicare i casi in cui il poeta voleva indirizzare il lettore "indicandogli espressamente come modulare la lettura"[35]. Nel secondo caso abbiamo due indizi del fatto che Servio scorge un senso altro nelle parole di Virgilio: la *poetica licentia* e l'uso

27 *Aen.* 1, 382: *hoc loco per transitum tangit historiam, quam per legem artis poeticae aperte non potest ponere*.
28 LAZZARINI 1989, 131: "Ciò che preme segnalare è la formulazione di un principio in base al quale la storia dovrebbe rimanere rigorosamente esclusa dalla narrazione in poesia, se non racchiusa cripticamente sotto un velame figurale". Cfr. *Aen.* 1, 246: *Amat poeta historiae carmini suo coniungere*.
29 *Aen*. 1, 273.
30 *Aen*. 3, 46; 8, 635.
31 *Aen*. 8, 294.
32 *Aen*. 11, 642.
33 *Aen*. 1, 651; 10, 92.
34 *Aen*. 2, 615.
35 GIOSEFFI 2011, 318.

del verbo *tangere.*

1.2 Formularità “verticale”

L'esegeta riconosce dunque una pluridimensionalità di partenza al testo dell'*Eneide*. Come il medico, che usa strumenti diversi in base alla natura dell'organo da operare, così il commentatore si serve di una strumentazione esegetica differente in base al piano narrativo da analizzare. Ciascun tipo di nota, sia questa di carattere metrico, geografico, storico, figurale possiede i propri tratti distintivi, le proprie formule ricorrenti e i propri termini tecnici. La grammatica antica è una disciplina rigorosa che si serve di un patrimonio di *topoi* codificato da secoli grazie a una dottrina che affonda le sue radici ad Alessandria[36].
È curioso notare come questo stesso rigore formulare fosse percepito come futile e monotono dal Comparetti alla fine dell' '800:

> “Una certa stereotipia si ravvisa in tutta la tradizione grammaticale di quest'epoca, ormai irrigidita, quale durerà per tutto il medio evo, e si riconosce chiarissima anche in questa parte prattica dell'insegnamento dei grammatici, che era costituita dalla esposizione degli scrittori. Fra le molte cristallizzazioni di prodotti anteriori che si ritrovano in Servio, assai ve ne ha che provengono da un cattivo indirizzo già esistente in quello studio anche nell'epoca migliore. Quelle questioni futili che furono tanto in voga fra gli Alessandrini circa Omero, e delle quali tanto si dilettò Tiberio, ebbero luogo anche per Virgilio, e dalla formola uniforme molte si riconoscono ancora in Servio”[37].

36 Per JEUNET-MANCY 2012 pp. XXIV-XXVI la presenza del greco, e di vere e proprie formule desunte dai commenti greci ad Omero, conferisce autorità indiscussa all'opera ed è intimamente legata alla natura stessa del commentario.
37 COMPARETTI 1872 , 69-70.

Qual è dunque questa "formola uniforme"? Concentriamoci sul lessico utilizzato da Servio quando si propone di svelare cosa si nasconde sotto il velame dei versi di Virgilio. Quella di superare la mera analisi letterale è una tendenza dell' opera serviana che la distingue da molti altri commenti grammaticali coevi o posteriori[38]. Basta leggere la dichiarazione programmatica contenuta nella prefazione del commentario:

> *Intentio Vergili haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*. (*Praef. ad Aen*.)

Questa intenzione non è mai enunciata all'interno del poema, ma Servio, che supera il piano di lettura essoterico, evince il vero scopo di Virgilio dall'analisi del testo. Si tratta ora di evidenziare gli espedienti linguistici che compaiono in corrispondenza di un'analisi testuale che abbiamo definito "verticale", cioè in grado di oltrepassare il senso letterale dei versi.

Nella prefazione al commento del libro VI Servio denuda la sua duplice lettura del poema: *dicuntur aliqua simpliciter... multa per altam scientiam philosophorum*.

L'opposizione è tra *aliqua* e *multa* e tra *simpliciter* e *altam scientiam*. Che nel VI libro siano *multa* i passi esoterici non ci stupisce per nulla. Ciò che conta è l'avverbio *simpliciter* che, come nota il Setaioli, è l'indicatore della mera analisi letterale[39].

Si noti ad esempio la frequente ricorrenza nel commentario dell'avverbio *latenter* utilizzato da Servio per indicare un *alter sensus* di natura religiosa:

> *ET TORRERE PARANT FLAMMIS ET FRANGERE SAXO multi hysteroproteron putant, non respicientes superiora, quia dixit undis Cererem esse corruptam, quam necesse fuerat ante siccari. qui tamen etiam contra hoc illo se tuentur exemplo nunc torrete igni fruges, nunc frangite saxo et volunt etiam hic hysteroproteron esse. quod falsum est; nam et hodie siccari ante fruges et sic frangi videmus. Et quia apud maiores nostros molarum usus non*

38 Sull'originalità di Servio rispetto a Donato cfr. SENSAL 2004.
39 SETAIOLI 1988, 164.

erat, frumenta torrebant et ea in pilas missa pinsebant, et hoc erat genus molendi. unde et pinsores dicti sunt, qui nunc pistores vocantur. pinsere autem dici Persius probat, ut a tergoquem nulla ciconia pinsit. [[quidam ne hysteroproteron sit, alios torrere, alios frangere accipiunt. Accius Troadibus nocturna saxo fruges franges torridas. sane his versibus 'tum Cererem corruptam undis' et 'torrere parant flammis et frangere saxo' ius pontificum latenter attingit. Flamines autem farinam fermentatam contingere non licebat. (1, 179)

AT PIUS AENEAS + filium Aeneas sacrorum omnium docetur, ex cuius persona latenter quae ad caeremonias veteres pertinent saepe monstrantur. hic ergo + deus apicis, quod insigne flaminum fuit, de quo loco suo in quarto libro dictum est. (1, 305)

QUOS IPSE SACRAVERAT IGNES ut <365> et religiosa deorum limina: per quod ostenditur latenter, nihil prodesse religionem. (2, 502)

AURI SACRA FAMES [[*sacra*]] *execrabilis, ut <VI 574> sacrae panduntur portae.* [[*alii 'sacra' devota accipiunt, unde et ver sacrum. alii sacrum pro scelestum, vel sacrilegum*]]. *Tractus est autem sermo ex more Gallorum. Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis (sumptibus) et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est. Sane sciendum, latenter Aeneam hoc agere, ut Troianos Didoni ex infelicitatis similitudine commendet: nam et eius marito auri causa intulit necem.* (3, 57)

FUNDO IMO ab imo. Et reddit causam latenter; inde enim ventus ex aqua natus erumpit. (3, 577)

IOVIS IMPERIO ne videretur inpudens, si aliena regna deposceret. Et hoc

latenter dicere videtur: fave huic cui etiam Juppiter favet. (8, 381)

EGELIDO SECRETUM FLUMINE VIDIT 'egelido', id est nimium gelido: et est una pars orationis, ut eduramque pirum, id est valde duram. Et sic dixit 'secretum flumine egelido', hoc est praesidio fluminis, ut dicimus 'secretus est monte' vel silvis. Latenter autem ostendit, Aenean non nisi flumine ablutum, numen videre potuisse. (8, 610)

SEDEBAT ut Asper dicit 'erat', quae clausula antiqua est et de usu remota. Secundum Plautum [[*autem*]] *'sedere' est consilium capere, qui inducit* [[*in Mostellaria*]] *<V 1, 54> servum dicentem sine iuxta aram sedeam, et dabo meliora consilia. sed secundum augures 'sedere' est augurium captare; namque post designatas caeli partes a sedentibus captantur auguria: quod et supra ipse ostendit latenter, inducens Picum solum sedentem, ut <VII 187> parvaque sedebat succinctus trabea, quod est augurum, cum alios stantes induxerit. ergo 'sedebat' aut erat aut consilia capiebat aut augurabatur.* (9, 4)

NUNC PEREAT TEVCRIS QVE PIO DET SANGVINE POENAS ductus est; nam non agit ut pereat, sed magis favet eius saluti: [[*nam statim subicitur, cur indigne fiat 'ille tamen nostra deducit origine nomen', ut in secundo <103> iamdudum sumite poenas, hoc Ithacus velit et magno mercentur Atridae*]]. *Quod autem dicit 'pio sanguine', Aeneae eum latenter exaequat, qui ubique inducitur cultor deorum.* (10, 617)

QUA VISA EST FORTUNA PATI quatenus, in quantum permisit: et sic ait 'qua visa est', ut supra <XI 292> coeant in foedera dextrae, qua datur. Sane latenter ostendit, favorem numinum sine concessione fatorum non posse procedere. (12, 147)

TARTAREAM MEGAERAM bene 'Tartaream' addidit, ut ostendat esse et terrenam et aeriam Megaeram: nam, ut etiam in tertio <209> diximus, volunt periti quandam triplicem potestatem esse et in terris et apud superos, sicut est

furiarum apud inferos. Ideo autem dicit has ex Nocte progenitas, ut ostendat et latenter oriri et intolerabilem esse iram deorum. (12, 846)

Per svelare i piani del narratore:

VI SUPERUM violentia deorum, secundum Homerum, qui dicit a Iunone rogatos esse deos in odium Troianorum: quod et Vergilius tetigit dicens vos quoque Pergameae iam fas est parcere genti, dique deaeque omnes. Latenter autem defendit hac ratione Troianos, quod non suo merito eos insequebantur numina, sed Iunonis inpulsu. (1, 4)

ROMANAM CONDERE GENTEM latenter ostendit hinc odium Iunonis Aeneam pertulisse, quod Romanae gentis auctor extabat. (1, 33)

SE QUOQUE PRINCIPIBVS PERMIXTVM AGNOVIT ACHIVIS aut latenter proditionem tangit, ut supra diximus: [[*ut excusatur ab ipso in secundo Iliaci cineres et cetera*:]] *aut virtutem eius vult ostendere; nimiae enim fortitudinis est inter hostium tela versari, ut Sallustius Catilina longe a suis inter hostilia cadavera repertus est.* (1, 488)

SERPIT latenter membris infunditur. (2, 269)

VOS O obliqua oratio est. Nam aperte quidem hoc agit, ut relinquatur, latenter vero aliud: [[[*id est voluntatem fugiendi*]]] *per quod nimia Aeneae ostenditur pietas, qui nec iustis causis movetur, ut patrem relinquat.* (2, 638)

SACRA MARI COLITUR MEDIO ordo est: in mari medio Aegaeo colitur tellus sacra, Neptuno et Nereidum matri, id est Doridi gratissima. fabula [[*autem*]] *talis est: post vitiatam Latonam Iuppiter cum etiam eius sororem Asterien vitiare vellet, illa optavit a diis, ut in avem converteretur: versaque in coturnicem est. et cum vellet mare transfretare, quod est coturnicum, adflata a Iove et in lapidem conversa, diu sub fluctibus latuit. postea*

supplicante Iovi Latona, levata superferri aquis coepit. haec primo Neptuno et Doridi fuit consecrata. postea cum Iuno gravidam Pythone inmisso Latonam persequeretur, terris omnibus expulsa [[*Latona*,]] *tandem aliquando adplicante se litoribus sorore suscepta est, et illic Dianam primo, post Apollinem peperit. qui statim occiso Pythone ultus est matris iniuriam. sane nata Diana parturienti Apollinem matri dicitur praebuisse obstetricis officium: unde cum Diana sit virgo, tamen a parturientibus invocatur. haec namque est Diana, Iuno, Proserpina. nata igitur duo numina terram sibi natalem errare non passa sunt, sed eam duabus insulis religaverunt. veritas vero longe alia est. nam haec insula cum terrae motu laboraret, qui fit sub terris latentibus ventis, sicut Lucanus <III 460> quaerentem erumpere ventum credidit, oraculo Apollinis terrae motu caruit. nam praecepit, ne illic mortuus sepeliretur,* [[*ut in Vulcano*,]] *et iussit quaedam sacrificia fieri. postea e Mycono Gyaroque vicinis insulis populi venerunt, qui eam tenerent; quod etiam Vergilius latenter ostendit.* (3, 73)

CUNABULA GENTIS nutrimenta; nam ubi iacent infantes cunae vocantur. et latenter dat gloriam Troianis dicens, eos a diis originem ducere: unde est <VII 219> ab Iove principium generis: ibi enim et de Dardano et de Teucro intellegimus, quasi Iovis cive. (3, 105)

O FELIX NATI PIETATE latenter ostendit mortem futuram: non enim ait felicem vitae longinquitate vel adventu ad Italiam, sed tantum 'nati pietate', quasi qui poterit exsequiarum munus implere. (3, 480)

SPES EST PACIS, AIT ostendit latenter vincere posse Troianos, dicendo supra 'curru succedere sueti' (3, 543)

MONTE LEONEM per transitum tangit historiam: nam Ascanius praeter Iulum et Ilum, quae habuit nomina, etiam Dardanus et Leontodamas dictus est, ad extinctorum fratrum solacium: ideo nunc eum dicit optare adventum leonis, paulo post <163> 'Dardaniusque nepos Veneris'. Constat etiam

Aeneam Dardanum dictum, ut ostendit in quarto <661> hauriat hunc oculis ignem crudelis ab alto Dardanus, item Ilioneus <VII 240> hinc Dardanus ortus, huc repetit: nam latenter etiam illud nomen ostendit. (4, 159)

I SEQVERE ITALIAM VENTIS satis artificiosa prohibitio, quae fit per concessionem: quae tamen ne non intellecta sit persuasio, permiscenda sunt aliqua, quae vetent latenter, ut 'ventis' 'per undas', [[*nomina terribilia*]]. *Sic Terentius profundat, perdat, pereat: nihil ad me attinet.* (4, 381)

IUPPITER OMNIPOTENS figuratis agit coloribus: nec enim re vera hoc agit, ut pereat, sed [[*agit oblique*]] *ut restinguatur incendium. bene autem 'si' ubique interponit: hic enim est optimus ductus, qui agentis voluntatem latenter ostendit.* (5, 687)

SI GENER EXTERNA PETITUR DE GENTE LATINIS de qualitate transit ad finem; nam Turnum extraneum esse definire contendit per callidam argumentationem, dicens eum non subiacere imperio Latini, cum oraculum de Latinis omnibus caverit. postea etiam huic argumento alia subvenit argumentatione, Turnum Graecum esse ab Acrisio commemorans. Per quod duas res agit latenter: nam dicendo originem considerandam, docet et Turnum Graecum esse ab Inacho et Acrisio, et Aenean Latinum a Dardano. (7, 367)

QUIS DEUS O MUSAE quia res deorum est et ardua, ideo per se eam non potest dicere. Hic autem gloria Turni latenter ostenditur, cuius vis nisi a numinibus repelli non potuit. (9, 76)

SI TIBI QUAE POSCO PROMITTUNT poscere est secundum Varronem quotiens aliquid pro merito nostro deposcimus, petere vero est cum aliquid humiliter et cum precibus postulamus. Et bene quod Euryalum nolit ducere latenter ostendit (9, 192)

HUMANISQUAE SIT FIDUCIA REBUS latenter hoc dicit: nolite putare fixam esse et stabilem felicitatem, magna est enim rerum varietas: invicem accipietis auxilia. (10, 152)

NON ALIO DIGNER TE FUNERE PALLA latenter hic Aeneae ostenditur pietas, qui in amici funus tanta contulit, ut pater amplius praestare non possit. (11, 169)

AETERNO FOEDERE FIRMES natae scilicet coniunctione: nam munera et contemni poterant, generis vero coniunctione in aeternum pacis foedera firmabantur. Hoc autem dicto latenter etiam Latini pudorem exonerat, qui Turno etiam suam promiserat filiam, dicens causam reipublicae praeponderare debere et propter pacem civium Turno Aenean esse praeferendum. (11, 356)

AT NON IN VENEREM SEGNES latenter hoc dicit: fugitis mulierem, quia armata est; alias primi ad hunc curritis sexum. (11, 736)

SEDEANT SPECTENTQUE LATINI ductus est, ut diximus supra <XI 434>: pollicetur enim se singulari certamine dimicare velle, cum nolit: nam dicens 'sedeant spectentque' latenter eos ignaviae arguit, quod solus, omnibus quiescentibus, dimicet: quam rem plenius sequens indicat versus 'et solus ferro crimen commune refellam', id est commune fugae ac timoris dedecus solus meis virtutibus conprimam. (12, 15)

O PRAESTANS ANIMI et 'praestans virium', et 'praestans viribus' dicimus. Sane magnae moderationis est haec oratio: nam et laudat Turnum quasi virum fortem, et tamen eum a singulari certamine dehortatur: dicens enim 'praestans animi' latenter ostendit, eum inferiorem esse virtute. (12, 19)

ALTUS EQUO equi magnitudinem latenter ostendit. (12, 295)

Per sceverare al lettore gli accenni di Virgilio alla *historia*:

> *NOXAM pro 'noxiam'. et hoc interest inter noxam et noxiam, quod noxia culpa est, noxa autem poena.* [[*Quidam noxa quae nocuit, noxia id quod nocitum accipiunt. sane latenter tangit historiam; dicitur enim Minerva in tantum ob vitiatam, Cassandram in templo suo solius Aiacis poena non fuisse contenta, ut postea per oraculum de eius regno quotannis unam nobilem puellam iusserit Ilium sibi ad sacrificium mitti, et quod est amplius, de ea tribu, de qua Aiax fuerat, sicut Annaeus Placidus refert*]]. (1, 41)

> *FUNDERE LUMEN APEX 'apex' proprie dicitur in summo flaminis pilleo virga lanata, hoc est in cuius extremitate modica lana est: quod primum constat apud Albam Ascanium statuisse. Modo autem summitatem pillei intellegimus. tangit autem, ut frequenter diximus, latenter historiam.* (2, 683)

> *FESTA FRONDE divina, tamquam numen coleret. sane hoc loco latenter quam supra diximus tangit historiam: nam si amabat Aeneam, utique non coleret extinctum maritum*. (4, 459)

Bisogna notare che l'avverbio *latenter* non compare mai nel VI libro, quello che Servio riconosce essere denso di dottrina e di significati nascosti. Da questo si deduce che l'uso dell'avverbio è limitato esclusivamente a un'analisi di tipo grammaticale. Si consideri ora un'altra espressione assai ricorrente che mostra il tentativo dell'esegeta di ricercare un senso nascosto dietro la lettera:

> *GRAIUMQUE IDEO BIS VINDICAT ARMIS alii dicunt 'bis' semel a Diomedis singulari certamine,* [[*in quo a Diomede percussus est saxo: Iuvenalis <XV 66> vel quo Tydides percussit pondere coxam Aeneae*:]] *et item in excidio, sicut legimus <II 632> descendo ac ducente deo* [[*et <II 664> hoc erat alma parens*]]. *Alii dicunt propter Diomedis et Achillis certamina singularia. sed quando cum Achille dimicavit, a Neptuno liberatus est: potest tamen hoc pro Venere factum videri: sic* [[*enim*]] *Iuno imputat*

Veneri quod pro ea factum est [[*dicens*]] *<X 83> et potes in totidem classes convertere nymphas. Potest etiam* [[*et*]] *alter sensus esse: nam Troia antea ab Hercule, qui et ipse Graecus fuit, capta est: ut intellegamus iam tunc Aeneam natum fuisse: nec enim multum tempus interfuit, cum constet Priamo tunc ab Hercule imperium traditum*. (4, 228)

SUNT GEMINAE SOMNI PORTAE pro somniorum. est autem in hoc loco Homerum secutus, hoc tantum differt, quod ille per utramque portam somnia exire dicit, hic umbras veras [[*per corneam*,]] *per quas* [[*umbras*]] *somnia indicat vera. Et poetice apertus est sensus: vult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit. Physiologia vero hoc habet: per portam corneam oculi significantur, qui et cornei sunt coloris et duriores ceteris membris: nam frigus non sentiunt, sicut et Cicero dicit in libris de deorum natura. per eburneam vero portam os significatur a dentibus. et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea vero quae videmus sine dubio vera sunt. Ideo Aeneas per eburneam emittitur portam. Est et alter sensus: Somnum novimus cum cornu pingi. Et qui de somniis scripserunt dicunt ea quae secundum fortunam et personae possibilitatem videntur habere effectum. et haec vicina sunt cornu: unde cornea vera fingitur porta. Ea vero quae supra fortunam sunt et habent nimium ornatum vanamque iactantiam dicunt falsa esse: unde eburnea, quasi ornatior porta, fingitur* [[*falsa*]]. (6, 893)

In *Aen*. 4, 223 ssgg. Giove comanda a Mercurio di recarsi da Enea per esortarlo a rompere gli indugi. Giove dice che due volte la madre lo salvò dalle armi dei Greci. Servio si interroga su quali possano essere questi due episodi. Uno è certamente quello della singolar tenzone con Diomede, l'altro è quello dello scontro con Achille. Ma contro Achille Enea non fu salvato da sua madre, ma da Nettuno. Servio vede dunque nel mito un *alter sensus* nel virgiliano *bis vindicavit*: Eracle, che era greco, aveva conquistato Troia e trasmesso l'*imperium* a Priamo prima ancora che nascesse Enea, che non corse così il rischio di dover affrontare l'eroe greco.

Riguardo le porte del Sonno, Servio propone due spiegazioni anche queste di natura non letterale. Una è di natura fisiologica: la porta di corno rimanda agli occhi, quella di avorio ai denti. L'altra, che si basa sulla trattatistica onirica (*qui de somniis scripserunt dicunt*) connette il sogno al corno.

Si danno poi casi in cui, per oltrepassare il senso letterale, Servio si appoggia ad una tradizione filosofica[40] o religiosa. Queste interpretazioni sono introdotte da *secundum* + l'accusativo della dottrina filosofica o religiosa di riferimento. Vediamo alcuni esempi:

> ***Secundum eos qui*** *dicunt sanguinem esse animam, ut ipse alibi purpuream vomit ille animam. Nam alio loco aliorum opinionem sequitur, qui dicunt spiritum esse animam, unde set atque in ventos vita recessit.* (1, 98)
>
> *Nunc* ***secundum Stoicos*** *loquitur, qui deos dicunt humana curare, interdum* ***secundum Epicureos****, poetica utens licentia*. (1, 227)
>
> *ET MENS SIBI CONSCIA RECTI* ***secundum Stoicos****, qui dicunt, ipsam virtutem esse pro praemio, etiamsi nulla sint praemia*. (1, 604)
>
> *VESTRUM NUMEN quia* ***secundum philosophos*** *dicuntur sidera elementa esse, sed habere proprias potestas.* (2, 155)
>
> *VITAM EXHALANTEM* ***secundum eos qui*** *animam ventum volunt*. (2, 562)
>
> ***secundum Epicureos****, qui dicunt nihil superesse post mortem*. (2, 646)
>
> *aut* ***secundum Stoicos*** *locutus est, qui fati adserunt necessitatem: aut* ***secundum Epicureos****, qui dicunt deos non curare mortalia*. (*Ad Aen*. 2, 689)
>
> *dicit autem* ***secundum Epicureos****, qui animam cum corpore dicunt perire*. (4,

40 Cfr. *Sat.* 1, 17, 2 *Cave aestimes, mi Aviene, poetarum gregem, cum de dis fabulantur, non ab adytis plerumque philosophiae semina mutari*.

34)

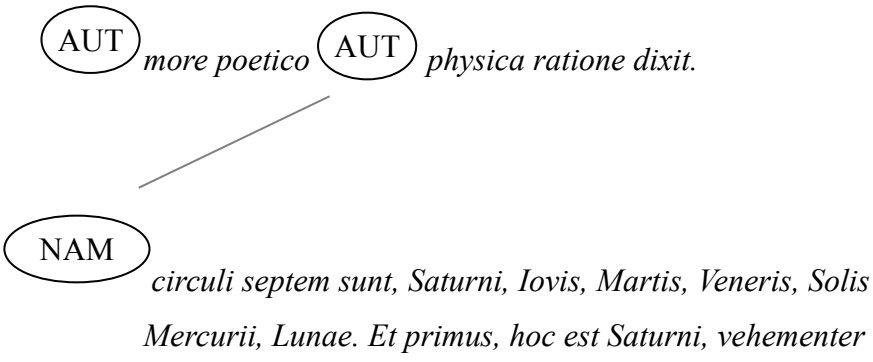
PRIMA ET TELLUS satis perite loquitur: nam ***secundum Etruscam disciplinam*** *nihil tam incongruum nubentibus, quam terrae motus vel caeli dicitur.* (4, 166)

DESINE FATA DEUM FLECTI SPERARE PRECANDO fata quae semel decreverunt. Et locutus est ***secundum Epicureos****, qui dicunt nec bene promeritis capitur neque tangitur ira*. (6, 376)

In ognuno di questi passi il commentatore cerca una spiegazione del verso che vada al di là della lettera affidandosi a una tradizione filosofica senza che però sia presente un'esposizione dettagliata della dottrina che si chiama in causa. La disposizione sintattica del periodo mostra direttamente la tendenza di Servio a cercare più di una chiave interpretativa della poesia virgiliana. Si analizzi il passo , esemplare per la nostra analisi:

TACITAE LUNAE aut more poetico noctem significat, aut physicam rationem dixit. *Nam circuli septem sunt, Saturni, Iovis, Martis, Solis, Veneris Mercurii, Lunae. Et primus, hoc est Saturni, vehementer sonat, reliqui secundum ordine minus, sicut audimus in cithara. Ergo tacita Luna est.* (2, 255)

Schematicamente avremo:



sonat, reliqui secundum ordine minus, sicut sudimus in citara.

tacita Luna est

Con una disginutiva Servio presenta le due possibili chiavi di lettura del passo: quella letterale e quella fisica. Argomenta a favore di quest'ultima e conclude ripetendo il verso commentato. Se non bastasse quanto visto fin qui, si veda il seguente passo:

> *DII QUIBUS IMPERIUM EST ANIMARUM plenus locus alta sapientia. De qua varie disserunt philosophi: nam dicunt per alios animas ad inferos duci, ut hac animas ille evocat Orco pallentes, alias sub Tartara tristia mittit; item per alios transferri, ut navita sed tristis; per alios purgari, ut aliae panduntur inanes suspensae ad ventos; per alios vero ad summa revocari, ut Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno. Sciens ego de deorum imperio varias esse opiniones, prudentissime tenuit generalitatem. Ex maiore autem parte Sironem, id est magistrum suum Epicureum sequitur. Huius autem sectae homines novimus superficiem rerum tractare, numquam altiora disquirere.* (6, 264)

Nell'esporre le varie interpretazioni che le diverse scuole filosofiche danno di un passo, Servio nota come gli epicurei trattino superficialmente il primo grado di lettura delle cose e non si occupino delle cose *altiora*. Va detto infatti che le tradizioni filosofiche cui Servio faceva riferimento erano spesso note al commentatore non per una lettura diretta ma per una conoscenza filtrata da epitomi o trattati riassuntivi[41]. Prova ne è il fatto che, quando Servio fa riferimento ad una dottrina filosofica, non tende a citare i filosofi dai quali trae ispirazione, ma si limita alle generiche formule *philosophi* o *physici dicunt*. Diverso il caso delle citazioni di autori letterari di cui Servio fa i nomi con riferimento preciso alla loro opera. La ricerca di più piani di lettura all'interno di un testo poetico non

41 SCAFFAI 2001, 27.

è peculiarità di Servio. Irvine[42] evidenza come tutti i commentatori virgiliani della tardo-antichità siano animati da questa tensione. Il commentatore non si limitava alla semplice esplicazione degli espedienti retorici del poeta ma cercava il senso recondito dei versi. Ogni interpretazione "posits a meaning which can only be revealed in another or supplementary discourse"[43]. Ad esempio, anche nelle *Interpretationes Vergilianae* di Tiberio Claudio Donato sono presenti più chiavi di lettura dell'opera: una retorica, una narrativa e una morale[44]. Inoltre, la tendenza di Servio ad individuare più piani di lettura deriva dalla natura stessa del genere del commento del *grammaticus* che, da un lato conferiva al lettore un ruolo di attivo protagonista nell'esegesi[45], dall'altro doveva rinforzare la competenza degli scolari che dovevano essere in grado di districarsi tra le varie possibili interpretazioni[46].

1.3 Formularità e tradizione esegetica

Cerchiamo ora di individuare se le espressioni esegetiche serviane che pertengono all'interpretazione letterale nel commento all'*Eneide* trovano un riscontro nei commentatori contemporanei o, almeno, cronologicamente vicini. Analizziamo in particolare i commenti di Elio Donato e Tiberio Claudio Donato.

	SERVIO (DS)	TIBERIO CLAUDIO DONATO	ELIO DONATO
simpliciter	15 (15)	10	18
more suo	32 (12)	25	11

42 IRVINE 2006, 121

43 *Ivi.,* 245.

44 GIOSEFFI 2000, 128. Pur essendo intimamente diversa la natura del commentario serviano e quella dell'opera di Tiberio Claudio Donato, è importante sottolineare la pluralità di interpretazioni come costante dell'esegesi antica. Sulla lettura pluridimensionale dei testi antichi cfr. anche MUSURILLO 1958.

45 *Ibidem,* 16.

46 STARR 2001, 433-445.

poetica licentia	6 (1)	-	-
bene addidit	31 (18)	7	20
proprie	130 (91)	17	173
manifestum	19 (9)	25	11

Tra i tre commentatori si nota una sostanziale simmetria lessicale. La filologia di inizio secolo ipotizzava che l'autore delle *Interpretationes vergilianae* fosse debitore del commentario serviano[47]. Oggi la prospettiva è stata ribaltata e, sempre coscienti degli stretti legami tra le due opere, e si ipotizza che Servio abbia utilizzato il lavoro di Tiberio Claudio Donato come un canovaccio di problematiche esegetiche relative all'*Eneide*[48]. Alla comunanza di lessico tecnico tra Servio e Tiberio Claudio Donato corrisponde però una forte divergenza stilistica: in Tiberio troviamo spesso utilizzate espressioni deittiche come *ecce*, costanti ripetizioni e accumulo di domande retoriche, del tutto assenti in Servio[49]. Anche dal punto di vista degli interessi, le due opere divergono: nelle *Interpretationes* mancano notazioni di tipo metrico, grammaticale, sintattico. C'è invece trasfusione tra le due opere per quanto riguarda gli interessi lessicali. Rara la citazione di fonti e *auctores* tradizionali, fatta eccezione per Terenzio, Cicerone e Sallustio. In definitiva, le differenze tra i due lavori derivano dalla loro natura: il commento di Tiberio Claudio Donato ha un fine specificamente retorico e l'*Eneide* vi viene letta come una grande orazione[50]. Più difficile è operare un raffronto tra Servio ed Elio Donato per il semplice motivo che il commento all'*Eneide* di quest'ultimo è andato perduto. Riconosciamo però, sia nel commento a Terenzio, che in quello a Virgilio di Servio, le stesse movenze, la stessa impersonalità, la medesima inflessibile sicurezza nell'esposizione[51]. Il fatto che a lungo si sia pensato fermamente che le note del Danielino, di taglio maggiormente religioso, derivassero dal perduto commento di

47 GEORGII 1902.
48 SQUILLANTE SACCONE 1985, 48.
49 *Ibidem*. 66-72.
50 *Ibidem* 91-102. La tendenza a leggere nell'*Eneide* un esempio di eloquenza la troviamo già in *Sat*. 5, 1, 7: *Quattuor sunt – inquit Eusebius – genera dicendi* […]. *Sed apud unum Maronem haec quattuor genera reperies.* Sul rapporto Tiberio Claudio Donato – Macrobio cfr. BRUGNOLI 1985, 125-127 .
51 Per un confronto tra la prefazione di Servio e quella di Donato, cfr. MONNO 2006, 161-179 che individua una struttura più agile e meno elaborata nella prefazione serviana.

Donato, ha portato gli studiosi a postulare un'interpretazione di tipo simbolico-allegorica presente in Elio Donato. Oggi che questa certezza non è più così salda[52], è difficile asseverare con la stessa forza un'interpretazione che vada oltre la lettera in Donato come in Servio.

C'è poi un altro raffronto da fare: quello tra il commentario di Servio, la scoliastica lucanea e quella staziana. Il nome di Servio ricorre sovente nella scoliastica lucanea. Bisogna notare con interesse come, nei passi di particolare pregnanza filosofica, gli scolii a Lucano possano essere accostati ad alcune interpretazioni serviane[53]. Si noti ad esempio come nello scolio al v. 584 del IV libro della *Farsalia* si legga:

CURIO hic est, de quo volunt dixisse Virgilium 'vendidit hic auro patriam'.

Lo scoliasta sta facendo riferimento a un passo del commentario di Servio all'*Eneide* in cui Servio vede la prefigurazione di Curione in *Aen.*6, 621. Pur trattandosi in questo caso, per la sensibilità critica moderna, di un accostamento spericolato di Servio, lo scoliasta di Lucano segue ciecamente l'interpretazione serviana[54]. Anche i modelli di riferimento dei due commenti sono identici: Giovenale, Stazio, Persio, Terenzio, Orazio, Ovidio. In entrambi i casi questi modelli ricorrono prevalentemente in notazioni grammaticali, linguistiche o stilistiche[55]. Evidente è l'*auctoritas* esercitata da Servio sugli scolii. Un'*auctoritas* a tal punto grande da mostrarci la presenza di Servio nell'unico scolio astronomico e in quelli di contenuto mitologico[56]. Per quanto riguarda gli scolii a Stazio, attribuiti al c.d. Lattanzio Placido, ci troviamo di fronte a un commento che si muove con lo stesso stile marziale e impersonale di Servio[57], molto vicino alle movenze di Elio

52 DAINTREE 1990, 65-79; BASCHERA 2000, 9-70; PELLIZZARI 2003, 13-15.
53 ESPOSITO 2004, 35.
54 ESPOSITO 2004, 73.
55 LANZARONE 2004, 110.
56 *Ibidem* 111-116.
57 VAN DE WOESTIJNE 1950, 149-163. Cfr. ad esempio il commento a *Theb.* 1, 85: *DISSILIANT multi 'dissiciant' legunt. Est autem sensus: aut ipsi filii germanitatem suam ferro dissipent aut ipsa germanitas ferro dissipetur.* Lo si compari con *Aen.* 9, 292: *sensus autem est: aut postquam vidit istum sic amare matrem, paternae pietatis virtutem coepit agnoscere: aut certe coepit etiam ipse sic in pietatem moveri, ut eius consueverat pater: aut certe exemplo Euryali avidius coepit amare patrem etiam ante dilectum*. In entrambi i casi abbiamo una principale in cui si annuncia che verrà spiegato il *sensus* del passo. A seguire, vengono esposte le possibili interpretazioni, scandite dalla coordinazione

Donato[58], e che cita continuamente Virgilio e Omero, più come fonti di ispirazione di Stazio che come guide esegetiche. Tornano le consuete espressioni proprie dei commentari come *ut supra*, *ut Vergilius,* che rimandano ai rapporti intertestuali e alla coesione del testo commentato; avverbi come *bene*, che indicano il conformarsi dell'autore del testo poetico a una tradizione[59]. Il commento a Stazio, pur attento alla storia e alla mitologia, manca della pluridimensionalità del commentario serviano e tende sempre ad un'interpretazione letterale.

1.4 Formularità "orizzontale"

Anche l'interpretazione letterale, fatta di notazioni più tecniche, ha il suo linguaggio formulare. Nell'introduzione al suo commento, Servio parla con il tono apodittico di chi ha un prontuario in base al quale muoversi[60]:

> *In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio.* (*Aen., praef.*)

E già nella prima nota, mostra di confrontarsi con una folta e variegata tradizione:

> *multi varie disserunt*[61.]

disgiuntiva.

58 BRUGNOLI 1988, 30-32.

59 Per DALE SWEENEY 1969, 89 queste somiglianze si devono ad un vero e proprio saccheggio di Servio, vera e propria autorità in materia di commenti, in particolare del *Servius auctus.* Nel caso del commento all'Achilleide "practically all of the commentary was copied directly from Servius".

60 VAN BERCHEM 1952, 82 vede un forte legame tra la codificata introduzione al commento serviano e l'epistola contenente la biografia di Virgilio di Donato. Riconosce inoltre la matrice comune dello schema interpretativo nei canoni della grammatica greca: "les diverses questions traitées par Donat et par Servius, relativement à l'*opus,* aient été débattues, dans le meme ordre, par les grammariens grecs de qui les Latins tenaient leurs méthodes".

61 *Aen.* 1, 1.

Il grammatico riceveva in dono una cospicua eredità esegetica. Ce lo dice Elio Donato nella lettera a Munazio:

> *inspectis fere omnibus ante me qui in Virgilii opere calluerunt, brevitati admodum studens quam te amare cognoveram, adeo de multis pauca decerpsi, ut magis iustam offensionem lectoris expectem, quod veterum sciens multa transierim, quam quod paginam compleverim supervacuis.* (p. 7)

Donato all'interno di un vasto panorama di autori, all'interno del quale si potevano trovare Aspro, Igino, Probo e Cornuto, seleziona solo alcuni materiali, quelli più congeniali al taglio che lui stesso vuol dare alla sua esegesi[62]. Il commento di Servio non sfugge alla prassi cui obbedisce Donato.
Al secondo verso dell'*Eneide* Virgilio esprime il moto a luogo con il semplice accusativo senza preposizione, Servio commenta così:

> *ars quidem hoc exigit, ut nominibus provinciarum praepositione addamus, civitatum numquam. Tamen plerumque perverso ordine lectum est; nam ecce hoc loco detraxit* [...][63]

L'unica eccezione tollerata alle regole dell'*ars* grammaticale è quella giustificata da un'*auctoritas*:

> *Tullius in Verrinis 'ea die Verres ad Messanam venit' pro 'Messanam venit'* […] *namque ait Vergilius 'silvis te'* […] *pro 'in silvis'.*

Il ricorso a un *auctor idoneus* per spiegare o legittimare la scelta dell'autore commentato è una prassi dell'esegesi antica già individuata da Quintiliano che esorta ad imitare i *digni*

62 ZETZEL 1975, 337.
63 *Aen.* 1, 2.

auctores perché *ad exemplum virtutum omnium mens derigenda*[64].

Esistono poi delle espressioni, come *poetico more*/*poetica licentia* e *more suo* che indicano rispettivamente l'intenzione di Servio di collocare Virgilio e l'*Eneide* all'interno di una tradizione poetica codificata, e il riconoscimento da parte di Servio di un sistema coerente di espressioni e figure retoriche all'interno dell'*Eneide*[65].

> *ut autem pro Agrippa Remum poneret, poetico usus est more; nam nomen ex vicino sumpsit*[66]. (1, 292)

Un' espressione usata allo stesso scopo, ma più diffusa tra i grammatici, è *licentia poetica*. La troviamo, oltre che in Servio, in Macrobio, Prisciano, Giulio Vittore, Lattanzio. In tutti i casi con lo stesso significato.

> *poetica licentia confundit aetates, ut modo pueros, modo iuvenes dicat*[67]

Dunque Servio, non solo impone alla sua opera un ritmo scandito dalla formularità del lessico esegetico[68], ma tende a ricercare anche nell'*Eneide* una costanza ed una coerenza interne. Si veda, ad esempio:

> *detraxit more suo praepositionem provinciae; non enim dixit 'de Italia', sed 'Italia'.* (1, 38)

L'uso frequente di avverbi come *bene*, *proprie* e *recte* conferma l'adesione di Servio a un modello: si dice “bene” o “male” rispetto a un canone di riferimento. Si notino i seguenti casi:

64 10, 2 , 1.

65 LAZZARINI 1989, 85: “La tendenza interpretativa del commento è ormai chiara: è quella cioè di sottolineare come Virgilio si preoccupi di organizzare la propria narrazione istituendo una rete di rapporti necessitanti tra i vari momenti di essa e uniformandola al sistema di valori partecipato dal suo pubblico”.

66 L'espressione compariva, con la stessa sfumatura lessicale, già in Macr. *Sat.* 5, 19, 2 .

67 *Aen* V, 553.

68 LAZZARINI 1989, 83: “Si tratta infatti in generale di notazioni piuttosto ovvie, che colpiscono più per la ripetitività costante della loro formulazione, che per il loro apporto all'esegesi del poema”.

et bene addidit post 'arma' 'virum', quia arma possunt et aliarum artium instrumenta dici, ut Cerealiaque arma (1, 1)

et bene addidit 'fato', ne videatur aut causa criminis patriam deseruisse, aut novi imperii cupiditate. (1, 2)

bene 'nobis': gubernator enim communi perit periculo. ((1, 283)

et bene olympiadibus computat tempora, quod magis ad Iovem pertinet, quia nondum erant vel Roma vel consules. (1, 14)

bene 'studiis', non 'studio', quia ter rebellavit contra populum Romanum. (1, 14)

et bene addidit 'suppliciter', quia et per iracundiam, et per gravitatem, et per religionem, et per dolorem tristes sumus. (1, 481)

bene ergo invocat Vergilius, non enim poterat per se iram numinis nosse (1, 8)

bene secundum Homerum segregat duces a populo. (1, 30)

et bene servat circa hunc rhetoricam definitionem, cui dat et iustitiam et peritiam dicendi, ut 'tum pietate gravem' et 'ille regit dictis animos. (1, 151)

bene 'conscendi' secundum physicos, qui dicunt terram inferiorem esse, quia omne quod continetur supra illud est quod continet: unde est humilemque videmus Italiam. (1, 381)

et bene a diis petit veniam. (2, 157)

Nei primi cinque casi, l'avverbio *bene* è utilizzato per sottolineare la protocollarità formale di Virgilio: il poeta concorda correttamente le parole con le *res* (1, 14; 283), o storna equivoci dalla vicenda narrativa con l'uso di termini appropriati (1, 2); in (1, 8; 481; 2, 157) l'avverbio *bene* è utilizzato per sottolineare l'ortodossia del lessico religioso da parte di Virgilio; in (1, 30; 151; 381) si sottolinea rispettivamente l'adesione all'*auctoritas* di Omero, l'adesione ai canoni della retorica e il rispetto della cosmologia stoica. Statisticamente l'avverbio *bene* ricorre più frequentemente nella funzione che possiede negli esempi relativi al primo caso. Si trova inoltre, nella maggior parte dei casi, associato ai verbi *addo* e *dico*.

La formula *bene addidit*, che Servio utilizza più frequentemente di qualunque altro autore, ha numerose attestazioni in Elio Donato[69], in Tiberio Claudio Donato e in Ambrogio. Con identica funzione, ma meno frequenti sono utilizzate le espressioni *bene dicit*/*bene dicitur* e *proprie dicit/proprie dicitur*, note anche a Elio Donato e Agostino.

L'utilizzo dell'avverbio *bene* per segnalare la correttezza dell'operato virgiliano è un retaggio dell'esegesi greca che utilizzava nella medesima sede le espressioni εὖ e καλῶς[70]. Questa corrispondenza lessicale presuppone una corrispondenza metodologica: il commentario serviano, come quello donatiano a Terenzio, articola la propria analisi in *quaestio* e *solutio*, proprio come l'esegesi greca scindeva la propria analisi nel momento dello ζήτημα e in quello della λύσις[71] . Anche la formula *poetica licentia*, così frequente in Servio, affonda le sue radici nella tradizione esegetica, in particolare in quella stoica[72]. La troviamo in Seneca[73] e in Strabone[74] nella forma ποιητική ἐξουσία. Un altro caso di calco semantico è l'espressione serviana *secundum Homerum* equivalente a quella che ritroviamo nella scoliastica omerica come παρά τό Ὁμερικόν. Sempre tratti dalla

69 Sulle citazioni serviane di Donato cfr. SIHLER 1910, 3.

70 La critica ha a lungo dibattuto sul valore di questi avverbi. GEORGII 1902 li interpretava come spie di una polemica serviana contro la letteratura di *obtrectatores* di Virgilio. USSANI 1946 e SETAIOLI 1988, 156 danno a questi avverbi un valore estetico.

71 SCAFFAI 1991, 22.

72 SETAIOLI 1988, 150: “Una delle armi più potenti impiegate dai commentatori a difesa di Virgilio era offerta dal diritto, che universalmente gli si riconosceva, di avvalersi della *poetica licentia*. Da un lato si faceva di lui un erudito enciclopedico, dall'altro si ammetteva che, in quanto poeta, non era tenuto all'esattezza dello scienziato”.

73 *Nat.* 2, 44.

74 1, 2 , 17.

scoliastica greca sono i concetti di *oeconomia* e *prooeconomia*, che si riferiscono alla coesione e alla coerenza connaturati all'essenza del testo poetico[75].

1.5 Allegoria o figuralità?

Abbiamo visto che l'autore del commentario riconosce la presenza di più piani di lettura nell'*Eneide*. Uno di questi piani è quello letterale. C'è poi un *alter sensus* di cui resta da indagare la natura. Si tratta di un *alter sensus* simbolico, figurale o allegorico?
La critica ha variamente dibattuto su questo argomento senza giungere a una soluzione condivisa.
Nel 1961 Jones sottolineava come, nonostante nel commento all'*Eneide* non compaia mai il termine *allegoria*, si possano individuare in Servio quattro tipi di interpretazioni allegoriche: una storica, una fisica, una morale e una evemeristica. L'unico limite dell'analisi di Jones è che dei sedici esempi da lui presentati solo tre sono attribuiti a Servio, gli altri tredici sono ascrivibili al Danielino.
Olga Monno ridimensiona invece questa spiccata presunta tendenza di Servio all'allegoresi. Il suo "razionalismo metodologico" porta Servio ad "allontanarsi dagli eccessi dell'allegorismo, attenendosi alla lettura *simplex*"[76]. Lo stesso scetticismo è condiviso da Della Corte[77] che definisce le interpretazioni allegoriche "sovrastrutture

75 I concetti di *oeconomia* e *prooeconomia* in Servio sono stati studiati da LAZZARINI 1989 la quale sostiene che "La tendenza interpretativa del commento è ormai chiara: è quella cioè di sottolineare come Virgilio si preoccupi di organizzare la propria narrazione istituendo una rete di rapporti necessitanti tra i vari momenti di essa e uniformandola al sistema di valori partecipato dal suo pubblico". Questo metodo porta seco il rischio di "appiattire le significazioni". Fissità metodologica e forzatura interpretativa sono elementi che ritroveremo più avanti nel corso della nostra analisi dei passi serviani.

76 MONNO 2004, 7. Per una precisazione terminologica e una differenza tra simbolismo e allegoria cfr. THOMPSON 1970, 147.

77 DELLA CORTE 1984 vede nelle istanze razionaliste la nascita del metodo allegorico che cerca di spiegare con "infondate equazioni" e "arbitrarie identificazioni" passi poetici altrimenti incomprensibili. Non comprendiamo francamente il giudizio negativo e l'acerba avversione di Della Corte verso un approccio allegorico al testo virgiliano non solo da parte dei moderni, ma anche degli esegeti antichi. Lo stesso Della Corte ammette (p. 119) che l'interpretazione allegorica divenne una prassi: "A un certo punto, qualunque poema, sottoposto a esegesi, era come un mistero, cui bisognava

della scuola pagana e della spiritualità cristiana"[78]. Per Gioseffi[79] invece l'allegoria serviana è figlia del suo tempo e ben si inserisce nelle dispute tra pagani e cristiani. Recentemente il Cullhed ha inquadrato il commentario serviano tra la "Scilla di un'arida esegesi grammaticale e la Cariddi della speculazione ermetica", individuando nell'allegoria il metodo serviano per estrapolare il senso recondito dei versi virgiliani[80].

È dunque il caso di delimitare il campo semantico dell'allegoria distinguendola dalla figuralità.

Erich Auerbach, il grande esegeta di Dante, ha avuto il merito di aver individuato nell'età tardoantica i procedimenti allegorici e figurali che poi hanno influenzato la poetica medievale. Nei suoi *Studi su Dante* Auerbach scrive che "le allegorie che si trovano nella letteratura o nelle arti plastiche rappresentano per esempio una virtù (come la sapienza) o una passione (invidia) o un'istituzione (diritto), o in ogni caso la sintesi più generale di un fenomeno storico (la pace, la patria): mai la piena storicità di un fatto determinato"[81]. Scrive invece a proposito della figura: "l'interpretazione figurale stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo. I due poli della figura sono separati dal tempo ma si trovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali"[82]. In questo caso non solo Enea significa se stesso e significa la figura del pontefice, per usare i termini di Auerbach, ma è l'archetipo stesso della figura del pontefice. Ne è la pre-figura. Va notato che Auerbach pone la nascita di questo tipo di interpretazione al tempo delle prime polemiche tra pagani e cristiani[83], esattamente il periodo in cui si troverebbe ad agire

essere iniziati da sacerdoti al corrente delle intenzioni del poeta, la cui ispirazione veniva dal dio".

78 *Ivi*.

79 GIOSEFFI 2004.

80 CULLHED 2015.

81 AUERBACH 2005, 209 traccia una storia del termine *figura* prima di giungere a una definizione. *Figura* è presente nella letteratura latina già in Plauto e, ancora in età repubblicana indica una "formazione plastica". È solo con il I secolo d. C. che assume una valenza teorica definita. Alla fine dell'VIII libro e all'inizio del IX dell'*Institutio oratoria*, Quintiliano oppone ai tropi, usi scorretti delle parole, alle *figurae*, usi corretti delle parole atte a formare una particolare formazione retorica. Con i primi padri della Chiesa *figura* viene a significare la "profezia reale". In Servio l'uso del termine *figura* e dell'avverbio *figurate* si riferiscono esclusivamente a espedienti retorici.

82 *Ivi.*

83 È facile che esistesse una contaminazione tra i polemisti pagani e quelli cristiani, quantomeno per la comune matrice educativa, legata ai medesimi precetti. Su questo argomento torneremo nei prossimi capitoli. Per ora bastino le parole di COURCELLE 1948: "L'hellénisme paien et l'hellénisme chrétien,

Servio. Nelle parole di Auerbach riecheggiano quelle di Goethe: "L'allegoria trasforma il fenomeno (*Erscheinung*) in un concetto astratto (*Begriff*), il concetto in un'immagine, ma in modo tale che il concetto possa essere espresso e visto in un'immagine di chiara e completa forma"[84]. Auerbach è seguito dal Curtius, il quale connette la nascita dell'allegoria al desiderio dei Greci di giustificare i passi del loro sommo poeta in cui le divinità apparivano in pose o atteggiamenti sconvenienti. Da lì in poi divenne un metodo esegetico ed espressivo costantemente presenta nell'antichità e nel Medioevo.

> L'allegoresi omerica era sorta per giustificare Omero di fronte alla filosofia. In seguito fu ripresa, oltre che dalle scuole filosofiche, anche dagli storici e dai naturalisti. Essa rifletteva un carattere basilare del pensiero religioso greco, la convinzione cioè che gli dèi si manifestassero in forma enigmatica, come negli oracoli e nei misteri. Era compito degli iniziati penetrare con lo sguardo oltre i veli e i tegumenti che nascondevano il segreto agli occhi delle masse secondo una concezione che si fa sentire ancora in Agostino. Fin dal I secolo d. C., l'allegoresi guadagnò man mano sempre più terreno; tutte le scuole filosofiche trovarono in Omero le proprie dottrine, come Seneca ebbe a osservare con ironia. Il ruolo principale spetta ai neopitagorici. L'apologia di Omero si trasforma in una vera apoteosi. Il poeta appare come ierofante, custode dei segreti esoterici, anche ai neoplatonici. […] Teoricamente distinta dall'allegorismo, ma in pratica generalmente adesso collegata è l'idea secondo cui la poesia non solo contiene, e deve contenere, una sapienza segreta, ma anche una conoscenza universale delle cose. Omero era profondo in tutti i rami del sapere: così sostiene Quintiliano (12, 11, 21). […] Nel tardo rigoglio della cultura romana del IV secolo, Virgilio prende il posto di Omero. Macrobio si prefigge

tels que les représentent, aux yeux des lecteurs d'Occident, Macrobe disciple de Porphyre, et saint Jérome paraissent devoir rester à jamais imperméables l'un à l'autre".

84 *Maximen und Reflexionen.* Su un'altra interpretazione del termine allegoria, in particolare da parte di Pöschl, che tende a includere l'allegoria nel simbolo, cfr. THOMPSON 1970, 150-153.

> in primo luogo di dimostrare che Virgilio conosceva tutte le scienze. […] Anche le arti poetiche del tempo esigono dal poeta un sapere enciclopedico"[85].

Posto che in Servio sono presenti più piani di lettura e che l'allegoria, elemento centrale nell'esegesi antica si occupava di estrarre il senso più profondo della lettera, prima di osservare le sue applicazioni al commentario di Servio, converrà tracciarne una breve storia nell'antichità.

85 CURTIUS 1995, 229-231.

II
IL VERO DIETRO L'ASSURDO: CARATTERI DELL'ALLEGORIA CLASSICA

Il commento serviano all'*Eneide* è di essenza prettamente grammaticale e, di conseguenza, la sua sostanza contempla sortite di tipo figurale e allegorico, poiché la grammatica antica prevede sia lo studio tecnico delle componenti di un testo che il suo commento. Già i primi studiosi che si occuparono di Servio notarono questa tendenza del commentario a dare spazio a una lettura allegorica senza che questa fosse organica o sistematica nel piano dell'opera dell'autore. Il Thomas, a proposito dell'allegoria in Servio, scriveva:

> Suivant Servius et probablement suivant toute l'Ecole, En. , I, 246 «amat poeta rem historiae carmini suo conjungere» V, 45 «frequenter ad opus suum Virgilius aliqua ex historia derivat» VI, 752 «qui bene considerant invenient omnem Romanam historiam ab Aeneae adventu usque ad sua tempora summatim celebrasse Virgilium.» On ne veut pas qu'un poème soit une histoire (*En*., I, 382) mais tout poème héroique est regardé comme devant réunir nécessairement à des fictions de grands événements historiques: *continens vera cum fictis*. On retrouvera dans l'Est in secesso longo locus (En., I, 159) la descriptions du port de Cartagène. Les présages sont interprétés d'après la meme méthode (En., VII, 66, VIII, 102 et 526). Dans les fables, l'école ne voit qu'un longue allégorie. Les descriptions du VI livre offraient à tous, philosophes et grammairiens, une excellente occasion d'imaginer toutes sortes d'allégories morales qui nous semblent parfois bien étranges (V. Servius 43, 127, 131, 136, 395, 413, 439, 440, 596, 603, 705, 772). Probus donne de *divum hominumque potestas* (X, 18) une explication physique et aussi une explication astrologique; enfin, quand Donat prétend

> que l'Aurore décrite sur un quadrige représente le soleil (En., VI, 535) n'égale-t-il pas les plus subtiles interprétes des *Eglogues*? Nou sommes donc autorisés à dire que l'exégèse allégorique avant Servius, et probablement de son temps, était appliquée a tous les poemes de Virgile"[86].

Dunque il Thomas riconosce nell'interpretazione allegorica un metodo esegetico consolidato di cui Servio fa uso in modo non sistematico. Analogamente il Comparetti affermava che "Per quanto debba ammettersi che molto nel commento di Servio è opera di interpolatori, talune interpretazioni allegoriche, come p. es. quella relativa al ramo d'oro con cui Enea scende all'Inferno e simili, sono troppo d'accordo con le idee di quel tempo perché si possa credere non appartengano a Servio. Però, se qua e là ad alcuni versi o a qualche parte del racconto virgiliano, Servio attribuisce un significato filosofico, non c'è traccia in tutto il commento di una interpretazione allegorica sistematica e generale, che faccia convergere tutto l'insieme di un'opera virgiliana verso un solo concetto riposto"[87]. Sarà d'aiuto evincere i caratteri tipici dell'esegesi allegorica classica a partire dal suo sviluppo storico.

2.1 Per una definizione di allegoria

La presenza sporadica di interpretazioni di tipo allegorico non costituisce una caratteristica unica del commento serviano, ma, ancora una volta, deriva dal retaggio esegetico che Servio recepisce. Da dove viene questo metodo? Posto che l'interpretazione virgiliana è condizionata "per via diretta", come affermava il Funaioli[88], da quella di Omero, e che la scoliastica omerica è densa di interpretazioni di tipo allegorico, converrà

86 THOMAS 1880, 244.
87 COMPARETTI 1872, 71.
88 FUNAIOLI 1930, 234 seguito da Timpanaro 1977, 170-171: "Chi conosce l'esegesi omerica sa che il suo tratto più caratteristico è dato dall'importanza preminente che fin da epoca molto antica acquistarono in essa le interpretazioni allegoriche. Era dunque inevitabile che anche l'esegesi di Virgilio dovesse risentire di questo filone interpretativo".

cercare lì le radici dei passi allegorici del commento serviano. Seguendo il Timpanaro, occorrerà però stabilire le necessarie differenze tra l'esegesi allegorica di Omero e quella di Virgilio.

Il termine ἀλληγορία è un termine tardo[89], che nella lingua greca traduce un concetto che più anticamente si esprimeva con la parola ὑπόνοια indicante "una relazione tra due concetti mentali di natura differente"[90]. La specializzazione del termine porta con sé un approfondimento nel campo semantico della filosofia fisica[91]. È Plutarco (I-II sec. d.C.) a sancire il passaggio dal termine ὑπόνοια al termine ἀλληγορία:

> ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις[92]

È sempre Plutarco ad utilizzare in senso esegetico il verbo ἀλληγορεῖν:

> τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι[93]

> οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἡφαίστου[94]

Nel secondo caso il verbo è utilizzato per l'allegoria di natura fisica. In campo esegetico, il termine ὑπόνοια indica la presenza di un senso nascosto accanto a quello letterale. In questo senso lo usa Dionigi d'Alicarnasso (I sec. a.C.)[95], che istituisce l'opposizione tra ἁπλῶς, che indica la semplicità del significato letterale, e καθ'ὑπόνοιαν, che indica la complessità di un'esegesi più profonda. Filone (I sec. a.C.- I sec. d.C) fa abbondante uso del termine, anche se continua a utilizzare frequentemente ὑπονοία[96]. Stessa lettura viene

89 BUFFIÈRE 1957, 45.
90 PÉPIN 1957, 85.
91 Procl. *Theol. Plat*. 1, 4; *Hesychius*, *Lexicon*, ἀλληγορούμενον [3126].
92 *De audiendis poetis* 4, 19.
93 *De Iside et Osiride* 28, 9.
94 *Ibid.* 32, 263.
95 *Rh.* 6-8.
96 PÉPIN 1957, 88.

data da Filostrato (II-III sec. d.C.)[97] e dal retore Menandro (IV sec. d.C.), il quale stabilisce un'opposizione tra tra φανερῶς e καθ'ὑπόνοιαν[98]. Il significato di ἀλληγορία è unanimemente lo stesso per tutti gli autori greci: dire una cosa per farne intendere un'altra, secondo la celebre definizione dello pseudo Eraclito (II sec. d.C.)[99]:

> Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν αγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνον, ἐπονύμως ἀλληγορία καλεῖται

Ben presto il termine entra anche nella lingua tecnica latina e verrà codificato da Quintiliano (40 d.C – 96 d.C.):

> *Ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium*[100].

> *totum autem allegoriae simile est, aliud dicere, aliud intellegi velle*[101].

Quintiliano, come altri, percepiva il forte legame tra allegoria e metafora: *quem ad modum ἀλληγορίαν facit continua μεταφορά*[102]. Sulla sottile differenza tra metafora e allegoria interviene Cicerone:

> *tralata dico, ut saepe iam, quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopiae causa transferuntur*[103].

> *iam cum fluxerunt continuae plures tralationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant ἀλληγορίαν: nomine recte, genere melius ille qui ista omnia tralationes vocat. haec frequentat Phalereus maxume suntque*

97 *Her.*, ed. Kayser, 338, 24-26. Cfr. anche *Dem*. *Phal*, *Eloc.* 2, 100; 5, 243.
98 *Epidict*. 6.
99 Così in *Her.*, *All*. 5,2; *Cocondrius*, Περὶ τρόπων 9; Trifone di Alessandria (3, 191 Sprengel); Greg. Cor., Trop. 1; *Hesychius Lexicon*, ἀλληγορία [3127].
100 *Inst*. 8, 6, 44.
101 9, 2, 92.
102 9, 2, 46.
103 *Orat.* 27, 92. Cfr anche *Philod*., *Rhet* 4.3.

dulcissima, et quanquam tralatio est apud eum multa tamen immutationes nusquam crebriores[104].

Quando l'allegoria è incomprensibile, diviene *aenigma*[105]. Il rapporto tra allegoria ed enigma viene approfondito da Agostino (354 d.C. - 430 d.C.) nel *De trinitate*, in cui lo scrittore cristiano commenta il passo 13, 12 della prima lettera ai Corinzi: l'allegoria è facilmente intellegibile, ma a sua volta, si suddivide in più parti, una delle quali è l'enigma. Commenta il Pépin: "toute énigme est allégorie, sans que toute allégorie soit énigme"[106]. Le complesse teorie allegoriche degli esegeti di Omero erano motivate dalla necessità di rispondere alle pesanti accuse scagliate contro il poeta greco[107]. Già a partire dal VI sec. a. C. in Grecia nascono aspre critiche al sistema teologico omerico ed esiodeo. Questa tradizione ostile ai due poeti dovette essere molto fortunata se ancora Diogene Laerzio[108] , che scrive tra il II e III secolo dell'era volgare, poteva descrivere le pene infernali patite da Omero ed Esiodo per le loro considerazioni teologiche. La medesima critica era stata avanzata da Senofane[109], Eraclito mise in discussione l'intelligenza di Esiodo[110] e sostiene che Omero andrebbe bastonato[111]. Il testo di Virgilio, che non conobbe una critica così ostile, e che era considerato come un vero e proprio libro di testo scolastico, fu sottoposto ad interpretazione allegorica in modo meno sistematico e organico, non da filosofi (con la sola eccezione dei neoplatonici, che, invece, interpretarono in modo strutturato Virgilio), come nel caso di Omero, ma da grammatici ed eruditi[112]. Inoltre, l'esegesi virgiliana possiede tratti di originalità. In particolare, l'idea che il testo di Virgilio sia denso di riferimenti alla contemporaneità storica del poeta e che, all'interno dell'*Eneide*, vi siano numerosi riferimenti alla tradizione antiquaria e religiosa di Roma, sono tutti tratti esclusivi dell'approccio

104 *Ibid.* 27, 94.
105 *Quint*. *Inst*. 8, 6, 52.
106 PÉPIN 1957, 90.
107 LAMBERTON 1986, 15-16.
108 *Vitae phil.* 8, 1, 21.
109 Fr. 11-12 Diels-Kranz.
110 Fr. 40, 57 Diels-Kranz.
111 Fr. 42 Diels-Kranz.
112 TIMPANARO 1977, 171.

allegorico alle opere di Virgilio. Interamente derivato dalla scoliastica omerica è invece il tema centrale dell'esegesi allegorica virgiliana: l'allegoria fisica, che tende a interpretare le divinità come elementi naturali[113].

Gli esegeti di Omero sentono il bisogno di dotarsi di uno strumento di analisi che scavi il senso recondito dei versi, allorquando percepiscono lo stridore tra un significato letterale talvolta indecente e la somma autorità educativa del poeta. In principio, dietro l'interpretazione allegorica c'è un dubbio esegetico. Questo sarà il motore centrale dell'esegesi allegorica per tutta l'antichità. Quando, ad esempio, una divinità assume un atteggiamento non consono al suo *status*, gli esegeti, per ovviare all'imbarazzo, le trasformano in principi fisici o in stati d'animo. Una convinzione radicata ancora nel I secolo d. C. quando l'Anonimo del Sublime scrive: ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μέν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σῴζοντα τὸ πρέπον. (9, 7)

2.2 Le origini dell'interpretazione allegorica e il ruolo dello Stoicismo

Secondo la tradizione, il primo ad attuare la lettura allegorica di Omero fu Teagene di Reggio, "colui che per primo scrisse intorno a Omero"[114], attivo nella prima metà del VI secolo. Teagene, in particolare, avrebbe dato una lettura allegorica morale e fisica della battaglia degli dèi nel XX libro dell'*Iliade*. La scelta di Teagene è puramente convenzionale e fa coincidere la nascita dell'allegoria con la sua sistematizzazione, ma esistette certamente un'allegoria pre-stoica "sia di carattere olimpico, che di carattere orfico"[115]. Degli allegoristi di Omero che operarono tra VI e IV secolo a. C. abbiamo solo nomi e, nei casi più fortunati, qualche frammento. Anassagora è invece l'inventore dell'esegesi allegorica di tipo etico[116]. Metrodoro di Lampsaco, discepolo di Anassagora,

113 *Ibidem* 174-175.
114 Porph. *Schol.* *B *Y* 67.
115 RADICE 2007, XIII.
116 D. L. 2, 11 secondo cui, per Anassagora e per i suoi discepoli, ciascuna divinità omerica rappresentava una virtù.

interpretò l'intera *Iliade* come un'allegoria fisica. Democrito, autore di un trattato dedicato allo stile di Omero, praticò l'esegesi allegorica fisica, associando Zeus all'aria[117], ma anche quella etica, in particolare, in un trattato intitolato Τριτογένεια. L'allegoria di tipo fisico fu adottata anche dalla sofistica, in particolare da Prodico di Ceo, il quale vedeva negli dèi omerici la personificazione degli elementi naturali[118]. All'inizio del V secolo l'allegoria era ormai una tecnica esegetica codificata e stabilizzata. Platone rappresenta un autorevole critico non solo della poesia omerica, ma anche della sua esegesi allegorica. Per il filosofo, alcuni comportamenti divini presenti nei poemi sono inammissibili[119] e la poesia stessa, essendo imitazione, è diseducativa; l'esegesi allegorica, cercando di trovare un senso dottrinale in un testo che, per sua stessa natura, non lo possiede, è fallace[120]. Eppure Platone, come nel caso del mito della caverna, fa ampio uso dell'allegoria. Lo stesso Socrate platonico, nel Cratilo, con metodo etimologico, istituisce il parallelismo Era-aria. Ma, come spiega Pépin, Platone non critica il metodo allegorico in sé, lo critica solo se applicato alla poesia, da cui è impossibile evincere un significato profondo[121]. Aristotele, a differenza di Platone, non vede nei poemi di Omero ed Esiodo una finzione, ma l'esposizione di leggi fisiche e morali[122].

2.3 Il *De natura deorum* di Cicerone e l'esegesi allegorica

Gli Stoici formularono una vera e propria teoria dell'allegoresi, di cui Cicerone, nel secondo libro del *De natura deorum*, ci ha lasciato un'esposizione limpida. Si tratta del più ampio e dettagliato documento riguardante la dottrina allegorica stoica e il fatto che sia stato redatto da un autore latino del calibro di Cicerone la dice lunga sulla diffusione e

117 Clem. Al. *Protr.* 68.
118 Sext., *M*. 9, 18.
119 *Eutyph*. 5 d-9 b.
120 *Protag*. 316 de; *Ion*. 530 c; *Resp*. 2377 d – 78 c.
121 PÉPIN 1957, 120.
122 Così in *Polit*. B 9, 1269 b 27-31 e Θ 6, 1341 b 2-8.

la pregnanza dell'allegoresi anche in abito latino. Nel dialogo, lo stoico Balbo si interroga sull'origine delle divinità. Ripercorrendo una sorta di storia della religione romana, Balbo sentenzia che gli uomini, di volta in volta, hanno divinizzato le forze produttrici (Cerere e Libero), poi le qualità morali (*Fides* e *Mens*), gli appetiti carnali (*Cupido* e *Voluptas*), uomini benemeriti (Romolo, Eracle, Castore e Polluce)[123]. Infine, una grande quantità di dèi deriva da una teoria di carattere fisico, *alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum* (24, 63). Di questo si sono diffusamente occupati (*pluribus verbis*) Zenone, Cleante e Crisippo. Vale la pena di leggere il resto del passo, vero e proprio trattato di allegoresi stoica, per evincerne gli elementi esegetici centrali. Dopo aver espresso la possibilità di un'esegesi di tipo fisico, Balbo passa all'esemplificazione di alcuni casi:

> *Nam vetus haec opinio Graeciam opplevit, esse exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove:* ***physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas****. Caelestem enim altissimam* ***aetheriamque naturam id est igneam****, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis quae coniunctione alterius egeret ad procreandum. Saturnum autem eum esse voluerunt qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. Qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος id est spatium temporis.* ***Saturnus autem est appellatus quod saturaretur*** *annis; ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeteritis insaturabiliter expletur. Vinctus autem a Iove, ne inmoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinclis alligaret*. (2, 64)

Non si può fare a meno di sottolineare l'utilizzo dell'espressione *physica ratio* utilizzata congiuntamente a *impiae fabulae*: la spiegazione fisica edulcora l'indecenza della scena in cui Kronos viene mutilato da Saturno. Si vede inoltre che al cielo venga associato l'etere, la cui natura è descritta come ignea. Altro elemento fondamentale è la spiegazione etimologica del nome di Saturno (*Saturnus autem est appellatus quod saturaretur*). Si

123 *Nat. deor.* 23, 60-24, 62.

noti come, dal punto di vista del metodo, non è la spiegazione etimologica a dettare l'interpretazione di Saturno, ma quella filosofica, cui l'etimologia viene in aiuto. Saturno rappresenta il corso del tempo, che, come suggerisce il suo nome, divora tutte le cose.

> *Sed ipse* ***Iuppiter, id est iuvans pater****,quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem, a poetis 'pater divomque hominumque' dicitur, a maioribus autem nostris optumus maxumus, et quidem ante optimus id est beneficentissimus quam maximus, quia maius est certeque gratius prodesse omnibus quam opes magnas habere - hunc igitur Ennius, ut supra dixi, nuncupat ita dicens 'aspice hoc sublime candens,quem invocant omnes Iovem' planius quam alio loco idem 'cui quod in me est exsecrabor hoc quod lucet quicquid est'; hunc etiam augures nostri cum dicunt 'Iove fulgente tonante': dicunt enim 'caelo fulgente et tonante'. Euripides autem ut multa praeclare sic hoc breviter: 'vides sublime fusum immoderatum* ***aethera****, qui terram tenero circumiectu amplectitur: hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Iovem'.* ***Aer*** *autem, ut Stoici disputant, interiectus inter mare et caelum* ***Iunonis*** *nomine consecratur, quae est* ***soror et coniux Iovis, quod <ei> et similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio. Effeminarunt autem eum Iunonique tribuerunt, quod nihil est eo mollius. sed Iunonem a iuvando credo nominatam***. (25, 65)

Anche questo passo è denso di elementi dottrinali. Innanzitutto torna l'interpretazione etimologica del nome di Giove. Un'interpretazione molto diversa da come potrebbe essere applicata dai moderni. L'etimologia di Balbo si muove tra assonanza di significante e di significato. L'etere, di cui precedentemente era stata espressa la natura, viene ora attribuito a una divinità: Giove, luminoso, alto e regale. Viene poi definita la natura dell'aria, molto simile a quella dell'etere, cui è unita. Di conseguenza, la divinità legata all'aria non poteva essere che Giunone, unita con doppia parentela a Giove, molle e femminile. Anche di Giunone viene spiegato il nome in senso etimologico, sempre in modo concorde a quanto espresso in senso filosofico. Segue poi, con la medesima tecnica (allegoria fisica-spiegazione filosofica sostenuta da quella etimologica), l'esposizione di

altre figure divine associate ai rispettivi elementi: Nettuno, Plutone, Marte, Vesta, i Penati, Venere. In sostanza, non bisogna prendere alla lettera le figure divine, ma comprendere che queste rappresentano impulsi dell'animo (allegoria morale) o elementi naturali (allegoria fisica). Come discernere il vero dal falso? Tramite la filosofia coadiuvata dall'etimologia[124].

Questo procedimento esegetico si era andato costruendo lentamente. Zenone di Cizico, il fondatore dello Stoicismo, scrisse gli Ὁμηρικά προβλήματα in cinque libri, nei quali l'autore cercava di difendere Omero dalle accuse dei critici, presentandolo come il depositario di una verità incomprensibile ai più. Zenone è dunque al contempo filosofo stoico, commentatore e allegorista. Per lo stoicismo la poesia non ha un fine edonistico, ma contiene degli insegnamenti che la filosofia deve indagare. Il significato poetico (σημαντικόν ποίημα) include la rappresentazione (μίμησις) di cose umane e divine[125]. Sempre secondo la dottrina stoica, Zenone distingueva in omero le cose scritte secondo opinione, da quelle scritte secondo verità[126]. Cicerone pone Zenone come fondatore dell'esegesi fisica. A lui si rifaranno tutti gli allegoristi successivi[127]. Più nello specifico, Zenone non avrebbe interpretato gli dèi tradizionali, i *vulgi dii*, secondo le *usitatae, perceptae cognitiones*, ma come dei principi fisici: Zenone è il primo a identificare Zeus con l'etere[128]. Da qui fino ai commentari medievali, questa associazione non verrà mai meno. Zenone è anche il primo a utilizzare l'etimologia come metodo esegetico[129], altra costante dello stoicismo che si trasmetterà fino a Eraclito grammatico, passando per Anneo Cornuto. Cleante, discepolo di Zenone, si dedicò all'interpretazione allegorica delle divinità grazie all'etimologia[130]. Ma abbiamo anche due attestazioni di allegoresi

124 PÉPIN 1957, 127.
125 D. L., *Ap*. 6, 60.
126 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 82.
127 *Nat. deor.* 2, 63.
128 *SVF* 1, 154, 1; SVF 1, 154, 4.
129 *SVF* 1, 103 Zenone fa derivare il nome del Caos dal verbo χέομαι.
130 Lo sappiamo da Macrobio nei *Saturnalia*: *Cleanthes ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου, quod ab aliis atque aliis locorum declinationibus faciat ortus*. (1, 17, 8); *Λοξίας cognominatur, ut ait Oenopides, ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς κινούμενος, id est quod obliquum circulum ab occasu ad orientem pergit; aut, ut Cleanthes scribit ἐπειδὴ καθ' ἕλικας κινεῖται: λοξαὶ γάρ εἰσι καὶ αὗται, quod flexuosum iter pergit, ἢ ὅτι λοξὰς τὰς ἀκτῖνας ἵησιν ἐφ' ἡμᾶς βορείους ὄντας νότειος ὤν, vel quod transversos in nos a meridie immittit radios, cum simus ad ipsum septentrionales*. (1, 17, 31); *Apollinis Lycii plures accipimus cognominis causas.*

fisica, una in cui Zeus viene equiparato all'etere[131], l'altra in cui il nome di Apollo si fa derivare da ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων[132]. Anche Crisippo utilizza sovente l'interpretazione etimologica applicata a problemi di natura fisica, talvolta contraddicendo le teorie di Cleante.

All'interno della critica epicurea alla religione tradizionale si colloca anche una forte svalutazione del metodo esegetico stoico. Non ne abbiamo traccia nelle lettere di Epicuro, ma nel primo libro del *De natura deorum*, in cui Velleio esprime la dottrina epicurea, e in uno scritto di Filodemo, il *De pietate*. Nel ripercorrere la storia della spiegazione stoica delle divinità, Velleio la critica alla base, adducendo, come argomento, il fatto che gli Stoici, attraverso un'interpretazione allegorica hanno dato nomi divini ad entità inanimate:

> *cum vero Hesiodi Theogoniam id est originem deorum interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam qui ita appelletur in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam* ***significationem*** *haec docet tributa nomina*. (14, 36)

Si noti l'uso del termine *significatio*, termine tecnico dell'esegesi, che, in greco, ha il suo equivalente in ὑπόνοια[133]. Filodemo, autore del I sec. a.C. Utilizzato da Cicerone nella redazione del *De natura deorum*, rimprovera agli Stoici l'abbandono dell'antropomorfismo tradizionale per abbracciare l'interpretazione allegorica fisica della divinità, condannando questa trasformazione come un sacrilegio. Anche la nuova Accademia sferra una forte critica all'esegesi stoica. Ne abbiamo una chiara esposizione nel terzo libro del *De natura deorum*, vero e proprio manifesto della filosofia accademica, in cui Cotta espone le sue teorie. Cotta riprende punto per punto gli

Antipater Stoicus Lycium Apollinem nuncupatum scribit ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου. Cleanthes Lycium Apollinem appellatum notat quod, veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque umorem eripit radiis. (1, 17, 36); *unde Cleanthes ita cognominatum scribit ἀπὸ τοῦ διανύσαι, quia cotidiano impetu ab oriente ad occasum diem noctem que faciendo caeli conficit cursum*. (1, 18, 14).

131 Lact., *Inst*. 1, 5.

132 Macr., *Sat*. 1, 17, 8.

133 PÉPIN 1957, 133.

argomenti esposti da Balbo nel libro precedente per confutarli. Critica anzitutto la teologia stoica, che legittima un numero discutibile di divinità, come, ad esempio Eracle, che è dio solo per convenzione. In seguito, Cotta analizza l'interpretazione stoica del mito di Saturno e si chiede se l'interpretazione etimologica abbia senso. È inutile, attraverso sterili contorsionismi, cercare di forzare il significato delle parole per fare in modo che obbediscano alle dottrine stoiche: *Iam vero quid vos illa delectat explicatio fabularum et enodatio nominum?* (3, 142).

2.4 L'esegesi stoica esce dalla Stoa

Con tutto ciò, l'esegesi stoica conobbe una vasta fortuna e fu praticata da quasi tutti i capiscuola della Stoa[134]. Antipatro di Tarso, morto nel 129 a.C., scrisse il *De mundo*, in cui a Zeus viene attribuita una natura areiforme. Diogene Laerzio[135] pone Antipatro sulla stessa linea esegetica di Zenone e Crisippo. Anche in questo autore non manca il ricorso all'etimologia: riguardo l'epiteto Λύκιος destinato ad Apollo, Antipatro spiega che come i lupi rapiscono le pecore, così i raggi del sole rapiscono l'umido[136]. Cornuto è uno stoico greco, che arriva a Roma all'epoca di Nerone e fu maestro di Persio e Lucano. Di lui ci resta un trattato dedicato alla teologia greca, in cui, con un approccio etimologico, i miti dell'antichità vengono spiegati e incanalati nell'alveo della teologia stoica. Il *Compendium theologiae Graecae* era un'opera molto apprezzata nell'antichità se Gellio poteva collocare Cornuto tra gli intellettuali *haud sane indocti neque ignobiles*[137] e definirlo *non indoctus neque imprudens*[138]. Macrobio lo descrive come *Graecarum doctissimus litterarum*[139]. Most ha notato come Cornuto, pur essendo filosofo, sia stato inserito da Gellio tra i grammatici o perché erano assai note le sue doti di esegeta, o

134 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 142.
135 7, 148.
136 Macr., *Sat*. 1, 17, 36.
137 *Noct*. *Att*. 2, 6, 1.
138 *Ibid*. 9, 10, 5.
139 *Sat*. 5, 19, 2-3.

perché ai suoi allievi forniva un'istruzione grammatica completa[140]. Ancora una volta esegesi e filosofia non sono scindibili[141]. Sappiamo da Macrobio e da Agostino che Cornuto si dedicò anche all'esegesi allegorica virgiliana. Per Cornuto, Zeus è l'anima del mondo, dimora nel cielo ed è di natura ignea. Era, che gli è congiunta è associata all'aria. A proposito dell'episodio esiodeo delle nozze di Kronos ed Era, Cornuto sostiene che il matrimonio tra Kronos, che indica il tempo, ed Era, il cui nome indica il flusso delle ricchezze donate dalla terra, rappresenta l'unione dei due principi fondamentali della vita. Sull'esegesi stoica di Cornuto si tornerà in seguito per confrontarla con quella serviana. Se la preoccupazione di Cornuto era quella di far risaltare le dottrine fisiche stoiche presenti nei miti antichi, quella di Eraclito era di difendere Omero, nei confronti del quale era animato da una vera e propria devozione, dai suoi detrattori. Il miglior strumento per proteggere Omero dalle critiche è l'uso dell'interpretazione allegorica. Nascono così i suoi Ὁμηρικά προβλήματα. Omero è visto come un vero e proprio maestro, colui che dà l'iniziazione sul cielo e sulla terra, ma la scienza omerica non è conoscibile dalla sola analisi letterale dei suoi poemi, bisogna scavarne il senso più profondo tramite l'allegoria fisica e quella morale. Eraclito preferisce la seconda via alla prima[142]. All'inizio del II sec. a.C. Si apre un dibattito tra i grammatici sulla validità del metodo allegorico: la scuola di Pergamo, che aveva in Cratete di Mallo il suo elemento di spicco, la difese entusiasticamente, quella di Alessandria vi si oppose veementemente. Eratostene di Cirene, filologo, storico, matematico e geografo, a partire dal 246, successe ad Apollonio Rodio nella direzione della biblioteca di Alessandria. Criticò l'interpretazione allegorica perché, a suo modo di vedere, Omero non fu affatto né un educatore, né un teologo. Era dunque insensato cercare di trovare un senso profondo alle sue parole. Aristarco di Samotracia, bibliotecario di Alessandria, all'inizio del II sec. a.C. Vide nell'allegoria una forma di menzogna artificiale. Preferiva l'interpretazione letterale e l'approccio filologico al testo[143]. L'esegesi allegorica era talmente diffusa, che uscì dalle scuole filosofiche. Dionigi d'Alicarnasso, lo storico contemporaneo di Augusto, poteva

140 MOST 1989, 2030.
141 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 280.
142 PÉPIN 1957,163.
143 Eustath. 3, 23.

affermare che i miti erano strumenti attraverso i quali si potevano trasmettere verità fisiche[144]. Teone, retore degli inizi del II sec. d.C. sosteneva che i miti sono discorsi falsi che esprimono la verità per immagini[145]. Dione Crisostomo, suo contemporaneo, si chiede se Omero non abbia trasmesso dottrine fisiche con discorsi mitici (φυσικούς τινας ἐνόντας ἐν τοῖς μύθοις λόγοις), secondo l'abitudine del suo tempo[146]. Lo stesso conflitto conosciuto dalla filologia greca, a proposito dell'allegoria, fu noto anche ai filologi giudei, che, nell'esegesi biblica, avevano necessità di operare un'analisi letterale e, a fianco a questa, un'esegesi più profonda per cogliere il significato simbolico della parola rivelata. I rabbini palestinesi ebbero un approccio "tecnico" di fronte al mistero della Sacra Scrittura. Per essi la Bibbia ha essenzialmente un valore storico e il senso della Scrittura è immediato, non ha bisogno di essere interpretato, né se ne deve evincere un sistema filosofico di riferimento. Non studiano la Bibbia per trarne leggi morali, giuridiche o fisiche[147]. Gli ebrei alessandrini, di converso, usarono volentieri l'esegesi allegorica greca. Gli Esseni, comunità di stampo ascetico, praticavano un esegesi allegorica di carattere morale, ma l'approccio allegorico più diffuso presso gli ebrei alessandrini era quello fisico. Filone d'Alessandria, il maggior esponente della filologia alessandrina ebraica, e autore assai prolifico, nelle sue opere di esegesi biblica mostra di conoscere non solo la terminologia tecnica dell'allegoresi greca, ma anche il metodo esegetico (φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες[148]). Pépin ha dimostrato come l'esegesi di Filone sia di matrice essenzialmente stoica[149]. Questo ne prova non solo la vasta diffusione, ma anche l'autorevolezza. Filone parte dal presupposto che la Scrittura contenga due sensi: uno letterale e uno simbolico. Essendo il senso profondo più ricco di insegnamenti, è dovere dell'esegeta approfondire con particolare attenzione il senso nascosto della lettera (τὰ δι' ὑπονοιῶν σημαινόμενα)[150]. Assai frequente è in Filone l'uso di termini tecnici dell'esegesi allegorica: αἰνίττεσθαι, ἀλληγορία, ὑπόνοια. Filone

144 *Antiq*. *Rom*. 2, 20, 1-2.
145 *Prog.* 3.
146 *Orat*. 53, 3.
147 PÉPIN 1957, 222.
148 *De vita contemplativa* 3, 28-29.
149 *Contra* DANIELOU 1991, 117-131 che pone maggiormente in rilievo la tradizione esegetica ebraica.
150 *De congressu eruditionis gratia* 172.

non assimila solamente il metodo esegetico greco, ma lo applica anche ai poemi omerici, mostrando una forte originalità: citando *Iliade* II, 204-205, in cui Omero disprezza la presenza di più comandanti, Filone legge il riferimento all'unica e più grande regalità, quella di Dio[151]. Non mancano riferimenti all'allegoria fisica, con particolare riferimento all'acqua, costantemente interpretata come fonte di vita, un classico dell'esegesi allegorica stoica[152]. La sua interpretazione della *Genesi* approda spesso a veri e propri trattati di cosmologia[153], l'albero della vita è interpretato come un simbolo di virtù[154] (allegoria morale), il candelabro a sette braccia, come una riproduzione del cosmo e dei suoi pianeti[155]. Fortemente critico nei confronti dell'allegoria fu lo storico Flavio Giuseppe che la ammette come forma espressiva, ma la condanna in quanto solidale a un sistema filosofico. Ma Filone non è l'unico ebreo alessandrino a praticare l'esegesi allegorica. Conosciamo un Aristobulo che diede una lettura allegorica del Pentateuco, un Artapano che legge in modo sincretistico mitologia greca ed episodi biblici e che, con lettura etimologica identificava Mosè con il poeta greco Museo. Letture comparate della Bibbia e della mitologia greca compaiono anche in Eupolemo. Filone critica questo sincretismo, come una forma di decadenza delle tradizioni originarie[156].

Nella ricostruzione dei prodromi dell'esegesi allegorica latina, una menzione a parte merita Plutarco. Vissuto tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C., Plutarco era sacerdote a Delfi. Questo gli ha consentito di penetrare a fondo le tecniche esegetiche dei responsi oracolari. Le parole della Pizia, tramite la quale parlava lo stesso Apollo, non andavano prese alla lettera, ma ne andava desunto il senso recondito. A proposito delle proposizioni oscure della Pizia, che suonavano incomprensibili ai fedeli, Plutarco utilizza, non a caso, il termine tecnico ὑπόνοια[157] per lamentare il fatto che ai suoi tempi, considerati da lui in decadenza, la Pizia era costretta a parlare in prosa per poter essere meglio compresa. Secondo Plutarco, la verità non va espressa *coram populo*, ma va protetta e conservata,

151 *De confusione linguarum* 170.
152 *De opificio mundi* 132. Vd. PÉPIN 1957, 239.
153 *De somniis* 2, 114.
154 *Leg. Alleg*. 1, 59.
155 *De vita Mosis* 2, 103.
156 *De confusione linguarum* 2.
157 *De Pyth. Orac*. 25, 406-407.

per questo il dio la rivela in modo equivoco[158]. In alcuni casi, Plutarco si pronuncia anche sull'esegesi di passi omerici. Nel *De audiendis poetis*, i miti omerici sono descritti come portatori di un significato dottrinale nascosto[159]. Plutarco, fortemente avverso agli stoici, condanna l'allegoria fisica, ma approva l'uso di quella morale. Dileggiando l'esegesi stoica, si domanda che senso abbia scrivere un trattato sulla cosmologia a proposito di un adulterio divino[160]. Eppure, nel *De Iside et Osiride*, Plutarco pratica l'allegoria cosmologica, in particolare, raffrontando la *Teogonia* esiodea, il mito platonico della nascita di Eros e quello egiziano di Iside, legge l'espressione allegorica della nascita del mondo che avviene dalla fusione del Principio primo con la materia[161]. È inoltre importante notare come, in un opuscolo plutarcheo perduto, ma conservato da Eusebio, l'*Ex opere de Daedalis Plataeensibus*, relativamente al culto di Era, Plutarco indulge a un'interpretazione di tipo stoico, ivi compreso l'uso dell'etimologia sia per spiegare il nome di Era, che quello di Apollo. Ad, esempio, quando Plutarco vuole spiegare il forte legame tra Leto ed Era, afferma che Era è la terra, Leto, la notte. Ma la notte non è altro che l'ombra della terra.

L'apporto di Plotino all'esegesi allegorica è stato dirompente. Innanzitutto Plotino ha spostato il punto di vista sul mito: se il mito è un'immagine e, come tale, riflette la verità, la sua interpretazione è un viatico alla contemplazione dell'Uno. Ma l'esegesi del mito non è un fine, è un mezzo[162]. Le *Enneadi* sono dense di riferimenti mitologici e letterari, ma Plotino non ritiene che Omero ed Esiodo avessero espresso in versi le teorie neoplatoniche. Plotino usa spesso il linguaggio dell'allegoria, ma non la applica in modo metodico. Gli è congeniale per esprimere in modo concreto le sue dottrine, ma non è mai uno strumento esegetico[163]. L'imperatore Giuliano si scaglia ferocemente contro l'uso dell'allegoria con dei toni che ricordano le argomentazioni epicuree. Nell'*Oratio* III,[164] accusa gli allegoristi di trasformare i versi poetici in proposizioni dottrinali e di voler

158 *Ibid*. 26, 407. Ancora una volta, torna il termine ὑπόνοια.
159 4, 19.
160 *Ivi*.
161 PÉPIN 1957, 182.
162 *Enn.*, 6, 9, 11, 17-19.
163 PÉPIN 1957, 198.
164 3, 20, 74 D.

forzatamente inserire le loro dottrine anche ove queste non siano presenti. Nell'*Oratio* VII confuta la natura dell'allegoria, sostenendo che la verità si esprime in modo chiaro[165]. All'inizio del V secolo opera Macrobio, autore eclettico e conoscitore della filosofia neoplatonica. Nel suo commento al *Somnium Scipionis* denuncia l'errore della filosofia nel condannare tutti i miti in blocco:

> *nec omnibus fabulis philosophia repugnat, nec omnibus adquiescit; et ut facile secerni possit quae ex his a se abdicet ac velut profana ab ipso vestibulo sacrae disputationis excludat, quae vero etiam saepe ac libenter admittat, divisionum gradibus explicandum est*. (1, 2, 6)

Posto dunque che esistono miti veri e miti falsi, e che i miti veri possono essere raccontati falsamente, Macrobio conclude che un'interpretazione di tipo allegorico è valida solo per i primi:

> *sciendum est tamen non in omnem disputationem philosophos admittere fabulosa vel licita; sed his uti solent cum vel de anima vel de aeriis aetheriisve potestatibus vel de ceteris dis loquuntur. Ceterum cum ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos τἀγαθόν, qui πρῶτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem,quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae ἰδέαι dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam deo: cum de his inquam loquuntur summo deo et mente, nihil fabulosum penitus attingunt, sed siquid de his adsignare conantur quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant, ad similitudines et exempla confugiunt. Sic Plato cum de τἀγαθῷ loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de eo sciens, quod sciri quale sit ab homine non possit, solum vero ei simillimum de visibilibus solem repperit, et per eius similitudinem viam sermoni suo attollendi se ad non comprehendenda patefecit.* (1, 2, 13-15)

165 7, 214 B.

2.5 Il ruolo della teologia tripartita di Varrone nell'esegesi allegorica

Se si analizza l'interpretazione allegorica dal punto di vista religioso, non si può prescindere dallo studio della teologia tripartita di Varrone, al tempo stesso, testo capitale per gli esegeti allegorici e bersaglio polemico preferito di alcuni autori cristiani. Nel primo libro delle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone traccia i capisaldi della teologia tripartita, di cui conosciamo il contenuto grazie alla invettive che gli sono destinate da Tertulliano e Agostino. La classificazione varroniana altro non è che la sintesi delle trattazione teologiche greche e latine anteriori[166]. Tertulliano dedica alla teologia tripartita l'inizio del secondo libro del suo *Ad nationes*, Agostino il quarto, quinto e sesto della *Città di Dio*.

> *Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter po<etas> uolutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptaue<runt>. Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam veritas collocanda?* (*Nat.* 2, 1)

> *de mun<do deos di>dicimus. Hinc enim physicum theologiae genus cogunt, <qui elemen>ta deos tradiderunt, ut Dionysius Stoicus trifariam deos d<ividens> unam vult speciem quae in promptu sit, ut solem, lunam, <--->; aliam, quae non compareat, ut Neptunum; reliquam, qu<ae de ho>minibus ad diui<ni>tatem transisse dicitur, ut Herculem Amphiaraum*. (*Nat.* 2, 2)

> *tres theologias, quas Graeci dicunt* ***mythicen physicen politicen****, Latine autem dici possunt* ***fabulosa naturalis civilis***. (*Civ.* 6, 12)

166 PÉPIN 1957, 278.

Da un punto di vista assoluto, Tertulliano confuta l'idea di teologia tripartita: così come Dio è uno, unitaria deve essere la teologia; da un punto di vista particolare, attacca ciascuna delle tre componenti della trattazione di Varrone: le ipotesi dei filosofi sono contraddittorie, la poesia è finzione e le credenze cittadine sono variabili e arbitrarie:

> *Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam veritas collocanda? in coniecturis? Sed inc<erta con>ceptio est. In fabulis? sed foeda relatio est. In adoptionibus? Sed <---> et municipalis adoptatio est. Denique apud philosophos <incerta>, quia varia; apud poetas omnia indigna, quia turpia; apud populos passiva omnia, quia voluntaria. Porro divinitas, si veram retractes, ea definitione est, ut ista neque argumentationibus incertis colligatur, neque fabulis indignis contaminetur, neque adoptionibus passivis iudicetur; haberi enim debet, sicut est, certa, integra, communis, quia scilicet omnium. Ceterumquem deum credam?quem suspicio aestimavit;quem historia iactavitquem civitas voluit? Dignius multo neminem credam quam dubitandum aut pudendum aut adoptiuum!* (*Nat.* 2, 1)

Allo stesso modo, tre erano i modi di concepire gli dèi e tre le applicazioni e le utenze di ciascun tipo di teologia:

> *Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?*
> *Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait: "mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Primum, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam inmortalium ficta. In hoc enim est, ut*

deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis adtribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt". Hic certe ubi potuit, ubi ausus est, ubi inpunitum putavit, quanta mendacissimis fabulis naturae deorum fieret iniuria, sine caligine ullius ambiguitatis expressit. Loquebatur enim non de naturali theologia, non de civili, sed de fabulosa, quam libere a se putavit esse culpandam. Videamus quid de altera dicat."Secundum genus est, inquit, quod demonstraui, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures". Nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant et ad philosophos pertinet, tantum quod eorum inter se controuersias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum. Removit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis vero et parietibus clausit. Illud autem primum mendacissimum atque turpissimum a civitatibus non remouit. O religiosas aures populares atque in his etiam Romanas! quod de diis inmortalibus philosophi disputant, ferre non possunt; quod vero poetae canunt et histriones agunt, quae contra dignitatem ac naturam inmortalium ficta sunt, quia non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt, non solum ferunt, sed etiam libenter audiunt. Neque id tantum, sed diis quoque ipsis haec placere et per haec eos placandos esse decernunt. Dixerit aliquis: haec duo genera mythicon et physicon, id est fabulosum atque naturale, discernamus ab hoc civili, de quo nunc agitur, unde illa et ipse discrevit, iamque ipsum ciuile uideamus qualiter explicet. Video quidem, cur debeat discerni fabulosum: quia falsum, quia turpe, quia indignum est. Naturale autem a ciuili velle discernere quid est aliud quam etiam ipsum civile fateri esse mendosum? Si enim illud naturale est, quid habet reprehensionis, ut excludatur? Si autem hoc quod civile dicitur naturale non est, quid habet meriti, ut admittatur?

Haec nempe illa causa est, quare prius scripserit de rebus humanis, posterius

de divinis, quoniam in divinis rebus non naturam, sed hominum instituta secutus est. Intueamur sane et civilem theologian. "Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice + sacra ac sacrificia colere et facerequemque par sit". Invenisti alios fabulosos, in quos liberius quod sentis evomas, unde et istos civiles velis nolisve perfundas. Dicis quippe fabulosos accommodatos esse ad theatrum, naturales ad mundum, civiles ad urbem, cum mundus opus sit diuinum, urbes vero et theatra opera sint hominum, nec alii dii rideantur in theatris, quam qui adorantur in templis, nec aliis ludos exhibeatis, quam quibus victimas immolatis. Quanto liberius subtiliusque ista divideres, dicens alios esse deos naturales, alios ab hominibus institutos, sed de institutis aliud habere litteras poetarum, aliud sacerdotum, utrasque tamen ita esse inter se amicas consortio falsitatis, ut gratae sint utraeque daemonibus, quibus doctrina inimica est veritatis! Sequestrata igitur paululum theologia, quam naturalem vocant, de qua postea disserendum est, placet ne tandem vitam aeternam peti aut sperari ab diis poeticis theatricis, ludicris scaenicis? Absit; immo avertat deus verus tam inmanem sacrilegamque dementiam. Quid? Ab eis diis, quibus haec placent et quos haec placant, cum eorum illic crimina frequententur, vita aeterna poscenda est? Nemo, ut arbitror, usque ad tantum praecipitium furiosissimae impietatis insanit. Nec fabulosa igitur nec civili theologia sempiternam quisquam adipiscitur vitam. Illa enim de diis turpia fingendo seminat, haec favendo metit; illa mendacia spargit, haec colligit; illa res divinas falsis criminibus insectatur, haec eorum criminum ludos in divinis rebus amplectitur; illa de diis nefanda figmenta hominum carminibus personat, haec ea deorum ipsorum festivitatibus consecrat; facinora et flagitia numinum illa cantat, haec amat; illa prodit aut fingit, haec autem aut adtestatur veris aut oblectatur et falsis. Ambae turpes ambaeque damnabiles; sed illa, quae theatrica est, publicam turpitudinem profitetur; ista, quae urbana est, illius turpitudine ornatur. Adhuc quod sequitur adtendamus. "Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem". Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundae, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere testatur

> *ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus. Duas uero illas theologias, primam et tertiam, theatri scilicet atque urbis, distinxit an iunxit? Videmus enim non continuo, quod est urbis, pertinere posse et ad mundum, quamvis urbes esse videamus in mundo; fieri enim potest, ut in urbe secundum falsas opiniones ea colantur et ea credantur, quorum in mundo vel extra mundum natura sit nusquam: theatrum vero ubi est nisi in urbe? Quis theatrum instituit nisi civitas? Propter quid instituit nisi propter ludos scaenicos? Ubi sunt ludi scaenici nisi in rebus divinis, de quibus hi libri tanta sollertia conscribuntur?* (*Civ.* 6, 5)

Secondo Agostino, nel redigere la sua teoria teologica, Varrone si sarebbe ispirato al grande *pontifex maximus* Quinto Mucio Scevola:

> *relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis*. (*Civ.* 4, 27)

Le tre teologie sono separate, ma non impenetrabili tra loro. Scevola critica la teologia dei poeti in quanto proponeva un'immagine scandalosa e inverosimile della divinità:

> *quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum convertiin bovem aut cygnum, ut cum aliqua concubat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare; nihil denique posse configi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur atque ab deorum natura longe absit*. (C*iv.* 4, 27)

Varrone, dal canto suo, critica la teologia dei filosofi, perché, troppo astrusa e speculativa, rischia di smarrire la via della verità (6, 5). A differenza di Scevola, che

criticava la teologia fisica, Varrone la ritiene la più valida. La concezione varroniana della teologia tripartita è vivida nel *De natura deorum*, in cui viene difesa da Balbo e, alla fine del dialogo, viene accettata anche dall'autore. Nonostante questo, Cicerone, che ha ben presente la trattatistica stoica sull'argomento, scaglia pesanti critiche contro i poeti che restituiscono della divinità un'immagine degli dèi non consona alla loro natura:

> *videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles. Et formae enim nobis deorum et aetates et vestitus ornatusque noti sunt, genera praeterea, coniugia, cognationes, omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur. Accepimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias, nec vero, ut fabulae ferunt, bellis proeliisque caruerunt, nec solum, ut apud Homerum, cum duo exercitus contrarios alii dei ex alia parte defenderent, sed etiam, ut cum Titanis, ut cum Gigantibus, sua propria bella gesserunt. Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque levitatis*. (*Nat. deor.* 2, 70)

È con Cicerone che l'interpretazione fisica degli dèi, già fortemente consolidata in ambito greco, entra nella cultura latina[167] per rimanervi stabilmente. Se ne trovano tracce ancora in Eusebio, che scrive tra III e IV secolo dell'era cristiana. Nel terzo libro della *Dimostrazione evangelica*, Eusebio traccia il profilo dei culti pagani, dei loro miti e dei loro riti. Nel quarto espone la concezione teologica tripartita dei greci (4, 1, 2-4) Anche in questo caso, la divisione non riguarda solo una catalogazione delle divinità, ma la teologia in sé[168]. Il principale apporto da Eusebio alla teologia tripartita consiste nell'aver individuato nella teologia fisica un forte legame con l'interpretazione allegorica; per Eusebio, infatti, la teologia fisica non è una teoria filosofica, ma la risultante del sapere teologico dei poeti. Troviamo infine una trattazione della teologia tripartita nei *Placita* di Aezio[169].

167 DELVIGO 2011, 18.
168 PÉPIN 1957, 295.
169 1, 6, 2-9.

Ma qual è il legame tra la teologia tripartita di Varrone e l'interpretazione allegorica? Si è visto come Varrone celebri la teologia fisica denunciando contemporaneamente le contraddizioni di quella mitica e civica. La teologia fisica, a sua volta, è solidale all'allegoria che, come modo di espressione e come metodo esegetico, ne è, secondo le parole del Pèpin, "l'ingrédient indispensable[170]". Dopo aver esposto la teologia civile, Agostino spiega come, secondo certi autori, questa dovrebbe ricevere una spiegazione di natura fisica.

> *at enim habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est naturalium rationum interpretationes. quasi vero nos in hac disputatione physiologian quaerimus et non theologian, id est rationem non naturae, sed dei*. (C*iv.* 6, 8)

Varrone dunque cerca di trovare i tratti della teologia naturale in quella civile: se gli dèi, nella forma civile, si manifestano con connotati mortali, è per ricordare all'anima la sua natura immortale. Ed ecco il punto: se Varrone vuol ricondurre alla dottrina naturale quella civile (*ad naturales rationes referre*), è per edulcorare gli scandali e le incoerenze cui vanno incontro la mitologia e la religione romana (*honestare res turpes*). Torna di nuovo un motivo costante nell'esegesi allegorica antica:

> *sed ipsorum potius interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris uelut altioris doctrinae specie colorare conantur.* (*Civ.* 7, 5)

Il primo dio della teologia civile al quale Varrone riserva un'interpretazione allegorica è Giano. Egli, simbolo del mondo è caratterizzato dal doppio volto. Partendo da una relazione tra la testa umana e il cosmo, Varrone definisce la bocca come simbolo del mondo. Non è un caso che i greci chiamino il palato "cielo" e i latini al contrario, chiamino il cielo *palatum*. La bocca è rivolta sia verso l'esterno che verso l'interno, proprio come il mondo. Le due facce di Giano indicano dunque l'Oriente e l'Occidente, che, uniti, formano la totalità del mondo. Non è un caso che Giano possa essere

170 PÉPIN 1957, 324.

raffigurato anche con quattro volti, simbolo dei quattro punti cardinali[171]. L'altro dio, la cui esegesi è stata molto prolifica, è Saturno. Quando Tertulliano espone l'interpretazione antica di Saturno, non nomina Varrone, ma seguendo la prassi dell'esegesi antica, parla di *multi* autori[172]. L'autore cristiano analizza innanzitutto l'interpretazione allegorica che vede in Saturno il tempo:

> *<Sed> eleganter quidam sibi uidentur* ***physiologice per allegoricam*** *<argu>mentationem de Saturno* ***interpretari*** *tempus esse, et ideo caelum <et terr>am parentes, ut et ipsos origini nullos, et ideo falcatum quia tempore <omnia> dirimantur, et ideo voratorem suorum quod omnia ex se edita <in semet>ipsum consumat. Nominis quoque testimonium compellunt:* ***Κρό<vov dict>um graece ut Χρόνον***. (*Nat.* 2, 12)

L'interpretazione allegorica di Saturno si svolge da protocollo: il verbo tecnico (*interpretari*) è associato alla lettura allegorica di Saturno, rafforzata alla fine con l'aiuto dell'etimologia greca. Interpretazione molto simile a quella proposta da Macrobio:

> *Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum* ***physici*** *ad quandam veri similitudinem revocant. hunc aiunt abscidisse Caeli patris pudenda, quibus in mare deiectis Venerem procreatam. quae a spuma unde coaluit Ἀφροδίτη nomen accepit. ex quo intellegi volunt, cum chaos esset, tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur. Inde ab ipso natus putatur* ***Κρόνος qui, ut diximus, Χρόνος est***. (*Sat.*1, 8, 5)

Macrobio afferma poi che il truce episodio che vede Saturno divorare i suoi figli è stato interpretato dalla tradizione esegetica allegoricamente:

171 *Civ.* 8, 8.

172 PÉPIN 1957, 333 vede nel fatto che Agostino citi Varrone attribuendogli le stesse allegorie esposte da Tertulliano e Macrobio, una prova della paternità varroniana delle trattazioni esposte da questi ultimi due autori.

> *propter abscisorum pudendorum fabulam* ***etiam nostri*** *eum Saturnum vocitaverunt παρὰ τὴν σάθην, quae membrum virile declarat, veluti Sathunnum: inde etiam satyros veluti sathunos, quod sint in libidinem proni, appellatos opinantur. Falcem ei quidam aestimant attributam, quod tempus omnia metat exsecet et incidat. hunc aiunt filios suos solitum devorare eosdemque rursus evomere, per quod similiter significatur eum tempus esse, a quo vicibus cuncta gignantur absumanturque et ex eo denuo renascantur.* (*Sat*. 1, 8, 9-10)

C'è un altro aspetto dell'interpretazione allegorica di Saturno, che viene trattato da Agostino: quello della fecondità (*quid est enim et saturnus? "unus, inquit, de principibus deus, penesquem sationum omnium dominatus est*"[173]). Agostino sottolinea inoltre la varietà delle interpretazioni fisiche:

> *devoravit ille filios, ut poetae ferunt, et* ***physici ex hoc interpretantur quod volunt****; ut autem historia prodit, necavit; sed quod ei poeni suos filios sacrificati sunt, non recepere Romani*. (7, 26)

Anche su Giove la critica allegorica derivata da Varrone si è spesa molto. Giove rappresenta l'anima del mondo, egli dimora in cielo ed è l'etere.

> *quodlibet igitur* ***physicis rationibus*** *et disputationibus adserant: modo sit* ***Iuppiter corporei huius mundi animus****, qui universam istam molem ex quattuor vel quot eis placet elementis constructam atque compactam implet et movet, modo inde suas partes sorori et fratribus cedat;* ***modo sit aether****, ut* ***aerem iunonem*** *subterfusam desuper amplectatur, modo totum simul cum aere sit ipse caelum, terram vero tamquam coniugem eandemque matrem (quia hoc in diuinis turpe non est) fecundis imbribus et seminibus fetet; modo autem (ne sit necesse per cuncta discurrere) deus unus, de quo multi a poeta nobilissimo dictum putant: deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris caelumque profundum; ipse in aethere sit Iuppiter, ipse in aere Iuno,*

173 *Civ.* 7, 13.

> *ipse in mari Neptunus, in inferioribus etiam maris ipse salacia, in terra Pluto, in terra inferiore Proserpina, in focis domesticis Vesta, in fabrorum fornace Vulcanus, in sideribus Sol et Luna et Stellae, in diuinantibus Apollo, in merce Mercurius, in Iano initiator, in Termino terminator, Saturnus in tempore, Mars et Bellona in bellis, Liber in vineis, Ceres in frumentis, Diana in silvis, Minerva in ingeniis.* (C*iv.* 4, 11)

Agostino tratta in questo brano l'esegesi allegorica di tutte le più importanti divinità. Ma il punto di vista è quello di un cristiano, la sua concezione è monoteistica: Nettuno è un Giove marino, Plutone un Giove terrestre.

> *sed quid de hoc Iove plura, adquem fortasse ceteri referendi sunt, ut inanis remaneat deorum opinio plurimorum, cum hic ipse sint omnes, sive quando partes eius vel potestates existimantur, sive cum vis animae, quam putant per cuncta diffusam, ex partibus molis huius, in quas visibilis mundus iste consurgit, et multiplici administratione naturae quasi plurium deorum nomina accepit?* (C*iv.* 7, 13)

L'associazione Giove = etere, Giunone = aria non è una scoperta varroniana., ma era già molto diffusa nella dottrina stoica classica. Ad esempio, se ne ha traccia in Crisippo[174] e nel Cratilo di Platone[175].

> *cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicatur "soror et coniux"? Quia Iovem, inquiunt, in aethere* ***accipimus****, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius*. (C*iv.* 4, 10)

L'uso del verbo *accipere* indica che questo tipo di esegesi era tradizionale per Agostino[176]. Il dottore della chiesa nota inoltre come questo tipo di esegesi fosse dovuta più filosofi che ai poeti. Dai primi infatti la trasse Virgilio:

174 Phld. *Piet.* 11.
175 404 c.
176 PÉPIN 1957, 339.

nam hoc quoque in libris suis habent eorum docti atque sapientes. neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris a Vergilio dictum est: tum pater omnipotens fecundis imbribus aether coniugis in gremium laetae descendit, id est in gremium telluris aut terrae. (C*iv.* 4, 10)

La critica cristiana non si è scagliata solo contro la concezione teologica di Varrone, ma anche contro la sua applicazione. Ad esempio, per Tertulliano è impossibile che di uno stesso ente, come Saturno, si dica che è al tempo stesso corporeo ed incorporeo:

Quae, oro, huius translatio<nis ratio>? Nem<pe velim ex>ponas. Aut Saturnus fuit aut tempus. Quomodo Saturnus, <si tempus? si Saturn>us, quomodo tempus? Utrumque enim non potes corporale <et incorporale> in eo <existim>are. Quid autem prohibuit tempus coli in sua qualitate, <non in> f<abuli>s hominis, aut fabulam hominis in sua specie, non in tempo<ribus prodi>? quid sibi vult intellectio ista, nisi foedas materias mentitis argumentationibus colorare? Saturnum neque ideo, q<uia dicis hominem, uis tempus>, aut dum eum tempus facis, iam nec hominem uis fu<isse. Omnino Saturnus in terris humanae qualitatis apud veteres memorias recensetur. Potest incorporaliter fingi quoduis quo<d n>on fuerit omnino; vacat fingendi locus, ubi veritas est. Cum autem Saturnum constat vixisse, frustra demutatis: non conceditur vobisquem non negabitis <uixisse, negare> fuisse hominem, qui neque deus neque tempus defendi potest. (*Nat.* 2, 12)

Agostino, non critica l'allegoria come metodo, ma solo la sua applicazione varroniana. Si trattava ormai di una tecnica esegetica troppo diffusa ed utilizzata per potere essere minata alla base e Agostino, che era stato *grammaticus* la conosceva fin troppo bene. L'ipponiense, in particolare, non capisce come si possa spiegare la divinità a partire dalla scienza fisica. Che cosa hanno in comune la scienza di Dio e la scienza della natura?[177]

177 *Civ.* 6, 8.

2.6 Allegoria cristiana e allegoria pagana

San Paolo fu l'autore cristiano che fece uso più diffuso dell'allegoria. I personaggi dell'*Esodo*, come Mosè, sono per lui la prefigurazione (τύπος, la parola chiave dell'esegesi allegorica paolina[178]) di Cristo[179], Melchisedech è associato al figlio di Dio[180], la fuga degli Ebrei attraverso il Mar Rosso anticipa il battesimo di Cristo[181]. In *Galati* 4, 22-24 i due figli di Abramo sono interpretati allegoricamente come le due alleanze. Il lessico e il metodo esegetico paolino dipendono in gran parte dal tardo ellenismo e dal tardo stoicismo[182]. Anche per l'esegesi cristiana vale lo stesso principio che aveva mosso le origini dell'allegoria pagana: l'approccio alla Sacra Scrittura da filologico diviene allegorico nel momento in cui il senso letterale viene percepito come assurdo. Il Pépin, a tal proposito, ha potuto ben dire che l'assurdità è "signe de l'allégorie"[183] Clemente di Alessandria, autore cristiano vissuto tra II e III secolo, fa largo uso dell'allegoria, mostrando forti legami con la tecnica esegetica pagana. Il lessico da lui utilizzato è inequivocabile segno di questa commistione tra fede cristiana e disciplina pagana: αἰνίττεσθαι, ἀλληγορία, ὑπόνοια, παραβολή. Lo si nota quando, per spiegare l'espressione allegorica, Clemente si serve di un frammento di Sofocle, citato da Plutarco[184]:

> σοφούς. παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία· ὄνειροί τε καὶ σύμβολα ἀφανέστερα πάντα τοῖς ἀνθρώποις οὐ φθόνῳ (οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν), ἀλλ' ὅπως **εἰς τὴν τῶν**

178 PÉPIN 1957, 252.
179 *Ep. Rom*. 5, 14.
180 *Ep. Ebr.* 7, 1-3.
181 1 *Ep. Cor.* 10, 1-2
182 FESTUGIÈRE 1946, 196-220; PÉPIN 1957, 251.
183 PÉPIN 1957, 167.
184 *De Pythiae oraculis* 25, 406.

> **αἰνιγμάτων ἔννοιαν** ἡ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμῃ. ταύτῃ τοι Σοφοκλῆς, ὁ τῆς τραγῳδίας ποιητής, φησί που· καὶ τὸν θεὸν τοιοῦτον ἐξεπίσταμαι· σοφοῖς μὲν αἰνικτῆρα θεσφάτων ἀεί, σκαιοῖς δὲ φαῦλον κἀν βραχεῖ διδάσκαλον[185]

Clemente, che scrive tra II e III sec., ricorre all'allegoria quando il testo della Scrittura mostra un'apparente contraddizione[186]. Nel V libro degli *Stromata* è contenuto un vero e proprio trattato di allegoria. Per Clemente l'allegoria è un fenomeno universale (Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο), comune a pagani e cristiani. Poiché infatti la religione presuppone l'esoterismo, e ciò che è segreto va velato, l'allegoria è dunque il linguaggio della segretezza religiosa[187]:

> ἄτακτον καὶ ὑλικόν, ἔτι ἔξω θείου χοροῦ ἵστασθαι δεῖ· πνευματικοῖς [τε] γὰρ πνευματικὰ συγκρίνομεν. διὰ τοῦτό τοι τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν <διὰ τὸν> ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας ἀποκείμενον, ἱερὸν ἀτεχνῶς λόγον, Αἰγύπτιοι μὲν διὰ τῶν παρ' αὐτοῖς ἀδύτων καλουμένων, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τοῦ παραπετάσματος ᾐνίξαντο, <δι' οὗ> μόνοις ἐξῆν ἐπιβαίνειν αὐτῶν τοῖς ἱερωμένοις, τουτέστι τοῖς ἀνακειμένοις τῷ θεῷ, τοῖς περιτετμημένοις τὰς τῶν παθῶν ἐπιθυμίας διὰ τὴν πρὸς μόνον τὸ θεῖον ἀγάπην· οὐ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν εἶναι συνεδόκει καὶ Πλάτωνι. ἐντεῦθεν αἱ προφητεῖαι οἵ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων καὶ αἱ τελεταὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται, ἀλλὰ μετά τινων καθαρμῶν καὶ προρρήσεων· Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις

185 *Strom.* 5, 4, 24, 2-3.
186 MONDÉSERT 1944, 135-136.
187 *Strom.* 5, 4, 19, 3-4; 5, 4, 20, 1 e 5, 4, 21, 4.

παραδεδώκασιν, ὁποῖα καὶ παρ᾽ Ἕλλησι τὰ μαντεῖα, καὶ ὅ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος Λοξίας λέγεται

L'allegoria permette a chi scrive di esprimersi in poche parole e all'esegeta di mostrare la sua perizia[188]. Nel *De principiis*, Origene legittima l'utilizzo dell'allegoria nel momento in cui il testo della Bibbia o del Vangelo si mostra palesemente illogico (ἄλογον) e impossibile (ἀδύνατον)[189]. Anche Eusebio di Cesarea[190] e Gregorio di Nissa[191] dimostrano la necessità dell'utilizzo dell'allegoria. Più cauto Agostino che, se da un lato ammette l'utilizzo dell'allegoria, dall'altro ammonisce a non corrompere la lettera, che è parola rivelata e, di conseguenza, parola di Dio e, soprattutto, a non attribuire alla leggera il valore di assurdità e illogicità a un passo della Bibbia[192].:

> *admonendum arbitror, quod iam me et alibi in hoc opere memini praelocutum, illud a nobis esse flagitandum, ut ad proprietatem litterae defendatur, quod gestum narrat ipse qui scripsit. Si autem in verbis dei vel cuiusquam personae in officium propheticum adsumtae dicitur aliquid, quod ad litteram nisi absurde non possit intellegi, procul dubio figurate dictum ob aliquam significationem accipi debet; dictum tamen esse dubitare fas non est. Hoc enim a fide narratoris et pollicitatione expositoris exigitur.* (*De Gen. ad l. imp*. 11, 1, 2)

Girolamo si colloca invece sullo stesso piano della tradizione: la difficoltà interpretativa e l'insensatezza di un passo indicano la necessità di una lettura allegorica[193]. Esistono poi autori cristiani che criticano l'allegoria senza mai utilizzarla come metodo esegetico. Nel quinto libro dell'*Adversus nationes*, Arnobio (III-IV sec.) lascia la parola a un personaggio pagano che espone la sua teoria sull'allegoria. La motivazione che giustifica la necessità dell'esegesi allegorica è sempre la medesima:

188 *Ibid*. 5, 8, 46, 1; 5, 9, 56, 1-57.
189 4, 3, 2.
190 *D. E*. 2, 3, 94.
191 *Comment. in Cant. Canticorum*, *Prologus* ed. Langerbeck p. 10, 11-12.
192 PÉPIN 1987, 174.
193 *Ibidem* 176-177.

> *Sed erras, inquit, et laberis satisque te esse imperitum, indoctum ac rusticum ipsa rerum insectatione demonstras. Nam istae omnes historiae, quae tibi turpes videntur atque ad labem pertinere divinam, mysteria in se continent sancta, rationes miras atque altas nec quas facile quivis possit ingenii vivacitate pernoscere. Neque enim quod scriptum est atque in prima est positum verborum fronte, id significatur et dicitur, sed allegoricis sensibus et subditivis intelleguntur omnia illa secretis*. (*Nat.* 5, 32)

Il pagano enumera poi alcuni esempi di interpretazione allegorica: ad esempio, l'amore di Proserpina e Plutone si riferisce alla fecondazione dei campi[194]. Nel contestare l'interpretazione allegorica, Arnobio argomenta che questa non è soddisfacente ai fini dell'esegesi: chi dà la certezza che gli autori volessero davvero parlare per allegoria? E se davvero gli autori avessero voluto dissimulare un concetto, perché premurarsi a svelarlo?

> *Nobis enim satis est, qui deos a vobis scelerate contendimus impieque tractari, quod scriptum est, quod auditur accipere nec curare in abdito quid sit, cum contumelia numinum non in obscura sensuum mente sed in verborum eminentium significatione teneatur. Ac ne tamen videamur inspicere quale sit istud quod dicitur nolle, primum illud a vobis, si modo commodare patientiam vultis, exquirimus primum: allegorico genere vel scripta haec esse vel eodem modo intellegi oportere, unde est vobis cognitum vel unde intimatum? In consilium scriptores advocavere vos, et tum in eorum pectoribus latitabatis, cum pro aliis res alias inter veritate capta subdebant? Deinde si illi rationis alicuius et religionis metu mysteria illa convolvere tenebrosa obscuritate voluerunt, quantum vobis audaciae est, ut quod illi noluerunt vos velitis intellegere, vos scire et cunctorum substernere notioni quod illi frustra verbis minus verum significantibus occulerunt?* (*Nat.* 5, 33)

Inoltre, sostiene Arnobio, in un episodio come quello della relazione sconveniente tra Marte e Venere, perché non esprimere il sottile messaggio letto dagli allegoristi in modo

194 *Nat.* 5, 32.

chiaro? Qual è il vantaggio di esporre una dottrina con immagini così sconvenienti?

> *Quod in adulterio dicimus Martem, inquit, et Venerem Vulcani esse circumretitos arte, cupiditatem dicimus atque iram vi pressas consilioque rationis. Quid enim prohibebat, quid obstabat, suis unamquamque rem verbis et suis significationibus promere? Immo quid urguebat, cum nescio quid indicare per commentarios et scripta voluisses, nolle illud intellegi quod indicares, sed contrarias res simul una expositione suscipere, studium docere cupientis et nolentis ostendere malignitatem? An deos adulteros dicere periculum habuit nullum, prolatio cupidinis atque irae linguam et os fuerat obsceno coinquinatura contactu? Quod si utique fieret et allegoricae caecitatis obumbratio tolleretur, et facilis ad discendum res esset et deorum dignitas conservaretur inlaesa. Nunc vero cum dicitur in Martis et in Veneris vinctione vitiorum esse significata compressio, perversissimae res duae simul isdem temporibus fiunt, ut et foedorum species intellectum subiciat honestatis et prius animum turpitudo quam religionis alicuius perstringat auctoritas.* (*Nat.* 5, 41)

In particolare, Arnobio non è convinto dalla pluralità di interpretazioni possibili all'interno dell'esegesi allegorica. Molteplicità e verità sono discordanti fra loro.

> *Sed ut vobis adsentiamur in fabulis his omnibus cervas pro Iphigeniis dici, unde tamen vobis liquet, cum* ***allegorias istas vel explanare <velitis> vel pandere****, eadem vos interpretari eademque sentire quae sub tacitis cogitationibus ipsis ab historicis sensa sunt nec per voces proprias, significationibus sed aliis explicata? Vos Iovis et Cereris coitum imbrem dicitis dictum telluris in gremium lapsum: potest alius aliud et argutius fingere et veri cum similitudine suspicari, potest aliud tertius, potest aliud quartus atque ut se tulerint ingeniorum opinantium qualitates, ita singulae res possunt infinitis interpretationibus explicari. Cum enim rebus occlusis omnis ista quae dicitur allegoria sumatur nec habeat finem certum in quo rei quae dicitur sit fixa atque immota sententia, unicuique liberum est in id quo velit*

> *adtrahere lectionem et adfirmare idpositum in quod eum sua suspicio et coniectura opinabilis duxerit. Quod cum ita se habeat, qui potestis res certas rebus ab dubiis sumere atque unam adiungere significationem dicto quod per modos videatis innumeros expositionum varietate deduci?* (*Nat.* 5, 34)

E ancora, Arnobio non comprende come si possa concepire un'opera in cui, la parte comprensibile vada letta secondo il suo senso letterale (*sententiis simplicibus*), quella più oscura (*dissonis atque alienis significationibus tecta*) vada letta *allegorice*[195]. La stessa assurdità dell'interpretazione allegorica è denunciata nel *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno. A proposito del culto di Libero e Libera, che i pagani associavano al sole e alla luna, Firmico Materno si chiede perché il corso degli astri debba essere associato alle leggende travagliate delle due divinità.

> *Nam Liberum ad Solem uolunt referre commenta Graecorum, Proserpinam uero Liberam dicentes Lunam esse confingunt. Quod quam absurdum et quam miserum sit ex ipsa veritatis possumus ratione colligere. Quis uidit puerum Solem? Quis fefellit, quis occidit? Quis laceravit, quis divisit, quis membris eius epulatus est? Quis Lunam rapuit, quis abscondit? Quis Plutonis coniugem fecit? Sed et errorem istum physica rursus volunt ratione protegere: indiuisam mentem et diuisam, id est τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν, hac se putant posse ratione venerari. Dicite mihi, o dii, miseri mortales, quid naturalibus rebus additis funera? Quid dei dispositionem crudelium mortium atrocitate polluitis? Quid opus erat tam duro crudelique tormento? Quid sibi vult ista persuasio ut diuinis rebus funestae calamitatis ordo societur? Ut natura siderum quam deus summus certis legibus fecit mortalis calamitatis luctibus iungeretur?* (*Err.* 7, 7-9)

Le stesse obiezioni sono poste da Lattanzio, contemporaneo di Arnobio, nelle sue *Institutiones* in cui, partendo dalle proposizioni di Balbo nel *De natura deorum*, afferma che gli stoici, artefici dell'esegesi allegorica, non riescono a cogliere effettivamente la

195 *Nat.* 5, 36.

natura della divinità e per questo si appoggiano a interpretazioni improbabili: *quid significant haec omnia nisi conscientiam stupri et amorem minime virginalem?* (*Inst*. 1, 17, 16)

L'opera del polemista pagano Celso, vissuto sotto l'imperatore Marco Aurelio, contiene numerose accuse all'esegesi allegorica cristiana:

> Καὶ ἐκὼν μὲν ἐπελάθετο τοῦ περὶ τῶν νομιζομένων θεῶν μύθου ὡς ἀνθρωποπαθῶν, ἀναγεγραμμένου μάλιστα ὑπὸ Ὀρφέως, ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς κατηγορῶν τῆς Μωϋσέως ἱστορίας αἰτιᾶται **τοὺς τροπολογοῦντας καὶ ἀλληγοροῦντας**[...] Καὶ γὰρ οὗτος κατηγορήσας, ὡς οἴεται, τῶν παρὰ Μωϋσεῖ ⸢ἱστοριῶν⸣ καὶ **μεμψάμενος τοῖς ἀλληγοροῦσι**. (Orig. *Cels.* 1, 17)

L'uso dell'allegoria da parte dei cristiani è un sintomo della loro decadenza:

> Εἶτα ὡς εἰς τὸ μισεῖν μόνον καὶ ἀπεχθάνεσθαι τῷ κατ᾽ Ἰουδαίους καὶ Χριστιανοὺς λόγῳ ἑαυτὸν ἐπιδεδωκώς, φησὶν ὅτι καὶ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν οἱ ἐπιεικέστεροι ταῦτ᾽ ἀλληγοροῦσι· λέγει δὲ αἰσχυνομένους ἐπὶ τούτοις **καταφεύγειν ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν**. (*Cels.* 4, 48)

Cristiani ed ebrei sarebbero inoltre incapaci di utilizzare correttamente l'esegesi allegorica:

> Ἐπὶ πλεῖον δ᾽ ἐξέτεινα τὸν λόγον βουλόμενος παραστῆσαι μὴ ὑγιῶς εἰρῆσθαι τῷ Κέλσῳ ὅτι οἱ ἐπιεικέστεροι **Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πειρῶνταί πως ἀλληγορεῖν** αὐτά, ἔστι δ᾽ οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέχεσθαί τινα ἀλλ᾽ ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται. (*Cels.* 4, 50)

Celso non confuta l'interpretazione allegorica in quanto metodo esegetico, critica solamente quella della Bibbia. Celso infatti praticò l'allegoria. Il suo scopo è dimostrare che l'allegoria cristiana non era affatto originale, ma derivava nella sua totalità da quella pagana. A proposito del discorso tra Zeus ed Era, in *Iliade* 1, 590 ssgg., Celso vede in Zeus la figura della divinità somma, in Era la materia informe che viene plasmata:

> καὶ διηγούμενός γε τὰ ὁμηρικὰ ἔπη φησὶ λόγους εἶναι τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην τοὺς λόγους τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν, τοὺς δὲ πρὸς τὴν ὕλην λόγους αἰνίττεσθαι ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν διαλαβὼν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός, καὶ ὅτι τοὺς περὶ αὐτὴν δαίμονας, ὅσοι ὑβρισταί, τούτους ἀπορριπτεῖ κολάζων αὐτοὺς τῇ δεῦρο ὁδῷ. (*Cels.* 6, 42)

Questo tipo di esegesi, come ha dimostrato il PÉPIN, è ispirata a quella dello stoico Crisippo[196]. Al tempo stesso, la critica di Origene (II-III sec. d.C.) non è rivolta all'allegoria *tout court*, ma esclusivamente a quella pagana. L'argomentazione chiave dell'autore cristiano è la seguente: i miti greci sono spesso indecenti e, per questo motivo, si sente il bisogno di interpretarli allegoricamente. Perché allora non dovrebbero farlo anche i cristiani, la cui scrittura non è altrettanto indecorosa?

> Εἶτα ἐὰν μὲν τὰς Ἑλλήνων θεογονίας καὶ τὰς περὶ θεῶν δώδεκα ἱστορίας ἀναγινώσκωσι, σεμνοποιοῦσιν αὐτὰς ταῖς ἀλληγορίαις, ἐὰν δὲ τὰ ἡμέτερα διασύρειν βούλωνται, ἀτεχνῶς φασι παισὶ νηπίοις αὐτὰ μεμυθολογῆσθαι.

Nella polemica tra Celso e Origene si inserisce Porfirio, di poco posteriore a quest'ultimo. Per Porfirio l'allegoria cristiana è pura ciarlataneria che ha plagiato le tecniche esegetiche pagane. È questo il caso di Origene, il quale avrebbe sfruttato la sua

196 PÉPIN 1957, 454.

formazione greca per metterla al servizio di scopi cristiani. Dell'accusa di Porfirio parla Eusebio nella sua Storia ecclesiastica:

> «τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὑρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' **ἐξηγήσεις** ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερῶς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς **θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων** διά τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις». εἶτα μεθ' ἕτερά φησιν· «ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρειλήφθω, Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατὴς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. Συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ **Πλάτωνι**, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν **τοῖς Πυθαγορείοις** ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν, ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ **Στωϊκοῦ Κορνούτου** τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν

τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς». (6, 19)

Il passo è fondamentale non solo per le critiche che gli allegoristi pagani scagliavano contro quelli cristiani, ma anche perché vengono presentate le radici dell'allegoresi pagana: lo stoicismo, Platone e il pitagorismo. Le accuse di Porfirio non sembrano molto solide: è falso che Origene si sia "convertito" dalla cultura classica a quella cristiana, come è altresì falso che Origene sia stato il primo a praticare l'allegoresi di tipo stoico. Nel II secolo si trattava ormai di una realtà consolidata e tradizionale. Come scrive Ilaria Ramelli, "l'allegoresi si sviluppa autonomamente, come soggetto culturale a se stante e come corredo culturale necessario a caratterizzare un buon commentatore"[197]. Ma Porfirio condanna anche l'allegoria stoica, alla quale rimprovera la sua prospettiva esclusivamente naturalistica.

ἑώρα γὰρ τοὺς τὸν ἥλιον δημιουργὸν φαμένους καὶ τὰ περὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὴν Ἶσιν καὶ πάντας τοὺς ἱερατικοὺς μύθους ἢ εἰς τοὺς ἀστέρας καὶ τὰς τούτων φάνσεις καὶ κρύψεις καὶ ἐπιτολὰς ἑλιττομένους ἢ εἰς τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ μειώσεις ἢ εἰς τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν ἢ τό γε νυκτερινὸν ἡμισφαίριον ἢ τὸ ἡμερινὸν ἢ τόν γε ποταμόν, καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἑρμηνεύοντας. (*PE* 3, 4)

L'altra polemica che si è svolta sul terreno dell'allegoria è stata quella tra l'imperatore Giuliano e Gregorio di Nazianzo. Per Giuliano sia i miti greci, che la Sacra Scrittura non hanno alcun valore storico, poiché il loro contenuto è fantastico (μυθώδη). Ne consegue che se l'interpretazione allegorica può essere applicata in un caso, allora può essere applicata anche nell'altro. La posizione di Gregorio di Nazianzo è meno conciliante di quella dell'imperatore. Gregorio conosce bene i miti greci e la loro esegesi. Per dimostrarlo, enumera alcuni esempi: Era che eleva Teti simboleggia la concordanza di

197 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 40.

secco e umido, Era che seduce Zeus, Ares e Afrodite sorpresi da Efesto. Per Gregorio, che i miti e leggende siano veri o falsi, poco importa: restano comunque indecenti.

> Καίτοι ταῦτα εἰ μὲν ἀληθῆ, μήτ' αἰσχυνέσθωσαν, καὶ φιλοτιμείσθωσαν, ἢ, ὅτι μὴ αἰσχρὰ, πειθέτωσαν· καὶ τί δεῖ **καταφεύγειν** αὐτοὺς ἐπὶ τὸν μῦθον, ὡς τῆς αἰσχύνης συγκάλυμμα; οὐ γὰρ θαῤῥούντων, ἀλλ'ὑποχωρούντων ὁ μῦθος·εἰ δὲ ψευδῆ, πρῶτον μὲν ἐπιδεικνύτωσαν ἡμῖν τοὺς γυμνοὺς θεολόγους, ἵν' ᾖ πρὸς ἐκείνους ἡμῖν ὁ λόγος· (*Contra Iulianum* 4, 117)

Si noti l'uso di καταφεύγειν, termine utilizzato anche da Origene[198] per dileggiare l'atteggiamento pagano di fronte l'allegoria. È questo un indicatore del fatto che la polemica era ormai indirizzata verso filoni codificati e ben definiti.

I padri della chiesa hanno fatto largo uso dell'interpretazione allegorica. In contemporanea i greci utilizzavano il medesimo procedimento esegetico per commentare le opere di Omero. Entrambe le tecniche presentano molti punti di contatto tanto che non è possibile escludere che una abbia influenzato l'altra. In entrambi i casi è possibile interpretare in modi molteplici il medesimo passo: lo si è visto con i versi di Omero e lo si vede con Origene che può interpretare il versetto del Cantico dei cantici (2, 11) *iam hiems transiit* sia come la primavera dell'anima che si unisce a Dio dopo le tribolazioni delle passioni, sia come la primavera della chiesa pacificata, sia come la primavera della vita ultraterrena dopo l'inverno della vita su questo mondo[199]. Non mancano gli autori cristiani che interpretano secondo la propria fede i testi di Virgilio, come, ad esempio, la celebre quarta egloga. Ciò che è fondamentale sottolineare è che pur essendo diversi il fine dell'esegesi allegorica e la causa che la muove, sia per autori cristiani che per autori pagani il metodo è il medesimo[200]. È importante notare come la definizione di allegoria sarà la medesima per pagani e cristiani. Lo stesso termine allegoria è valido per entrambi: *aliud in vocibus, aliud in sensibus* (Tertulliano, *Scorpiace* 2); *cum aliud dicitur, aliud*

198 *Cels.* 4, 48.
199 *In Canticum cantic*. 3, 2,11.
200 PÉPIN 1957, 491.

significatur, haec allegoria est (Mario Vittorino, *ad Gal*. 2); *allegoria est, cum aliud geritur at aliud figuratur* (Ambrogio, *De Abraham* 1, 4, 28); *aliud ex alio significare* (Ambrosiaster, *ad Gal*. 4, 24); *quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur?* (Agostino, *De trin*. 15, 9). Come noto, la scuola antica formava allo stesso modo pagani e cristiani e, ad esempio, un autore come Girolamo, poteva essere allievo di Donato, uno dei più grandi grammatici della sua epoca, di cui non risulta certo una militanza cristiana. L'altro aspetto fondamentale da evidenziare è che l'esegesi allegorica cristiana non è applicata solamente nei trattati grammaticali, ma anche nei commentari. Essendo considerata un modo di espressione della parola rivelata, l'allegoria è ritenuta anche un metodo esegetico ortodosso. Giovanni Crisostomo e Girolamo sono grandi avversari dell'esegesi allegorica alessandrina, colpevole, a loro modo di vedere, di misconoscere il valore storico della Scrittura. Essendo una figura retorica, l'allegoria implica finzione. Ma non esiste negli autori cristiani, San Paolo su tutti, il rifiuto del concetto classico di esegesi allegorica[201].

201 PÉPIN 1957, 493.

III
L'ESEGESI ALLEGORICA DI OMERO E VIRGILIO

Il breve *excursus* del capitolo precedente ha consentito di individuare i caratteri principali dell'esegesi allegorica che si ripropongono in ogni epoca in modo costante:

1) Si sottopone ad allegoresi un testo considerato "sacro": così è per i poemi omerici e per la Bibbia
2) Si applica l'allegoria là dove si scorge un velo che protegge la verità
3) Statisticamente si è inoltre notato che si cerca una lettura allegorica prevalentemente in quei passi che suscitano scalpore o che risultino particolarmente incomprensibili
4) L'esegesi allegorica è strettamente legata alla filosofia, in particolare allo stoicismo, cui deve probabilmente la sua paternità
5) Esistono dei tipi codificati di esegesi allegorica, i più diffusi dei quali sono il fisico e il morale

È giunto ora il momento di analizzare l'esegesi allegorica omerica per poi comprendere come questa influenzi in generale quella virgiliana e, in particolare, quella che Servio applica al sommo poeta della latinità.

3.1 Il primo stoicismo alle prese con Omero

Gli Stoici, come tutti i Greci, conoscevano perfettamente Omero. Base dell'educazione

greca, i poemi omerici costituivano il fulcro dell'identità ellenica e tutte le arti greche ebbero, per un verso o per un altro, un debito verso quello che era considerato il poeta per eccellenza[202]. Lamberton ha dedicato un saggio al "divino Omero" in cui analizza la considerazione di cui godeva il poeta nelle varie epoche e presso le varie scuole della grecità legando la deificazione di Omero con la sua interpretazione allegorica[203]. Il Buffière ha definito come una vera e propria lotta quella si è svolta intorno alla figura del primo poeta greco, la cui opera era un "catechismo" per i giovani greci[204]. Che la poesia primordiale, presso tutte le tradizioni avesse un valore divino, poiché il poeta era direttamente ispirato dalla divinità, è pacifico. A proposito di Omero ed Esiodo, Aristotele in *Metafisica* A 983b sostiene che, essendo i più antichi, erano i poeti che suscitavano la maggiore riverenza (τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον). Ma Omero si era fatto molti nemici, soprattutto presso molte scuole filosofiche: Eraclito di Efeso voleva che fosse preso a sprangate[205], Pitagora dipingeva la sua anima come sospesa negli inferi[206], Senofane di Colofone ne mina alla base la teologia. Platone sistematizza tutte le critiche precedenti e nel secondo e nel terzo libro della *Repubblica* giudica dannoso Omero per l'educazione dei fanciulli. Per Epicuro tutta la poesia è dannosa per le sue favole frutto di invenzione[207]. Tradizionalmente lo stoicismo era molto ben disposto verso la poesia. Basti osservare che i titoli delle opere, purtroppo perdute, di Zenone, Cleante e Crisippo hanno tutti a che fare con la poesia. Gli stoici leggevano la poesia secondo i canoni tradizionali (la poesia è imitazione, la poesia ha valore educativo ed edonistico al tempo stesso ed è caratterizzata dall'uso di tropi e figure), ma la filtravano attraverso il proprio patrimonio filosofico[208]. E spesso l'interpretazione dei poemi era volta alla giustificazione delle proprie dottrine[209]. Come detto, la poesia è

202 LONG 1992, 44.
203 LAMBERTON 1989.
204 BUFFIÈRE 1956, 9: "Pour les uns, Homère est donc le poète irréprochable et divin, finalment divinisé, dont l'inspiration céleste, confusément admise dès l'origine, sera plus tard clairement définie; pour les autres, c'est un simple conteur des fictions, plein d'invraisemblances, de contradicitions, d'erreurs, coupable par surcroit d'immoralité et d'impiété".
205 D. L. 9, 1.
206 *Ibid.* 8, 21.
207 *Her. All.* 4.
208 DE LACY 1948, 242.
209 LAMBERTON 1989, 15.

imitazione, e lo è sia nell'interezza del suo contenuto (una vicenda ne indica o ne richiama un'altra), sia nelle singole parole che la compongono (i vocaboli sono tali per natura e il loro suono richiama l'essenza delle cose). Per questo l'etimologia e l'allegoria sono fondamentali: dalla prima si può percepire la natura degli oggetti, dalla seconda si comprende il significato figurato delle parole. L'allegoria stoica delle origini ebbe una tale influenza che scrittori tardi come Eraclito, lo pseudo Plutarco, Eustazio e gli stesi scolii omerici hanno sentito il bisogno di conservarne dei frammenti. Certamente esistevano letture allegoriche dei poemi omerici ben prima che venisse sistematizzata l'esegesi degli stoici, ma a questi ultimi va dato il merito di averla resa centrale nella loro opera[210]. Cerchiamo ora di estrarre delle costanti dall'esegesi stoica di Omero.
Riguardo l'esegesi di Cleante, Plutarco, in un passo del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (14d-37b) afferma[211]:

> ἀλλὰ τὴν μὲν Κλεάνθους παιδιὰν παραιτεῖσθαι·κατειρωνεύεται γὰρ ἔστιν ὅτε προσποιούμενος ἐξηγεῖσθαι τὸ Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων καὶ τὸ Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε κελεύων ἀναγιγνώσκειν ὑφ' ἕν, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιώμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδω-ναῖον ὄντα

Cleante arriva qui a forzare al massimo l'interpretazione etimologica per giustificare l'allegoria fisica che vuole Zeus associato all'aria che esala dalla terra. Che questa fosse una costante metodologica di Cleante, lo prova Eustazio nel *Commento a Omero* relativo a *Odissea* 1, 52 (1389, 55) quando sostiene che Cleante leggeva l'epiteto di Atlante ὁλοόφρων con lo spirito aspro per farlo derivare da ὅλος, il "tutto". Ne deriva un'interpretazione di Atlante come la provvidenza stoica che si occupa di tutte le cose. Un altro passo sarebbe stato interpretato allegoricamente da Cleante, il noto episodio in cui *Hermes* fornisce a Odisseo l'erba *moly*. Ne parla Apollonio sofista nel *Lessico omerico* (p. 144):

210 DE LACY 1948, 259.
211 Cfr. anche da scolii BT *ad Iliad*. 16, 233 e *Scholia ad Hom*. Od. 1, 52.

> Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος **ἀλληγορικῶς** φησὶ δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι' οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη.

In questo caso abbiamo un tipo di allegoresi etica. Alla morale stoica viene piegata l'interpretazione allegorica cui viene in aiuto l'etimologia.
Nel *De diis* Crisippo si occupa dei poeti antichi riconducendo la loro poetica alla dottrina stoica tramite l'uso dell'allegoria[212]. Ad esempio, a proposito di *Iliade* 15, 18-21 in cui Zeus ha incatenato Era con una catena d'oro, lasciandola sospesa tra le nubi, con due incudini ai piedi, Crisippo interpreta Zeus come l'etere, Era come l'aria, la corda dorata come il fuoco etereo e le incudini come la terra e il mare[213]. Del passo in questione daranno identica esegesi Cornuto (*Compendium theologiae Graecae* 17), Eraclito (*All*. 23) e Porfirio (*Quaest*. *Hom*. *in Il*. 15, 19).

3.2 Gli esegeti alessandrini di Omero

Il letterato Apollodoro di Atene nacque intorno al 180 a.C. e fu allievo di Diogene di Babilonia, a sua volta allievo di Crisippo. Fu direttore della Biblioteca di Alessandria e in seguito si trasferì a Pergamo. Sappiamo che scrisse un trattato *Sugli dèi* in 24 libri e un commento all'omerico Catalogo delle navi in 12 libri, testi dei quali abbiamo notizia solo tramite autori successivi. Ancora una volta notiamo come la filosofia si sposasse con l'esegesi letteraria. Con Apollodoro si impone il ruolo dell'etimologia come strumento fondamentale dell'esegesi allegorica. Nel *De diis* (F90) fa derivare il nome delle Χάριτες da χάρα, "gioia"; nel F88 fa derivare l'epiteto Δωδωναῖος dal verbo "dare", poiché Zeus è colui che dona (una lettura diversa da quella vista precedentemente in Cleante); l'epiteto di Apollo Ἰήιος viene fatto derivare da ἰέναι poiché il sole spinge e va. Il metodo etimologico di Apollodoro si pone in linea di continuità con la tradizione esegetica

212 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 124.
213 *Sch*. **BD in Il.* 15, 21.

Vetero-stoica[214]. È opportuno notare, a questo punto della trattazione, il fatto che da Apollodoro in poi si svilupperà un filone che giungerà fino a Macrobio. Ilaria Ramelli ha infatti notato che l'analisi degli epiteti di Apollo proposta da Apollodoro viene riproposta da Eraclito e da Macrobio, il quale in *Saturnalia* 1, 17, 19 cita espressamente Apollodoro[215]:

> *Apollodorus in libro quarto decimo Περὶ θεῶν Ἰήιον solem scribit: ita appellari Apollinem ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸν κόσμον ἵεσθαι καὶ ἰέναι, quod sol per orbem impetu fertur.*

Macrobio potrebbe aver attinto da Cornuto le informazioni riguardo l'esegesi di Apollodoro[216].

Cratete di Mallo visse e operò a Pergamo dove si dedico al commento dei poeti antichi, tra cui, ovviamente, Omero. Cratete si distinse per l'attività di filologo ed emendatore del testo omerico, ma fu anche apprezzato per la sua interpretazione che andava oltre il senso letterale da Dione Crisostomo (*Or.* 53, 1) e per la sua capacità di riscontrare molteplici dottrine all'interno dei poemi omerici da Strabone:

> οὔτ’ εἴ τινες αὐταῖς τε ταύταις ταῖς ἱστορίαις πιστεύσαντες καὶ τῇ **πολυμαθείᾳ** τοῦ ποιητοῦ καὶ πρὸς ἐπιστημονικὰς ὑποθέσεις ἔτρεψαν τὴν Ὁμήρου ποίησιν, καθάπερ **Κράτης τε ὁ Μαλλώτης ἐποίησε καὶ ἄλλοι τινές** (3, 4, 4)

Nei frammenti relativi all'allegoria fisica, Cratete mette a frutto tutto il suo retaggio stoico: la caduta di Efesto è interpretata come il moto dei due fuochi del cosmo, Apollo ed Efesto.

214 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 152.
215 Apollodoro viene chiamato in causa da Macrobio anche per l'esegesi delle figure divine di Saturno (1, 8, 5) ed Esculapio (1, 20, 4).
216 RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 154-155.

> Ἐῶ γὰρ ἐπὶ τοῦ παρόντος ὡς τερατείαν τινὰ τὴν Κράτητος φιλοσοφίαν, ὅτι Ζεὺς ἀναμέτρησιν τοῦ παντὸς ἐσπουδακὼς γενέσθαι δύο πυρσοῖς ἰσοδρομοῦσιν, Ἡφαίστῳ τε καὶ Ἡλίῳ, διετεκμήρατο τοῦ κόσμου τὰ διαστήματα, τὸν μὲν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ βηλοῦ καλουμένου ῥίψας, τὸν δ'ἀπ' ἀνατολῆς εἰς δύσιν ἀφεὶς φέρεσθαι· διὰ τοῦτ'ἀμφότεροι καὶ συνεχρόνισαν, «ἅμα γὰρ ἠελίῳ καταδύντι κάππεσεν Ἥφαιστος ἐν Λήμνῳ». (*Her. All*. 27, 2-4)

Cratete identifica poi il Tartaro omerico con un'aria spessa e che ignora la luce (F7), una lettura già abbracciata da Crisippo che, facendo derivare Tartaro da ταράττειν, lo identificava con un alito areo intorno alla terra. A un'interpretazione allegorica va anche incontro lo scudo di bronzo di Agamennone composto da tre teste intrecciate che si fondono in un corpo solo, che, poiché il cielo viene definito da Omero "bronzeo", e poiché i suoi tre circoli rappresentano i circoli celesti, sarebbe una rappresentazione del cosmo[217]. Omero diviene dunque la proiezione delle conoscenze astronomiche dell'esegeta (il commentatore non può che cercare le nozioni che possiede[218]) e gli viene attribuito il ruolo di autore onnisciente. Le colombe che in *Il*. 12, 62 recano l'ambrosia a Zeus sono interpretate come le Pleiadi poiché πέλειαι in greco designa proprio le colombe. Tale interpretazione comparirà anche in Cornuto (F59). In un altro frammento (F130) Cratete fa derivare l'accusativo di Zeus dal verbo διαίνω, "bagnare" o da διήκω, "pervadere" poiché Zeus, essendo l'etere, pervade ogni cosa. Un'interpretazione questa che, nell'essenza è tradizionalmente stoica, nell'etimologia utilizzata è innovativa. L'esegesi allegorica mantiene una sua continuità: i temi e i passi in questione sono i medesimi nel tempo, ma si dà il caso di differenti interpretazioni a seconda degli autori. Per salvaguardare le competenze cosmologiche di Omero, Cratete arriva addirittura ad aggiungere un verso a *Il*. 14, 246, in cui è detto che all'origine di tutto è l'Oceano. Cratete integra dicendo che l'Oceano scorre su gran parte della terra. Plutarco giudicherà favorevolmente questa interpretazione:

217 *Her. All*. 43-51.
218 TIMPANARO 1977.

ἀλλὰ σύ, τὸν Ἀρίσταρχον ἀγαπῶν ἀεὶ καὶ θαυμάζων, οὐκ ἀκούεις Κράτητος ἀναγινώσκοντος

Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς, πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἵησιν. (*De facie in orbe lunae* 938D)

3.3 L'interpretazione neoplatonica di Omero

Gli studi di ambito alessandrino dei primi due secoli dell'era cristiana hanno influenzato notevolmente l'interpretazione allegorica di matrice medio e neoplatonica. Proprio i seguaci di Platone, che aveva condannato la poesia omerica, divinizzeranno nel vero senso della parola il poeta greco[219]. La caratteristica più importante, ai fini della nostra analisi, della cultura alessandrina è la commistione di stoicismo e platonismo[220]. Filone, l'esponente più in evidenza degli ebrei alessandrini, è noto per il suo trattato allegorico sul *Pentateuco*, in cui sono visibili tutti gli elementi di questa commistione[221]. L'etimologia anzitutto: Filone spiega termini ebraici seguendo la tecnica etimologica greca, ad esempio quando fa derivare il nome del fiume *Pheison*, termine ebraico, dal verbo greco φείδεσθαι[222], o quando correla le tre basi fonetiche della lingua, vocali, semivocali e consonanti con la mente, lo spirito e il corpo[223]. Ricalcando così la relazione stoica tra macrocosmo e microcosmo, la sua esegesi su muove su tre piani: letterale, etico e metafisico[224] e riconosce l'esistenza di due distinti piani di lettura: quello letterale (τὸ ρητόν) e quello allegorico (ἀλληγορίαι)[225]. Utilizza frequentemente il verbo αἰνίττομαι

219 BUFFIÈRE 1957, 25.
220 LAMBERTON 1989, 45.
221 DAWSON 192, 74-80.
222 *Leg. alleg.* 1, 66.
223 *Quest. Gen.* 4, 177.
224 LAMBERTON 1989, 47.
225 DANIELOU 1991, 137.

che, da Platone in poi, è il verbo tecnico dell'esegesi per indicare la presenza di un significato sotteso al senso letterale. Pur non essendo pagano, Filone utilizza le tecniche esegetiche dei pagani e non ne disprezza la poesia. Il Tempio visibile è per Filone la figura del Tempio di Dio[226], un'immagine stoica frequente in Cicerone e Seneca[227]. A proposito del movimento degli dèi tra gli uomini, in *Od*. 17, 485, Filone commenta che certamente la poesia dice delle menzogne, ma questa è sempre utile: καί τάχα μὲν οὐκ ἀληθῶς, πάντως δὲ λυθσιτελῶς καί συθμφερόντως ᾄδεται (*De somn*. 1, 233). Nel *De providentia* (2, 40-41) Filone parla esplicitamente di più piani di lettura nella poesia di Omero e di Esiodo. Nel corso del dialogo contenuto all'interno dell'opera, Alessandro, l'interlocutore di Filone, denuncia le numero oscenità presenti nei poemi, con evidente allusione alle polemiche che da Senofane in poi si sono sollevate sui poemi omerici. Filone ribatte che nei poemi omerici non v'è traccia di blasfemia perché vi è un significato allegorico profondo da comprendere.

Esistono altri riferimenti di Filone ad allegorie omeriche: nel *De aeternitate mundi* 127, partendo dall'analisi della figura di Efesto, sostiene l'esistenza di due fuochi, uno celeste e l'altro terrestre; in *Quaest*, *in Gen*. 3, 3 associa le Sirene alla musica delle sfere celesti. Perché una autore ebreo può utilizzare agevolmente le tecniche esegetiche e le argomentazioni dei pagani? Come si è cercato di sottolineare fin qui, l'esegesi antica è conservatrice, non premia l'originalità, ma la fedeltà al modello di riferimento. Lo spiega Danielou, quando mette a confronto la scienza di Filone con quella di Agostino: "[L'esegesi letterale] consiste per Filone nel porre tutta la scienza ellenistica del suo tempo al servizio della Scrittura. L'idea in sé è valida. Resterà quella di Sant'Agostino ed è quella mostrata da H. I. Marrou […]. Si arriverebbe in particolare a questa conclusione, sorprendente per noi, che la scienza di Sant'Agostino è quasi quella di Filone, il che ci porta alla constatazione che per gli Antichi la scienza consiste essenzialmente nella tradizione di un certo numero di tecniche e, in nessun modo, in una scoperta e in un

226 Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼ μὲν ἔχοντα τὸ ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημένας τὸ ἄλογον, ὅλας δι' ὅλων νοεράς, λογισμοὺς (*Spec*. *Leg*. 1, 66)

227 FESTUGIÈRE 1946, 230-234.

progresso. Questo mettere la scienza al servizio dell'esegesi termina sovente in confusioni che saranno eternamente quelle del concordismo. Ma, d'altro canto, la concezione che appare in Filone dominerà tutta l'esegesi antica e medioevale"[228].

Non sarà inutile spendere qualche parola sulla figura di Clemente d'Alessandria, per il quale Omero, da porre su di un piano inferiore rispetto a quello dei profeti, esprimeva comunque delle verità all'interno dei suoi poemi velandole grazie a un superstrato filosofico: δι' ὑπονοίας πολλά φιλοσοφοῦσιν[229]. Le verità cristiane sono presenti così anche all'interno della poesia omerica. I due obiettivi centrali di Clemente sono due: dimostrare l'inesistenza delle divinità pagane e servirsi dei più autorevoli tra gli autori classici per rafforzare la verità cristiana[230]. Nel *Protrepticus*, Omero viene ritratto come il cantore degli dèi (2, 26, 6), ma questi dèi sono falsi, commettono adulterio (4, 59, 1), sono più simili a uomini che a divinità (2, 35, 2) e vengono ripetutamente insultati da Clemente (7, 76, 1). Negli *Stromata* emerge la convinzione che Omero dietro la finzione poetica, celasse una profonda conoscenza della dottrina cristiana: sa che il settimo giorno è santo (5, 14, 107, 3), che l'uomo è nato dall'argilla (5, 14, 99, 4), che Dio è giusto (5, 14, 130).

Che Omero fosse centrale nell'educazione di ogni uomo colto occidentale, lo dimostra Plotino, che usa abbondantemente termini e citazioni del massimo poeta greco per dimostrare i propri assiomi filosofici. Segno che il colto pubblico romano che lo ascoltava, poteva immediatamente cogliere la citazione di Omero, noto a memoria ai più[231]. In *Enn*. 6, 5 Plotino cita *Il*. 1, 199-200, in cui Achille riconosce Pallade Atena. Questo passo è per Plotino l'occasione di esporre la sua dottrina della partecipazione umana del divino. I due versi dovevano essere noti al suo pubblico e, come scrive Lamberton, "in evoking a Homeric image, Plotinus is undoubtedly avokin a long history of interpretation"[232]. Da un altro passaggio omerico citato da Plotino è evidente che l'antropomorfismo dei poemi omerici era considerato dal filosofo metaforico. Plotino si

228 DANIELOU 1991, 137.
229 *Strom*. 5, 4, 24, 1.
230 LAMBERTON 1986, 79.
231 LAMBERTON 1989, 92.
232 *Ibid*., 95.

domanda se l'ἡδονή coinvolga anche la mente o solo il corpo (*Enn*. 6,7, 30, 23-29) e trova risposta in *Il*. 5, 426 in cui Zeus sorride.

Allievo ed editore di Plotino fu Porfirio che, intorno agli inizi del II sec. d. C., scrisse le *Quaestiones Homericae*. La sua opera resta uno dei più importanti trattati allegorici dedicati ad Omero. Le *Quaestiones* hanno un andamento retorico e sono volte alla strenua difesa di Omero, come dimostrano l'elevato numero di domande retoriche e l'uso costante della prima persona singolare. Differiscono dunque notevolmente dal *Compendio* di Cornuto, opera di natura scolastica[233]. Pontani spiega come l'esegesi allegorica di Porfirio sia evidentemente di matrice stoica: l'uso dell'etimologia, le interpretazioni di tipo fisico e morale, la lettura, comune a Cornuto, degli epiteti di *Hermes* (72, 14-18), l'interpretazione, parallelamente a Cleante, dell'erba *moly* come fonte di saggezza (73, 10-13), sono tutti elementi propri dell'esegesi stoica, tuttavia l'opera porfiriana non sembra dominata da un afflato filosofico, poiché non è filosoficamente che si vuole indagare il testo di Omero[234]. La tecnica esegetica è di matrice stoica ma, essendo diventata di uso comune, è ormai slegata dallo stoicismo. Per le *Quaestiones* Porfirio dovette servirsi degli scritti di Apollodoro di Atene, la cui opera era presente anche a Cornuto. Pontani è cauto sull'influenza che Cratete di Mallo potrebbe aver esercitato su Porfirio, ma ipotizza l'utilizzo di un trattato o di un corpus di allegorie cui potrebbero aver attinto altri commentatori come lo Ps-Probo e lo Ps-Plutarco[235]. Per Eraclito la poesia di Omero è tutta piena di allegoria (75, 12 Διὰ δὴ πάντα καθ’ ἓν ἀθροίσαντες ἀλληγορίας πλήρη τὴν ὅλην ποίησιν εὑρίσκομεν) e lo scopo dell'autore è quello di evincere il significato profondo sottostante alla rappresentazione allegorica degli dèi (6, 2 τὰ περὶ θεῶν ἠλληγορημένα). Apollo viene interpretato come il Sole, le sue frecce indicano i raggi e la musica delle sfere (6-16); la preghiera di Achille a Teti (Il. 1, 399-404) è motivo di esposizione delle dottrine fisiche di Talete, Empedocle ed Eraclito (21-25); la cacciata di Efesto dall'Olimpo (*Il*. 1, 592-593) è immagine dei due fuochi, quello celeste e quello terrestre (26-27), interpretazione già evocata da Cleante, a testimonianza della continuità della tradizione esegetica; la distruzione delle mura achee

233 PONTANI 2005b, 12.
234 PONTANI 2005b, 22.
235 PONTANI 2005a, 24-25.

(*Il*. 12, 3-33) è occasione per associare Poseidone alla potenza dell'acqua e del terremoto (38). Un'interpretazione questa radicalmente diversa da quella di Cornuto nella *ratio*: qui il fine è giustificare Omero, lì interpretare il vero senso dei miti a prescindere dai poeti che li hanno narrati e corrotti[236].

3.4 Dalle interpretazioni allegoriche di Omero a quelle di Virgilio

Tra i vari interessi di Cornuto vi fu quello per l'esegesi virgiliana. Sappiamo che scrisse un commento a Virgilio dedicato a Silio Italico. In quest'opera Cornuto dovette occuparsi di lezioni e varianti, ma anche di interpretazioni del mito, materia a lui ben nota e prevalente nel *Compendium*. La critica ha a lungo dibattuto sul numero di opere dedicate da Cornuto a Virgilio, se una o due, un commento (ὑπόμνηματα) e un trattato (σύγγραμμα)[237]. La vicinanza di Virgilio all'epicureismo e a Lucrezio, il suo esponente maggiore a Roma, era cosa ben nota nell'antichità. Tuttavia nelle fonti Virgilio non viene mai delineato come autore epicureo. Virgilio ebbe sempre un'attenzione particolare dagli Stoici. Seneca, ad esempio, lo cita più di un centinaio di volte e utilizza la sua poesia per rendere più efficace il proprio messaggio etico. Ma Seneca, nell'epistola 88 mostra una forte avversione nei confronti dell'esegesi allegorica di tipo stoico. Il fatto che il filosofo stoico si senta in dovere di criticare l'allegoria stoica indica che questa era assi diffusa alla sua epoca e veniva applicata tanto al mito, quanto al testo di Omero[238]. Seneca non riconosce alla poesia virgiliana una sapienza tale da sottoporla ad esegesi allegorica, ma, a differenza di Cornuto, non taccia Virgilio di falsificazione del mito. La critica di Seneca è alla poesia in sé[239], non a Virgilio, che rimarrà sempre uno degli autori prediletti del filosofo.

Del commento di Cornuto a Virgilio ci restano una quindicina di frammenti, sette dei

236 DAWSON 1992, 38-39.
237 Per il dibattito cfr. SETAIOLI 2004, 341.
238 MOST 1989, 2046-2048; SETAIOLI 2004, 365.
239 *De beneficiis* 1, 3, 10: *non putant* (*poetae*) *ad rem pertinere verum dicere*.

quali ci sono tramandati da Servio. Ne consegue che, come giustamente nota il Setaioli, "non può quindi esserci dubbio che l'opera, o le opere, dedicate dallo Stoico a Virgilio costituissero una delle componenti del patrimonio esegetico della tarda antichità latina, del quale Servio è per noi il principale rappresentante"[240]. Il *corpus* serviano non contiene solo testimonianze relative a Cornuto, ma anche molte confutazioni del filosofo, così come numerosi sono i passi di Gellio e Macrobio in cui si prendono le difese di Virgilio[241]. Ancora una volta, come già visto in precedenza, l'apologia di Virgilio si configura come un tema tradizionale per l'esegesi ortodossa. La critica moderna è stata più o meno concorde nell'attribuire a Cornuto un'esegesi allegorica di tipo stoico nei confronti di Omero[242]. Bisogna però capire se l'atteggiamento critico di Cornuto nei confronti di Virgilio sia originale o se questo disprezzo della poesia appartenesse anche allo stoicismo originario. Il più tenace sostenitore della prima tesi è stato Pfeiffer che, nella sua *History of Classical Scolarship*, attribuisce allo Stoicismo la paternità dell'esegesi allegorica della poesia ("Orthodox Stoics were necessarily allegorists in their interpretation of poetry")[243]. Si è opposto a questa visione Long con due argomenti principali:

1. Gli Stoici erano razionalisti ed è irrazionale pensare di vedere in Omero "a crypto-Stoic"[244].
2. Il terzo libro del *De natura deorum*, il testo che, per eccellenza, ha fatto supporre l'esegesi allegorica da parte degli Stoici, sarebbe permeato da un tono ironico ignorato dei critici[245]. Ne consegue che, secondo Long, gli Stoici non allegorizzavano la poesia, bensì il mito e che la posizione di Cornuto non era isolata, ma identica a quella primigenia.

240 SETAIOLI 2004, 357.
241 CUGUSI 2003, 240 il quale ipotizza che dietro ogni tentativo di difesa di Virgilio operato da parte degli scoliasti, ci sia alla base la lettura di Cornuto.
242 PARATORE 1968, 59; ROCCA, 1985, 386; RAMELLI 2003, 13.
243 PFEIFFER 1968, 238-241.
244 LONG 1992, 47.
245 *Ibid*., 52-54.

Funaioli obietta che è evidente come vi sia stata un'esegesi allegorica stoica antica, pur riconoscendo che lo stoicismo delle origini sapeva distinguere tra la mitologia e le storie mitiche messe in poesia, ma venendo talvolta meno questa distinzione, l'esegesi allegorica era applicata anche alla poesia e non solo al mito[246]. Ma l'interpretazione di Cornuto era davvero aderente a quella dell'ortodossia stoica delle origini? Ci sono due considerazioni da fare in proposito: la prima è che nei frammenti che abbiamo a disposizione Cornuto non fa uso dell'etimologia. È altresì vero che, disponendo solo di frammenti, è azzardato compiere deduzioni di carattere generale. La seconda osservazione è che l'opera di Cornuto è densa di critiche a Virgilio sia di carattere stilistico che di carattere religioso. Le obiezioni di carattere formale sono intimamente stoiche. Lo stoicismo, ritenendo il λόγος umano derivato da quello divino, non perdonava imprecisioni ed esattezze di carattere linguistico. Seneca, pur amando Virgilio, talvolta lo critica per il suo modo di esprimersi: *Itaque cum dicit Vergilius noster' et mala mentis gaudia,' diserte quidem dicit, sed parum proprie*. (*Ep*. 59, 3). Per Cornuto la verità primordiale dei miti si è andata progressivamente disfacendo (Macr. *Sat*. 5, 19, 2). Ecco perché Cornuto critica la poesia della sua epoca, colpevole di aver proposto miti arbitrari e privi di verità. La poesia, ricca di espedienti retorici, brancola ed è priva di veri contenuti: *grande locuturi nebulas Helicone legunto* (Pers.5, 7). Il Setaioli nota a proposito che non a caso i due poeti allievi di Cornuto, Persio e Lucano, rifiuteranno la poesia mitologica[247]. Queste le basi teoriche dell'ostilità di Cornuto nei confronti della mitologia virgiliana, cui il Cugusi aggiunge una motivazione di carattere estetico: sarebbe stato il gusto letterario di epoca neroniana a spingere Cornuto a criticare il sobrio Virgilio che ricorreva costantemente al mito[248]. Più convincenti gli argomenti di Setaioli, il quale, pur riconoscendo la possibilità di una motivazione estetica alla critica virgiliana,sostiene che "seguire fedelmente il mito – quello primordiale, autentico – sarebbe stato per lo Stoico il pregio supremo di qualsiasi poesia; ma Virgilio ha al contrario aggiunto altre finzioni alla tradizione poetica già

246 SETAIOLI 2004, 349; cfr. anche DAWSON 1992 24-25.
247 SETAIOLI 2004, 359.
248 CUGUSI 2003, 228

abbondantemente adulterata"[249]. Tra le obiezioni che Cornuto muove a Virgilio, vi è quella di aver inventato la credenza che Proserpina recidesse il capello ai morituri e l'immagine del ramo d'oro:

> *hanc Vergilius non de nihilo fabulam fingit, sicut vir alias doctissimus Cornutus existimat, qui adnotationem eius modi adposuit his versibus: unde haec historia ut crinis auferendus sit morientibus, ignoratur: sed adsuevit poetico more aliqua fingere ut de aureo ramo. Haec Cornutus. Sed me pudet quod tantus vir, Graecarum etiam doctissimus litterarum, ignoravit Euripidis nobilissimam fabulam Alcestim. In hac enim fabula in scaenam Orcus inducitur gladium gestans quo crinem abscidat Alcestidis et sic loquitur*: ἡ δ' οὖν γυνὴ κάτεισιν εἰς Ἅιδου δόμους. στείχω δ' ἐπ' αὐτὴν ὡς κατάρξωμαι ξίφει,ἰ ερὸς γὰρ οὗτος τῷ κατὰ χθονὸς θεῷ ὅτῳ τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσῃ τρίχα.
>
> *proditum est ut opinorquem secutus Vergilius fabulam abscidendi crinis induxerit, ἁγνίσαι autem Graeci dicunt dis consecrare unde poeta vester ait ex Iridis persona, ... hunc ego Diti sacrum iussa fero teque isto corpore solvo. Nunc quia pleraque omnia quae supra dixi instructa* ***auctoritate tragicorum*** *probavi, id quoque quod a Sophocle tractum est adnotabo*. (*Sat*. 5, 19, 2)

È importante notare la giustificazione che Macrobio utilizza per scagionare Virgilio dall'accusa: Macrobio si stupisce che Cornuto non conosca il passo dell'*Alcesti* di Euripide. Virgilio non può aver sbagliato, poiché l'*auctoritas* del tragico lo sta legittimando. Questo metodo è seguito anche da Servio quando deve proteggere Virgilio da un'altra obiezione di Cornuto (*adnotat Cornutus, quod indecenter sacram matri suae avem sagittis figendam constituerit*).

> *sane sciendum hunc totum locum ab Homero esse sumptum: unde inanis estvituperatio Aeneae, quod suspenderat avem maternam*. (*Aen*. 5, 517)

249 SETAIOLI 2004, 359.

È evidente che un autore del prestigio di Cornuto non può non aver lasciato tracce nella scoliastica e nell'esegesi. Ci sono altri due episodi di invenzione mitica che mettono Virgilio sotto accusa: l'albero di Polidoro e la metamorfosi delle navi in ninfe. Di questi ci parla solo Servio:

> ***traxit autem hoc de historia Romana***. *Nam Romulus, captato augurio, hastam de Aventino monte in Palatinum iecit: quae fixa fronduit et arborem fecit. V****ituperabile enim est, poetam aliquid fingere, quod penitus a veritate discedat***. *Denique obicitur Vergilio de mutatione navium in nymphas; et quod dicit per aureum ramum ad inferos esse descensum; tertium, cur Iris Didoni comam secuerit. Sed hoc purgatur Euripidis exemplo, qui de Alcesti hoc dixit, cum subiret fatum mariti*. (*Aen*. 3, 46)

> *IPSA DEUM FERTUR GENETRIX* ***figmentum*** *hoc licet poeticum sit, tamen quia exemplo caret, notatur a criticis: unde longo prooemio excusatur. nam ideo et prisca ratione religionis et Iovis beneficio dicit esse perfectum, ut naves mutarentur in nymphas, quo vel aliqua ex parte possit esse verisimile*. (*Aen*. 9, 81)

Servio e Cornuto parlano di *figmentum*, ma su piani differenti: mentre Cornuto confuta Virgilio dal punto di vista filosofico (la poesia corrompe la purezza archetipica del mito tramite il *figmentum*), Servio lo difende dal punto di vista letterario (Virgilio si ispira a un antecedente autorevole, dunque il suo *figmentum* è lecito e rispetta i canoni oraziani e aristotelici della poetica)[250]. C'è un'altra accusa mossa da Cornuto a Virgilio, che ricorda il tono delle critiche filosofiche opposte a Omero. Ne parla Gellio:

> *Sed Annaeus Cornutus, homo sane pleraque alia non indoctus neque inprudens, in secundo tamen librorum, quos de figuris sententiarum conposuit, egregiam totius istius verecundiae laudem insulsa nimis et odiosa*

250 SETAIOLI 2004, 361.

> *scrutatione violavit. Nam cum genus hoc figurae probasset et satis circumspecte factos esse versus dixisset: 'membra' tamen inquit paulo incautius nominavit*. (9, 10, 5)

Cornuto è scandalizzato dall'uso del termine *membra* utilizzato per ritrarre l'*amplexus* tra Venere e Vulcano in *Aen*. 8, 405, 406. Gellio sottolinea che a nessuno quel passo risultava particolarmente scandaloso. Diversamente la pensava Servio se si vede addirittura costretto a cambiare una lezione per sfuggire all'argomentazione di Cornuto:

> *CONIUGIS INFUSUS GREMIO hoc est ante concubuit et sic quievit. Probus vero et Carminius propter sensum cacenphaton 'infusum' legunt, ut sit sensus: dormiit cum coniuge dormiente, id est petiit soporem, infusum etiam coniugis gremio.* [[*Alii 'infusus' legunt, ut significetur coisse illos et sic sopitos, et volunt esse emphasin coitus: nam 'infusum gremio soporem' nihil esse dicunt. multi autem cacenphaton accipiunt, ne duo epitheta videantur, 'placidum' et 'infusum'. Alii figurate accipiunt placidum per membra' pro eo quod est placidum membris.*
> *PER MEMBRA potest ambiguum videri, Vulcani an Veneris*]].

Il Setaioli motiva così la critica di Cornuto: in quanto stoico, Cornuto conosceva perfettamente il significato simbolico dell'unione tra Afrodite ed Efesto. Virgilio, insistendo eccessivamente sulla metafora del fuoco, prima ancora che avvenisse l'amplesso, rovinerebbe il significato allegorico della vicenda[251].

251 SETAIOLI 2004, 363-364.

IV
L'ESEGESI ALLEGORICA FISICA DI SERVIO

È giunto il momento di concentrarsi sull'esegesi allegorica serviana propriamente detta tenendo presenti i problemi che si prospettano in un'analisi di questo tipo:

1. Che cosa intendono Servio e i commentatori antichi per allegoria
2. Gli antesignani dell'esegesi allegorica serviana
3. Se il filone allegorico sia il medesimo per i grammatici, come Servio e Donato, e scrittori di altri generi, come Macrobio

4.1 Il significato del termine *allegoria* in Servio

Il più grande problema per chi decida di analizzare l'esegesi allegorica serviana è che la parola *allegoria* nel commento all'*Eneide* non compare mai. La si trova variamente declinata, e nelle sue derivazioni avverbiali *allegoricos* e *allegorice*, solo in trenta casi nei commentari di *Bucoliche* e *Georgiche*. Nel proemio alle *Bucoliche* Servio specifica subito che l'allegoria è connessa al ringraziamento di Augusto o di altri personaggi per la restituzione delle terre confiscate:

> *intentio poetae haec est, ut imitetur Theocritum Syracusanum, meliorem Moscho et ceteris qui bucolica scripserunt, - unde est (VI 1) prima Syracosio dignata est ludere versu nostra - et aliquibus locis* ***per allegoriam agat gratias Augusto vel aliis nobilibus, quorum favore amissum agrum recepit***. (*Buc*. *Proom*. p. 2)

> *perdito ergo agro Vergilius Romam venit et potentium favore meruit, ut agrum suum solus reciperet. Adquem accipiendum profectus, ab Arrio centurione, qui eum tenebat, paene est interemptus, nisi se praecipitasset in Mincium: unde est* ***allegoricos*** *(III 95) ipse aries etiam nunc vellera siccat*. (*Proom*. p. 2)

Nel primo verso della prima *Bucolica*, Servio espone il suo metodo di esegesi allegorica: Virgilio tende a nascondere la sua persona dietro la figura di Titiro. Tale associazione va effettuata non in ogni caso, ma solo dove *exigit ratio*, ove *ratio* indica il "buon senso" del commentatore che sa quando è opportuna la lettura allegorica:

> *et hoc loco Tityri sub persona Vergilium debemus accipere; non tamen ubique, sed tantum ubi exigit ratio. Quod autem eum sub fago dicit iacere,* ***allegoria est honestissima****, quasi sub arbore glandifera, quae fuit victus causa: antea enim homines glandibus vescebantur, unde etiam fagus dicta est ἀπὸ τοῦ φαγεῖν.* (*Buc*. 1, 1)

Spesso infatti l'esperienza dell'esegeta impedisce a Servio di interpretare allegoricamente un passo:

> *RESONARE DOCES AMARYLLIDA S(ILVIS) id est carmen tuum de amica Amaryllide compositum doces silvas sonare. Et* ***melius est, ut simpliciter intellegamus****:* ***male enim quidam allegoriam volunt, tu carmen de urbe Roma componis celebrandum omnibus gentibus***. (*Buc*. 1, 5)

> *CANDIDIOR POSTQUAM TONDENTI BARBA C(ADEBAT) aut mutatio personae est, ut quendam rusticum accipiamus loquentem,* ***non Vergilium per allegoriam****; nam, ut diximus, XXVIII. Annorum scripsit bucolica: aut certe est mutanda distinctio, ut sit non barba candidior, sed libertas; nam XXVIII. Annorum barbam potest quivis metere, sed non canam. et bene 'candidior libertas', ut intellegamus etiam ante in libertate, sed non tali fuisse Vergilium*.

(*Buc*. 1, 28)

INVENIES ALIUM SI TE HIC F(ASTIDIT) A(LEXIM) alium Alexin, id est alium puerum formosum, qui te minime spernat. ***et volunt quidam, hoc loco allegoriam esse antiquam in Augustum****, ut intellegamus, invenies alium imperatorem, si te Augustus contemnit pro agris rogantem. sed* ***melius simpliciter*** *accipimus hunc locum: nam nihil habet, quod possit ad Caesarem trahi. illud vero paulo post paene aperte dicetur in Augustum Caesarem (IX 5) quoniam Fors omnia versat*. (*Buc*. 2, 73)

POST CARECTA L(ATEBAS) loca caricis plena. Carix autem herba est acuta et durissima, sparto similis: alibi et carice pastus acuta. ***sane hoc loco superfluam volunt esse allegoriam****, dicentes rem nusquam lectam de Vergilio aiunt enim hoc: Varus, tragoediarum scriptor, habuit uxorem litteratissimam, cum qua Vergilius adulterium solebat admittere, cui etiam dedit scriptam tragoediam, quam illa marito dedit tamquam a se scriptam. hanc recitavit Varus pro sua: quam rem dicit Vergilius per allegoriam; nam tragoediae praemium Caper fuerat: Horatius carmine qui tragico vilem certavit ob hircum.* ***sed melius simpliciter accipimus****:* ***refutandae enim sunt allegoriae in bucolico carmine, nisi cum, ut supra diximus, ex aliqua agrorum perditorum necessitate descendunt***. (*Buc*. 3, 20)

AUREA MALA DECEM MISI plus dicit: nam cum ille dixisset se esse missurum, iste se iam misisse confirmat. 'aurea' autem aurei coloris. et ***volunt quidam hoc loco allegoriam*** *esse ad Augustum de decem eclogis: quod* ***superfluum*** *est: quae enim* ***necessitas*** *hoc loco allegoriae?* (*Buc*. 3, 71)

L'interpretazione allegorica può essere palese per il commentatore (poiché *multi* hanno già interpretato in questo modo un passo), oppure dubbia:

ET LONGO POST TEMPORE VENIT, POSTQUAM NOS AMARYLLIS H(ABET) G(ALATEA) R(ELIQUIT) iungendum est hoc totum: nam duplici

ratione tempus ostendit, quo eum libertas aspexerit, id est quando coepit secare barbam, et relicta Galatea Amaryllidis amore detineri. ***allegoricos*** *autem hoc dicit, postquam relicta Mantua Romam me contuli: nam Galateam Mantuam vult esse, Romam Amaryllida*. (*Buc*. 1, 29)

CRUDELIS id est inexorabilis, qui non flecteris meo amore nec te potiundum praebes: vel ***allegorice*** *crudelis Caesar, qui non flecteris meis scriptis et non das ereptos agros. ALEXI id est Caesar.* (*Buc*. 2, 6)

ANIMO NON SPERNIS id est libentissime habes. et est litotes figura, sicut munera nec sperno. ***et multi hunc locum allegoricos accipiunt****, ut videatur Augusto dicere: quid prodest quia me diligis, si ad capiendos hostes pergens in otio me relinquis? Dicitur enim Vergilius sequi voluisse Augustum contra Antonium ad Actiaca bella properantem*. (*Buc*. 3, 74)

LATET ANGUIS IN HERBA ***allegoria est****: nam videtur hoc ad Mantuanos dicere, qui inter milites versabantur armatos, quos, sicut angues, mortem inferre posse, non dubium est*. (*Buc*. 3, 93)

NON BENE RIPAE CREDITUR I(PSE) A(RIES) E(TIAM) N(UNC) V(ELLERA) S(ICCAT) ***allegoria****, ad illud quod supra diximus, pertinens, quia post acceptos agros ab Arrio centurione paene est interemptus, nisi se praecipitasset in fluvium*. (*Buc*. 3, 94)

SAT PRATA BIBERUNT aut intellegimus hunc exisse, ut iuberet pueris suis ut arva inrigarent, quod illis cantantibus factum est, et re vera dicit 'rivos claudite': aut ***certe allegoricos*** *hoc dicit: iam cantare desinite, satiati enim audiendo sumus*. (*Buc*. 3, 111)

EXTINCTUM NYMPHAE C(RUDELI) F(UNERE) D(APHNIM) F(LEBANT) ***multi dicunt, simpliciter*** *hoc loco defleri Daphnimquendam pastorem, [[quem mater sua compressa a Mercurio et enixa abiecit. hunc pastores*

*invenerunt inter lauros <et> Daphnin vocaverunt:quem Pan musicen docuisse dicitur. Qui cum et venationis et musices peritissimus esset, adamatus a nympha est; qui etiam iure iurando adstrictus est, ne cum alia concumberet. hic dum boves persequitur, ad regiam pervenit, et ob pulchritudinem appetitus, cum regis filia consuetudinem miscuit. hoc cum nympha rescisset, luminibus eum orbavit. ille in auxilium patrem Mercurium invocavit: qui eum in caelum eripuit et in eo loco fontem elicuit, qui Daphnis vocatur, apudquem quotannis Siculi sacrificant]]. **Alii dicunt significari per allegoriam** C. Iulium Caesarem, qui in senatu a Cassio et Bruto viginti tribus vulneribus interemptus est: unde et 'crudeli funere' volunt dictum. [[sed si de Gaio Caesare dictum est, multi per matrem Venerem accipiunt, per leones et tigres populos quos subegit, per thiasos sacra quae pontifex instituit, per formosum pecus populum Romanum*]]. (*Buc*. 5, 20)

NEC CALAMIS S(OLUM) AEQ(UIPERAS) S(ET) V(OCE) M(AGISTRUM) ***videtur allegoria*** *quasi ad Theocritum et Vergilium respicere: hinc est 'tu nunc eris alter ab illo'.* [[*fabula de calamo talis est: veteres Zephyro vento unam ex horis coniugem adsignant, ex qua et Zephyro Carpon filium pulcherrimi corporis editum dicunt.quem cum Calamus, Maeandri fluvii filius, amaret, a Carpo mutua vice etiam ipse adamatus est. Sed Carpos cum in Maeandrum fluvium cadens esset extinctus, Calamus, patrem propter hoc scelus aversatus, aufugit rogavitque Iovem, ut finem suis luctibus daret sibique mortem praestaret, ut amato post obitum iungeretur.quem miseratione Iuppiter ductus in harundinales calamos verti iussit, qui semper circa oras fluminum nasci solent, Carpon vero in fructus rerum omnium vertit, ut semper renasceretur*]]. (*Buc*. 5, 48)

[[*INSUETUM MIRATUR L(IMEN) O(LYMPI) quasi novus deus. Et quibusdam* ***videtur per allegoriam*** *Caesarem dicere, qui primus divinos honores meruit et divus appellatus est*]]. (*Buc*. 5, 56)

NYMPHAE NOSTER A(MOR) LIBETHRIDES Libethros fons est, ubi

coluntur musae, et sic ait 'Libethrides', ac si diceret Hippucrenides a fonte Hippucrene. ut autem poetae invocent nymphas, sicut hoc loco, item in fine (X 1) extremum hunc Arethusa mihi concede laborem, haec ratio est, quod secundum Varronem ipsae sunt nymphae quae et musae: [[*nam et in aqua consistere dicuntur, quae de fontibus manat, sicut existimaverunt qui camenis fontem consecrarunt; nam eis non vino, sed aqua et lacte sacrificari solet:*]] *nec inmerito: nam aquae motus musicen efficit, ut in hydraulia videmus. sane sciendum, quod idem Varro tres tantum musas esse commemorat: unam, quae ex aquae nascitur motu; alteram, quam aëris icti efficit sonus; tertiam, quae mera tantum voce consistit. et* ***multi volunt in hac ecloga esse allegoriam****, ut Daphnis sit Caesar, Corydon Vergilius, Thyrsis vero, qui vincitur, Vergilii obtrectator, scilicet aut Bavius aut Anser aut Maevius,* [[*pessimi*]] *poetae*. (*Buc*. 7, 21)

ATQUE HANC SINE TEMPORA C(IRCUM) I(NTER) V(ICTRICES) H(EDERAM) T(IBI) S(ERPERE) L(AURUS) ***allegoricos dicit****: debet etiam carmen meum florere inter tuos plures triumphos. nam victores imperatores lauro, hedera coronantur poetae. Verecunde autem ait 'serpere', hoc est humiliter procedere*. (*Buc*. 8, 12)

TITYRE DUM REDEO B(REVIS) E(ST) V(IA) P(ASCE) C(APELLAS) Theocriti sunt versus, verbum ad verbum translati, sed tamen Vergilii negotium continentes: nam ***allegoricos imperat suis****, ut rem tueantur, nec tamen audeant contra Arrii praeceptum venire*. (*Buc*. 9, 23)

VOX QUOQUE MOERIN IAM FUGIT IPSA his versibus ostendit, vigorem cantandi, quem prius habuerat, perdidisse <se>. Et ***per allegoriam obsessum malis animum demonstrat****]*. (*Buc*. 9, 53)

NEC TE PAENITEAT P(ECORIS) D(IVINE) P(OETA) ***allegoricos*** *hoc dicit: nec tu erubescas bucolica scribere*. (*Buc*. 10, 17)

ARCADES pastores. et ***allegoricos*** *ostendit Vergilius, quantum ei praestet amorem eius canendo*. (*Buc*. 10, 31)

GRACILI FISCELLAM TEXIT HIBISCO ac si diceret: nisi hac re occupatus, minime canerem. ***allegoricos*** *autem significat se composuisse hunc libellum tenuissimo stilo*. (*Buc*. 10, 71)

NEC SPERENT T(ARTARA) R(EGEM) N(EC) T(IBI) R(EGNANDI) V(ENIAT) T(AM) D(IRA) C(UPIDO) ***allegoricos*** *dicit illum nec debere mori velle nec posse*. (*Geor.* 1, 36)

ET IAM TEMPUS EQUUM F(UMANTIA) S(OLVERE) C(OLLA) ***allegorice hoc dicit****: debemus fatigato ingenio parcere et facere finem carminis. Sane non est comparatio, sed translatio, sicut etiam in primi fine (514) diximus. Et plerumque volunt, ideo eum dixisse hoc loco carmini georgico finem se esse facturum, quod duo sequentes libri pastorales sunt, non georgici, ut etiam in prima huius carminis parte memoravimus*. (*Geor.* 2, 541)

SED ME PARNASI DESERTA PER ARDUA 'per Parnasi ardua' Heliconem et Cithaeronem, montes musis dicatos. Et hoc dicit: scribendi amor rapit me ad opus arduum et a nullo ante descriptum: quod per periphrasin et ***allegoriam*** *poeticam indicat*. (*Geor.* 3, 291)

VELA TRAHAM ET T(ERRIS) F(ESTINEM) A(DVERTERE) P(RORAM) ***illam allegoriam respicit****, qua est usus in primo (II 44) ades et primi lege litoris oram, item (II 41) pelagoque volans da vela patenti*. (*Geor.* 4, 117)

Il commentatore chiarisce subito che nelle *Bucoliche* non c'è posto per l'allegoria, salvo rari casi, quelli in cui Virgilio farebbe riferimento alla confisca delle sue terre: *refutandae enim sunt allegoriae in bucolico carmine, nisi cum, ut supra diximus, ex aliqua agrorum perditorum necessitate descendunt* (3, 20). Eppure non di rado Servio interpreta allegoricamente i passi delle *Bucoliche*. Si analizzi la casistica: nella maggior parte dei

passi, con *allegoria*, nel commento si intende l'atto poetico con cui Virgilio proietta nei suoi personaggi la figura di Augusto[252] (*Buc*. *Proom* p. 2; 2,6; 2, 73; 5, 20[253]; 5, 56; 7, 21), o vicende legate alla propria biografia siano esse riguardanti l'espropriazione delle terre (*Buc*. *Proom*. p.2; 3, 93; 3, 94), o singoli episodi della sua vita (*Buc*. 1, 29; 5, 48; 7, 21; 9, 53; 10, 17, 10, 31; 10, 71). Servio tende anche a negare le interpretazioni allegoriche dei *multi* che spesso gli appaiono forzate (*Buc*. 1, 28; 3, 71) opponendo il termine *allegoria* all'avverbio *simpliciter* (*Buc*. 1, 5; 2, 73; 3, 20). In questi contesti l'allegoria è un modo figurato di dire le cose, proprio secondo le definizioni tradizionali che abbiamo fin qui visto. Resta così da comprendere per quale motivo, pur essendo presenti interpretazioni di tipo allegorico all'interno del commentario all'*Eneide*, il termine *allegoria* non figuri mai. Servio è grammatico e, di conseguenza, deve rigorosamente rispettare le categorie normate della sua disciplina. Nella *Retorica ad Erennio*, del I sec. a. C., l'allegoria presentava tre divisioni *per similitudinem*, *per argumentum*, *per contrarium*[254], Quintiliano adotta l'ordine allegoria, enigma, ironia e le sue varianti. In Donato e nello pseudo-Trifone l'allegoria è un tropo unico, che include l'antifrasi, l'ironia e le sue sottoclassi[255]. Questa determinazione variabile all'interno del catalogo dei tropi e delle figure indica che, ancora in epoca tarda, il termine doveva avere un significato vago e indicava semplicemente il "dire altrimenti"[256]. Ed è infatti in questo senso vago che Servio utilizza il termine allegoria. C'è un'ulteriore precisazione semantica da fare: la parola allegoria possiede due significati, uno in senso stretto, uno in senso lato: nel suo significato più intimo, indica un modo di espressione ambiguo che va sceverato, in senso più esteso, indica l'atto esegetico di cercare il senso vero di un testo oscuro. Nel primo caso sono gli autori a esprimersi allegoricamente, nel secondo sono gli esegeti ad interpretare in modo allegorico[257]. Ecco perché sembra metodologicamente ardito

252 Si noti come in questo caso non si possa parlare di figuralità, come nel caso dell'esegesi dell'*Eneide*. Lì un fatto storico è la proiezione di un altro, un gesto di Enea ne prefigura uno di Augusto, qui è la finzione poetica a mascherare Augusto e Virgilio.

253 In questo caso il riferimento ad Augusto è una delle due possibili interpretazioni che Servio raccoglie dalla tradizione. Si limita ad esporla senza prendere posizione.

254 4, 34, 46.

255 HOLTZ 1981, 214.

256 *Ivi*.

257 PÉPIN 1957, 91.

analizzare congiuntamente l'allegoria fisica, morale, la prefiguralità e il semplice "dire altrimenti" come faceva Jones, il primo ad essersi occupato di allegoria in Servio, che, da un lato riconosce l'assenza del termine nel commento all'*Eneide*, dall'altro analizza, come se si trattasse di una materia uniforme, ciò che Servio chiama allegoria e ciò che chiama in altro modo[258]. Non si possono considerare alla stessa stregua la figuralità storica, l'allegoria fisica e la finzione letteraria che Servio attribuisce a Virgilio, quando legge nei personaggi delle *Bucoliche* le trasfigurazioni di Augusto o dello stesso poeta, per il semplice fatto che Servio ha un approccio formulare differente per ognuno di questi tre casi: nel primo utilizza la formula *traxit de historia*, nel secondo *physica ratio*, formula che, si è visto, ha diversi ambiti di applicazione, nel terzo parla di *allegoria*. Cerchiamo dunque di evincere le caratteristiche dell'esegesi fisica serviana (che noi chiameremo allegoria fisica e che Servio chiama *physica ratio*) per poi cercare di comprendere quali sono state le fonti cui ha fatto riferimento il commentatore per capire se, nell'interpretare le divinità come elementi naturali, Servio si sia mosso come gli scoliasti greci, come quelli latini, o come autori che non erano commentatori come Macrobio.

4.2 Allegoria e *physica ratio*

L'interpretazione fisica del mito, componente centrale prima dell'esegesi stoica, poi divenuta tradizionale in tutta la critica letteraria antica, è di assoluto rilievo nei *Saturnalia* di Macrobio ed è particolarmente sostenuta da Vettio Pretestato:

> *Hic Avienus in Praetextatum expectationem consulentis remittens, 'licet omnes,' ait, 'qui adsunt pari doctrina polleant, sacrorum tamen omnium Vettius unice conscius potest tibi et originem cultus qui huic deo penditur et causam festi sollennis aperire'. Quod cum Praetextatus in alios refundere temptasset, omnes ab eo impetraverunt ut ipse dissereret. tunc silentio facto*

258 JONES 1961, 217.

ita exorsus est: 'Saturnaliorum originem illam mihi in medium proferre fas est, non quae ***ad arcanam divinitatis naturam refertur****, sed quae aut fabulosis admixta disseritur* ***aut a physicis in vulgus aperitur***. (1, 7, 17-18)

Pretestato prosegue poi nell'analisi della figura di Saturno con una trattazione che ricalca il *De natura deorum* ciceroniano[259]:

est porro idem Κρόνος καὶ Χρόνος. Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum physici ad quandam veri similitudinem revocant. hunc aiunt abscidisse Caeli patris pudenda, quibus in mare deiectis Venerem procreatam. Quae a spuma unde coaluit Ἀφροδίτη nomen accepit. Ex quo intellegi volunt, cum chaos esset, tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur. Inde ab ipso natus putatur Κρόνος qui, ut diximus, Χρόνος est. Cumque semina rerum omnium post caelum gignendarum de caelo fluerent, et elementa universa quae mundo plenitudinem facerent ex illis seminibus fundarentur, ubi mundus omnibus suis partibus membrisque perfectus est, certo iam tempore finis factus est procedendi de caelo semina ad elementorum conceptionem, quippe quae iam plena fuerant procreata. animalium vero aeternam propagationem ad Venerem generandi facultas ex umore translata est, ut per coitum maris feminaeque cuncta deinceps gignerentur. Propter abscisorum pudendorum fabulam etiam nostri eum Saturnum vocitaverunt παρὰ τὴν σάθην, quae membrum virile declarat, veluti Sathunnum: inde etiam satyros veluti sathunos, quod sint in libidinem proni, appellatos opinantur. Falcem ei quidam aestimant attributam, quod tempus omnia metat exsecet et incidat. hunc aiunt filios suos solitum devorare eosdemque rursus evomere, per quod similiter significatur eum tempus esse, a quo vicibus cuncta gignantur absumanturque et ex eo denuo renascantur. Eundem a filio pulsum quid aliud est quam tempora senescentia ab his quae post sunt nata depelli? Vinctum autem, quod certa lege naturae conexa sint tempora, vel quod omnes fruges quibusdam vinculis nodisque alternentur. (1, 8, 6-11)

259 PÉPIN 1976, 329 ssgg.

L'impostazione della questione è bipartita: da un lato i *mythici*, narratori fantastici e immorali, dall'altra i *physici*, che interpretano filosoficamente e in modo più raffinato il mito. La castrazione di Urano da parte di Crono, tema già trattato dagli allegoristi greci per la sua sconvenienza, viene così interpretata: poiché Crono è il tempo, che è figlio del cielo, e il cielo genera la vita sulla terra, la sua castrazione indica la fine del processo di generazione sulla terra; Crono che divora e vomita i suoi figli rimanda al riassorbimento di tutte le cose; Crono incatenato indica la concatenazione del tempo regolata dalla legge di natura. La teologia fisica si delinea così come un'opposizione a quella mitica[260]. Ma chi sono questi *physici* che tanto prepotentemente entrano nel commentario? Considerando che l'allegoria di tipo fisico applicata alle opere letterarie è stata strutturata dagli Stoici si potrebbe pensare che Servio si riferisca ai filosofi della Stoa, come credeva Sihler[261]. Ma il commento ad *Aen*. 6, 239 smorza subito questa ipotesi: *sane sciendum Lucretium et alios physicos dicere aerem corporeum esse*. Lucrezio viene dunque annoverato tra i *physici*, tra i quali Servio include anche Talete (*secundum physicos dixit, qui aiunt omnium rerum elementum aquam esse: in quibus Thales primus*. *ad Geor.* 4, 379). Il termine *physicus*, che in senso generico indica il legame con la *scientia naturalis*, viene anche usato con significato specifico in riferimento alla teologia naturale e alla medicina naturale. Ai fini di questa analisi è il primo caso quello rilevante. Con questa sfumatura di significato è presente, oltre che in Cicerone e Servio, in Tertulliano[262], Lattanzio[263] e negli scolii alla *Tebaide* di Stazio[264]. Particolarmente interessante è l'uso che ne fa Fulgenzio che oppone il termine *physicus* al termine *mysticus*[265].

In Servio l'aggettivo *physicus* viene utilizzato, oltre che per designare l'interpretazione allegorica della divinità, nei casi più disparati, come riguardo i fenomeni atmosferici:

260 SYSKA 1993, 4.

261 SIHLER 1910, 9: “So the Stoici in that era of Servius and Symmacus and Praetextatus were classified as physici”. *Contra* PELLIZZARI 2003, 151 che include gli Stoici tra i *physici* ma non identifica le due categorie.

262 *Nat*. 2, 1, 10; 2, 9, 1. *Adv. Marc*. 5, 4; 7, 5; 7, 30; 7, 35.

263 *Inst*. 1, 12, 3.

264 1, 258.

265 *Virg*. *Cont*. p. 83, 7. Cfr. anche *ibid*. p. 87 e *Myth*. 3, 7.

secundum physicos qui dicunt conlisione nubium fulmen creari. (*Aen*. 1, 42)

nam dicunt physici de sedecim partibus caeli iaci fulmina. (*Aen*. 8, 427)

ut physici volunt, cum nubes ventis vehementer agitatae sunt, sic incalescunt ut accendantur. (*Aen*. 8, 429)

Riguardo i corpi celesti:

NEC FRATRIS RADIIS O(BNOXIA) S(URGERE) L(UNA) 'obtusa' subaudis a superioribus; nam hoc dicit: nec luna videtur obtusa, quae est radiis solis obnoxia: nam, ut dicunt physici, ab eo accipit lumen. (*Aen*. 1, 396)

negant omnes physici lumen lunae aliud ex se reddere (*Aen*. 8, 23)

Riguardo l'astronomia e l'astrologia:

[[*et quidam 'sub pedibus' secundum physicos dictum volunt, qui tradunt sidera, id est planetas, in aethere ferri, qui intra caelum est: nam nubes vicinas esse terris nullus ignorat*]] (*Buc*. 5, 57)

NIL IAM CAELESTIBUS ULLIS DEBENTEM vivi enim superorum sunt, mortui ad inferos pertinent, unde in duodecimo <646> vos o mihi manes este boni, quoniam superis aversa voluntas. superis autem debemus omnia donec vivimus, ideo quia, ut dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Iove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno humorem: quae omnia singulis reddere videntur extincti. [[*secundum physicam disciplinam dicit: tradunt enim physici omnia nos mereri a superis, quae rursus extincti reddimus ipsis potestatibus supernis*]]. (*Aen*. 2, 11)

Sulla milza come sede degli umori:

ATRO FELLE DOLOR quo irascimur secundum physicos, ut splene ridemus. (*Aen*. 8, 219)

Una volta stabilito il confine del significato e dell'ambito d'uso del termine *allegoria*, il passo successivo sarà quello di evincere i caratteri tecnici dell'esegesi fisica serviana per connetterla ai suoi modelli.

4.3 Giove e l'episodio della tempesta

La più diffusa tra le interpretazioni fisiche dell'esegesi antica è quella che equipara Giove all'etere e Giunone all'aria. Servio riprende questa associazione dalla scoliastica omerica[266], ma, come dimostra Heinze, la poesia virgiliana, a differenza di quella di Omero, non porge molto spesso il fianco alla *physica ratio* perché lo scopo del poeta latino era quello di preservare integralmente il carattere delle singole divinità[267]. Nonostante ciò, Servio non lesina interpretazioni allegoriche di tipo fisico all'interno del commentario, segno del peso che la tradizione esegetica esercitava sul commento. Servio sposta la responsabilità dell'esegesi allegorica dal commentatore al poeta. Quando, a seguito della preghiera di Venere al padre degli dèi, Giove risponde con un velato sorriso, il commentatore può sostenere che questo atteggiamento di imperturbabile serenità deriva dal fatto che i poeti tendono a dare agli dèi l'*habitus* degli elementi naturali:

SUBRIDENS laetum ostendit Iovem et talem qualis esse solet cum facit serenum; ***poetarum enim est elementorum habitum dare numinibus****, ut supra de Neptuno dictum est.* [[*Ennius Iuppiter hic risit tempestatesque serenae riserunt omnes risu Iovis omnipotentis. Aut certe risit intellegens Iunonis dolos oblique accusari a Venere, ut est 'quae te, genitor, sententia*

266 SCAFFAI 2006, 383-384.
267 HEINZE 1996, 333.

vertit' et 'unius ob iram prodimur', sicut alibi atque dolis risit Cytherea repertis]]. (*Aen*.1, 254)

Il passo in cui Giunone scatena una tempesta contro le navi di Enea, è quello in cui è maggiormente visibile un'interpretazione allegorica di tipo fisico globale, in cui cioè l'allegoria fisica non spiega solo la natura della divinità ma consente di interpretare la trama di un episodio in un modo piuttosto che in un altro. Il commentatore interpreta allegoricamente il passo, facendo appello alla *physica ratio* che governa le cose e, pur in un complesso reticolo di considerazioni, il messaggio centrale che Servio vuol far emergere è che la doppia parentela che lega Giove e Giunone è spiegabile dal punto di vista fisico e che l'ira di Giunone è solidale alla sua natura che, secondo i fisici, era l'aria:

ET SOROR ET CONIUNX physici Iovem aetherem, id est ignem volunt intellegi, Iunonem vero aërem, et quoniam tenuitate haec elementa paria sunt, dixerunt esse germana.
Sed quoniam Iuno, hoc est aër subiectus est igni, id est Iovi, iure superposito elemento mariti traditum nomen est. Iovem autem a iuvando dixerunt; nulla enim res sic fovet omnia, quemadmodum calor (1, 47)

Giove viene interpretato dai *physici* come etere e Giunone come aria[268]. I due elementi sono simili per consistenza, e ciò spiega la fratellanza tra le due divinità, ma sono anche subordinati l'uno all'altro, e ciò spiega il matrimonio. L'etere infatti è infuocato e luminoso, l'aria richiama l'umidità e, di conseguenza, è associata al femminile[269]. Non dissimile è la descrizione del risultato tra l'unione di Zeus ed Era che dà lo Ps-Plutarco:

268 Si noti la forte somiglianza con il secondo Mitografo Vaticano: *DE RATIONE CVR IVNO IOVIS SOROR ET CONIVNX DICATVR Cur autem Iuno Iouis soror et coniux dicatur, hec est ratio: Quoniam igitur hec elementa tenuitate sibi sunt paria, dicuntur esse germana, sed quia mixta concordant et maritatus aer igne feruescit, coniugio dicuntur copulata, et quia Iuno, id est aer, subiectus est Ioui, id est igni, iure superposito elemento mariti traditum est nomen. Dicitur autem Iuppiter catenis eam ligasse, quod aer igni celesti coniunctior duobus deorsum elementis misceatur, id est aque et terre, que elementa duobus superioribus grauiora sunt*. (2, 9)

269 *Her. All.* 15, 3: Δύο γὰρ ὄντων κατὰ τοὺς φυσικοὺς τῶν πνευματικῶν στοιχείων, αἰθέρος τε καὶ ἀέρος, τὸν μὲν Δία τὴν πυρώδη φαμὲν οὐσίαν, ἡ δὲ Ἥρα μετ’ αὐτόν ἐστιν ἀήρ, μαλακώτερον στοιχεῖον, διὰ τοῦτο καὶ θῆλυ.

Ἐν οἷς δέ φησιν ὁ ποιητὴς συνοικεῖν τῷ Διὶ τὴν Ἥραν, οὖσαν ἀδελφήν, δοκεῖ ταῦτα ἀλληγορεῖσθαι, ὅτι Ἥρα μὲν νοεῖται ὁ ἀήρ, ἥπερ ἐστὶν <ἡ> ὑγρὰ οὐσία· διὸ καὶ λέγει ἠέρα δ' Ἥρη πίτνα πρόσθε βαθεῖαν. Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία, Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν. ἀδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν καὶ τὴν κατά τι ὁμοιότητα, ὅτι ἄμφω κοῦφοι καὶ κινούμενοι, σύνοικοι δὲ καὶ ὁμόλεκτροι, ὅτι ἐξ αὐτῶν συνιόντων γεννᾶται τὰ πάντα. διὸ καὶ ἐν τῇ Ἰδῃ συνέρχονται καὶ ἡ γῆ αὐτοῖς φύει τὰς πόας καὶ τὰ ἄνθη. (*De Homero* 96 ed. Keaney-Lamberton)

La parte descrittiva iniziale è pressoché identica in Servio e nello Ps-Plutarco, mentre nella parte finale delle note Servio si concentra sul calore che nutre tutte le cose, l'autore del *De Homero* sul fatto che dall'unione di Zeus ed Era nascano tutte le cose.
Questo tipo di interpretazione si impone allorché si vuol difendere Omero dall'accusa di aver cantato l'invereconda scena dell'amore tra Zeus ed Era sul monte Ida nel libro XIV dell'*Iliade*. Cornuto, nel *Compendium* (cap. 3) spiega così il senso dell'unione tra Zeus ed Era:

Γυνὴ δὲ καὶ ἀδελφὴ αὐτοῦ παραδέδοται **ἡ Ἥρα, ἥτις ἐστὶν ὁ ἀήρ**. Συνῆπται γὰρ εὐθὺς αὐτῷ καὶ κεκόλληται αἰρομένη ἀπὸ τῆς γῆς **ἐκείνου αὐτῇ ἐπιβεβηκότος**

Eraclito si è lungamente occupato dell'episodio sul Monte Ida sostenendo che, con l'unione di Zeus ed Era, Omero ha voluto rappresentare allegoricamente la mescolanza di aria ed etere[270]. C'è dunque, in questo tipo di interpretazione, concordanza tra l'esegesi della scoliastica omerica e quella serviana. Il passo serviano mostra anche una forte somiglianza con Agostino, cosa che potrebbe provare la consultazione di Varrone da

270 BUFFIÈRE 1956, 111.

parte di entrambi gli autori[271] e sancisce sicuramente la diffusione di questo modello esegetico presso la grammatica antica:

> *cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicatur "soror et coniunx"? Quia Iovem, inquiunt in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniucta sunt, alterum superius, alterum inferius*. (*Civ* 4, 10)

Sempre nel corso dell'episodio della tempesta, mentre i venti rombano impazienti di scatenarsi, Virgilio scrive che Giove ne temeva la potenza. Ma può davvero Giove temere i venti? Servio chiarisce così:

> *ID METUENS timens. ergo Iuppiter timet, non sibi, sed elementis, ne turbentur eruptione ventorum, ut si bellorum tempore dicas virum fortem timere, non sibi, sed liberis suis*. (*Aen*. 1, 61)

Giove non teme per sé, ma per l'equilibrio degli elementi che sarebbe turbato. Il padre degli dèi viene associato all'etere in virtù del suo calore, della sua superiorità gerarchica e del fatto che da Giove viene la vita:

> *AETHERE SUMMO qui summus est; et proprium* [[*et perpetuum*]] *aetheri epitheton dedit, quia omnibus superior est:* [[*non ergo quasi elegerit Iuppiter locum qui superior est*]]. (1, 223)

> [[*AETHERIA aether altior est aëre, vicinus caelo, ἀπὸ τοῦ αἴθειν, id est ardere*]]. (1, 394)

> *FUMEA LUMINA id est terrena; nam aetherius ignis caret fumo, solo enim splendore viget.* (6, 593)

> *AETHERIUM SENSUM* [[*id est*]] πῦρ νοερὸν, *ignem sensualem, id est deum:*

271 DELVIGO 2011, 24.

per quod quid sit anima ostendit. (6, 747)

Il riferimento al calore era caro alla scoliastica omerica e la ritroviamo in Filone, Porfirio ed Eraclito:

> ὁ αἰθήρ, ἱερὸν πῦρ, φλόξ ἐστιν ἄσβεστος, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα παρὰ τὸ αἴθειν (Filone, *De confusione linguarum* 156)

> Φωτοειδοῦς δὲ ὄντος τοῦ θείου καὶ ἐν **πυρὸς αἰθερίου** περιχύσει διάγοντος, ἀφανοῦς τε τυγχάνοντος αἰσθήσει περὶ θνητὸν βίον ἀσχόλῳ, διὰ μὲν τῆς διαυγοῦς ὕλης, οἷον κρυστάλλου ἢ Παρίου λίθου ἢ καὶ ἐλέφαντος, εἰς τὴν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ ἔννοιαν ἐνῆγον· διὰ δὲ τῆς τοῦ χρυσοῦ, εἰς τὴν τοῦ πυρὸς διανόησιν καὶ τὸ ἀμίαντον αὐτοῦ, ὅτι χρυσὸς οὐ μιαίνεται. (*Sui simulacri* Fr. 2)

> Πρῶτον ἐπικαλεῖται τὸν ὀξύτατον αἰθέρα τὴν ἀνωτάτω τάξιν εἰληχότα· πυρὸς γὰρ εἰλικρινὴς φύσις, ἅτ' οἶμαι κουφοτάτη, τὸν ὑψηλότατον ἀποκεκλήρωται χῶρον. Εἴη δ' ἂν οἶμαι τοῦτο Ζεὺς ἐπώνυμος, ἤτοι τὸ ζῆν παρεχόμενος ἀνθρώποις ἢ παρὰ τὴν ἔμπυρον ζέσιν οὕτως ὠνομασμένος. (*All*. 23, 5-6)

In Porfirio si ha l'associazione di Zeus al πῦρ νοερὸν:

> Τὸν δὲ θεὸν οὐκ ὀκνοῦσι πῦρ νοερὸν εἰπόντες ἀΐδιον καταλείπειν καὶ φθείρειν μὲν πάντα λέγειν (*PE* 15, 16)

Sull'*ignis sensualis* serviano è intervenuto giustamente il Setaioli, il quale mette in guardia dalla semplice associazione con lo stoicismo. Le stesse considerazioni sul fuoco sono contenute nella dottrina degli oracoli caldaici che influirono sulla "vulgata

culturale" dell'epoca di Servio adattando la terminologia e la simbologia del dio stoico[272]. A proposito di Giove dispensatore di vita, non si può fare a meno di notare che, mentre nel corso di tutto il commentario Giove è associato all'etere, nel sesto libro, quando Servio analizza la risposta di Anchise a Enea, a proposito della risalita delle anime, il commentatore chiosa così:

> *PRINCIPIO CAELUM AC TERRAS CAMPOSQVE LIQUENTES interrogatus Anchises, quare animae velint reverti ad corpora, quasi aliud dicit, tamen illuc recurrit. quod graece τὸ πᾶν dicitur, id est omne quod est,* ***quattuor sunt elementa, terra aqua aer aether, et deus****. praeter haec nihil est aliud: et hoc mundum non possumus dicere, nam mundus non est totum. ergo deus est quidam spiritus divinus, qui per quattuor infusus elementa* ***gignit*** *universa. Igitur si* ***de elementis et deo nascuntur omnia****, unam originem habent et par est natura omnium. Sed videamus, quid in nobis est a deo et quid a quattuor elementis? Quantum datur intellegi, ab elementis habemus corpus, a deo animum: quod ideo probatur, quia est in corpore terra, umor, anhelitus, calor, quae omnia videntur, sicut etiam elementa, animus invisibilis est, sicut etiam deus, unde originem ducit. Illa praeterea inrationabilia sunt, sicut corpus: contra deus habet consilium, sicut etiam animus. deinde elementa (cum) mutantur, quod est eorum proprium, (pereunt), sicut etiam corpus, quod inde originem ducit: contra deum non perire manifestum est. ergo nec animus perit, qui inde originem ducit: nam pars semper sequitur genus*. (6, 724)

Il padre degli dèi non è più semplicemente uno dei quattro elementi, ma è colui che attraverso gli elementi naturali genera la vita. Una teoria sorprendentemente simile a quella porfiriana:

> Τὸν γὰρ Δία **τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνοντες**, ὃς τὰ ἐν αὐτῷ ἐδημιούργησεν ἔχων τὸν κόσμον […] Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων, ἓν δὲ δέμας βασίλειον, **ἐν ᾧ τάδε πάντα**

272 SETAIOLI 1995, 6.

> **κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ**, νύξ τε καὶ ἦμαρ. (*Sui simulacri* Fr. 3)

Invece, nel commento al libro primo, Servio descrive sì Zeus come dispensatore di vita, ma non come creatore, bensì come colui su cui tutte le cose poggiano (*constant*):

> *AURAS VITALES CARPIS quibus vivimus. nihil est enim aliud vita, quam reciprocus spiritus: unde et Iuppiter, quo constant omnia, Ζεὺς vocatur ἀπὸ τῆς ζωῆς, id est vita*. (*Aen*. 1, 388)

Si può ipotizzare che, essendo il sesto libro considerato pieno di scienza, e cioè comprensibile solo agli iniziati[273], ed essendo l'esegesi allegorica di tipo fisico appartenente all'*ars grammatica tout court*, Servio, in un contesto non riservato ai profani, abbia attinto a fonti di natura più filosofica e meno grammaticale[274], come, ad esempio, a un compendio di natura teologica e antiquaria che includesse, tra gli altri, Varrone, Porfirio e Cornuto. Non a caso l'unica citazione porfiriana in cui il lettore si imbatte nel commentario all'*Eneide* è relativa ai Campi Elisi, argomento anch'esso di carattere esoterico[275]:

> *PIORUM CONCILIA ELYSIUMQUE COLO elysium est ubi piorum animae habitant post corporis animaeque discretionem: unde et 'interitus' dicitur res 'inter' animam et corpus 'veniens'. ergo elysium ἀπὸ τῆς λύσεως,* [[*ab*

273 Il termine è utilizzato da Servio in *Aen*. 6, 258: *PROFANI qui non estis initiati, ἀμύητοι, βέβηλοι*.
274 Cfr. *Aen*. 6, 258: *PROFANI qui non estis initiati, ἀμύητοι, βέβηλοι*.
275 Servio cita Porfirio anche in *Buc*. 5, 66 a proposito della *potestas* di Apollo: *EN QVATTVOR ARAS ECCE DUAS TIBI DAPHNI DUAS ALTARIA PHOEBO feci, inquit, aras quattuor: tibi, o Daphni, do duas, et duas aras Apollini, quae sint altaria. novimus enim, aras et diis esse superis et inferis consecratas, altaria vero esse supernorum tantum deorum, quae ab altitudine constant esse nominata: quae nunc dat Apollini, quasi deo; Daphnidi vero aras ponit: nam licet eum dixerit deum, tamen mortalem fuisse manifestum est. sane quaeritur, cur duo altaria Apollini se positurum dicat, cum constet supernos deos impari gaudere numero, infernos vero pari, ut (VIII 75) numero deus impare gaudet, quod etiam pontificales indicant libri. sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos. unde etiam tria insignia circa eius simulacrum videmus: lyram, quae nobis caelestis harmoniae imaginem monstrat; grypem, quae eum etiam terrenum numen ostendit; sagittas, quibus infernus deus et noxius indicatur, unde etiam Apollo dictus est ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν*.

> *absolutione*:]] *quod secundum poetas in medio inferorum est suis felicitatibus plenum, ut <VI 641> solemque suum sua sidera norunt. secundum philosophos elysium est insulae fortunatae, quas ait Sallustius inclitas esse Homeri carminibus, quarum descriptionem Porphyrius commentator dicit esse sublatam: secundum theologos circa lunarem circulum, ubi iam aër purior est: unde ait ipse Vergilius <VI 887> aëris in campis, item Lucanus <IX 10> non illuc auro positi, nec ture sepulti perveniunt*. (*Aen*.5, 735)

Servio identifica isole fortunate e campi Elisi seguendo la dottrina che Porfirio esponeva nel *De sole*[276]. La citazione congiunta di Porfirio e Sallustio potrebbe far pensare al riferimento ad una fonte che li includeva entrambi[277]. A riprova della diversa impostazione che Servio adotta nel sesto libro e in tutti gli altri, si veda il tono apodittico e grave del commentatore nell'introdurre il libro che contiene la *descensio ad inferos* di Enea:

> *Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet* ***principatum****, cuius ex* ***Homero pars maior est****. et dicuntur* ***aliqua simpliciter****, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias.* (*Proom*. 6)

È una dichiarazione programmatica fondamentale: Servio isola il sesto libro, al quale riconosce il *principatum* di tutta la *scientia* che permea il poema. È fortemente probabile che, derivando questa *scientia* da Omero, e dovendo Servio esplicarla ai suoi lettori, il commentatore si sia documentato presso gli esegeti di Omero. Inoltre, nella parte finale del passo (*plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias*) il commentatore fa riferimento a dei trattati riguardanti gli elementi filosofici presenti in Virgilio, certamente utilizzati dal commentatore e che potrebbero risalire a Cornelio Labeone o a Mario Vittorino[278].

276 PELLIZZARI 2003, 156.
277 FRAENKEL 1964, 386. *Contra* SETAIOLI 1998, 159.
278 SCAFFAI 2005, 394.

C'è un altro passo che salda il legame tra l'esegesi serviana e quella omerica. Enea sta descrivendo a Didone lo sbarco in Sicilia e accenna al cielo che sovrastava lui e i suoi compagni. Servio non si esime dal commentare le parole di Enea:

> *AETHRA SIDEREA POLUS per aethram sideream, hoc est per splendorem aetheris. sane aether est ipsum elementum, aethra vero splendor aetheris. sciendum est Homerum et aetherem et aërem communis generis dicere, quod de aëre nos non possumus dicere. De aethere aethra factum est, et secundum rationem istam potest aether et aethra unum esse, ut nunc sit pro aethere sidereo*. (*Aen*. 3, 585)

Il commentatore segnala l'uso inusitato di *aethra* al posto di *aether*, che nell'*Eneide* è attestato anche in 12, 247. Servio sa benissimo che in latino *aether* indica l'alta atmosfera, mentre l'*aer* indica la zona del cielo in cui si formano gli eventi atmosferici, ma sa anche che nella poesia omerica vengono usati indifferentemente e lo stesso Virgilio utilizza in modo interscambiabile i due termini[279]. Eustazio concorda con Servio nel distinguere aria ed etere e ad accostare *aethra* a *aether*[280]. Il Mühmelt fa derivare questa nota serviana dagli scolii di Aristarco, giunti al commentatore tramite Aristonico[281]. Ecco perché Servio, che di solito difende strenuamente Virgilio, pur di mantenere intatta l'impalcatura dell'allegoria fisica, preferisce ravvisare un errore nel poeta nazionale:

> *AETHER aetherem hoc loco pro aëre posuit. nubes enim, unde et fulmina, aëris sunt, non aetheris: et frequenter Vergilius duo ista confundit*. (1, 90)
>
> *AETHERE TOTO pro aëre posuit*. (5, 695)
>
> *CAELUM pro aere et aethere posuit, ut <I 133> iam caelum terramque*. (6,

279 Servio segnala la confusione terminologica anche in *Aen*. 1, 90 e 2, 113. Il commentatore è cosciente del fatto che l'uso virgiliano dei termini è dettato da poetica licentia, cioè, in questo caso da omerismo. Per l'uso dei termini *aer*/*aerius*, *aether*/*aetherius*, *aethra* vd. LUNELLI 1984, 38-41.

280 SCAFFAI 2005, 383-384.

281 MÜHMELT 1965, 15. Cfr *Schol*. D *ad Il*. 8, 50: Ἠέρα. Ἀορασίαν, σκότος. Ἔχευε. Περιέχεεν, ἔβαλε. E *Schol* D *ad Il*. 17 646: Αἴθρην. Αἴθρη, ὁ ἀνέφελος, καὶ εὔδιος ἀήρ.

724)

TRANS AETHERA aetherem pro aere posuit. (7, 65)

Nei templi innalzati a Giove da Iarba arde sempre un fuoco perenne e Servio ne spiega il motivo:

EXCUBIAS DIVUM AETERNAS definitio est aeterni ignis. quid est ignis pervigil? Excubiae deorum. et sciendum non vacare ratione, ut in aliquibus templis sit ignis pervigil: nam potestates aut terrenae sunt, aut aëriae, aut aetheriae; sed quia aether ignis est, ideo [[in]] aetheriarum potestatum templis ignis est, ut reddatur eis imago sui elementi. est autem [[in templo]] Iovis, qui aether est, [[et]] Minervae, quae supra aetherem est: unde de patris capite procreata esse dicitur. (*Aen*. 4, 201)

L'allegoresi fisica serve qui a spiegare il mito e la trama del poema: nel tempio arde un fuoco perenne perché le *potestates* divine possono essere *aut terrenae , aut aëriae, aut aetheriae.* Essendo Giove l'etere, ed essendo l'etere infuocato, la sua *potestas* non può che essere *aetheria*, di conseguenza un fuoco brucia incessantemente nel suo tempio. Così si spiega anche la nascita di Minerva, che è al di sopra dell'etere, dalla testa di Giove.
Identica esegesi si ha in Macrobio che cita Porfirio e Varrone:

addita est Gorgonea vestis, quod Minerva quam huius praesidem accipimus solis virtus sit, sicut et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. nam ideo haec dea Iovis capite prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est. (*Sat*. 1, 17, 70)

Varro Humanarum secundo Dardanum refert deos Penates ex Samothrace in Phrygiam, et Aeneam ex Phrygia in Italiam detulisse. qui sint autem di

> *Penates in libro quidem memorato Varro non exprimit: sed qui diligentius eruunt veritatem, Penates esse dixerunt per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per quos rationem animi possidemus: esse autem medium aethera Iovem, Iunonem vero imum aera cum terra et Minervam summum aetheris cacumen: et argumento utuntur quod Tarquinius, Demarati Corinthii filius, Samothracicis religionibus mystice imbutus, uno templo ac sub eodem tecto numina memorata coniunxit*. (*Sat*. 3, 4, 7)

Si è spesso insistito sulla temperie culturale di IV e V secolo che avrebbe accomunato Servio e Macrobio al punto da far condividere ad entrambi non solo lo stesso intento, quello di preservare dall'oblio il patrimonio letterario classico, ma anche lo stesso contenuto esegetico. Punto di partenza per una comparazione tra Servio e Macrobio è lo spazio che nei *Saturnalia* viene riservato al grammatico. Servio appare giovane, timido e impacciato e il suo apporto alla discussione è modesto. L'intento di Macrobio, che è quello di dimostrare che Virgilio possedeva un sapere smisurato, si dispiega nei libri III-VI, nei quali Servio non prende parola. Quando il grammatico parla, Macrobio gli fa pronunciare argomentazioni che aveva trovato in Aulo Gellio e che fanno riferimento ad autori precedenti: Igino, Cornuto e Probo[282]. Macrobio, infatti, non prova grande simpatia per i *litteratores*, tutti presi dall'*explanatio verborum* e che non leggono l'*Eneide* come un *sacrum poema*. Questa diversa visione della letteratura è direttamente percepibile se si comparano il commento di Servio e i *Saturnalia* di Macrobio.

In un saggio fondamentale, il Marinone[283] confrontava i due testi relativamente a quattro criteri: le imitazioni di Omero, l'esegesi, la retorica, il diritto pontificale. Per le prime tre voci, il Marinone non individua alcun punto di contatto fra i due testi, mentre riguardo il diritto pontificale c'è un sostanziale accordo tra i due senza però che sia postulabile una dipendenza di Servio da Macrobio. Le fonti utilizzate da Servio, a differenza di quelle consultate da Macrobio, non sono di natura filosofica, ma grammaticale. La loro varietà fa pensare a un *corpus* esegetico valido sia per i commentatori di Omero che per quelli di

282 TURK 1963, 338.
283 MARINONE 1990.

Virgilio[284].

Per proseguire con l'analisi dei parallelismi tra il commento serviano e la scoliastica omerica, si noti come Eraclito connetta la nascita di Atena con la sua saggezza, la sua finezza incorruttibile, il suo scrutare tutto dall'alto:

> Ἡ δὲ σὺν φρονήσει μετάνοια δικαίως ἐν τοῖς ποιήμασιν Ἀθηνᾶ νομίζεται. Σχεδὸν γὰρ ἡ θεὸς οὐκ ἄλλου τινὸς ἢ συνέσεως ἐπώνυμός ἐστιν, ἀθρηνᾶ τις οὖσα καὶ πάντα τοῖς λεπτοτάτοις ὄμμασι τῶν λογισμῶν διαθροῦσα. Διὸ δὴ καὶ παρθένον αὐτὴν ἐτήρησαν—ἄφθορον γὰρ ἀεὶ τὸ φρόνημα, οὐδεμιᾷ κηλῖδι μιανθῆναι δυνάμενον—, ἔκ τε τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς γεγενῆσθαι δοκεῖ· τοῦτον γὰρ ἀπεφηνάμεθα τὸν χῶρον ἰδίως λογισμῶν εἶναι μητέρα (*All*. 19, 7-9)

Da notare che anche le movenze descrittive sono le medesime in Servio e in Eraclito: alla parte descrittiva, segue quella argomentativa che, in entrambi i casi termina con la clausola "e per questo si dice che sia nata dalla testa di Zeus/Giove". Ovviamente le *potestates* divine sono gerarchicamente differenti:

> *HOMINUM DIVUMQUE AETERNA POTESTAS hunc locum Probus quaerit; sed dicit unam rem secundum physicos, alteram secundum mathematicos. nam divum potestas est, quia ipse est aether, qui elementorum possidet principatum; hominum vero ideo, quia bona Iovis inradiatio honores hominibus tribuit. 'aeterna' autem 'potestas' adiecit propter aliorum numinum discretionem: nam legimus et Apollinem deposuisse divinam potestatem, et Herculem vel Liberum patrem non semper deos fuisse*. (*Aen*. 10, 18)

Giove è etere dunque la sua *potestas* è eterna, come sostengono i fisici. Al tempo stesso

284 È interessante notare come SETAIOLI 2004, 5 osservi che, ove MÜHMELT 1965, 83-85, riconosce delle corrispondenze tra il commento serviano e la scoliastica omerica, esistano anche delle forti analogie con il *Compendium* di Cornuto. Questo sembra una prova del fatto che il nostro commentatore non abbia fatto riferimento a un autore in particolare, ma a un *corpus* di cui farebbero parte quei *multi* e quegli *alii*, tanto spesso citati da Servio.

agli uomini sono attribuiti gli onori tramite irradiazione, come sostengono i matematici[285]. La struttura bipartita della nota rimanda, anche in questo caso, all'ipotesi che Servio abbia consultato più *corpora*: uno legato ai *physici*, l'altro, quello dei *mathematici*, legato alle dottrine esoteriche provenienti dall'Oriente. La citazione di Probo (il quale si rifaceva probabilmente a Cornuto) fortifica la convinzione che l'esegesi di tipo fisico fosse tradizionale nella grammatica latina e non solo. In questo caso infatti la stessa gerarchizzazione delle *potestates* è presente in Eraclito. Quando deve spiegare la congiura contro Zeus, il commentatore di Omero argomenta così:

> Φασὶ τοίνυν οἱ δοκιμώτατοι φιλόσοφοι ταῦτα περὶ τῆς διαμονῆς τῶν ὅλων· ἕως μὲν ἂν ἀφιλόνεικος ἡ ἁρμονία τὰ τέτταρα στοιχεῖα διακρατῇ, μηδενὸς ἐξαιρέτως ὑπερδυναστεύοντος, ἀλλ᾽ ἑκάστου κατ᾽ ἐμμέλειαν ἣν εἴληχε τάξιν οἰκονομοῦντος, ἀκινήτως ἕκαστα μένειν· εἰ δ᾽ ἐπικρατῆσάν τι τῶν ἐν αὐτοῖς καὶ τυραννῆσαν εἰς πλείω φορὰν παρέλθοι, τὰ λοιπὰ συγχυθέντα τῇ τοῦ κρατοῦντος ἰσχύι μετ᾽ ἀνάγκης ὑπείξειν. (*All*. 25, 2-4)

Tutti gli elementi sono cioè in un equilibrio perfetto, a meno che uno non cerchi di sovrastare l'altro. Eppure Zeus, essendo l'etere, è il più potente:

> Ζεὺς γάρ, ἡ **δυνατωτάτη** φύσις, ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιβουλεύεται στοιχείων, Ἥρας μέν, τοῦ ἀέρος, Ποσειδῶνος δέ, τῆς ὑγρᾶς φύσεως, Ἀθηνᾶς δέ, τῆς γῆς, ἐπεὶ δημιουργός ἐστιν ἁπάντων καὶ θεὸς ἐργάνη. (25, 7)

285 Di *mathematici* parla Agostino con una connotazione dispregiativa: *mathematicorum fallaces divinationes et impia deliramenta reieceram* (*Conf*. 7, 5); *praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos* (*De cathec*. 25); *mathematicorum vaniloquia* (*Civ.*5, 4); *qui nunc appellantur mathematici, volentes actus nostros corporibus caelestibus subdere et nos vendere stellis ipsum que pretium quo vendimur a nobis accipere, nihil verius et brevius dici potest quam eos non respondere nisi acceptis constellationibus* (*De div. Quaest*. 45). Non è difficile vedere nei *mathematici* di cui parla Servio degli esperti di astronomia e dottrine religiose orientali.

Si noti anche il parallelismo lessicale tra la *potestas* serviana e la δύναμις eraclitea.

L'esegesi allegorica si dà costituzionalmente in due casi: per difendere il poeta dai suoi detrattori[286], o per far emergere dalla poesia gli elementi dottrinali di una scuola filosofica. Caso quest'ultimo che, in virtù della natura del genere del commentario, non è ravvisabile nel *corpus* serviano. Ci sono invece numerosi passi in cui è evidente che Servio sta polemizzando con i detrattori di Virgilio, talvolta citandoli direttamente, talaltra indicandoli con la formula *alii … alii*... oppure con *male dicunt*/*arguunt*. Eppure in nessuno di questi casi è ravvisabile un'interpretazione di tipo allegorico. Non c'è traccia di polemica o dibattito dietro le esegesi di tipo fisico che Servio applica al poema virgiliano. Questo si può spiegare solo con il fatto che tali interpretazioni fossero tradizionali e accettate da tutti i commentatori. Inoltre, mentre nei commentatori di Omero l'allegoria è arma per difendersi dall'oscurità del testo, in Servio non è mai presente questa giustificazione[287]. Un altro elemento a favore della tesi che vuole l'esegesi serviana come tradizionale e non come elaborazione soggettiva del commentatore è la sua totale asistematicità: a differenza di Eraclito, di Porfirio e di Cornuto, le interpretazioni allegoriche di Servio sono saltuarie e compaiono solo nel caso in cui richiamavano nella mente del giovane lettore il corrispondente passo omerico. Non è un caso che le interpretazioni allegoriche più profonde all'interno del commento all'*Eneide* siano quelle che trovano paralleli negli scoli agli episodi omerici della lotta degli dèi sul monte Ida e quello del travagliato amore tra Zeus ed Era. Servio dunque usa la *physica ratio* perché *deve*, non perché vuole.

4.4 Giunone e l'episodio della tempesta

286 Lo dice esplicitamente Eraclito: Μέγας ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ χαλεπὸς ἀγὼν Ὁμήρῳ καταγγέλλεται περὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον ὀλιγωρίας· πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν. Ἱερόσυλοι δὲ μῦθοι καὶ θεομάχου γέμοντες ἀπονοίας δι’ ἀμφοτέρων τῶν σωματίων μεμήνασιν· ὥστε εἴ τις ἄνευ φιλοσόφου θεωρίας μηδενὸς αὐτοῖς ὑφεδρεύοντος ἀλληγορικοῦ τρόπου νομίζοι κατὰ ποιητικὴν παράδοσιν εἰρῆσθαι, Σαλμωνεὺς ἂν Ὅμηρος εἴη καὶ Τάνταλος, ἀκόλαστον γλῶσσαν ἔχων, αἰσχίστην νόσον. (*All*. 1, 1)

287 Vd. Porph. *Antr*. fr. 3-4: Τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προειπὼν φησὶν ἔκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν, πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζοντα τίς μὲν ἀνθρώπων πύλη. τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι, ἀλλ’ οὐδ’ ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι’ αὐτοῦ τὸν ποιητήν.

L'esplicazione dell'episodio della tempesta, non coinvolge solo Giove. Poiché Giunone è l'aria, ogni sua azione, sia essa lo scatenare la furia dei venti, o un dialogo, andrà interpretata alla luce di questa sua natura. Quando Giunone cerca di convincere Eolo a scatenare per lei i venti contro Enea con la promessa di dargli in moglie una ninfa, Servio non può fare a meno di citare i critici di Virgilio che denunciavano un comportamento così scandaloso da parte di una divinità e passa subito all'esegesi allegorica di tipo fisico:

> *SUNT MIHI BIS SEPTEM non sine ratione Iuno nymphas dicitur sua potestate retinere; ipsa est enim aër, de quo nubes creantur, ut est atque in nubem cogitur aër. ex nubibus aquae, quas nymphas esse non dubium est. ideo autem nympham Aeolo pollicetur, quia ventorum rex est, qui aquae motu creantur. bene ergo ei iungitur origo ventorum. sane notant Vergilium critici, quia marito promittit uxorem: quod excusat regia licentia, ut Sallustius denas alii alii plures habent, sed reges eo amplius.* [[*vel certe quod ex priore coniuge inprobos filios Aeolus habuerit, vel quod haec quam promittit inmortalis est. alii volunt Iunonem per iram oblitam, Aeolum uxorem et filios habere; quod exinde adserunt, quia Aeolus ad haec nihil ei responderit. et bene Iuno sic pollicetur, quasi Aeolo beneficium ante non concesserit. econtra Aeolus non ad praesens, sed ad praeteritum respondit 'tu mihi quodcumque hoc regni est'*]]. (*Aen.* 1, 71)

Nella sua risposta Eolo si sottomette alla *potestas* di Giunone e per Servio è semplicissimo spiegare questa sottomissione come una dipendenza del vento (Eolo) dai moti dell'aria (Giunone):

> *TU MIHI QUODCUMQUE HOC REGNI rediit ad physicam rationem. Nam motus aëris, id est Iunonis, ventos creat, quibus Aeolus praeest. Dicendo autem. 'quodcumque' aut verecunde ait, ne videatur adrogans, aut latenter paene iocatur poeta; quis enim potest ventos, id est rem inanem tenere?* (*Aen.*

1, 78)

Non è improbabile che lo stesso Virgilio abbia pensato alla teoria fisica della sottomissione dei venti all'aria nella creazione poetica dell'episodio[288]. Eolo infine libera i venti e, anche in questo caso, Servio motiva l'episodio secondo *physica ratio*:

> *VASTO ANTRO* ***physica ratione hoc fingit[289] poeta****. Naturale enim est ut loca concava plena sint ventis*. (*Aen*. 1, 52)

Ma allora, si chiede Servio, perché Nettuno si adira con Eolo? Servio, sempre secondo *physica ratio*, spiega che Giove, Nettuno e Plutone hanno esercitano un potere su tre ambiti di competenza differenti, ma talvolta sono ammesse reciproche ingerenze:

> *IAM CAELUM TERRASQUE aut ordo est 'ausi estis sine meo numine tantas moles tollere et caelum terrasque turbare'? Aut certe illud est, quod tria haec numina, licet divisa imperia teneant, videntur tamen invicem regni totius habere potestatem, sicut et ipsa elementa quae retinent physica inter se quadam ratione iunguntur. quod et ipsorum numinum sceptra significant. Iuppiter enim trifido utitur fulmine, Neptunus tridente, Pluto tricerbero. multi enim quaerunt, cur modo Neptunus de alienis conqueratur elementis*. (*Aen*. 1, 133)

Come giustamente scrive Maria Grazia Delvigo, per Servio "l'episodio della tempesta ha […] la stessa funzione che per i commentatori di Omero aveva avuto la teomachia: un caso in cui la *physica ratio* poteva fornire la chiave interpretativa non di singole emergenze testuali ma di una sequenza narrativa"[290]. Basta in effetti vedere uno scolio omerico sulla teomachia per rendersi conto che l'impostazione è la medesima adottata da Servio:

288 DELVIGO 2011, 25.
289 Si noti l'uso di *fingere*, verbo tecnico dell'esegesi allegorica. Vd. SETAIOLI 2004, 364.
290 *Ibid*., 26.

> ἡ τῶν θεῶν μάχη περιέχει φυσικὴν στοιχείων πρὸς στοιχεῖα ἀντίταξιν, κακιῶν πρὸς ἀρετάς. Ἀπόλλων μὲν γὰρ ἐναντιοῦται Ποσειδῶνι. τὸ μερικὸν πῦρ, τῷ παντὶ ὑγρῷ. Ἀθηνᾶ δὲ Ἄρεϊ. Ἡ φρόνησις τῇ ἀφροσύνῃ. Ἥρα δὲ Ἀρτέμιδι. ὁ περίγειος ἀὴρ τῇ σελήνῃ. Ἑρμῆς δὲ Λητοῖ. ὁ λόγος τῇ λήθῃ. Ἥφαιστος δὲ Ξάνθῳ. τὸ ὅλον πῦρ μέρει τοῦ ὕδατος. (*schol*. D *ad Il*. 20, 67 p. 521 Van Thiel)

Si notano la stessa collocazione gerarchica delle divinità e la medesima associazione agli elementi naturali. D'altro canto è questo un modello esegetico ormai tradizionalmente consolidato e Servio nel suo commentario non poteva ignorarlo. L'episodio della tempesta ha avuto una vasta risonanza presso i lettori antichi dell'*Eneide*. *Soror et coniunx* è la traduzione letterale di *Il*. 16, 432 Ἥρην [...] κασιγνήτην ἄλοχόν τε[291]. L'interpretazione che del passo dà Macrobio, il quale si rifà a Porfirio[292], non è dissimile da quella di Servio:

> *hinc et Iuno soror eius et coniunx vocatur. est autem Iuno aer, et dicitur soror quia isdem seminibus quibus caelum etiam aer procreatus est, coniunx quia aer subiectus est caelo*. (*Somn*. 1, 17, 15)

Anche Arnobio e Agostino conoscono questo tipo di interpretazione e la propongono per confutare la validità degli dèi pagani:

> *Iam vero Iunonem opinatio nonne consimilis deorum tollit e censu? Nam si aer illa est, quemadmodum vos ludere ac dictitare consuestis Graeci nominis praeposteritate repetita, nulla soror et coniunx omnipotentis repperietur Iovis, nulla Fluvionia, nulla Pomana, nulla Ossipagina, nulla Februtis Populonia Cinxia Caprotina, atque ita repperietur inanissima esse istius nominis fictio opinionis vacuae celebritate vulgata*. (*Nat*. 3, 30)

291 L'espressione è ripresa anche da Hor. *Carm*. 3, 3, 64 e Ov. *Metam*. 3, 265.
292 COURCELLE 1984, 30.

> *cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicatur "soror et coniux"? Quia Iovem, inquiunt, in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius. Non est ergo ille, de quo dictum est "Iovis omnia plena", si aliquam partem implet et Iuno. An uterque utrumque implet, et ambo isti coniuges et in duobus istis elementis et in singulis simul sunt? Cur ergo aether datur Iovi, aer Iunoni?* (*Civ.* 4, 10)

Ma Agostino non confuta solo la natura delle divinità pagane, denuncia anche la contraddittorietà delle interpretazioni che se ne danno. E questo tipo di esegesi non è frutto della finzione poetica (*figmentis poeticis), ma delle interpretazioni filosofiche* (*de philosophorum libris a Vergilio dictum est*). Nelle *Georgiche*, infatti, sembrerebbe che Giunone non designi l'aria, ma la terra:

> *neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris a Vergilio dictum est: tum pater omnipotens fecundis imbribus aether coniugis in gremium laetae descendit, id est in gremium telluris aut terrae; quia et hic aliquas differentias volunt esse atque in ipsa terra aliud terram, aliud tellurem, aliud tellumonem putant, et hos omnes deos habent suis nominibus appellatos, suis officiis distinctos, suis aris sacrisque veneratos. Eandem terram etiam matrem deum vocant, ut iam poetae tolerabiliora confingant, si secundum istorum non poeticos, sed sacrorum libros non solum Iuno, "soror et coniux", sed etiam mater est Iovis*. (*Civ.* 4, 10)

In questo caso l'incesto non sarebbe tra fratelli, ma tra madre e figlio:

> *modo sit aether, ut aerem iunonem subterfusam desuper amplectatur, modo totum simul cum aere sit ipse caelum, terram uero tamquam coniugem eandemque matrem (quia hoc in divinis turpe non est) fecundis imbribus et seminibus fetet* (*Civ.* 4, 11)

E, in effetti, Servio, nell'interpretazione delle *Georgiche*, ammette che talvolta

(*aliquotiens*) Giunone deve essere associata alla terra:

> *PATER OMNIPOTENS F(ECUNDIS) I(MBRIBUS) A(ETHER) C(ONIUGIS) I(N) G(REMIUM) L(AETAE) D(ESCENDIT) interdum pro aere Iuno, pro aethere Iuppiter ponitur; aliquotiens et pro aere et pro aethere Iuppiter, Iuno vero pro terra et aqua: sicut hoc loco intellegimus; nam aether non habet pluvias. unde Aetherem pro Iove accipimus, cui tribuuntur aer et aether: quae duo mixta terrae et umori universa procreant*. (*Geor.* 2, 325)

Questa varietà di interpretazioni è spiegata dalla natura stessa del commentario serviano, il cui scopo non è quello di proporre un'interpretazione originale della poesia virgiliana, ma di toccare tutti i temi cari all'esegesi tradizionale, presentando interpretazioni talvolta discordanti tra loro. L'associazione Giunone-terra è infatti attestata nello pseudo Probo, che chiama in causa l'esegesi stoica e nelle *Quaestiones Homericae* di Porfirio (p. 13 Scharader):

> *Omnem igitur hanc rerum naturae formam tenui primum et inani mole dispersam refert in quattuor elementa concretam et ex his omnia esse postea effigiata, <ut> Stoici tradunt Zenon Citieus et Chrysippus Solaeus, Cleanthes et Assius, qui principem habuerunt Empedoclem Agrigentinum, qui de his ita scribit: Τέσσαρα δὴ πάντων ῥιζώματα πρῶτόν ἐασιν Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς Νῆστις θ' ἣ δακρύοις γε πικροῖς νωμᾶ βρότειον γένος ut accipiamus Ζεὺς ἀργής ignem, qui sit ζέων et candens, quod ignis est proprium, de quo Euripides: ὁρᾷς τὸν ὕψου τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα καὶ τὸν περιέχοντα ὑγρὰν ἀγκάλαις τὸν νόμιζε Ζῆνα, et Ennius: Aspice hoc sublime candens, quem vocant omnes Iovem. [...] Ἥρη autem φερέσβιος terram tradit, quae victum firmet, de qua Homerus ζείδωρος ἄρουρα, unde τὴν Ἥραν quidam ἔραν appellarunt*. (*Buc*. 6, 31)

Anche Eraclito nelle *Allegorie Omeriche* annota che Era è intesa da Empedocle come la terra:

> Ζῆνα μὲν εἶπε τὸν αἰθέρα, γῆν δὲ τὴν Ἥραν, Ἀιδωνέα δὲ τὸν ἀέρα (25, 7)

Giunone appare associata all'aria prevalentemente in contesti "atmosferici"[293]:

> *DESUPER INFUNDAM quia **aër** est Iuno. bene* [[*ergo*]] *hic se facturam dicit quod habet in **potestate***. (*Aen*. 4, 122)

> *FULSERE IGNES Varro dicit aqua et igni mariti uxores accipiebant: unde hodieque et faces praelucent et aqua petita de puro fonte* [[*per felicissimum puerum aliquem aut puellam*,]] *interest nuptiis,* [[*de qua nubentibus solebant pedes lavari. Alii 'fulsere' pro malo omine positum volunt. Cum enim ait fulsisse ignes, infaustum conubium videtur ostendere, quia actio perimitur, cum de caelo servatum est. Et bene hoc totum ad Iunonem refertur, quia aër esse dicitur; unde aquas cum ignibus dedit*]]. (*Aen*. 4, 167)

La stessa associazione tra elemento naturale e *potestas*, si trova in Porfirio:

> Τὴν δὲ Ἥραν σύνοικον τῷ Διὶ πεποιήκασιν, τὴν αἰθέριον καὶ **ἀέριον δύναμιν** Ἥραν προσειπόντες. Ἔστι γὰρ ὁ αἰθὴρ **ἀὴρ** ὁ λεπτομερέστατος. (*Sui simulacri* Fr. 4)

L'interpretazione allegorica di tipo fisico è infatti connessa nella scoliastica greca alla spartizione del mondo tra Zeus, Ade e Poseidone. Dopo la nota scena che si svolge sul monte Ida, Iris chiede a Poseidone di interrompere i suoi aiuti nei confronti degli Achei e il dio risponde piccato, sostenendo che il mondo è stato diviso in tre parti e che di conseguenza il suo statuto non è inferiore a quello dei suoi due fratelli (*Il*. 15, 193 ssgg.).

293 DELVIGO 2011, 26-27.

Su questa spartizione gli allegoristi antichi si sono dedicati energicamente. Eraclito commenta così:

> Καὶ περὶ αὐτοῦ μηδεὶς λεγέτω, πῶς μὲν ὁ αἰθὴρ προσαγορεύεται Ζεύς, Ἀίδην δ' ὀνομάζει τὸν ἀέρα καὶ συμβολικοῖς ὀνόμασι τὴν φιλοσοφίαν ἀμαυροῖ. (*All*. 25, 1)

> Χρόνου δὴ καὶ ῥύσεως τέκνα γῆν τε καὶ ὕδωρ, αἰθέρα τε καὶ ἀέρα σὺν αὐτῷ ὑπεστήσατο. καὶ τῇ μὲν πυρώδει φύσει τόπον ἔνειμεν οὐρανόν, τὴν δ' ὑγρὰν οὐσίαν Ποσειδῶνι προσέθηκε, τρίτον δ' Ἄιδην τὸν ἀφώτιστον ἀέρα δηλοῖ,κοινὸν δὲ πάντων καὶ ἑδραιότατον ἀπεφήνατο στοιχεῖον εἶναι τὴν γῆν ὥσπερ ἑστίαν τινὰ τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας· (*All*. 41, 8-10)

Accanto all'interpretazione tradizionale che vuole Zeus associato all'etere e Poseidone all'acqua, ne compare una insolita: Ade viene associato all'aria in luogo di Era. La medesima lettura dà lo Ps-Plutarco nella *Vita Homeri* (97). Perché questa associazione? Cumont la connette allo stoicismo, al neopitagorismo e alla credenza che le anime, una volta separate dai corpi, dimorassero nell'aria sublunare. Buffière, più cauto, sostiene che nelle interpretazioni allegoriche lo stesso dio può incarnare più elementi e che uno stesso elemento può avere più ipostasi divine, e ribatte a Cumont che l'idea della dimora delle anime nell'aere sublunare non è nettamente diffusa prima dell'epoca di Plutarco, mentre Ade è associato all'aria anche in epoca precedente[294]. Alcune volte l'interpretazione allegorica ha lo scopo di esplicare il senso del mito:

> *LEMNIUS quia in Lemnum insulam, ut diximus <414>, cecidit,* [[*a Iove praecipitatus vel*]] *a Iunone propter deformitatem deiectus, quam aerem esse*

294 BUFFIÈRE 1956, 120. Cfr. Porfirio che in *Sui simulacri* fr. 5 distingue tra l'aria impersonata da Era e l'aria sublunare ipostatizzata da Leto. Anche questa scissione non è presente in Servio: Καὶ τοῦ μὲν παντὸς ἀέρος ἡ δύναμις Ἥρα τοὔνομα ἀπὸ τοῦ ἀέρος κεκλημένη· τοῦ δὲ ὑπὸ σελήνην φωτιζομένου καὶ σκοτιζομένου ἀέρος ἡ Λητὼ σύμβολον· ληθὼ γὰρ αὐτὴν εἶναι διὰ τὴν κατὰ τὸν ὕπνον ἀναισθησίαν.

> *constat, ex quo fulmina procreantur. ideo autem Vulcanus de femore Iunonis fingitur natus, quod fulmina de imo aere nascuntur: quod etiam Lucanus dicit <II 269> fulminibus terrae propior succenditur aer, pacem summa tenent*. (*Aen*. 8, 454)

Vulcano è detto *pater Lemnius* perché venne scagliato sull'isola di Lemno da Giunone, che ne è la madre. Il che spiega perché Vulcano sarebbe nato dal femore di Giunone: i fulmini nascono *de imo aere*. Ma l'esegesi allegorica spiega anche l'uso dei termini virgiliani: con un'interpretazione molto forzata Servio spiega perché Giunone sia chiamata *diva* e non *dea*:

> *DIVA DEAM aut hypallage est pro 'dea divam': nam deos aeternos dicimus, divos vero qui ex hominibus fiunt. aut bene dixit de Iunone divam, respiciens etymologiam: nam in Horatio legimus sub divo moreris victima nil miserantis Orci, id est sub aere,quem constat esse Iunonem*. (*Aen*. 12, 139)

In due casi, l'interpretazione allegorica è finalizzata alla spiegazione dello svolgimento della vicenda narrativa. Giunone è aria e questo spiega perché assista dalle nubi al duello tra Enea e Turno e perché non agisca mai direttamente, ma sempre per interposta persona:

> *FULVA DE NUBE de aere, de elemento suo*. (*Aen*. 12, 792)[295]

> *INPLORARE QUOD USQUAM EST ac si diceret, etiam humilia. quod autem Iuno ubique alieno uti introducitur auxilio, physicum est: natura enim aeris per se nihil facit, nisi aliena coniunctione, ventorum scilicet, qui creant nubes et pluvias*. (*Aen*. 7, 311)

Questo dimostra che Servio non solo applica un metodo esegetico tradizionale, ma talvolta utilizza gli strumenti che ha a disposizione per dare un contributo personale

295 Cfr. anche Serv. *Aen*. 12, 810.

all'interpretazione dei passi. Lo nota, in un recente articolo, Massimo Gioseffi che esortava a non leggere le note serviane come singole unità, ma come parte di un tutto per meglio comprendere come il commentatore si servisse del patrimonio esegetico a sua disposizione per intessere una serie di collegamenti tra le varie note[296].

4.5 Vesta-fuoco

Altra divinità che gode di interpretazione allegorica di tipo fisico è Vesta. Nel primo libro, rivolgendosi a Venere, Giove traccia il destino di Roma preconizzando che *Fides*, Vesta, Quirino e Remo detteranno legge. Servio si dedica all'esegesi di Vesta:

> *CANA FIDES ET VESTA subaudis 'erit'. canam autem Fidem dixit, vel quod in canis hominibus invenitur, vel quod ei albo panno involuta manu sacrificatur, per quod ostenditur fidem debere esse secretam: unde et Horatius et albo rara Fides colit velata panno. Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis invocantur. Vesta autem dicta vel ἀπὸ τῆς ἑστίας, ut digammos sit adiecta, sicut ἦρ ver, Ἐνετὸς Venetus, vel quod variis vestita sit rebus. Ipsa enim esse* ***dicitur terra, quam ignem habere non dubium est****, ut ex Aetna Vulcanoque* [[*et aliis locis ardentibus*]] *datur intellegi*. (*Aen*, 1, 292)

Servio specifica che nessun sacrificio avviene senza l'invocazione di Vesta[297], ne propone due etimologie, una greca, l'altra latina e la associa sia alla terra che al fuoco. Le etimologie serviane concordano con quelle proposte da Cicerone e risalenti a Varrone[298].

296 GIOSEFFI 2004, 51.

297 Si noti l'uso del presente *invocantur*, elemento che potrebbe costituire un indizio di datazione del commentario. Nel 363 infatti Graziano sospende i privilegi fiscali delle Vestali anche se il tempio di Vesta rimarrà aperto fino al 394, anno in cui Eugenio viene sconfitto da Teodosio, il quale confischerà la dimora delle Vestali. Vd. HILD 1969, 749-750.

298 Cfr. Cic. *Nat. deor.* 2, 27, 67: *Nam Vestae nomen a Graecis (ea est enim quae ab illis Ἑστία dicitur); vis autem eius ad aras et focos pertinet, itaque in ea dea, quod est rerum custos intumarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est*. Per tutte le etimologie di Vesta cfr. WISSOWA 1937, 242-243.

Anche l'interpretazione di Vesta come terra e fuoco è nota a tutta la letteratura latina:

> *Vesta eadem est et terra: subest vigil ignis utrique:*
> *significant sedem terra focusque suam*.
> [...]
> *nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam* (Ov. *Fast*. 6, 266-267; 291)

> *stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur* (*Fast*. 6, 299)

> *Terram quidam e vobis, quod cunctis sufficiat animantibus victum, Matrem esse dixerunt Magnam, eandem hanc alii, quod salutarium seminum frugem gerat, Cererem esse pronuntiant, nonnulli autem Vestam, quod in mundo stet sola ceteris eius partibus mobilitate in perpetua constitutis*. (Arnob. *Nat*. 3, 32)

> *tellurem, inquit, putant esse opem, quod opere fiat melior; matrem, quod plurima pariat; magnam, quod cibum pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod vestiatur herbis*. (Aug. C*iv*. 7, 24)

Tutte queste etimologie si trovano esplicate nel secondo libro, quando Ettore consegna simbolicamente a Enea i *pignora* di Troia: i Penati e Vesta. Il Danielino si chiede se Vesta appartenesse al novero dei Penati, mentre Servio coglie l'occasione per ribadire la doppia valenza della divinità come terra e come fuoco:

> *VESTAM deam ignis, quae, ut supra <I 292> diximus, terra est:* [[*quod in medio mundo librata vi sua stet et ignem intra se habeat. alii de igne divino hoc volunt dictum, quod vi sua stet, inde Vestam. sed in primo libro <378> dictum, quos deos penates ab Aenea advectos diversorum opinio prodiderit; quod etiam singulis locis, ubi de penatibus varias opiniones poeta secutus dixerit, notatum invenitur. Hic ergo quaeritur, utrum Vesta etiam de numero Penatium sit, an comes eorum accipiatur, quod cum consules et praetores sive*

dictator abeunt magistratu, Lavini sacra penatibus simul et Vestae faciunt: unde Vergilius, cum praemisisset 'sacra suosque tibi c(ommendat) T(roia) p(enatis)', adiecit 'et manibus vittas Vestamque potentem'. Sed 'potentem' potest ad illud accipi θεοὺς δυνατοὺς, sicut vocari penates dictum est]]. (*Aen*. 2, 296)

Lo stesso Danielino precisa l'ovvietà dell'associazione Vesta-terra:

PATRIAS PALAESTRAS palaestrae usus primum apud Athenienses repertus est. Troiani autem praeter Dardanum et Teucrum etiam ab Atheniensibus originem ducunt: unde et Minervam colunt. Hinc est in secundo <188> neu populum antiqua sub religione tueri 'antiqua' [[*scilicet*]] *ab Atheniensibus tradita. 'Iliacis' ergo Atheniensibus, unde Ilienses didicerunt.* [[*Nam et Vestam ideo Troiani colunt, quia eadem terra est, terrigenas autem Athenienses nemo dubitat*]]. (*Aen*. 3, 281)

Se però le etimologie utilizzate da Servio hanno riscontro nella tradizione letteraria latina, tra i commenti letterari è solo in quelli di Porfirio ed Eraclito a Omero che troviamo espressa l'idea di Vesta-*Hestia* come fuoco che dà stabilità alla terra (cfr. il serviano *ipsa enim esse dicitur terra, quam ignem habere non dubium es*), nonostante nei poemi omerici Hestìa non compaia mai:

Καὶ τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως Ἑστία κέκληται, ἧς ἄγαλμα παρθενικὸν ἐφ᾽ ἑστίας πυρὸς ἱδρυμένον καθὸ δὲ γόνιμος ἡ δύναμις, σημαίνουσιν αὐτὴν γυναικὸς εἴδει προμάστου. Τὴν δὲ Ῥέαν προσεῖπον τὴν τῆς πετρώδους καὶ ὀρείου γῆς δύναμιν, τὴν δὲ Δήμητραν τὴν τῆς πεδινῆς καὶ γονίμου. (Porf. *Sui simulacri* 6)

Διὰ δὴ πάντων τούτων ἡ περίγειος δύναμις ἐξηγήσεως τυχοῦσα, θρησκεύεται· ὡς μὲν παρθένος καὶ Ἑστία, ἡ κεντροφόρος· ὡς δὲ τοκάς, ἡ τροφός· (*Ibid*. 7)

> Μεσαιτάτη γὰρ ἁπάντων ἑστία τις οὖσα καὶ δύναμιν κέντρου ἐπέχουσα καθίδρυται βεβαίως ἡ γῆ πᾶσα. (Heracl. *All*. 36, 5)

> κοινὸν δὲ πάντων καὶ ἑδραιότατον ἀπεφήνατο στοιχεῖον εἶναι τὴν γῆν ὥσπερ ἑστίαν τινὰ τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας· (*Ibid*. 41, 10)

Vesta, che corrisponde all'*Agni* dei *Veda*, rappresenta nella religione romana l'idea della centralità del fuoco e, di conseguenza, la fissità della dimora domestica. A ciò è connesso lo status verginale delle sue sacerdotesse. Servio la chiama *antiquissima dea* (9, 257) e d è consapevole della sua centralità nel culto romano. Se davvero fosse esistita una componente stoica in grado di influenzare l'esegesi serviana, il commentatore, parlando di Vesta, avrebbe avuto buon gioco nell'esporre le teorie stoiche sul fuoco e sul suo ruolo nella cosmologia[299]. Non lo ha fatto e ha aderito a un modello etimologico di matrice latina e a un'interpretazione fisica derivata dalla scoliastica omerica.

4.6 Persefone-luna

Nel fr. 6 di Porfirio è presente una classificazione più completa di quella serviana: Hestia è associata alla forza feconda della terra, Rea alla terra pietrosa, Demetra a quella fertile. Sulla coppia Demetra-Persefone è intervenuto anche Servio, presentendo un curioso accostamento:

> *LUCIS HECATE PRAEFECIT AVERNIS Hecate trium potestatum numen est: ipsa enim est Luna, Diana, Proserpina. sed solam Proserpinam dicere non potuit propter lucos qui Dianae sunt, item Dianam, quia 'Avernis' ait: unde elegit nomen, in quo utrumque constabat*.

299 Cfr. BUFFIÈRE 1956, 566-570.

Luna, Diana e Proserpina sarebbero tre *potestates* di una medesima divinità. Nella religione romana Proserpina non ha mai avuto un ruolo centrale. Solo i testi poetici la menzionano come *Iuno stygia*[300], *averna*[301], *inferna*[302]. E in effetti Servio non ignora questi attributi:

> *IUNONI INFERNAE Proserpinae, ut <IV 638> sacra Iovi Stygio*. (*Aen*. 6, 138)

Ma, altrove, anche nel commento alle *Georgiche* Servio è più esplicito nell'associare Persefone alla Luna:

> *VOS O CLARISSIMA MUNDI LUMINA LIBER ET ALMA CERES 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 Iunonem, eandem Proserpinam dicunt. secundum quos pro Sole et Luna Liberum et Cererem invocavit*. (*Geor.* 1, 5)

> *sane Ceres a Iove postea meruisse dicitur, ut Proserpina sex esset cum matre mensibus, sex cum marito: quod ideo fingitur, quia Proserpina ipsa est, quae et Luna, quae toto anno sex mensibus crescit et sex deficit, scilicet per singulos menses quindenis diebus, ut crescens apud superos, deficiens apud inferos esse videatur.* (*Geor.* 1, 39)

> *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 (nota). non nulli*

300 Stat. *Theb*. 4, 256.
301 Ov. *Met*. 14, 114.
302 Virg. *Aen*. 6, 138.

> *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 triviis templa ideo struxerunt*]]. (*Aen*. 4, 511)

Inoltre Servio attribuisce a Proserpina l'appellativo di *domina*. Il Danielino conferma adducendo anche un riferimento a Varrone:

> *ET IUNCTI CURRUM DOMINAE SUBIERE LEONES dominas deas dicunt, ut alibi <VI 397> hi dominam Ditis thalamo deducere adorti. [[sane dominam proprie matrem deum dici Varro et ceteri adfirmant: nam et ibi Proserpinam ideo a Vergilio dominam appellatam, quod ipsa terra esse dicatur, sicut et mater deum*]]. (*Aen*. 3, 113)

L'associazione di Proserpina alla luna è nota alla scoliastica greca[303]. Ne parla nel *De facie in orbe lunae* Plutarco. Uno dei personaggi del dialogo, Sylla, narra la rivelazione che ha ricevuto da un misterioso straniero: Persefone non è la regina di un regno sotterraneo, ma è la luna. Ade è l'atmosfera che bagna la luna. Persefone è parte di Ade e non lo lascia mai. Questa teoria esposta da Plutarco era già precedentemente praticata dagli allegoristi, in particolare da quelli che praticavano l'esegesi fisica. La parola "aria" presso Omero indica infatti la nebbia, il cielo coperto denso e oscuro, non la chiarità dell'etere[304]:

> γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελούμενος, οὐ μιᾶς ἡμέρας ἔργον ἐστὶ διελθεῖν, ὡς ἐκεῖνος ἡμῖν ἀπήγγελλεν εὖ μάλα καὶ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεύων· ὅσα δ' οἰκεῖα τῆς ἐνεστώσης διατριβῆς ἐστιν, ἀκούσατε. πλεῖστον γὰρ ἐν Καρχηδόνι χρόνον διέτριψεν, ἅτε δὴ παρ' ἡμῖν μεγάλας <τοῦ Κρόνου τιμὰς> ἔχοντος, καί τινας, ὅθ' ἡ

303 BUFFIÈRE 1956, 491.
304 *Ibid*., 496-497.

προτέρα πόλις ἀπώλλυτο, διφθέρας ἱερὰς ὑπεκκομισθείσας κρύφα καὶ διαλαθούσας πολὺν χρόνον ἐν γῇ κειμένας ἐξευρών, τῶν τε φαινομένων θεῶν ἔφη χρῆναι καί μοι παρεκελεύετο τιμᾶν διαφερόντως τὴν Σελήνην ὡς τοῦ βίου κυριωτάτην οὖσαν ... ἐχομένην.’Θαυμάζοντος δέ μου ταῦτα καὶ δεομένου σαφέστερον ἀκοῦσαι ‘πολλά’ εἶπεν ‘ὦ Σύλλα, περὶ θεῶν οὐ πάντα δὲ καλῶς λέγεται παρ’ Ἕλλησιν. οἷον εὐθὺς ὀρθῶς Δήμητραν καὶ Κόρην ὀνομάζοντες οὐκ ὀρθῶς ὁμοῦ καὶ περὶ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρας εἶναι τόπον νομίζουσιν. ἡ μὲν γὰρ ἐν γῇ καὶ κυρία τῶν περὶ γῆν ἐστιν, ἡ δ’ ἐν σελήνῃ καὶ τῶν περὶ σελήνην, Κόρη τε καὶ Φερσεφόνη κέκληται, τὸ μὲν ὡς φωσφόρος οὖσα, Κόρη δ’ ὅτι καὶ τοῦ ὄμματος, ἐν ᾧ τὸ εἴδωλον ἀντιλάμπει τοῦ βλέποντος, ὥσπερ τὸ ἡλίου φέγγος ἐνορᾶται τῇ σελήνῃ, κόρην προσαγορεύομεν.

Si noti la diversa esegesi di Servio e Macrobio: l'autore dei *Saturnalia* associa una sola divinità alla luna, Artemide. Segno questo della diversa fonte consultata rispetto a Servio:

cum enim initia mensium maiores nostri ab exortu Lunae servaverint, iure Iunoni addixerunt kalendas, Lunam ac Iunonem eandem putantes: vel quia Luna per aerem meat, unde et Graeci Lunam Ἄρτεμιν nuncuparunt id est ἀερότομιν, quod aera secat, Iuno autem aeris arbitra est, merito initia mensium, id est kalendas, huic deae consecraverunt. (*Sat*. 1, 15, 20)

4.7 Vulcano-fuoco

Un'altra divinità alla quale Servio applica un'esegesi allegorica di tipo fisico è Vulcano. Nella trattazione il commentatore si è riferito sia alla critica letteraria greca che all'antiquaria latina. Pertiene esclusivamente a quest'ultima fonte la notizia, che Servio dice di aver ricavato dai *Libri Etruschi*, riguardo la funzione di Vulcano, condivisa con

Giove e Minerva, di scagliare i fulmini:

> *IACULATA in libris Etruscorum lectum est iactus fulminum manubias dici et certa esse numina possidentia fulminum iactus, ut Iovem Vulcanum Minervam*. (*Aen*. 1, 42)

Nell'esegesi di Servio Vulcano è indiscutibilmente il fuoco:

> *TELLURIS AMORE cuiuscumque post pericula. unde et superius dixit 'quae proxima litora cursu contendunt'. et paulo post infert 'optata potiuntur Troes harena';* [[*nam re vera haec optata non erat eis, qui ad Italiam festinant*]]. *Tellurem autem pro terra posuit, cum Tellurem deam dicamus, terram elementum; ut plerumque ponimus Vulcanum pro igni, Cererem pro frumento, Liberum pro vino*. (*Aen*. 1, 171)

> *IGNIPOTENS Vulcanus, ut diximus <I 171>, ignis est, et dictus Vulcanus quasi Volicanus, quod per aerem volet; ignis enim e nubibus nascitur. Unde etiam Homerus dicit eum de aere praecipitatum in terras, quod omne fulmen de aere cadit. Quod quia crebro in Lemnum insulam iacitur, ideo in eam dicitur cecidisse Vulcanus. claudus autem dicitur, quia per naturam numquam rectus est ignis*. (*Aen*. 8, 414)

Queste dunque le caratteristiche di Vulcano secondo Servio:

1. È il fuoco
2. Il suo nome indica il propagarsi del fuoco attraverso l'aria. Ciò si associa al mito che lo vuole precipitato a Lemno
3. È claudicante perché il fuoco non si leva mai in linea retta

Inoltre ha sede nell'Etna per il suo evidente legame con il fuoco e la sua caduta a Lemno, a opera di Giunone si spiega anche con il fatto che dall'aria (Giunone) nascono i fulmini:

> *INSULA SICANIUM IUXTA LATUS AEOLIAMQUE ERIGITUR LIPAREN*

physiologia est, cur Vulcanus in his locis officinam habere ***fingatur*** *inter Aetnam et Liparen: scilicetpropter ignem et ventos, quae apta sunt fabris. 'Aeoliam' autem 'Liparen' ideo, quia una est de illis septem insulis, in quibus Aeolus imperavit*. (*Aen*. 8, 416)

LEMNIUS quia in Lemnum insulam, ut diximus <414>, cecidit, [[a Iove praecipitatus vel]] a Iunone propter deformitatem deiectus, quam aerem esse constat, ex quo fulmina procreantur. ideo autem Vulcanus de femore Iunonis ***fingitur*** *natus, quod fulmina de imo aere nascuntur: quod etiam Lucanus dicit <II 269> fulminibus terrae propior succenditur aer, pacem summa tenent*. (*Aen*. 8, 454)

L'episodio di Efesto scagliato da Giove, sull'isola di Lemno ha coinvolto tutti gli allegoristi antichi. Efesto rappresenta il fuoco terrestre opposto a quello dell'etere, degli astri e del sole che, come sappiamo da Platone e Aristotele, a differenza di quello terrestre che ha un movimento ascendente e discendente, ha un moto circolare. Il fuoco terrestre non può vivere senza essere alimentato, ecco perché Efesto ha un bastone di legno[305]. Cerchiamo di individuare la fonte di Servio comparando quanto i vari allegoristi scrivono sui tratti distintivi di Efesto/Vulcano: la caduta sull'isola di Lemno, l'essere zoppo, la nascita e l'etimologia del nome:

	ERACLITO	CORNUTO	SERVIO
CADUTA		I primi uomini scoprirono il fuoco grazie a un fulmine scagliato dal cielo[307]	Il fuoco nasce dal cielo

305 Questa la spiegazione di Plut. *De facie* 922B: φιλοσόφων τοὺς ἐν παιδιᾷ λέγοντας τὸν Ἥφαιστον εἰρῆσθαι χωλόν, ὅτι τὸ πῦρ ξύλου χωρὶς ὥσπερ οἱ χωλοὶ βακτηρίας οὐ πρόεισιν. εἰ οὖν ἡ σελήνη πῦρ ἐστι, πόθεν αὐτῇ τοσοῦτος ἐγγέγονεν ἀήρ; Cornuto *Theol* 19: χωλὸς δὲ παραδέδοται τάχα μὲν διὰ τὸ παχεῖαν τὴν διὰ τῆς ὕλης πορείαν ποιεῖσθαι τοῖς ἐπισκάζουσιν ὅμοιαν, τάχα δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι προβαίνειν δίχα ξυλώδους τινὸς ὡσὰν βάκτρου· τινὲς δέ, ἐπεὶ τὴν ἄνω κίνησιν τῇ κάτω [πρὸς στροφὴν] ἄνισον καὶ ἀνώμαλον ποιεῖται, βραδυτέρας ταύτης οὔσης, χωλαίνειν αὐτὸν ἔφασαν; Eracl. *All*. *Hom*. 26, 9: Ἄλλως τε καὶ πᾶσα ποδῶν πήρωσις ἀεὶ τοῦ διαστηρίζοντος ἐπιδεῖται βάκτρου.

NASCITA		Da Zeus ed Era o solo da Era poiché le fiamme assumono sostanza solo dall'aria incendiata	Dalla gamba di Giunone poiché i fulmini provengono dall'aria
ETIMOLOGIA		Da ἦφθαι, "essere acceso"	*Volicanus*: il fuoco vaga attraverso l'aria
GAMBA MENOMATA	Come il fuoco terreno è imperfetto e non esisterebbe senza il legno che lo alimenta, così lo zoppo non camminerebbe senza l'ausilio di un bastone[308]	- Non può vivere senza qualcosa di legnoso - Compie il movimento in modo difforme come il fuoco[309]	Il fuoco non procede per linea retta

Si nota immediatamente come siano più forti le somiglianze tra Eraclito e Cornuto che non quelle tra Servio e questi due. In particolare, nell'analisi etimologica non v'è punto di contatto, riguardo la natura claudicante di Efesto il contenuto è il medesimo nei tre autori ma Servio è più sbrigativo nella spiegazione, sulla nascita del dio, Servio sembra far

306 *All*. *Hom*. 26, 13: Καὶ μὴν ἀπ' οὐρανοῦ ῥιπτούμενον αὐτὸν ὑφίσταται·φυσικῶς γὰρ κατ' ἀρχὰς οὐδέπω τῆς τοῦ πυρὸς χρήσεως ἐπιπολαζούσης ἄνθρωποι χρονικῶς χαλκοῖς τισιν ὀργάνοις κατεσκευασμένοις ἐφειλκύσαντο τοὺς ἀπὸ τῶν μετεώρων φερομένους σπινθῆρας, κατὰ τὰς μεσημβρίας ἐναντία τῷ ἡλίῳ τὰ ὄργανα τιθέντες.

307 *Theol*. 19: ῥιφῆναι δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ λέγεται διὰ τὸ τοὺς πρώτους ἴσως ἀρξαμένους χρῆσθαι πυρὶ ἐκ κεραυνοβολίου καιομένῳ αὐτῷ περιτυχεῖν, μηδέπω ἐπινοίᾳ τῶν πυρίων ἐπιπεσεῖν δυναμένους.

308 *All.*26, 8-10: ὅθεν εἰκότως κατὰ σύγκρισιν ἐκείνου τοῦ ὁλοκλήρου τοῦτο νενόμισται χωλὸν εἶναι τὸ πῦρ. Ἄλλως τε καὶ πᾶσα ποδῶν πήρωσις ἀεὶ τοῦ διαστηρίζοντος ἐπιδεῖται βάκτρου·τὸ δὲ παρ' ἡμῖν πῦρ, ἄνευ τῆς τῶν ξύλων παραθέσεως οὐ δυνηθὲν ἂν ἐπὶ πλεῖον παραμεῖναι, συμβολικῶς χωλὸν εἴρηται.

309 *Theol*. 19: χωλὸς δὲ παραδέδοται τάχα μὲν διὰ τὸ παχεῖαν τὴν διὰ τῆς ὕλης πορείαν ποιεῖσθαι τοῖς ἐπισκάζουσιν ὅμοιαν, τάχα δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι προβαίνειν δίχα ξυλώδους τινὸς ὡσὰν βάκτρου· τινὲς δέ, ἐπεὶ τὴν ἄνω κίνησιν τῇ κάτω [πρὸς στροφὴν] ἄνισον καὶ ἀνώμαλον ποιεῖται, βραδυτέρας ταύτης οὔσης, χωλαίνειν αὐτὸν
ἔφασαν.

riferimento alla versione di Cornuto ma è meno "tecnico" nella spiegazione[310]. La diversa interpretazione della menomazione della gamba di Vulcano si spiega con il fatto che la religione latina associava a Vulcano un'altra divinità, *Mulciber* il cui nome veniva fatto derivare dal verbo *mulcere* perché il fuoco con la sua natura imprevedibile rende molle qualunque cosa[311]. Riguardo la dottrina fisica connessa ad Efesto/Vulcano, Servio non distingue esplicitamente tra fuoco etereo e fuoco terrestre, ma il fatto che per Giove abbia parlato di fuoco etereo e per Vulcano parli genericamente di fuoco può essere prova della conoscenza di Servio della divisione. Inoltre è fugace l'accenno del nostro commentatore al legame tra Vulcano e le arti (*scilicet propter ignem et ventos, quae apta sunt fabris*). Non è pertanto possibile individuare un legame diretto tra Servio e l'opera di Cornuto e di Eraclito. Molto più simile alla trattazione serviana della caduta sembra quella di uno scolio del *Venetus* A in cui a Efesto che viene precipitato dal cielo viene fatto corrispondere il passaggio di stato degli elementi:

> ῥιπτόμενον τὸν Ἥφαιστον εἰς θάλασσαν παρόσον μεταβάλλει εἰς ἄλληλα τὰ στοιχεῖα, πῦρ μὲν εἰς ἀέρα, ἀὴρ δὲ εἰς ὕδωρ. (15, 189)

Ancor più problematica risulta la nota serviana in cui il commentatore riferisce della nascita di Vulcano dalla coscia di Giunone[312]. La notizia non ha riscontri. Già nella Grecità la nascita di Efesto aveva destato discussioni se il dio del fuoco fosse nato dall'unione di Zeus ed Era oppure dalla sola Era. Prevalente è quest'ultima versione che ha in Esiodo un prestigioso rappresentante[313] accompagnato da Apollonio Rodio[314], Luciano[315], Igino[316]. Se dunque può essere considerato elemento tradizionale la versione della nascita di Efesto dalla sola Era di certo non lo è l'elemento del parto dalla gamba. La descrizione serviana della nascita di Efesto è assonante con quella di Atena, divinità

310 Si noti la distanza totale con l'esegesi di Cratete di Mallo (riportata da Her. *All*. 26) il quale spiega il lancio di Efesto dall'Olimpo con la volontà di Zeus di misurare il mondo.
311 CONSTANS 1969, 1000.
312 Notizia pedissequamente ripresa da Isidoro 8, 11.
313 *Theog*. 927.
314 1, 589.
315 *De sacrif*. 6.
316 *Fab*. 1.

cui, tra l'altro, Efesto era associato nella protezione delle arti. Servio tra le varie versioni sulla nascita di Vulcano abbia scelto quella più congeniale ad un'interpretazione di tipo fisico.

4.8 Nettuno-acqua

All'inizio del settimo libro i Troiani sono prossimi alla terra di Circe. Per preservali dai *monstra* di quel lido, Nettuno soffia un vento propizio sulle loro vele e li allontana dalle coste di Circe. Servio interpreta fisicamente l'episodio: i venti sono creati dall'acqua su cui Nettuno è sovrano.

> *NEPTUNUS VENTIS IMPLEVIT VELA SECUNDIS physice locutus est: motu enim aquae ventus creatur, ut videmus in bombis* [[*organorum*]]. (*Aen*. 7, 23)

È questo l'unico scolio serviano in cui il dio del mare è sottoposto ad esegesi allegorica. Tra i commentatori antichi che hanno applicato la medesima lettura c'è Cornuto che associa Poseidone all'elemento umido, ma non fa riferimento alla teoria fisica esposta da Servio:

> Διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ τὸν Ποσειδῶνα ἔφασαν οἱ ἀρχαῖοι Κρόνου καὶ Ῥέας υἱὸν εἶναι· καὶ γὰρ τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς γίνεται. Ποσειδῶν δέ ἐστιν ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναμις, εἴτουν ἀπὸ τῆς πόσεως[317] οὕτω κληθεῖσα καὶ τοῦ διδόναι ταύτην, εἴτε λόγος καθ’ὃν ἰδίει ἡ φύσις [φυσιδίων] ἐστίν, εἴθ’ οἱονεὶ πεδοσείων ὠνόμασται κατὰ τὴν παραδειχθησομένην αὐτοῦ ἰδιότητα.

317 Stessa etimologia in Clemente Alessandrino *Protr.* 5, 64: Τί γάρ ἐστί ποτε ἕτερον Ποσειδῶν ἢ ὑγρά τις οὐσία ἐκ τῆς πόσεως ὀνοματοποιουμένη;

Anche l'analisi che Eraclito fa della figura di Poseidone è più concentrata sulla opposizione tra elemento umido ed elemento secco:

> Ὅθεν οἶμαι κἀν τῇ θεομαχίᾳ «Ποσειδάων ἵσταται» διαμιλλώμενος· ἀεὶ γὰρ ἄπιστος ἔχθρα πυρὶ καὶ ὕδατι, τῶν δύο στοιχείων ἐναντίαν πρὸς ἄλληλα φύσιν ἀποκεκληρωμένων· διὰ τοῦθ' ὁ Ποσειδῶν, ὑγρά τις ὕλη καὶ παρὰ τὴν πόσιν οὕτως ὠνομασμένος, ἐξ ἀντιπάλου μάχεται ταῖς διαπύροις ἀκτῖσι τοῦ ἡλίου. Πρὸς γὰρ Ἀπόλλωνα ποίαν ἔχει πρόφασιν ἐξαίρετον ἀπεχθείας; (*All*. 7, 14-15)

Non è dunque in Cornuto che Servio ha trovato l'informazione che riporta nella sua nota. Molto più vicino al contenuto del passo serviano è quanto scrive Plutarco nel *De Iside et Osiride* 367 C a proposito di Poseidone come "soffio del mare":

> Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν θεολογουμένοις ἐστί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητρα δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάττης.

L'interpretazione di Poseidone come soffio del mare è di matrice stoica: Zeus, anima del mondo, irradia tutti gli elementi con il suo soffio. Quando questo lambisce il mare si manifesta in Poseidone, quando tocca la terra in Demetra e così via[318]. Crisippo nel I libro Sugli dèi vede in Poseidone l'allegoria dell'aria presente su mare e terra. Così anche il suo discepolo Diogene di Babilonia:

> *Iam vero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vaferrumus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum, atque ita ignotorum ut eos ne coniectura quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis*

318 BUFFIÈRE 1956, 142.

videatur cogitatione posse depingere. Ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem, tum fatalem + umbram et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea et eumquem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aera, solem lunam sidera universitatemque rerum qua omnia continerentur, atque etiam homines eos qui inmortalitatem essent consecuti. idemque disputat aethera esse eumquem homines Iovem appellarent, quique aer per maria manaret eum esse Neptunum, terramque eam esse quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum. (Cic. *Nat. deor.* 1, 15, 39 = *SVF* 1077)

4.9 Saturno-tempo

Nel terzo libro i Troiani ricevono la missione da parte di Febo Apollo. Anchise legge nelle parole del dio l'esortazione a recarsi a Creta, isola del grande Giove. Servio prende l'abbrivio per narrare il mito che connette il padre degli dèi all'isola e a fornire una fugace interpretazione allegorica di Saturno segnalata, come sempre, dal verbo *fingere* e dall'espressione formulare *quod ideo fingitur*:

*IOVIS MAGNI quia illic dicitur esse nutritus: **quod**, ut Sallustius dicit, **ideo fingitur**, quia primos Cretenses constat invenisse religionem. sane nati Iovis fabula haec est: Saturnus postquam a Themide oraculo comperit, a filio se posse regno depelli, natos ex Rhea uxore [[filios]] devorabat. quae natum Iovem, pulchritudine [[eius]] delectata, nymphis commendavit in monte Cretae Dictaeo, ubi eum aluerunt apes. [[Pro quo involutum lapidem glutiendum Saturno dedit.quem cum Saturnus, fraude cognita, vehementius quaereret,]] et adhibiti sunt Curetes et Corybantes, qui tinnitu aeris, [[id est*

> *lusus excogitato genere, ut cum clipeis aereis inter se concurrerent et]] prohiberent audiri pueri vagitum: unde ipsi sunt matris deum ministri. [[sed non nulli eosdem Curetes et Corybantes dicunt]]. Ut autem* ***fingatur*** *Saturnus filios suos comesse, ratio haec est, quia dicitur deus esse aeternitatis et saeculorum*. (*Aen*. 3, 104)

La secca conclusione di Servio, priva di approfondimento sul legame tra Saturno e il tempo, mostra come il commentatore riceva passivamente un dato esegetico consolidato. C'è troppo poco per operare un confronto con la tradizione esegetica. L'unico elemento su cui riflettere è la consequenzialità impostata da Servio tra l'atto di divorare i suoi figli e l'associazione al tempo.

È impressionante la somiglianza tra la nota serviana e il passo ciceroniano relativo a Saturno del *De natura deorum*:

> *Nam vetus haec opinio Graeciam opplevit, esse exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove: physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas. caelestem enim altissimam aetheriamque naturam id est igneam, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis quae coniunctione alterius egeret ad procreandum. Saturnum autem eum esse voluerunt qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis;* ***ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeeriti insaturabiliter expletur****.* (2, 63)

È fondamentale sottolineare che questa interpretazione non è dominante nella letteratura latina. Persino in Macrobio, che infatti, nella trattazione della figura del dio, segue Varrone[319], l'esegesi allegorica di Saturno compare fugacemente[320]. Si può però ipotizzare

319 *Sat*. 7, 27-28.

320 *est porro idem Κρόνος καὶ Χρόνος. Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum physici ad quandam veri similitudinem revocant. hunc aiunt abscidisse Caeli patris pudenda, quibus in mare deiectis Venerem procreatam. quae a spuma unde coaluit Ἀφροδίτη nomen accepit. ex*

che Servio non abbia letto direttamente il passo di Cicerone, molto più completo di informazioni, tra cui l'etimologia del nome di Saturno. Servio, ogni volta che può, propone l'etimologia della divinità per sostentare le sue argomentazioni. Avrebbe avuto buon gioco nel farlo anche questa volta. L'associazione Saturno-tempo è molto più comune nella scoliastica greca:

> ἐφ' ᾧ καὶ Ῥέαν τὴν μητέρα αὐτῶν ἐμύθευσαν εἶναι, πατέρα δὲ τὸν Κρόνον ἤτοι διὰ τὸ ἐν τεταγμένοις χρόνου μέτροις γενέσθαι ταῦτα ἢ διὰ τὸ κατὰ σύγκρισιν καὶ βρασμὸν τῆς ὕλης τὴν εἰς τὰ στοιχεῖα διάκρισιν ἀποτελεῖσθαι ἤ, ὅπερ πιθανώτατον, διὰ τὸ τηνικαῦτα ὑφίστασθαι τὸν αἰθέρα καὶ τὸν ἀέρα, ἡνίκ' ἂν ἐκ πυρὸς κινῆται ἡ φύσις ἐπὶ τὸ κραίνειν καὶ ἀποτελεῖν τὰ ὄντα. (Cornut. *Compendium* 3)

Nel complesso è comunque evidente che la radice della nota serviana va vista nel passo ciceroniano citato da un altro autore o riportato in un *corpus*.

4.10 Giano-mondo

Giano non può essere annoverato tra le divinità allegorizzate presenti nel commentario. L'unica nota in cui viene tratteggiata una esegesi canonica (etimologia seguita dall'allegoresi) è danielina e, per di più, non è risolutiva, ma si limita a fornire le varie interpretazioni che gli *alii* danno del dio:

> [[*IANUS quidam Ianum Eanum dicunt ab eundo; eumque esse Martem; et quod apud Romanos* ***plurimum potest****, ideo primum in veneratione nominari.* ***Alii Ianum aerem credunt****; et quia vocis genitor habeatur, idcirco mandari ei preces nostras ad deos perferendas.* ***Alii Ianum mundum accipiunt****, cuius*

quo intellegi volunt, cum chaos esset, tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur. inde ab ipso natus putatur Κρόνος qui, ut diximus, Χρόνος est. (*Sat*. 1, 8, 6)

> *caulae ideo in pace clausae sunt, quod mundus undique clausus est, belli tempore aperiuntur, ad auxilium petendum ut pateant. nam quasi mundo ei duas facies dederunt, orientis et occidentis, quod iam supra dictum est: alii quattuor secundum quattuor partes mundi. Alii Clusivium dicunt, alii Patulcium, quod patendarum portarum habeat potestatem. Idem Iunonius; inde pulchre Iuno portas aperire inducitur <620>. Idem Quirinus, unde trabeatum consulem aperire portas dicunt, eo habitu quo Quirinus fuit*]]. (*Aen*. 7, 610)

La nota è abbastanza confusa: a fianco delle interpretazioni allegoriche del dio sono affiancati i suoi attributi e i suoi epiteti. Inoltre il contenuto della nota danielina differisce da quanto Servio dice a proposito di Giano nel corso del commentario: le due facce del dio sono associate alla duplicità della regalità[321] e la sua funzione viene legata all'ingresso e all'apertura[322]. Servio, come il Danielino, dà notizia delle due possibili rappresentazioni di Giano, quella con due e quella con quattro volti, ma le interpreta in modo diverso:

> *Ianum sane apud aliquos bifrontem, apud aliquos quadrifrontem esse non mirum est: nam alii eum diei dominum volunt, in quo ortus est et occasus - Horatius matutine pater, seu Iane libentius audis - alii anni totius,quem in quattuor tempora constat esse divisum. Anni autem esse deum illa res probat, quod ab eo prima pars anni nominatur: nam ab Iano Ianuarius dictus est*. (*Aen*. 7, 607)

La notizia data dal Danielino coincide con le informazioni che Agostino dà su Giano[323]. Poiché Servio, ogni volta che conosce un'interpretazione che non sia inaccettabile la propone, e poiché non riporta quella agostiniana e danielina, ne deriva che non conosceva la fonte cui si ispirarono questi ultimi. Si rafforza la convinzione che Servio abbia consultato un corpus di *physici* greci, i quali, non conoscendo Giano, non potevano

321 *alii dicunt Tatium et Romulum facto foedere hoc templum aedificasse, unde et Ianus ipse duas facies habet, quasi ut ostendat duorum regum coitionem*. (*Aen*. 1, 291).
322 *Aen*. 1, 499.
323 *Civ.* 7, 7-10.

allegorizzarlo. Per questo l'esegesi serviana si discosterebbe da quella danielina e agostiniana e dedicherebbe così poco spazio a una figura centrale, per la sua arcaicità e specificità, della religione romana.

4.11 Servio stoico?

È evidente che i temi richiamati dall'allegoresi fisica di Servio sono tutti pertinenti allo Stoicismo. Ma basta questo a fare di Servio uno stoico?

Nel commentario emerge chiaramente la convinzione serviana che le teorie epicuree siano superficiali[324], edonistiche[325] e addirittura stolte[326]. Viceversa, lo stoicismo è più vicino al vero e, ovviamente, Servio fa cantare a Virgilio la sua superiorità sull'epicureismo[327]:

> *sane prudenter fecit ut fluxam et vagam opinionem Epicureorum daret homini,* [[*id est sibi*,]] *- nam illud ex persona poetae dictum - hanc autem*

324 *Ad Aen*. 6, 264: *DII QVIBVS IMPERIVM EST ANIMARVM plenus locus alta sapientia. De qua varie disserunt philosophi: nam dicunt per alios animas ad inferos duci, ut <IV 242> hac animas ille evocat Orco pallentes, alias sub Tartara tristia mittit; item per alios transferri, ut <315> navita sed tristis; per alios purgari, ut <740> aliae panduntur inanes suspensae ad ventos; per alios vero ad summa revocari, ut <749> Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno. Sciens ergo de deorum imperio varias esse opiniones, prudentissime tenuit generalitatem. Ux maiore autem parte Sironem, id est magistrum suum Epicureum sequitur. Huius autem sectae homines novimus superficiem rerum tractare, numquam altiora disquirere*.

325 *Buc*. 6, 13: *PERGITE PIERIDES hortatur musas ad referenda ea, quae Silenus cantaverat pueris:nam vult exequi sectam Epicuream, quam didicerant tam Vergilius quam Varus docente Sirone. Et quasi sub persona Sileni Sironem inducit loquentem, Chromin autem et Mnasylon se et Varum vult accipi. quibus ideo coniungit puellam, ut ostendat plenam sectam Epicuream, quae nihil sine voluptate vult esse perfectum*.

Ad Buc. 6, 41: *HINC LAPIDES PYRRHAE I(ACTOS) quaestio est hoc loco: nam relictis prudentibus rebus de mundi origine, subito ad fabulas transitum fecit. Sed dicimus, aut exprimere eum voluisse sectam Epicuream, quae rebus seriis semper inserit voluptates; aut fabulis plenis admirationis puerorum corda mulceri: nam fabulae causa delectationis inventae sunt, ut ipse etiam in georgicis docet dicens (III 3) cetera quae vacuas tenuissent carmina mentes*.

326 *Ad Aen*. 4, 584: *NOVO LVMINE* [[*aut recenti, aut*]] *secundum Epicureos, qui stulte solem de atomis dicunt constare et cum die nasci, cum die perire*.

327 Si noti che l'avversione all'epicureismo è tema costante anche nell'esegesi omerica. Cfr. Eraclito *All. Hom*. 4, 2: Οὐδ' Ἐπικούρου φροντὶς ἡμῖν, ὃς τῆς ἀσέμνου περὶ τοὺς ἰδίους κήπους ἡδονῆς γεωργός ἐστιν, ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος.

validam daret Iovi: nam Stoici et nimiae virtutis sunt et cultores deorum. (*Aen*. 10, 467)

Proprio questo atteggiamento manicheo induce a pensare che la conoscenza serviana delle due dottrine filosofiche fosse sommaria e, in ogni caso stereotipata[328]. La stessa semplificazione si troverà nell'esegeta cristiano Fulgenzio:

Ad haec ille subridens: 'Si, inquit, inter tantas Stoicas veritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem (*Virg*. *Cont*. 193, 7-9 Helm)

Ma Virgilio non fu mai stoico, semmai la sue biografie ci dicono che fu influenzato dall'epicureismo. Questa attenzione allo stoicismo virgiliano si può ben spiegare con il fatto che tra gli autori che si occuparono di Virgilio a Roma vi furono due tra i massimi stoici che l'Urbe conobbe: Seneca e un altro Anneo, Cornuto[329]. Il Setaioli ha dimostrato che Servio (o la fonte che ha consultato) dipende da Cornuto sia dal punto di vista del metodo (uso dell'etimologia e delle arti, della poesia o di qualunque altra branca del sapere servisse a supportare le sue teorie), sia da quello del contenuto (interpretazioni allegoriche delle divinità). Sempre secondo il Setaioli, la dipendenza di Servio da Cornuto non sarebbe passiva, ma attiva: il commentatore reagisce alle critiche che il filosofo faceva all'impianto mitologico virgiliano. Ma già questo dovrebbe essere un indicatore del fatto che probabilmente Servio non si rifà al metodo di Cornuto ma a quello esegetico tradizionale, all'interno del cui alveo rientrava certamente anche quello del filosofo stoico. Inoltre in Servio è molto raro l'uso delle etimologie in ambito allegorico[330], cosa invece frequentissima in Cornuto. Servio cita Cornuto sei volte all'interno del commentario all'*Eneide*, di cui cinque riguardano la lezione del verso[331], in un solo caso l'interpretazione del significato del passo. Si tratta di Aen. 9, 672 in cui i Dardanidi, dopo la vista di Apollo, si rinfrancano e, baldanzosi, aprono le porte che

328 SETAIOLI 2008, 164. Si noti che in tutto il *corpus* serviano l'unica citazione di un filosofo stoico è quella del Danielino a proposito di Zenone in *ad Geor.* 2, 336.
329 SETAIOLI 2008, 170.
330 JONES 1959, 171-172 ne conta dodici.
331 1, 45; 1, 150; 1, 488; 9, 346; 10, 547.

avrebbero dovuto tener chiuse, invitando i nemici ad appropinquarsi. Non si tratta dunque di un passo interpretabile allegoricamente. Si cercherà qui di dimostrare che Servio, dal punto di vista dell'esegesi allegorica, non dipendeva né da Cornuto, né da Porfirio, ma probabilmente da un commento o da un *corpus* che conteneva tutti questi autori e anche altri. Nel commento all'*Eneide* tralucono esempi di allegoresi etica di matrice stoica dell'Odissea, frutto certamente di un debito con la scoliastica greca. Dovendo commentare la figura di Circe in *Aen*. 7, 19, Servio cita l'epistola oraziana a Lollio Massimo per denunciare il simbolismo della figura della meretrice nell'*Odissea*:

> *Circe autem ideo Solis fingitur filia, quia clarissima meretrix fuit, et nihil est sole clarius. haec libidine sua et blandimentis homines in ferinam vitam ab humana deducebat, ut libidini et voluptatibus operam darent: unde datus est locus fabulae. Aperte Horatius sub domina meretrice fuisset turpis et excors. IN VULTUS AC TERGA FERARUM corrumpebatur enim in illis sensus: animus namque idem manebat*.

Che Servio abbia fatto riferimento ad Omero ce lo dice l'esegeta stesso poco prima[332]:

> *PERCURRENS PECTINE TELAS aut manu percurrens; aut ictu pectinis, ut videmus; aut quia apud maiores stantes texebant, ut hodie linteones videmus.* ***Est autem Homeri, qui ait ἱστὸν ἐποιχομένη***.

Anche le Sirene vengono interpretate secondo la lettura che ne avevano dato gli Stoici:

> *SIRENUM Sirenes secundum fabulam tres, parte virgines fuerunt, parte volucres, Acheloi fluminis et Calliopes musae filiae. harum una voce, altera tibiis, alia lyra canebat: et primo iuxta Pelorum, post in Capreis [[insulis]] habitaverunt, quae inlectos suo cantu in naufragia deducebant. Secundum veritatem meretrices fuerunt, quae transeuntes quoniam deducebant ad egestatem, his fictae sunt inferre naufragia. has Vlixes contemnendo deduxit*

332 SETAIOLI 2004, 8.

ad mortem. (*Aen*. 5, 864)

E così anche per Polifemo:

> *SOLUM SUB FRONTE LATEBAT* [[*pro 'in fronte latebat'*]]. *Multi Polyphemum dicunt unum habuisse oculum, alii duos, alii tres: sed totum fabulosum est. Nam hic vir prudentissimus fuit, et ob hoc oculum in capite habuisse dicitur, id est iuxta cerebrum, quia prudentia plus videbat. Verum Ulixes eum prudentia superavit, et ob hoc eum caecasse fingitur.* (*Aen*. 3, 636)

Anche Odisseo, che nella lettura stoica appare come l'eroe saggio per eccellenza, viene sottoposto a questa lettura, ma dal Danielino. Che ciò avvenga in un commento all'*Eneide*, in cui Odisseo è connotato negativamente, desta stupore:

> *ULIXES a solo nomine emphasin fecit: unde est quod sequitur oblitusve sui est.* [[*Aliquanti tamen iuxta veteres 'oblitus', id est neglegens dictum tradunt. Et est laus quod et in adversis constans fuerit, velquem nemo inpune laesisset, vel qui dolo etiam fortiores saepe vicisset*]] (*Aen*. 3, 628)

Il Setaioli individua poi un passo che la cui modalità interpretativa sarebbe accreditata nell'esegesi stoica[333]. Si tratta, ancora una volta, di un episodio dell'Odissea: Enea, come Odisseo, teme il naufragio perché l'anima, ignea, viene meno a contatto con l'elemento acquatico:

> *INGEMIT non propter mortem ingemit, sequitur enim 'o terque quaterque beati', sed propter mortis genus. grave enim est secundum Homerum perire naufragio, quia anima ignea est et exstingui videtur in mari, id est elemento contrario*. (*Aen*. 1, 93)

Si noti che questa interpretazione conosce paralleli in altri autori che, come sottolinea

333 SETAIOLI 2004, 9.

Setaioli, sono riconducibili a una formazione stoica: Cornuto e lo Ps-Plutarco[334]. Ma queste non sono interpretazioni stoiche, non sono cioè connesse alla pratica della filosofia stoica, sono interpretazioni tradizionali, come sottolinea Buffière: "est arbitraire et inexact de s'arrĕter aux Stoiciens dans cette explorations des sources. Les Stoiciens n'innovent guère, ils suivent une longue tradition et se contendent d'adapter [...]"[335]. Come lo stesso Setaioli ammette altrove, anche altri autori, come Porfirio, pur non essendo uno stoico, utilizza stereotipi stoici per esporre la propria dottrina[336]. D'altro canto, il modello che ha ispirato il commento serviano a 1, 93 non può che essere stato quello del commento alla lotta tra gli dèi sul monte Ida, che la tradizione ha allegorizzato come contrasto tra gli elementi naturali, come viene esposto da Eraclito nelle *Allegorie omeriche*:

> Διὰ τούτων τοίνυν τῶν ἐπῶν μέλλουσάν τινα ταραχὴν ἐν τοῖς ὅλοις Ὅμηρος ὑποσημαίνει· Ζεὺς γάρ, ἡ δυνατωτάτη φύσις, ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιβουλεύεται στοιχείων, Ἥρας μέν, τοῦ ἀέρος, Ποσειδῶνος δέ, τῆς ὑγρᾶς φύσεως, Ἀθηνᾶς δέ, τῆς γῆς, ἐπεὶ δημιουργός ἐστιν ἁπάντων καὶ θεὸς ἐργάνη. (25, 6-7)

Ma in Eraclito, proprio come in Servio, se è vero che sono presenti numerose tecniche esegetiche riconducibili alla Stoà (uso dell'etimologia, interpretazioni allegoriche fisiche e morali), non è ravvisabile nessuna forma di adesione allo Stoicismo: non v'è nella sua opera nessuna interesse per la dottrina stoica, tanto che vengono presentate e accettate anche dottrine filosofiche antitetiche e vengono sovente citati i filosofi presocratici. Non bisogna insomma correre il rischio di commettere un errore di logica: poiché certe tecniche sono in uso nello stoicismo e poiché Servio le usa, allora Servio compie un esegesi di tipo stoico. La casistica fin qui esemplificata ha infatti mostrato come la physica ratio non pertenga solo allo stoicismo, né il termine *physici* è traducibile con Stoici. Anche Porfirio, nelle *Questioni omeriche*, spiega la battaglia tra gli dèi alla luce

334 *Ivi*.
335 BUFFIÈRE 1956, 102.
336 SETAIOLI 1995, 4.

della lotta primordiale tra caldo e umido:

> πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρῆσθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γάρ φασι τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχει ἡ ἐναντίωσις καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως (67)

Ma il *corpus* serviano non presenta solo interpretazioni riconducibili a una matrice stoica, mostra anche sprazzi di dottrina della filosofia del Portico. Il primo e più evidente elemento è quello dell'unità del dio:

> *IOVI STYGIO hoc est Plutoni. Et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis. Unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt, mares sint; feminae, cum patiendi habent naturam: unde est coniugis in gremium laetae descendit. ab actibus autem vocantur, ut 'Iuppiter' iuvans pater; 'Mercurius' quod mercibus praeest; 'Liber' a libertate. sic ergo et modo Iovem Stygium dicit inferis sacrificatura, ut alibi <VI 138> Iunoni infernae dictus sacer. Hinc et Iovis oratio caelicolae mea membra dei quos nostra potestas officiis divisa facit*. (*Aen*. 4, 638)[337]

Lo scolio è molto importante perché testimonia l'interpretazione di Giove come unità di cui gli dèi e, di conseguenza gli elementi, altro non sono che un'emanazione. Ma, anche in questo caso, più che di un'esegesi legata a una scuola filosofica, si tratta di un motivo legato alla lettura tradizionale. Per Eraclito, ad esempio, è l'unione di Zeus ed Era che genera la vita:

337 Cfr. Plutarco, *De defectu oraculorum* 19 = *SVF* 1049, 2.

> Λέληθε δ’ αὐτούς, ὅτι τούτοις τοῖς ἔπεσιν ἡ τοῦ παντὸς ἐκτεθεολόγηται γένεσις, καὶ τὰ συνεχῶς ᾀδόμενα τέτταρα στοιχεῖα τούτων τῶν στίχων ἐστὶ τάξις, καθάπερ ἤδη μοι λέλεκται· (*All*. 40, 2)

Servio tocca la dottrina cosmologica stoica quando fa riferimento alla terra che occupa una posizione inferiore rispetto all'acqua, agli astri che vivono delle esalazioni marine e al numero delle comete:

> *CONSCENDI bene 'conscendi' secundum physicos, qui dicunt terram inferiorem esse, quia omne quod continetur supra illud est quod continet: unde est humilemque videmus Italiam*. (*Aen*. 1, 381)

> *DUM MONTIBUS UMBRAE LUSTRABUNT CONVEXA alii hoc loco distinguunt et dicunt, quamdiu inclinata in montibus latera umbrae pro solis flexu circumibunt, ut lustrat Aventini montem: aut 'lustrabunt' inumbrabunt, unde lustra et ferarum cubilia et lupanaria per contrarium dicimus, quia parum inlustrantur. alii tamen 'convexa sidera' volunt, id est pendentia, ut et caeli convexa per auras, id est suspensa, planetasque intellegunt, quia non sunt fixi, sed in aëre feruntur. 'pasci' autem aquis marinis sidera, id est ignes caelestes, physici docent, secundum quos Lucanus ait atque undae plus quam quod digerat aër.* (*Aen*. 1, 608)

> *COMETAE SANGUINEI LUGUBRE RUBENT pro 'lugubriter'. Cometae autem latine crinitae appellantur. et stoici dicunt has stellas esse ultra XXXII*. (*Aen*. 10, 272)

La forzatura della lettura serviana giunge fino al punto di interpretare secondo la dottrina morale più importante dello Stoicismo, quella secondo cui la virtù è premio a se stessa, le parole di Didone a Enea:

ET MENS SIBI CONSCIA RECTI secundum Stoicos, qui dicunt, ipsam virtutem esse pro praemio, etiamsi nulla sint praemia. (*Aen*. 1, 604)

4.12 Sui *corpora* consultati da Servio

Abbiamo fin qui osservato che non un autore in particolare ha guidato il commento di Servio, ma una molteplicità di fonti di natura disparata. Indizi ne sono la varietà del commentario, il continuo riferimento a *multi* ed *alii*, la presenza di svariate dottrine filosofiche all'interno degli scolii, il forte legame con la scoliastica omerica. È possibile ricondurre questa congerie a un unico *corpus*? Sull'esistenza di un *corpus* esegetico di natura neoplatonica che interpretava il poeta nazionale alla luce della dottrina filosofica più diffusa in epoca tarda, le c.d *Quaestiones Vergilianae*, gli studiosi hanno a lungo dibattuto. Il Bitsch[338] le attribuiva a Mario Vittorino, il Baehrens[339] a Cornelio Labeone. Anche il Courcelle[340] propendeva per Mario Vittorino, seguito da Hadot[341] il quale utilizzava a suo favore una citazione serviana di un Vittorino, che non è detto essere quel Mario Vittorino, come riconosciuto dallo stesso studioso. Più convincenti gli argomenti del Setaioli che propende per un *corpus* composto da più autori. Prova incontestabile ne sarebbe la contraddittorietà e l'imprecisione delle dottrine platoniche utilizzate da Servio per il suo commento, segno di una stratificazione dottrinale dell'esegesi platonizzante a disposizione del commentatore[342]. Le note serviane sull'anima, infatti, pur essendo riconducibili a un vago neoplatonismo non sono organiche. Servio, ad esempio, identifica Dio con un soffio vitale immanente alla materia[343], concezione assolutamente distante dall'Uno plotiniano che trascende la natura e ne è separato. Il platonismo di Servio, a

338 BITSCH 1911.
339 BAEHRENS 1918.
340 COURCELLE 1955, 66-69.
341 HADOT 1971, 215-231.
342 SETAIOLI 1995, 242.
343 *Aen*. 6, 724: *ergo deus est quidam spiritus divinus, qui per quattuor infusus elementa gignit universa*.

differenza di quello di Macrobio, si rifà a un filone platonico eclettico non marcatamente plotiniano[344] e certamente così doveva essere per l'esegesi virgiliana cui Servio aveva attinto, visto che non c'è traccia delle tre ipostasi divine neoplatoniche in tutto il commentario. Talvolta la concezione dell'anima di Servio riecheggia quella di Porfirio, talaltra concilia posizioni tra loro antitetiche come quella dell'impassibilità dell'anima e quella del corpo materiale come caratterizzante l'individuo, pur non essendo dimostrabile una derivazione diretta, altre volte ancora la dottrina sull'anima di Servio è riconducibile a Tertulliano[345]. Sulla purificazione dell'anima, invece, Servio ha molti punti di contatto con Agostino[346], cosa che fa pensare alla consultazione di una fonte comune. La concezione degli inferi e la geografia dei fiumi infernali di Servio sono molto simili a quelle di Eraclito[347] e assai differenti da quelli di Macrobio[348]. L'insistenza di Servio sulla *physica ratio* è connessa con le esigenze del suo tempo. Per il commentatore l'anima dell'uomo deriva da Dio, mentre il suo corpo è costituito dai quattro elementi materiali che, insieme a Dio, formano il Tutto[349], l'uomo viene dunque concepito come un microcosmo, proprio come emerge dalla "vulgata filosofica" del suo tempo[350]. In generale, per quanto riguarda gli elementi prettamente dottrinali si può negare l'adesione totale di Servio a una dottrina filosofica. Servio è, nella definizione di Setaioli, "un grammatico di temperamento tutt'altro che mistico" che espone varie teorie senza accordarle tra loro, senza l'uso di tecnicismi filosofici e senza vigore nell'esposizione di teorie delle varie scuole di pensiero presenti nel commentario. Che in Servio non vi sia alcun interesse filosofico, ma che la sua esegesi sia esclusivamente basata sulla tradizione grammaticale, lo dimostra l'analisi del passo virgiliano sulle Porte del Sonno speculare a quello omerico sulle porte dei sogni. Per l'esegesi del passo, Macrobio si rifà *ad verbum* a Porfirio[351]. Servio, che pure conosceva Porfirio, ignora questa via esegetica e la sua

344 SETAIOLI 1995, 7.
345 SETAIOLI 1995, 36-40
346 Cfr. *Aen*. 6, 745 e C*iv.* 10, 30, 1.
347 *All*. *Hom*. 74, 2-5.
348 Cfr. *Aen*. 6, 703; 6, 724 e *Somn*. 1, 10, 10.
349 *Aen*. 6, 724: *ab elementis habemus corpus, a deo animum*.
350 SETAIOLI 1995, 10.
351 *Somn*. 1, 3, 17-20: *quia superius falsitatis insomniorum Vergilium testem citantes, versus fecimus mentionem eruti de geminarum somnii descriptione portarum, siquis forte quaerere velit cur porta ex ebore falsis et e cornu veris sit deputata, instruetur auctore Porphyrio, qui in commentariis suis haec in*

esegesi delle Porte del Sonno è molto simile a quella di uno scolio omerico:

> *SUNT GEMINAE SOMNI PORTAE pro somniorum. est autem in hoc loco Homerum secutus, hoc tantum differt, quod ille per utramque portam somnia exire dicit, hic umbras veras* [[*per corneam*,]] *per quas* [[*umbras*]] *somnia indicat vera. Et* ***poetice*** *apertus est sensus: vult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit.* ***Physiologia*** *vero hoc habet: per portam corneam oculi significantur, qui et cornei sunt coloris et duriores ceteris membris: nam frigus non sentiunt, sicut et Cicero dicit in libris de deorum natura. per eburneam vero portam os significatur a dentibus. Et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea vero quae videmus sine dubio vera sunt. ideo Aeneas per eburneam emittitur portam. Est et alter sensus: Somnum novimus cum cornu pingi. et qui de somniis scripserunt dicunt ea quae secundum fortunam et personae possibilitatem videntur habere effectum. et haec vicina sunt cornu: unde cornea vera fingitur porta. Ea vero quae supra fortunam sunt et habent nimium ornatum vanamque iactantiam dicunt falsa esse: unde eburnea, quasi ornatior porta, fingitur* [[*falsa*]]. (*Aen.* 6, 893)

Servio scinde i due sensi di lettura del passo: quello poetico e quello più profondo, associato a una *physiologica ratio*. Si confronti il commento del corrispondente passo omerico:

> οἱ μέν φάσι κερατίνην πύλην συνεκδοχικῶς τοὺς ὀφθαλμούς· κερατοειδὴς γὰρ ὁ πρῶτος χιτὼν τοῦ ὀφθαλμοῦ· ἐλεφαντίνην δὲ τὸ στόμα, ἐλεφαντόχρωτες γὰρ οἱ ὀδόντες. ἐκ δὲ τούτων πιστότερα εἶναι τὰ ὁρώμενα τῶν λεγομένων (*ad Od*. 19, 562)

eundem locum dicit ab Homero sub eadem divisione descriptum: latet, inquit, omne verum. hoc tamen anima cum ab officiis corporis somno eius paululum libera est interdum aspicit, non numquam tendit aciem nec tamen pervenit, et cum aspicit tamen non libero et directo lumine videt sed interiecto velamine, quod nexus naturae caligantis obducit. et hoc in natura esse idem Vergilius asserit dicens, aspice, namque omnem quae nunc obducta tuenti mortales hebetat visus tibi et umida circum caligat nubem eripiam hoc velamen cum in quiete ad verum usque aciem animae introspicientis admittit, de cornu creditur, cuius ista natura est ut tenuatum visui pervium sit; cum autem a vero hebetat ac repellit optutum, ebur putatur, cuius corpus ita natura densetum est ut ad quamvis extremitatem tenuitatis erasum nullo visu ad ulteriora tendente penetretur.

Appare dunque evidente che Servio non segue i filoni esegetici filosoficamente militanti, ma quelli della tradizione grammaticale. Glielo impongono il suo ruolo e la sua funzione.

V
LA FIGURALITÀ RELIGIOSA

5.1 Funzione di Virgilio nella cultura tardo-antica.

L'interpretazione religiosa di Virgilio e la sua estrema competenza in ogni ambito del sapere, incluso quello religioso, affermate con tanta forza nel corso del commentario, sono cardini della cultura che precede Servio e di quella che lo segue. Virgilio è un'autorità indiscussa e non solo per gli autori pagani. Nessun altro autore conobbe tanta fortuna. La motivazione va certamente individuata nel ruolo delle opere virgiliane nell'educazione scolastica, in cui ogni studente romano era accompagnato da Virgilio sin dalla scuola elementare[352]. Il *poeta doctissimus* costituiva la fonte di conoscenza per ogni ambito del sapere: grammatica, retorica, mitologia, storia, filosofia e scienze[353]. Anche quando si innescherà un netto conflitto tra la concezione del mondo cristiana e quella pagana, Virgilio non verrà abbandonato, ma semplicemente reinterpretato. Nel definire gli attributi di Dio, Tertulliano ha in mente il Giove *omnipotens* e *regnator Olympi* di Virgilio[354]. Novaziano, autore del III secolo d. C., nell'interpretazione di Ezechiele 1, 13, parla della natura calda di uno *spiritus* che giace all'interno dell'uomo ed è diffusa negli elementi materiali, con evidente riferimento a *Aen*. 6, 724-734. Questi versi virgiliani saranno più volte citati nell'occidente cristiano a proposito della presenza cosmica di Dio[355]. Agostino ammette che tra i pagani vi fu chi aveva predetto la venuta di Cristo, Virgilio, ad esempio:

352 Per lo steso motivo Terenzio è più noto di Plauto agli autori cristiani. Cfr. HAGENDAHL 1974, 217.
353 HAGENDAHL 1967, II, 384,389.
354 MORESCHINI 2013, 18-19.
355 MORESCHINI 2013, 540.

Nam omnino non est cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum:

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terras.

Quod ex Cumaeo, id est ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Vergilius; quoniam fortassis etiam illla vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat quod necesse habuit confiteri[356].

Virgilio (*Aen*. 4, 492-493 e *Ecl*. 8, 98) sarà utilizzato da Agostino anche per trovare argomenti nella sua polemica contro il teatro. Per Ambrogio e Gerolamo è invece un'assurdità pensare che possa esservi stato un cristiano senza Cristo[357]. Ma, per quanto Ambrogio possa confutare l'interpretazione cristianizzante di Virgilio, la critica ha rinvenuto nell'opera del vescovo di Milano numerosi riferimenti all'autore dell'*Eneide*: ad esempio, il motivo delle api, che viene ripreso nell'*Esamerone* (21, 66-72) e nel *De virginibus* (1, 8)[358]. Gioseffi ha, ad esempio dimostrato il debito di Ambrogio non solo verso Virgilio poeta, ma anche verso l'immagine che di Virgilio viene data nei commentari[359]. Lo stesso Girolamo non è esente da continue reminiscenze classiche all'interno delle sue opere. Senza Persio, Cicerone, Seneca e, soprattutto, Virgilio, gli scritti di Gerolamo non sarebbero stati gli stessi[360]. Hagendahl ha contato i versi di Virgilio citati integralmente da alcuni autori cristiani. Sono 77 per Lattanzio, 134 per Girolamo, 131 per Agostino[361]. Minucio Felice cita Virgilio per sostenere l'unità di Dio[362]

356 *Ep* 258 *ad Marcianum*
357 *Ep.* 53 *ad Paulin.*: *Taceo de meis similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares litteras venerint, quicquid dixerint, hoc legem Dei putant, nec scire dignantur quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia* […] *Quasi non legerimus Homerocentona et Vergiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit: "Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto*" […] *Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia.*
358 CERESA GASTALDO 1985, 936.
359 GIOSEFFI 1998, 603-631.
360 HAGENDAHL 1974.
361 HAGENDAHL 1988, 143.
362 *Octav.* 19, 2.

e, per lo stesso fine, Agostino commenta più volte l'espressione *Ab Iove principium* (Buc. 3, 60). Nel *Commento alla lettera agli Efesini* 2, 2 , Mario Vittorino, a proposito della collocazione degli elementi del mondo, cita *Aen*. 1, 58-59. Anche Agostino, infatti, anche dopo esser divenuto vescovo, non è immune da continue citazioni virgiliane[363], lascito della sua educazione scolastica. Dalla conversione in poi, Agostino assumerà un atteggiamento più duro e critico nei confronti della classicità, ma il suo stile e la sua educazione non lo lasceranno mai[364]. Le definizioni che Ambrogio utilizza per Virgilio testimoniano una deferenza non dissimile da quella espressa da Dante già nel I canto dell'*Inferno* nei confronti del poeta mantovano: *poeta eloquentissimus* (*Ep.* 129,4), *insignis poeta* (*Ad Iovinian.* 1, 41; *In Isaiam* 57, 16), *illustris poeta* (*In Zacchar.* 1, 18-19; *In Iohelem* 1, 4; *Ep.* 140, 10), *alter Homerus apud nos* (*Ep.* 121, 10), *poeta sublimis, non Homerus alter... sed primus Homerus apud Latinos* (*In Micheam* 7, 5-7). Un cristiano come Giovenco imita Virgilio pagina per pagina, Ausonio, da cui nacque il *Centone nuziale*, conosce bene Seneca, Lucano, Stazio e Giovenale, ma Virgilio è indiscutibilmente l'autore che conosce meglio e apprezza di più[365]. Proba Faltonia scrisse con versi virgiliani un'opera sull'Antico Testamento, Pomponio un carme dedicato a Gesù intitolato *Tityrus*, Mario Vittorino un carme sulla Pasqua. Ceresa Gastaldo ha evidenziato le numerose citazioni dirette e indirette di Virgilio presenti nell'opera di Cassiodoro, dimostrando come molte di queste citazioni presuppongano la lettura del commento di Servio, utilizzato prevalentemente per sceverare l'etimologia di alcune parole. Dunque, non solo un cristiano non aveva problemi a leggere Virgilio, ma non aveva nemmeno problemi a documentarsi sull'esegesi di un pagano come Servio[366]. Sempre Hagendahl, a proposito di Paolino di Nola, scrive: “Se Paolino prende le distanze dalle Muse e da Apollo, ha però in mente sempre il contenuto della poesia classica; per altri aspetti egli ne è ancor più influenzato di altri poeti cristiani”[367]. Cristiani e pagani studiavano gli stessi autori perché erano educati secondo il medesimo modello che prevedeva che ogni

363 HAGENDAHL 1967, 438.
364 BENNETT 1988.
365 CAMERON 2011, 403-4.
366 CERESA GASTALDO 1968.
367 HAGENDAHL 1988, 165.

corso scolastico fosse incardinato su Omero e Virgilio sin da Quinto Cecilio Epirota, che, come ci dice Svetonio[368], nel I secolo, per primo fece esercitare gli studenti sull'*Eneide*. Gli autori cristiani vedevano nei classici non solo una fonte di tropi, figure ed eleganti espedienti stilistici e retorici, ma vi cercavano le conferme della propria dottrina. *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, scrive Proba nella prefazione a uno dei numerosi centoni virgiliani sorti all'epoca[369]. In Oriente non esiste il problema di un contrasto tra educazione pagana e cristiana. Basilio può scrivere un opuscolo, l'*Esortazione ai giovani sul modo di trarre profitto dalla letteratura pagana*, in cui enuncia i benefici dello studio dei classici. È questo, per usare la parole di Marrou, "un atteggiamento comune a tutta la Chiesa antica"[370]. Vi furono sin da subito dei maestri cristiani, ma non stravolsero il modello educativo, furono anzi dei grammatici di tipo tradizionale[371].

La convinzione che Virgilio sia un'autorità in campo religioso, dalla quale attingere, tra i pagani, la troviamo massimamente espressa in Macrobio:

> *Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum quaerendum utrum his secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis vocabuli sui proprietatem suo more servaverit.* (*Sat*. 3, 3, 1)

Macrobio non riconosce a Virgilio solamente una perizia terminologica, individuata con la formula *more suo*, che abbiamo visto ricorrere rigogliosamente anche in Servio, ma gli conferisce addirittura un'autorità tale da individuare, tramite i suoi versi, la natura di ciò che è sacro e di ciò che è profano. Il disegno di Macrobio, quale emerge nella prefazione,

368 *Gramm.* 16.

369 La vasta diffusione dei centoni virgiliani, che iniziano a comparire nel II secolo d. C. e si diffondono fino all'inizio del VI, non è altro che una conseguenza del modello educativo antico basato sull'imitazione dei classici e, in particolare, di Virgilio. In particolare, il centone risponde "all'intento, sempre vivo in età imperiale, di chi voleva contrapporre agli *obtrectatores* di Virgilio, una figura del *maximus poeta* superiore ed eccelsa, corrispondente a quella che i Greci avevano data di Omero". (LAMACCHIA 1985). La straordinaria diffusione di centoni cristiani testimonia ulteriormente che è impossibile esagerare la centralità di Virgilio anche nella cultura e nell'educazione cristiana.

370 MARROU 1971, 330.

371 *Ivi*.

non è dunque di ripristinare gli antichi culti o di combattere il cristianesimo, ma esporre il materiale tradizionale collezionato. In *The Last Pagans of Rome,* Alan Cameron, con il suo consueto metodo, animato dal paradosso e della provocazione, ha il grande merito di gettare discredito sul pregiudizio di un presunto scontro epocale tra pagani e cristiani, che si combatterebbe proprio sul terreno della letteratura, con Virgilio a fare da arma per i pagani. Sempre a proposito di Macrobio, Cameron nota innanzitutto l'assenza di ogni tipo di polemica anticristiana nei Saturnalia e, soprattutto, di dichiarazioni programmatiche riguardo il ripristino degli antichi culti. Macrobio, come Servio, scrive in un mondo pienamente cristianizzato in cui la conoscenza degli antichi culti è ormai svanita[372]. Gli stessi *Saturnalia*, così come il commentario serviano, sono intrisi di notazioni religiose di seconda o terza mano provenienti da commentatori virgiliani precedenti[373]. Inoltre, la figura di Evangelo, interpretata dalla critica come la voce del cristianesimo, sarebbe, secondo Cameron, il riflesso del materiale di I-II secolo ostile a Virgilio, utilizzato da Macrobio[374]. In verità Cameron, sottolineando con forza la centralità di Virgilio in tutta la cultura antica e medievale, ha solo affermato con più fermezza quello che è sempre stato un dato di fatto per tutta la critica. La tesi di uno scontro di civiltà di natura religiosa infatti è stata propugnata solo da alcuni critici in epoca moderna. Già il Comparetti, alla fine dell' '800, aveva piena coscienza del fatto che non esistesse un dissidio sul piano letterario (altra cosa è infatti il piano teologico) tra pagani e cristiani tra IV e V secolo:

> "Chi volesse raccogliere da tutti gli scrittori ecclesiastici i luoghi nei quali essi inveiscono contro la lettura degli scrittori pagani ed anche in modo generale contro ogni studio profano, troverebbe da fare una raccolta assai ricca; ma molto più ricca sarebbe quella dei luoghi che provano come tutto ciò non impedisse di occuparsi di studi profani e di leggere autori pagani"[375].

372 CAMERON 2011, 255-259.
373 CAMERON 2011, 570. Anche Girolamo, ad esempio, così prodigo nel citare filosofi, li conosceva solamente tramite Cicerone, Bruto e Seneca (Rufino, *Apol. adv. Hier.* 2, 7). Cfr. HAGENDAHL 1988.
374 CAMERON 2011, 596.
375 COMPARETTI 1872, 102.

L'autorità di Virgilio non si impone solo a livello religioso, ma anche educativo. Se Virgilio fosse stato davvero una Bibbia pagana e un'arma di opposizione dottrinale al cristianesimo, come si spiegano le letture pubbliche dell'*Eneide* che, nel VI secolo, si svolgevano nel foro di Traiano[376]? Del ruolo centrale occupato da Virgilio nell'educazione scolastica, ci dicono Ausonio[377], Orosio[378], Fulgenzio[379]. Lo pseudo-Ausonio definisce il grammatico *arma virumque docens atque arma virumque peritus*[380]. Gerolamo, che si trovava in Oriente, quando viene a sapere del sacco di Roma, compiuto da Alarico, si dispera recitando i versi dell'*Eneide*. Lo stesso Gerolamo mostra però un atteggiamento ambivalente verso i classici: talvolta, come nell'epistola a Damaso, accusa di voluttà i sacerdoti che mettono da parte il Vangelo per tenere tra le mani le opere di Virgilio, talvolta, invece, pecca egli stesso di questa voluttà, come nel famoso episodio in cui gli viene rimproverato: *Ciceronianus es, non Christianus*. Questa inclinazione degli autori cristiani verso i classici rimanda più a un dissidio interno ai singoli personaggi che non a uno scontro campale tra pagani e cristiani. Per Agostino la lettura e lo studio di Virgilio sono imprescindibili per i più giovani[381].

5.2 Infallibilità di Virgilio.

In Servio è costantemente presente il tema della difesa di Virgilio[382]. L'idea

376 Ven. Fort. *Carm.* 7, 8, 26*: Aut Maro Traiano lectus in urbe foro*.
377 *Ap.,* 5, 3, 1.
378 1, 18: *Aeneae qualia per triennium bella exciverit, quantos populos implicuerit, odio excidioque afflixerit, ludi litterari disciplina nostrae quoque memoriae inustum est*.
379 *Exp. Verg.,* 748: *Unde et infantibus, quibus haec nostra (Vergili) materia traditur, isti sunt ordines consequendi*.
380 *Auct. Ant*. 5, 2, 3.
381 *Civ.* 1, 3.
382 Il motivo della difesa di Virgilio dagli *obtrectatores* è ben attestato nell'esegesi antica: dal grammatico Q. Cecilio Epirota che propone la lettura di Virgilio nelle scuole per difenderlo dai detrattori (Svet. *De Gramm.,* 16) fino a Tiberio Donato (*proem.* p. 5, 26 ssgg. *Nec te perturbent inperitorum vel obtrectatorum Vergiliani carminis voces inimicae. Scio enim nonnullos calumniari quod sententias suas Vergilius velut contraria sentiendo dissolvat* […] *ita adsertionibus suis ostendunt sese ab vero*

dell'infallibilità di Virgilio nasce già sui banchi di scuola, come dice Evangelo nei *Saturnalia* (1, 24, 6):

> *Immo* ***pueri cum essemus****, Symmache,* ***sine iudicio mirabamur,*** *inspicere autem vitia nec per magistros nec per aetatem licebat. Quae tamen non prudenter quisquam negabit, cum ipse confessus sit. Qui enim moriens poema suum legavit igni, quid nisi famae suae vulnera posteritati subtrahenda curavit?*

D'altro canto, come visto, Virgilio è considerato una vera e propria autorità religiosa in tutta la letteratura latina. Per i commentatori della fine dell'antichità Virgilio era dotato di un sapere straordinario, che copriva ogni campo della conoscenza. Nelle sue opere si vedevano competenze grammaticali, storiche, mitologiche, religiose, astronomiche. Dalla visione che si aveva del poeta mantovano dipende ovviamente l'impostazione dei commentari, così vari e talvolta dispersivi. La tradizione esegetica virgiliana conosce una grande fortuna e inizia subito dopo la morte del poeta. I commenti tardoantichi che possediamo altro non sono che la stratificazione di questa lunga tradizione[383]. Come ogni convinzione, questa idea dell'infallibilità, solleva dubbi e generò una tradizione di stampo opposto. I critici antichi non si dedicarono solo al commento o a vere e proprie edizioni delle opere di Virgilio, ma dedicarono intere monografie ad aspetti particolari delle sue opere[384]. Ce ne dà testimonianza Donato nella sua *Vita Vergilii* (44-46):

> *Herennius tantum vitia eius, Perellius Faustus furta contraxit. Sed et Q. Octavii Aviti homoeon elenchon octo volumina quos et unde versum transtulerit continent. Asconius Pedianus libro,quem contra obtrectatores Vergilii scripsit, pauca admodum obiecta ei proponit eaque circa historiam fere et quod pleraque ab Homero sumpsisset.*

intellectu longe esse discretos).

383 Per una panoramica rapida sugli esegeti antichi di Virgilio, cfr. ROCCA 1985.

384 JOCELYN 1964, 282.

La critica a Virgilio non ha però quasi nulla a che fare con quella che conobbero i poemi omerici. Intorno a Omero vi furono vere e proprie battaglie che videro coinvolti personaggi del calibro di Platone. Virgilio conobbe solo un'opposizione sterile[385]. È Gellio che conferma l'esistenza di una tradizione ostile a Virgilio quando scrive che *nonnulli grammatici aetatis superioris... haud sane indocti neque ignobiles, qui commentaria in Vergilium composuerunt.*

Quando Virgilio viene attaccato da non ben definiti critici (*multi*) per come viene tratteggiato Latino prima di promettere in sposa sua figlia a Enea, Servio risponde così:

> *male multi arguunt Vergilium quod Latinum induxit ultro filiam pollicentem.*
> (*Aen*. 7, 268)

In seguito, per difendere Virgilio dalle critiche, Servio, secondo uno schema costante nella tradizione esegetica, cita l'*auctoritas* di Terenzio ed Esiodo[386]. È interessante notare la ricorrenza della formula composta dall'avverbio *male* + la terza persona singolare/plurale di un verbo tecnico dell'esegesi. Quando il verbo è alla terza singolare si critica un grammatico, alla terza plurale un filone interpretativo. La formula compare 30 volte di cui solo 4 per confutare una critica al Virgilio teologo. La formula più attestata è *male legunt* (6), seguita da *m. accipiunt* (4), *m. ait* (3), *m. sentiunt* (2) *m. tradunt*, *addidit*, *putant, agunt, intellegunt* (1), in tre casi la formula è ellittica del verbo. In ben 5 casi la formula è utilizzata per criticare l'interpretazione di Donato[387]. Il tema della difesa di Virgilio assume un ruolo centrale nei commentari tardoantichi tanto da direzionarne il taglio esegetico, infatti, come asserisce il Timpanaro[388], "lo scoliasta si preoccupa non

385 TIMPANARO 1977, 155.

386 SCAFFAI 2001, 20-21.

387 TIMPANARO 1986, 149 nota che più volte Servio consente con Donato, ma spesso gli rimprovera errori effettivamente gravi: "Si è osservato che Servio suole citare Donato quando ha da rimproverargli errori, mentre ne tace il nome quando attinge da lui osservazioni giuste, cosicché l'immagine di quel commento risulta, oltreché frammentaria, falsata in peggio […] MA pur tenendo il dovuto conto di queste considerazioni, rimangono, a mio avviso, non poche prove di cattiva esegesi e di peggiore critica testuale".

388 TIMPANARO 1977, 157. Cfr. Macrobio *Scip.* 2, 2, 8: *nobis aliud ad defensionem ultra haec quae diximus non occurrit. Verum quoniam... manifestum est... omnibus quid Maro dixerit, quem constat erroris ignarum, erit ingenii singulorum invenire quid possit amplius pro absolvenda hac quaestione conferri.*

tanto di chiarire il significato del passo virgiliano, quanto piuttosto di rispondere ai critici precedenti che avevano sollevato la questione, Lo si vede dal fatto che più di una volta vengono presentate diverse escogitazioni tendenti a superare la difficoltà, senza che la preferenza venga accordata ad una piuttosto che ad un'altra di esse".

Il grammatico conosce la tradizione di studi ostile a Virgilio[389], una in particolare, facente capo a Igino, liberto di Augusto, accusa Virgilio di scarsa competenza in campo mitologico e religioso. Questo è già di per sé rilevante: non possediamo testi di grammatici che si occupassero dell'interpretazione figurale di Enea, ma, certamente, il fatto che in molti testi a nostra disposizione abbiano a che fare con il Virgilio teologo, ci dice che l'approccio religioso all'*Eneide* era molto diffuso. Se ne vedono gli echi nel commentario serviano. Nel commento all'*Eneide*, vero e proprio deposito della tradizione esegetica precedente, Igino, è citato undici volte[390]. Di queste citazioni solo due sono danieline. Le citazioni serviane e quelle danieline non differiscono nel contenuto: in tutti i casi, Igino viene presentato come autorevole geografo e topografo (*ut Hyginus docet*[391]). Solo in un caso (12, 120) Igino è citato, insieme a un altro detrattore di Virgilio, Caper, mentre confuta una lezione virgiliana. Se, invece, si osserva la connotazione che Igino ha in Macrobio, si nota una caratterizzazione differente: nelle cinque citazioni contenute all'interno dei *Saturnalia*, in due Igino è presentato come esperto di geografia[392], in tre come esperto di diritto pontificale e di astri[393]: *Hyginus tamen, qui ius pontificium non ignoravit* (6, 9, 7). Si può ipotizzare che Servio, in virtù del ruolo istituzionale di grammatico, non potesse dare troppo spazio agli accusatori di Virgilio, ma, al tempo stesso, non potesse ignorare la tradizione e quindi non poteva escludere dal suo *corpus*

389 Non può essere inserito tra gli obtrectatores Tiberio Claudio Donato, che, però, prende le distanze dal resto della tradizione esegetica non attribuendo a Virgilio l'infinita scientia riconosciutagli dagli altri commentatori. Cfr. p. 6, 1-12: *Vergilius enim si dixit deos esse et rursum non esse memoravit, alio autem loco posuit esse, sed nihil curare, alio vero esse et curare quae homines agant, esse fatum et non esse, stata die homines mori et interdum ante praefinitum tempus extingui, sentire aliquid mortuos vel nohil esse post mortem, non adserentis officio ductus est, sed pro tempore, pro persona, pro loco, pro causa aut adstruxit ista aut certe dissolvit. Denique, si ad propositum thema redeamus, inveniemus Vergilium id esse professum, ut gesta Aeneae percurreret,* ***non ut aliquam scientia interioris vel philosophiae partem quasi adsertor adsumeret.***

390 1, 277; 1, 530; 2, 15; 3, 553; 5, 389; 7, 412; 7, 678; 8, 597; 8, 600; 8, 638.

391 1, 530.

392 1, 7, 19; 5, 18, 16.

393 3, 4, 13; 3, 8, 4; 6, 9, 7.

un'autorità come Igino. Un *modus operandi* di cui parla Evangelo nei *Saturnalia* (1, 24, 6). Del *De Vergilio* di Igino ci restano quattro citazioni di carattere religioso[394]. Nella prima, relativa ad *Aen.* 6, 15, Virgilio utilizza *inproprie* la locuzione *praepetibus pennis* riferendosi a Dedalo, poiché non si usano espressioni sacre in un contesto non augurale. Nella seconda nota a nostra disposizione, Igino propone di correggere il *lino velati* di *Aen*. 12, 120 in *limo.* A proposito di *Aen.* 8, 187 accusa Virgilio di non conoscere la forma del *lituus,* mentre, riguardo il *lanigeras mactabat rite bidentis* (*Aen.* 7, 93), spiega come *bidentes* significhi "a due denti" e non "di due anni", confutanto la letture tradizionale di *bidentes* in *biennes*. In una lunga nota, Servio cita alcuni dei numerosi errori rituali che erano stati attribuiti a Virgilio dalla tradizione[395]: vi si sente riecheggiare il dibattito tra Evangelo e Pretestato sulla perizia religiosa di Virgilio. Pretestato attribuisce a Virgilio un'immensa sapienza in ambito religioso. Pretestato smorza l'affermazione, citando *Aen*. 3, 21 in cui Enea, contro i dettami rituali, sacrifica un toro a Giove. Pretestato ribatte riportando altri luoghi dell'*Eneide* in cui i tori vengono correttamente sacrificati a Nettuno e Apollo (*Sat.* 3, 9-10).

Non è dunque improbabile che Servio abbia potuto forzare l'interpretazione religiosa dei personaggi dell'*Eneide* proprio per difendere il sommo poeta della latinità dalle critiche di certi esegeti. È importante sottolineare che questa tradizione avversa a Virgilio non sia di matrice cristiana, ma affondi le sue radici in piena epoca pagana.

Cornuto, maestro di Lucano e Persio, che scriveva in un'epoca, come quella neroniana, in cui si guardava con grande scetticismo alla poesia augustea, censurava l'eccessivo

394 Per i frammenti di Igino, cfr. FUNAIOLI 1907, 525-537.

395 *VELATI LINO atqui fetiales et pater patratus, per quos bella vel foedera confirmabantur, numquam utebantur vestibus lineis. [[adeo autem a Romano ritu alienum est, ut, cum flaminica esset inventa tunicam laneam lino habuisse consutam, constitisset ob eam causam piaculum esse commissum]]. unde dicemus errore factum, ut linea vestis contra morem adhiberetur ad foedera, quae firma futura non erant. scimus enim hoc ubique servare Vergilium, ut rebus, quibus denegaturus est exitum, det etiam infirma principia. sic in Thracia civitatem condens Aeneas <III 16>, quam mox fuerat relicturus, contra morem Iovi de tauro sacrificavit. sic senatum ad privata Latinus convocat tecta <XI 234>, quando eius non erunt firma consilia. sic paulo post <XII 247> in augurio liberatus cycnus in fluvium concidit, quia Turnum Rutuli, licet rupto foedere, liberare non poterunt. Caper tamen et Hyginus hoc loco dicunt lectionem esse corruptam: nam Vergilium ita reliquisse confirmant 'velati limo'. limus autem est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes [[prope]] teguntur pudenda poparum. haec autem vestis habet in extremo sui purpuram limam, id est flexuosam, unde et nomen accepit: nam 'limum' obliquum dicimus, unde et Terentius limis oculis dicit, id est obliquis*. (12, 120)

realismo virgiliano (Gell. 9, 10, 1-6) nell'episodio dell'amore tra Venere e Vulcano (*Aen.* 8, 405-406), criticava, alla maniera degli stoici, le favole della mitologia, come l'episodio del taglio del capello di Didone da parte di Iride (DS *ad Georg.* 1, 277), e criticava anche l'ortografia virgiliana, mostrandosi in disaccordo con l'aspirazione della parola *Orcus*. Il commento di Cornuto è sovente citato dai grammatici tardoantichi, sempre in modo polemico[396]. Così in Servio, in Macrobio e negli scoli Veronesi. Si nota dunque, come la difesa di Virgilio nasca primariamente da una motivazione legata all'esegesi tradizionale, non per motivazioni religiose.

L'altro filone interpretativo, quello che tende ad esaltare Virgilio ha in Aspro uno dei suoi massimi rappresentanti. Aspro appare come uno dei più autorevoli commentatori di Virgilio. Citato oltre trenta volte da Servio e dagli scoli Veronesi, aveva redatto anche un commento a Terenzio, utilizzato da Donato, e uno a Sallustio. I frammenti raccolti nel XIX secolo, e confluiti nelle *Quaestiones Vergilianae*, ci restituiscono un Aspro che prova un'ammirazione sconfinata per Virgilio, muovendosi nella sua analisi, secondo questo schema: citava i commenti e le critiche a Virgilio dei suoi predecessori e poi giustificava le espressioni del poeta citando l'*auctoritas* di autori coevi o precedenti al mantovano[397]. Il Tomsin ha raccolto 150 frammenti di un commento di Aspro a *Bucoliche*, *Georgiche* ed *Eneide*, in cui il commentatore mostra attenzione prevalente a metrica, ortografia e lingua, senza disdegnare storia e mitologia[398]. Vediamo dunque comparire in Aspro due degli elementi caratteristici del metodo utilizzato da Servio: la varietà degli argomenti trattati nel commentario, tra cui quelli religiosi, e l'ossessivo riferimento alla tradizione degli esegeti precedenti. Nel *Contra Rufinum* (1, 16), Girolamo, per giustificare i numerosi punti di vista presenti nelle sue opere, fa riferimento ai commentatori antichi, i quali, quasi per un dogma metodologico, si comportavano allo stesso modo:

> *Num diversae interpretationis et contrariorum inter se sensuum tenebitur reus, qui in uno opere quod edisserit, expositiones posuerit plurimorum? Puto*

396 GEYMONAT 1985[a], 897-898.
397 GEYMONAT 1985[b], 373-374.
398 TOMSIN 1952.

> *quod puer legeris, Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios, Vulcatii in Orationes Ciceronis, Victorini in Dialogos eius et in Terentii Comoedias praeceptoris mei Donati atque in Vergilium et aliorum in alios: Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum. Argue interpretes eorum quare* ***non unam explanationem secuti*** *sint et i****n eadem re quid vel sibi vel aliis videatur, enumerent.***

Aspro, come Servio, e come tutti i grammatici, sposa la visione di alcuni commentatori, opponendosi a quella di altri[399]. Un bell'esempio del cozzare delle spade degli esegeti antichi è dato da uno scolio veronese *ad Aen*. 3, 691:

> *COMES INFELICIS ULIXI Cornutus: num indecore hoc dicitur cum sit Ulixes hostis Aeneae? Asper: non indecore, sed pathetice et magnifice quoniam eadem erroribus et periculis patiebatur Aeneas.*

5.3 Interpretazioni religiose e scoliastica omerica

Ma il commento serviano non vive solo dell'esegesi latina precedente, ma ha un forte debito anche con la scoliastica greca a Omero. Non è questa la sede per analizzare i rapporti tra scoliastica greca e commentatori latini, argomento già profondamente studiato[400]. Bisogna invece capire se, tra i debiti che il commento di Servio ha contratto con i commentatori greci di Omero, vi sia anche quello dell'interpretazione religiosa dei personaggi del poema virgiliano.

In età augustea e imperiale a Roma erano presenti numerosi grammatici greci, grazie ai quali, dal I al V secolo d. C. , l'esegesi omerica, legata sia all'interpretazione letterale che

399 TOMSIN 1952, 78.

400 FUNAIOLI 1934, 234 scrive che gli esegeti virgiliani "si riattaccano per via diretta a quei di Teocrito, di Nicandro, di Arato, di Licofrone, e, per l'*Eneide*, agli omerici; e non sarebbe senza utilità di mettere in chiaro con una ricerca largamente comprensiva, in base all'intero materiale disponibile, ciò che i Romani appresero dal di fuori pur in questo ramo letterario dell'esegesi".

a quella allegorica, conosce una grande fortuna[401]. D'altro canto, come sottolinea Buffière, Omero rappresentava un "catechismo"[402] per la cultura greca, ed era normale che i suoi poemi fossero sottoposti a ogni tipo di studio e analisi. È inoltre importante sottolineare che, nella *Praefatio* al commento dell'*Eneide*, Servio definisce l'imitazione di Omero un propositum di Virgilio. Secondo l'esegeta dunque la presenza di scene e stilemi omerici all'interno del poema virgiliano non sono casuali né incidentali, ma fanno parte del disegno programmatico dell'autore.

Tirannione di Amiso in età augustea scrisse un'opera in cui si occupava della mitografia omerica, Seleuco, autore di commentari a vari autori, si occupò di questioni religiose. L'unica opera antica di esegesi omerica completa pervenutaci sono gli Ὁμηρικὰ Προβλήματα di Eraclito, una "difesa militante"[403] di Omero dalle numerose accuse cui era sottoposto. Del II secolo d. C. è il Περὶ Ὁμήρου dello Pseudo Plutarco, in cui, Omero è raffigurato come il padre di ogni disciplina. L'affermazione del cristianesimo porta numerose critiche allo studio e alla lettura dei poemi omerici. Ininterrotto è però l'uso di Omero per l'apprendimento della lingua greca.[404]. Proclo, nel V secolo, ritrae Omero come un vero e proprio teologo[405], Demo, forse contemporanea di Proclo, si occupa di problemi astronomici. L'attenzione di Servio e degli esegeti virgiliani per argomenti religiosi, mitologici e antiquari non era dunque immotivata.

In un breve *excursus* sui parallelismi tra scoli omerici e commento di Servio, il Fraenkel individua alcune note che hanno in comune l'argomento religioso[406]. In particolare, lo studioso tedesco connette ad *Aen*. 4, 242, in cui Servio spiega l'origine del caduceo, con Eust. 1353, 30 e ad *Aen*. 5, 735, in cui Servio spiega la natura delle *insulae fortunatae,* con uno scolio a δ 563, contenente un riferimento a Porfirio. Fraenkel conclude così: "the Commentators of a Latin poet were indebted to their Hellenistic models not only for a

401 PONTANI 2005a, 59.
402 BUFFIÈRE 1973, 11.
403 PONTANI 2005a, 69.
404 *Ivi,* 82.
405 Sulla tradizione di Omero teologo cfr. LAMBERTON 1986.
406 FRAENKEL 1964, 383-388. FARREL 2008 mette in discussione il legame diretto e sistematico tra scoli omerici ed esegeti virgiliani. L'ipotesi della redazione di un commento all'*Eneide*, con gli scoli omerici sotto gli occhi, gli sembra macchinosa. Più probabile gli sembra che Servio, in quanto grammatico, conoscesse la tradizione esegesi omerica e che la inserisse saltuariamente all'interno del suo commentario.

great deal of subject matter, but also for the method and form of argumentation"[407]. La parentela tra l'esegesi omerica e quella virgiliana discende per linea diretta dal tentativo, sorto con la nascita stessa dell'*Eneide*, di connettere Virgilio a Omero, di trovare cioè tutti quei luoghi del poeta greco confluiti nel poema romano. Sappiamo di un tale Quinto Ottavio Avito che compose in otto libri un'opera intitolata Ὁμοιότητες in cui erano raccolti i versi dell'*Eneide* tratti da altre opere.

Scaffai, che si è occupato della presenza di Omero nei commenti a Virgilio, ha individuato tra scoliasti omerici e virgiliani[408] contatti che riguardano prevalentemente l'etimologia, lo stile e le movenze della nota e ha sottolineato la difficoltà di identificare volta per volta il legame tra la nota serviana e un eventuale scolio a Omero. Nel II secolo d. C. Massimo di Tiro fissa per ciascun personaggio dei poemi omerici un'interpretazione di tipo morale: Achille rappresenta l'incoscienza della gioventù, Agamennone il potere che acceca, Odisseo l'uomo di virtù. In particolare, il ricevimento del velo di Ino Leucotea da parte di Odisseo, rappresenta per Massimo di Tiro la lotta dell'uomo saggio contro le inezie del mondo[409]. Metodio di Olimpo, nato introno al 250 d. C., vede nella feroce chimera descritta da Omero, il demonio distrutto da Cristo[410]. Per lo Pseudo Plutarco, Odisseo che parla al suo cuore e lo esorta alla pazienza rappresenta la vittoria della parte razionale su quella istintiva, analogamente, per Calcidio, altro autore che vede in Omero un esperto di religione e astrologia, è il prevalere della *ratio* sull'*iracundia*[411]. La rappresentazione di Odisseo come uomo virtuoso non manca neanche nella letteratura cristiana. Basilio, nella sua orazione ai giovani (5, 7-10), presenta Odisseo come uomo da cui prendere esempio, Gregorio di Nazanzio (*Carm.* 2, 5 v. 165) definisce la tenacia di Odisseo "fondamento della vita"[412]. Si vede, nel complesso, come, pur non essendo dominante negli scoli omerici un'interpretazione in senso figurale quale quella del commentario serviano, esiste, in tutta l'antichità, la tensione degli scoliasti greci a scavare oltre il senso letterale per giungere alla percezione di un significato profondo dell'opera.

407 *Ibid.* 588.
408 SCAFFAI 2006, 57-60.
409 BUFFIÈRE 1973, 386-387.
410 MORESCHINI 2013, 464.
411 LAMBERTON 1986, 251-253.
412 D'IPPOLITO 2003, 203.

5.4 Il lessico della prefiguralità

Si è visto come nel commento serviano compaia una caratterizzazione religiosa della figura di Enea e come questa caratterizzazione derivi dalla tradizione esegetica. Ma qual è il lessico utilizzato dal commentatore per trasmettere questa chiave interpretativa? In un intervento di pochi anni fa, Massimo Gioseffi[413] si è chiesto se fosse possibile stilare un elenco delle espressioni tecniche utilizzate dai grammatici tardoantichi per poi cercare di catalogarle. Un proposito ambizioso e complicato, ma portato a termine più che degnamente dallo studioso. Prendendo gli auspici dal progetto di Gioseffi, bisognerà cercare di fare lo stesso per il commento serviano, circoscrivendo l'analisi al solo lessico figurale.

Analizzando tutti i passi in cui Enea viene associato al *flamen* o al *pontifex,* si può affermare che il commentatore tratteggi in tre modi la figuralità religiosa di Enea:

1. Tramite l'uso di avverbi specifici (*latenter*, *subtiliter*)
2. Con verbi tecnici (*inducit*, *docuit*)
3. Associando le parole di Enea a quelle di un sacerdote
4. Associando le azioni di Enea a quelle di un sacerdote
5. Facendo appello alla tradizione tramite le formule *alii*, *quidam*, *multi dicunt*

Nei due casi in cui *latenter* è legato alla prefiguralità religiosa di Enea compare infatti nelle espressioni *latenter... mostrantur* (1, 305), utilizzando un verbo appartenente allo stesso campo semantico di *ostendere*, e *latenter attingit* (1, 179), che indica che Virgilio sta introducendo implicitamente elementi di diritto pontificale nella sua opera. Lo stesso vale per l'avverbio *subtiliter* che, nel contesto dell'interpretazione religiosa, compare due volte associato al verbo *ostendere* (3, 607; 8, 470). Ancora una volta si tratta di

413 GIOSEFFI 2011.

espressioni note alla tradizione esegetica: le troviamo frequentemente utilizzate, con la stessa sfumatura di significato, in Ambrogio, Agostino, Elio Donato, Tiberio Claudio Donato e Girolamo. Si vedano alcuni esempi:

AMBROGIO:

*qui enim **diligenter** et **subtiliter** scripturae verba rimatur, is ad altitudinem mysteriorum pervenire consuevit*. (*In psalm*. 43, 52, 3)

AGOSTINO:

*nam, ut alia omittam quae abs te **subtiliter dicta sunt**, insania et morbo corporis animam crescere, cum ipsum corpus minuatur, ne ipse quidem phreneticus dixerit, cui vires multo ampliores, quam sano esse solent, nemo nescit*. (*De quant. an.* 22, 40)

*quod ergo **simpliciter** praedicatur, credendum est: quod **subtiliter** disputatur, intelligendum est*. (*Serm*. 139)

*sed quoniam solent doctissimi uiri, quid inter rationale ac rationabile intersit, acute **subtiliter** que **discernere**, nullo modo est ad id quod instituimus neglegendum*. (*De ord*. 2, 11)

*habent ergo consequentia mane et vesperam partim **latenter** partim **evidenter***. (*Confess*. 13, 33)

*et ad diem festum non **evidenter**, sed **latenter** ascendit* (*C. Faust*. 22, 36)

*sed **invisibiliter** et **latenter intellegitur*** (*De bapt.* 3, 16, 21)

*sic etiam spiritus sanctus **latenter dabatur** ante domini clarificationem; post manifestationem autem divinitatis eius manifestius datus est* (*De divv. qq. 83* 62)

ELIO DONATO:

IMMO ENIM NUNC CUM MAXIME ABS TE POSTULO renuntiare affinitati Chremem aut parum adhuc intellegit Simo aut ***subtiliter dissimulat****, ut ad fidem promissi hominem compellat*. (*Ter. Andria* 5, 823)

NE EXSPECTETIS DUM EXEANT HUC INTUS DESPONDEBITUR mire ***dixit latenter*** *se laudans* (*Ter. Andria* 5, 980)

NAM IAM ADULESCENTI NIHIL EST QUOD SUCCENSEAM hic ***subtiliter*** *ac* ***latenter*** *purgatur a Phormione apud patrem Antipho* (*Ter. Phormio* 2, 361)

TIBERIO CLAUDIO DONATO:

commendat in prima propositione carmen suum personamque eius et gestaquem purgandum laudandumque susceperat simulque partitur quid fato, quid extra fatum perpessus sit, ***subtiliter monstrans*** *quae accidunt fato nullius posse viribus superari* (*Int*. *Verg*. *Prooem*. Pag. 3)

unde eo res redit, ut deorum facta commemoratione etiam hominibus sedes ***latenter*** *postulata* ***videatur****.* (7, 36)

hoc loco, quantum ad Vergilii et Caesaris tempora pertinet, non futura sed transacta numerantur et ***subtiliter ostenditur*** *quae Troianorum progenies ex ipso Aenea et Italo sanguine videatur extitisse et usque ad Caesarem cucurrisse.* (6, 605)

quae iam ultra moenia habetis? Incipit iam factum ipsorum excutere et, dum consilium incommodum reprehendit quod inconsulte tenuerant, viam quam sequi debeant ***subtiliter monstrat***. (9, 283)

GIROLAMO:

eadem gentilitas huiuscemodi fabulas poetarum, quae habent turpitudinem, ***interpretatur subtiliter*** (*In Ez*. 3, 8)

alii autem dicunt quia hi tantum tres viri et prospera et adversa et rursum prospera conspexerunt, idcirco pariter nominatos, et hoc ***latenter significari*** *ut, quomodo illi et bona et mala et rursum laeta viderunt* (*In Ez*. 4, 14)

Gli avverbi compaiono prevalentemente in due contesti semantici che si riferiscono a due operazioni esegetiche: con i verbi che indicano il mostrare (*ostendere*, *monstrare, dissimulare*), e con i verbi che indicano un processo logico di deduzione (*videre*, *interpretare*, *intellegere*). Nel primo caso l'esegeta si limita a riportare ciò che l'autore *mostra,* nel secondo il soggetto è l'esegeta che sta deducendo ulteriori informazioni dall'autore. Particolarmente rilevanti sono le opposizioni agostiniane tra *subtiliter*/*evidenter*, *subtiliter*/*simpliciter*, e l'associazione *subtiliter*/*invisibiliter*. Interessante è anche la risemantizzazione dell'avverbio in ambito cristiano. Da termine tecnico dell'esegesi, passa all'uso in campo metafisico: lo Spirito Santo si manifesta *subtiliter*.

C'è poi l'uso dei verbi tecnici dell'esegesi. Il verbo *inducere* è uno dei più utilizzati da Servio per esprimere la figuralità religiosa e, come sottolinea Gioseffi, che ne studia la diffusa applicazione in Probo, indica "la variazione portata dal poeta alla tradizione, il suo farsi innovatore con azione voluta e cosciente"[414]. Quando Servio annota che Virgilio *inducit* Enea, indica che l'autore lo "rappresenta consapevolmente in un certo modo". Poi troviamo *docere*, che indica l'autorità di Servio riconosciuta a Virgilio e, implicitamente, l'indiscutibilità dell'interpretazione figurale: se Virgilio *docuit* che Didone è *flaminica*, allora questo tipo di interpretazione non è confutabile. Fin qui i casi in cui Servio attribuisce a Virgilio l'interpretazione figurale.

Se Enea compie degli atti o proferisce parole riconducibili al diritto pontificale, Servio, in modo immediato, passa alla rapida esposizione della dottrina[415]. Ancora una volta si ha l'impressione che, partendo da una lettura tradizionale, il commentatore cerchi sempre l'occasione propizia per esporre le sue notazioni religiose. C'è infine un ultima modalità di evocazione della figuralità religiosa: il richiamo alla tradizione. Come visto,

414 GIOSEFFI 2011, 330.

415 Così in 1, 179; 1, 519; 2, 148; 2, 119; 2, 141;3, 64; 4, 374; 4, 577; 12, 492.

l'interpretazione religiosa di Enea era una sorta di certezza per gli esegeti antichi. Così si giustificano i numerosi riferimenti di Servio ai *multi* che, prima di lui, avevano letto in Enea la figura del *pontifex* o del *flamen*. Le interpretazioni tradizionali e quelle serviane non differiscono nel contenuto: così in 1, 706 e 4, 646 con la formula *quidam volunt*, in 4, 262 con *quidam putant,* in 6, 176 con *qui scripserunt*, in 8, 275 e 9, 298 con *alii volunt*, in 8, 183 con *alii dicunt*, in 8, 363 con *quibusdam videtur*, e in 8,552 con *multi reprehendunt*, la formula introduttiva della tradizione esegetica ostile a Virgilio. Per capire quanto grande fosse il peso della tradizione in un commentatore tardoantico, si pensi ai 12 o 13 luoghi virgiliani ritenuti insormontabili[416]:

> *sane sciendum locum hunc esse unum de XII. Vergilii sive per naturam obscuris, sive insolubilibus, sive emendandis, sive sic relictis, ut a nobis per historiae antiquae ignorantiam liquide non intellegantur.* (9, 361)

A proposito dei luoghi virgiliani problematici per i grammatici antichi, il Comparetti notava già la natura dogmatica dell'esegesi, che doveva muoversi su un sentiero tracciato: "La loro insuperabilità era quasi un articolo di fede, e dinanzi ad essi il grammatico tirava di lungo, dicendo: è uno dei dodici. Eppure alcuni di quei luoghi che Servio pone in quel novero, non presentano davvero difficoltà ben reali"[417].

5.5 Enea come archetipo del sacerdote

Le note del commentario all'*Eneide* sono prevalentemente linguistiche e grammaticali, tuttavia particolare attenzione è dedicata agli argomenti di carattere religioso, specialmente dal Servio Danielino. Il commentatore tende a individuare dietro ogni atto

416 Cfr. anche *sciendum tamen locum hunc unum esse de his quos* [[*insolubiles*]] *diximus supra* (9, 410) e *sciendum tamen est, locum hunc unum esse de insolubilibus XIII. Quae habent obscuritatem, licet a multis pro captu resolvantur ingenii*. (12, 74).

417 COMPARETTI, 1872, 70-71.

di Enea una precisa motivazione rituale. Nel commentario emerge così una tipizzazione di Enea, che costituisce una chiave di lettura del personaggio[418]. Bisogna domandarsi se questo tipo di interpretazione sia propriamente serviana oppure tradizionale, e si dovrà inoltre comprendere perché, tra le tante caratterizzazioni possibili, Servio abbia scelto quella di Enea come archetipo del sacerdote romano.

> *TORO AB ALTO summus enim semper est pontificalis locus;* [[*non enim licebat supra regem sacrificulumquemquam accumbere. Cum enim dicit de Didone <I 698> aurea conposuit sponda mediamque locavit ostendit illam regali, non sacerdotali loco discubuisse*]]. *Et Aeneas ubique quasi sacratus inducitur. Dictus autem a tortis herbis est torus.* [[*et videtur hic ostendisse <I 639> ostroque superbo et <I 697> aulaeis iam se regina superbis, ut aulam significaret. 'ab alto' vero pro 'ex alto'; mutavit praepositionem*. (*Aen.* 2, 2)
>
> *NAMQUE POTES quia ubique eum rerum divinarum inducit peritum.* (*Aen*. 6, 366)

In questi due passi abbiamo una caratterizzazione genericamente sacrale degli atti di Enea. Nel primo passo vediamo come la funzione sacerdotale sia connessa al luogo privilegiato da cui parla. Nel secondo, Servio testimonia come, nel poema virgiliano, la figura di Enea sia dotata di una perizia rituale innata. Ma è una connotazione sfumata: Enea non incarna un sacerdozio in particolare. Nonostante parli da un *pontificalis locus*, è genericamente *sacratus*.

Cameron nota che, parlando del pontificato e di qualunque altro sacerdozio, S utilizza l'imperfetto, DS il presente. Certamente S scrive in un momento in cui il paganesimo è ufficialmente morto e il suo uditorio è composto da studenti cristiani. Ma allora perché non eliminare del tutto le note di natura religiosa? Perché, soprattutto, tagliare le note danieline più complesse? Inoltre, come sottolinea lo stesso Cameron, nel commentario di Servio non è riscontrabile né il tentativo di nascondere gli antichi culti (il che sarebbe

418 Sulla connotazione sacerdotale di Enea e sulla sua ricezione da parte di Servio cfr. PANOUSSI 2010.

stato indice di un atteggiamento conservatore), né una nostalgica tensione in risposta alla proibizione dei culti, né tanto meno una tensione polemica contro l'esegesi cristiana. Eventualità, quest'ultima, che sarebbe stata impossibile dato che un'esegesi propriamente cristiana dei testi classici all'epoca non esisteva. La cultura letteraria di un cristiano occidentale, come Agostino o Gerolamo, non era dissimile da quella di un cristiano orientale, come Giovanni Crisostomo, che, a sua volta, era identica a quella di un pagano come Servio: grammatica e retorica, perfezionate tramite lo studio di Virgilio, erano alla base di questo modello educativo.

Servio, che aveva davanti agli occhi il testo di Donato, è costretto a omettere alcune note danieline perché il livello del suo pubblico, e conseguentemente del suo commentario, è inferiore a quello donatiano, da cui probabilmente deriverebbero le note di SD.

Non può eliminare definitivamente le note religiose, non per difendere e conservare i riti della religione dei padri (altrimenti avrebbe dovuto mostrare maggior attenzione per i culti e avrebbe dovuto preservare le note danieline più approfondite), ma perché, eliminandole, sarebbe venuto meno al suo ruolo di *grammaticus*. Come scrive Cameron, l'interpretazione di Enea come pontifex è una “standard view” della critica antica.1 e Servio non poteva che obbedire alla tradizione esegetica. Lo stesso Virgilio imprime ad Enea un profondo significato politico e religioso. I tratti dell'Enea omerico vengono rielaborati da Virgilio, che ne dà un' *interpretatio Romana*. Da qui in poi, tutta la cultura latina successiva adotterà la tipizzazione virgiliana di Enea: nelle Metamorfosi l'eroe è *notae pietatis*, Fulgenzio, autore cristiano, nel *De Continentia Vergiliana*, vede nella vicenda di Enea una metafora della vita umana. Questo filone interpretativo sarà seguito da Bernardo Silvestre e Giovanni di Salisbury che identificano Enea con l'anima umana. Nella monetazione del Principato compare con Anchise sulle spalle e la spada in pugno, nell'*Ara Pacis* appare come uomo barbato intento a sacrificare la scrofa di Lavinio, nelle *tabule Iliacae* è rappresentato nell'atto di fuggire da Troia con il padre che reca sulle spalle la cista sacra. Si vede dunque come una certa caratterizzazione di Enea non sia peculiarmente pagana, o, addirittura, anticristiana, ma sia semplicemente l'approccio tradizionale.

C'è un'altra considerazione da fare: il sostantivo sacerdos compare in tutta l'*Eneide* 27

volte e mai viene associato ai Troiani o a Enea, nonostante Enea rappresenti l'archetipo dell'uomo religioso. Nel solo libro terzo dell'*Eneide* vi sono almeno undici atti religiosi compiuti da Enea, da Anchise o dai Troiani in generale, senza che questi siano accompagnati da un epiteto religioso. Come mai Servio ha interpretato comunque Enea come archetipo del sacerdote? E ancora, perché Servio interpreta Enea ora come *pontifex*, ora come feziale, ora come *flamen*? La motivazione principale è che Virgilio stesso è interpretato da Servio, e da tutta la tradizione esegetica, come il poeta della scientia e della *diligentia*. D'altronde, che la scienza religiosa abbia un ruolo fondamentale all'interno del poema, è dato acquisito dalla critica antica e moderna. Dunque c'è una sorta di ossessione nello scovare in Virgilio un sovrasenso religioso. La stessa tendenza è riscontrabile in Macrobio il quale scrive che Virgilio *doctissime ius pontificium, tamquam hoc professus, in multa et varia operis sui parte servavit*. Sempre nei *Saturnalia*, Pretestato afferma che non è possibile comprendere l'opera di Virgilio senza una conoscenza delle leggi umane e divine (*sine divini et humanis iuris scientia*).
Non esistono differenze tra l'interpretazione del diritto pontificale in Macrobio e in Servio, ma, a differenza di Macrobio, Servio è però più incline a forzare il senso del testo virgiliano pur di far emergere un sovrasenso sacrale. Ad esempio, nel IV libro Enea riceve una veste in dono da Didone. Servio, incurante delle caratteristiche della veste e della circostanza in cui viene ricevuta, la interpreta come un vestimento religioso:

> *est autem proprie toga duplex, amictus auguralis*. (4, 262)

La stessa forzatura interpretativa si nota nei passi riguardanti la dottrina augurale:

> *IN LIGNO bene 'ligno' quasi dissuasorie, non simulacro, ut paulo post <232> ducendum ad sedes simulacrum. Nam in suasione vel dissuasione tam sensus quam verba considerantur.* (2,46)

In questo caso Servio ha utilizzato bene, l'avverbio che nel commentario indica l'adesione all'ortodossia religiosa o stilistica, per dirci che Virgilio ha correttamente usato ligno al

posto di simulacro. Si sta infatti parlando del cavallo di Troia che, essendo un inganno, non può essere chiamato con un termine religioso. Poi, con la sua consueta visione d'insieme, Servio richiama un altro luogo del poema in cui è utilizzato il termine simulacrum nella sua corretta accezione. Si veda un altro esempio: in questo caso Servio sente un'inesattezza nel definire preces le maledizioni di Didone e, mostrando di padroneggiare il testo, scioglie il dubbio richiamandosi a un passo successivo in cui Didone usa il verbo *inprecor*. In realtà, dal punto di vista formale, nell'invocazione di Didone si riconoscono tutti gli elementi formali della preghiera: la solennità, gli aggettivi celebrativi, la varietà di aggettivi. Ciò che non convince Servio è invece il contenuto dell'invocazione. Sempre riguardo l'attenzione di Servio al lessico religioso, si veda:

> *IAM PATER AENEAS religiosus, quia pater proprie omnium deorum epitheton est, ut ubique ostendit Vergilius*. (1, 699)

> *DA PATER 'pater' religionis, ut supra <I 699> diximus, nomen est. Nam et hominibus datur, ut <II 2> inde toro pater Aeneas, et montibus, ut <XII 703> pater Appenninus, et fluviis ut <VIII 540> Thybri pater, numinibus etiam, ut <V 14> quid ve pater Neptune paras, item <II 617> ipse pater Danais animos viresque secundas sufficit, item <VII 327> odit et ipse pater Pluton*. (3, 89)

Servio forza l'interpretazione in senso religioso o, perlomeno, gerarchizza i significati in modo tale da dare al senso religioso del termine un valore più forte: Servio sa benissimo che pater possiede una vasta gamma di applicazioni, come mostra in 3, 89, ma in 1, 699, con l'uso dell'avverbio proprie, ci dice che la collocazione più naturale di *pater* è accanto al nome di una divinità. A corroborare questa affermazione, Servio chiama a testimone Virgilio, autorità religiosa e stilistica, che spesso utilizza pater in questa accezione.

5.6 Enea *flamen*.

Servio tende a interpretare Enea ora come figura archetipica del *flamen dialis*, ora del pontefice, ora del feziale. Si vedano tutti i passi in cui si fa riferimento al flaminato:

> *ET TORRERE PARANT FLAMMIS ET FRANGERE SAXO multi hysteroproteron putant, non respicientes superiora, quia dixit undis Cererem esse corruptam, quam necesse fuerat ante siccari. Qui tamen etiam contra hoc illo se tuentur exemplo nunc torrete igni fruges, nunc frangite saxo et volunt etiam hic hysteroproteron esse. Quod falsum est; nam et hodie siccari ante fruges et sic frangi videmus. Et quia apud maiores nostros molarum usus non erat, frumenta torrebant et ea in pilas missa pinsebant, et hoc erat genus molendi. Unde et pinsores dicti sunt, qui nunc pistores vocantur. pinsere autem dici Persius probat, ut a tergoquem nulla ciconia pinsit. quidam ne hysteroproteron sit, alios torrere, alios frangere accipiunt. Accius Troadibus nocturna saxo fruges franges torridas. Sane his versibus 'tum Cererem corruptam undis' et 'torrere parant flammis et frangere saxo' ius pontificum latenter attingit.* [[*flamines autem farinam fermentatam contingere non licebat*]]. (1, 179)

> *[[AT PIUS AENEAS + filium Aeneas* ***sacrorum omnium docetur****, ex cuius persona* ***latenter*** *quae ad caeremonias veteres pertinent saepe monstrantur. hic ergo + deus* ***apicis****, quod insigne flaminum fuit, de quo loco suo in quarto libro dictum est. Vult ostendere igitur, flamini extra medium pomerium post solis occasum* ***apicem*** *ponere non licere. Aeneas ergo hic ad Carthaginis litus adpulsus ostenditur sine apice fuisse, id est nudo capite. nam cum ait 'at pius Aeneas, per noctem plurima volvens, ut primum lux alma data est, exire locosque explorare novos, quas vento accesserit oras, qui teneant, nam inculta videt, homines ne ferae ne' manifeste longius ab urbe intellegitur; unde animadvertendum est extra pomerium fuisse, nam in subsequentibus ostenditur, eum extra pomerium fuisse, cum ait Venus et qua te ducit via, dirige gressum*]]. (1, 305)

[[*AEREA vel quod aes magis veteres in usu habebant, vel quod religioni apta est haec materies, denique flamen Dialis aereis cultris tondebatur*]] (1, 448)

QUI DAPIBUS [[MENSAS ONERENT]] dapes regum sunt, epulae privatorum. [['onerent' autem potest et ad abundantiam retulisse et de veterum more dixisse, quibus cum accubuissent omnis cena semel adponebatur. et ***quidam volunt*** *hoc secundum veterem caerimoniarum ritum adverti debere, quod flamini Diali mensa inanis non anteponebatur; nam cum dicit 'qui dapibus mensas onerent et pocula ponant', et alibi et vina reponite mensis, quid aliud ostendit, quam mensam vacuam non antepositam* ***Aeneae,quem ubique omnia sacerdotia inducit habuisse****?*]] (1, 706)

[[*ECCE MANUS haec particula prope rem gestam ante oculos lectoris* ***inducit****. sane saepe dictum est,* ***Vergilium inventa occasione mentionem iuris pontificalis facere in quacumque persona****. antiquis itaque caerimoniis cautum erat, ne vinctus flaminiam introiret, si introisset, solveretur vinclaque per impluvium effunderentur inque viam publicam eicerentur. flaminia autem domus flaminis dicitur, sicut regia regis domus*]]. (2, 57)

GENUA AMPLEXUS physici dicunt esse consecratas numinibus singulas corporis partes, ut aurem memoriae, hinc est Cynthius aurem vellit et admonuit: frontem genio, unde venerantes deum tangimus frontem: dexteram fidei, unde paulo post <611> atque animum praesenti pignore firmat: genua misericordiae, unde haec tangunt rogantes. [[*sane sicut* ***frequenter*** *dictum est, etiam hic ostenditur* ***subtiliter****, Anchisen et Aenean* ***tam pontificatus quam flamonii iuris et peritos et praesules fuisse***]]. (3, 607)

[[*SERVETQUE SEPULCHRO id est et defunctus servet, + et qui in sepulchro est, ut <I 353> ipsa sed in somnis inhumati venit imago coniugis: sed modo pro mortuo accipiamus. sane caeremoniis veterum flaminicam nisi*

unum virum habere non licet, quod hic ex persona Didonis exsequitur, dolentis stuprum admissum in amore Aeneae, quod supra dictis versibus probavit 'ille meos primus' et reliqua. [[nec flamini aliam ducere licebat uxorem, nisi post mortem flaminicae uxoris: quod expeditur, quia post mortem Didonis Laviniam duxit, et quod subrepta vel retenta Creusa ex ipsius quoque confessione et praedicatione regia parata fuerit: quo nullum piaculum fore denuntiatur]]. (4, 29)

LICEAT id est non necesse sit, sed in voluntate sit Didonis si velit, ut supra 'paribus auspiciis', non imperio: potest enim imperium par non esse, cum auspicium par sit. Alii invidiose dictum volunt 'liceat Phrygio marito', id est qui victus est: et non dixit 'nubere', sed 'servire'. quidam 'servire' dubitant utrum Didonem, an Tyrios dixerit. Sane hic coemptionis speciem tangit. Coemptio enim est ubi libra atque aes adhibetur, et mulier atque vir inter se quasi emptionem faciunt: quod ait etiam in primo georgicorum <31> teque sibi generum Thetys emat omnibus undis. Quoniam coemptione facta mulier in potestatem viri cedit atque ita sustinet [*liberis*] *conditionem liberae servitutis, ait* [*enim*] *'liceat Phrygio servire marito' et in georgicis <I 30> tibi serviat ultima Thule. Quoque omnis iste mos coemptionis et citra nominis nuncupationem dotis datae taxatione expediretur, quae res in manum conventio dicitur, subiunxit 'dotalesque tuae Tyrios permittere dextrae'. quid est enim aliud ('permittere) dextrae', quam in manum convenire? Quae conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura coniuncta habeatur: quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam iure pontificio in matrimonium necesse est convenire.* [[***sciendum*** *tamen in hac conventione Aeneae atque Didonis* ***ubique*** *Vergilium in persona Aeneae flaminem, in Didonis flaminicam praesentare*]]. (4, 103)

[[*SIDONIAM PICTO et reliqua. Vetere ceremoniarum iure praeceptum est, ut flaminica venenato operta sitoperta autem cum dicitur pallium significatur, venenatum autem infectum: quod ipse ait in bucolicis alba nec Assyrio*

fucatur lana veneno. hic vero cum dicit 'Sidoniam' ostendit Tyriam et purpuream: purpuream declarat infectam. 'chlamydem' autem pallium esse quis dubitet? Praeterea flaminicam habere praecipitur arculum, ricam, venenatum, fibulam. de venenato dictum est. Arculum vero est virga ex malo Punica incurvata, quae fit quasi corona et ima summaque inter se alligatur vinculo laneo albo, quam in sacrificiis certis regina in capite habebat ‚flaminica autem Dialis omni sacrificatione uti debebat. Vergilius ergo propter nominum et intellectus difficultatem aliter omnia conprehendit: nam pro pallio chlamydem, pro venenato, id est infecto, Sidoniam. arculum vero et fibulam ex auro facta commemorat dicendo 'cui pharetra ex auro, crines nodantur in aurum', quod in arculum potest referri: nam de fibula manifestum est cum ait 'aurea purpuream subnectit fibula vestem'. 'subnectit' autem quid aliud est, quam sursum nectit ac per hoc succinctam facit? (4, 137)

LAENA genus [[est]] vestis. est autem proprie toga duplex, amictus auguralis. [[***alii*** *amictum rotundum:* ***alii*** *togam duplicem, in qua flamines sacrificant infibulati*]]. *Quidam tradunt bene filio Veneris habitum laenae datum, quia hunc sibi amictum genus Veneris vindicavit: unde Popilii 'Laenates' propter hunc habitum, qui se de Veneris genere ortos ferebant. alii inventorem huius vestis ab hac ipsa veste Laenatem appellatum tradunt. quidam muliebrem vestem quasi amatori aptam volunt. Quidam pontificalem ritum hoc loco expositum putant. veteri enim religione pontificum praecipiebatur inaugurato flamini vestem, quae laena dicebatur, a flaminica texi oportere: quam vestem cum cultro, quae secespita appellabatur, + uti debere.* [[*secespita autem est culter oblongus ferreus, manubrio eburneo, rotundo, solido, vincto ad capulum argento auroque, fixo clavis Aeneis, quo (flamines), flaminicae, virgines pontificesque ad sacrificia utuntur, eaque iam sacra est*]]. (4, 262)

DIVESQUAE MUNERA DIDO non addidit cuius rei dives, ut alibi dives opum variarum et <IX 26> dives equum, dives pictai vestis et auri. [[S*ane hoc loco* ***docuit****, flamini a flaminica fieri vestem oportere, cuius lanam ipsa*

per se et nere debeat et texere: non enim dixit 'fieri iusserat' aut 'miserat']]. (4, 263)

PRAETENDI TAEDAS probat non esse matrimonium: [[*quia illa dixerat <316> 'per conubia nostra'. et est quasi status finis latens: quid sint legitimae nuptiae et hic Aeneam* ***inducit*** *agentem nullo se matrimonii iure posse constringi, qui neque confarreatione Didoni coniunctus fuerat, ut flamini ac flaminicae convenit: ait enim 'nec coniugis umquam praetendi taedas, aut haec in foedera veni*']]. (4, 339)

REGNI DEMENS IN PARTE LOCAVI ut <214> ac dominum Aenean in regna recepit: quod Iarbasqueritur. [[*Et est invidiosum: quando optantem vel litoris egentem in regni partem recepi. mire autem recordatione beneficiorum iracundia accenditur. Sane etiam hic mentio caeremoniarum inducitur: [[mos enim apud veteres fuit flamini ac flaminicae, dum per confarreationem in nuptias convenirent, sellas duas iugatas ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent*]]. (4, 374)

IN VESTE RECINCTA quia, ut supra diximus, in sacris nihil solet esse religatum, praecipue eius, quae amore vult solvi. [[*sane flaminicae non licebat neque calceos, neque soleas morticinas habere*]] (4, 518)

FURIBUNDA furenti similis [[*sane* ***quidam volunt****, Vergilium ubique Didonis tamquam flaminicae facere mentionem apud veteres autem flaminicam scalas plus tribus gradibus nisi Graecas scandere non licebat, ne ulla pars pedum eius crurum ve subter conspiceretur, eoque nec pluribus gradibus sed tribus, ut in ascensu duplices nisus non paterentur extolli vestem aut nudari crura. nam ideo et Graecae scalae eliguntur, quia ita fabricantur, ut omni ex parte compagine tabularum clausae sint, ne aspectum ad corporis aliquam partem admittant. et sciendum siquid caeremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti. hic autem piaculum admittitur, quod ipsa Dido ait 'sacra Iovi Stygio'*

et reliqua: nam et supra ait <493> 'magicas invitam' et reliqua. Hoc vero loco plenius eam flaminicae ritum excessisse declarat, ubi de gradibus loquitur dicens 'interiora domus' et reliqua: neque enim potest esse altum quod tribus tantum gradibus conscenditur: unde apparet plures gradus a tribus fuisse, quod plenius de Anna subiunxit <685> 'sic effata gradus evaserat altos']] (4, 646)

EXORTEM AENEAE per id quod non est factum, quod factum est indicatur. per 'exortem' autem optimum et praecipuum significat. [['*Exortem' autem, ut 'exlegem'. Et multi hoc loco reprehendunt Vergilium, quod, cum Aeneam ubique pontificem ostendat, et pontificibus non liceat equo vehi, sed curru, sicut et in septimo <280> a Latino ei currum missum dicit, cur hic equo eum usum faciat, dicens 'ducunt exortem Aeneae, quem fulva leonis pellis obit totum praefulgens unguibus aureis' item <585> 'iamque adeo exierat portis equitatus apertis Aeneas inter primos'. Cuius rei haec redditur ratio: Aeneam non tantum pontificii iuris, sed omnium sacrorum et peritum et primum fuisse, Vergilium autem inventa occasione ritum Romanarum caerimoniarum exponere. etenim veteri sacrorum ritu neque Martialis neque Quirinalis flamen omnibus caerimoniis tenebatur, quibus flamen Dialis: neque diurnis sacrificiis destinabantur, et abesse eis a finibus Italiae licebat, neque semper praetextam, neque apicem nisi tempore sacrificii gestare soliti erant*]]. (8, 552)

ARDET APEX CAPITI ex sequentibus intellegimus Aeneae armorum fieri descriptionem; nam dicturus est <276> 'at non audaci Turno fiducia cessit', quamvis talia arma conspiceret. Si tamen primam respicias conexionem, quasi de Turno videtur dicere: quod non procedit. 'apex' coni altitudo hoc loco. est autem Homeri et locus et comparatio. Hoc autem iste violentius posuit, quod ille stellae tantum facit comparationem, hic etiam stellae pestiferae, respiciens quas clades Rutulis sit inlaturus Aeneas. [[*Possumus tamen 'apex capiti' accipere utrumque eum fuisse conplexum cum dicit 'ardet apex capiti cristis que a vertice flamma funditur', et sacerdotis per apicem et*

viri fortis facere mentionem. dicitur autem ***apex*** *virga, quae in summo pilleo flaminum lana circumdata et filo conligata erat, unde etiam flamines vocabantur. hoc autem nomen a veteribus tractum est: apere enim veteres ritu flaminum adligare dicebant; unde apicem dictum volunt*]]. (10, 270)

HARUM UNAM [['*unam' pro 'alteram*',]] *de duobus* [[*scilicet*]] *et 'horum alterum' et 'horum unum' possumus dicere: nam artigraphi hoc tantum vetant, ne de duobus 'alium' dicamus, quod de multis proprie dicitur. sane figurate dixit 'vestem induit', ut <II 275> exuvias indutus Achillis, cum in usu sit 'induit illa re', ut <83> indutosque iubet truncos hostilibus armis,* [[*id est truncos indutos iubet offerri. sane hoc videtur secundum caerimonias flaminum subtiliter dixisse. Flamini enim nisi unum mortuum non licet tangere, sed Aeneas plurimos postea occidit*]]. (11, 76)

VELATI LINO atqui fetiales et pater patratus, per quos bella vel foedera confirmabantur, numquam utebantur vestibus lineis. [[A*deo autem a Romano ritu alienum est, ut, cum flaminica esset inventa tunicam laneam lino habuisse consutam, constitisset ob eam causam piaculum esse commissum*]] (12, 120)

APICEM TAMEN INCITA SVMMVM galeae eminentiam, quam Graeci conum vocant, in qua eminent cristae. [[*Potest hoc tamen nomen et de sacerdote flamine accipi, qui* ***apice*** *utuntur: quod in quarto plenius dictum est: nam subiunxit 'vertice cristae*']]. (12, 492)

DEXTERA NEC TUA TE GRAIUM FORTISSIME CRETHEU ERIPUIT TURNO NEC DI TEXERE CUPENCUM ita Aenean comparat Turno, ut eum superiorem esse significet: namquem Turnus interimit, fortitudo sua liberare non potuit; ei veroquem occidit Aeneas, ne sua quidem numina prodesse potuerunt. [[*Terentius memini relinqui me deo irato meo. sic alibi <IV 610> nec di morientis Elissae. singuli enim deos proprios habemus genios*]]. *Sane sciendum cupencum Sabinorum lingua sacerdotem vocari,* [[*ut apud Romanos*

flaminem et pontificem, sacerdotem. sunt autem cupenci Herculis sacerdotes. ergo quia huic proprium nomen de sacerdote finxit, bene dixit 'nec dii texere sui'. et quidam reprehendunt poetam hoc loco, quod in nominum inventione deficitur: iam enim in IX. <771> Crethea a Turno occisum induxit, ut Crethea, musarum comitem; sed et Homerus et Pylaemenem et Adrastum bis ponit et alios conplures]]. (12, 538)

[[*PURPUREOS MORITURA MANU rem quae flaminicae conpetit, transtulit ad reginam. flaminica enim venenato operiri debet: nam cum 'amictus' dicit, opertam dicit, quae res ad pallium refertur*]]. (12, 602)

Tutte le note fanno riferimento a generici aspetti cultuali e agli strumenti rituali del *flamen*. Ma è evidente che non siamo di fronte a una trattazione sistematica: le informazioni sul sacerdozio romano sono variamente sparse per il commento. D'altronde l'opera del grammatico è fatta per accogliere dei riferimenti religiosi, ma non è un libro sacro né un manuale per sacerdoti. Si noti inoltre come tutte le note relative al flaminato appartengano alla mano del Danielino escluse queste due:

FUNDERE LUMEN APEX 'apex' proprie dicitur in summo flaminis pilleo virga lanata, hoc est in cuius extremitate modica lana est: quod primum constat apud Albam Ascanium statuisse. (2, 683)

LANIGEROSQUE APICES flamines in capite habebant pilleum, in quo erat brevis virga desuper habens lanae aliquid. Quod cum per aestus ferre non possent, filo tantum capita religare coeperunt; nam nudis penitus eos capitibus incedere nefas fuerat: unde a filo quo utebantur, flamines dicti sunt, quasi filamines. Verum festis diebus filo deposito pillea necesse erat accipere, quae secundum alios ad ostendendam sacerdotii eminentiam sunt reperta, sicut columnae mortuis nobilibus superponuntur ad ostendendum eorum columen. Alii dicunt non propter eminentiam dignitatis hoc factum, sed quia cum sacrificarent apud Laurolavinium et eis exta frequenter aves de vicinis

venientes lucis abriperent, eminentia virgarum eas terrere voluerunt. Exinde etiam consuetudo permansit, ut apud Laurolavinium ingentes haberentur virgae, non breves ut in urbe. (8, 664)

Le uniche due note in cui Servio parla del flaminato riguardano una caratteristica del vestiario: l'*apex*. È evidente che l'autore del commentario doveva avere sotto gli occhi la stessa fonte del Danielino, considerata la somiglianza tra le note serviane e quelle danieline sull'*apex* (1, 305; 10, 270). La medesima fonte doveva essere stata utilizzata anche dai commentatori cristiani che, negli stessi termini, e con attenzione ai medesimi elementi, trattano della figura del *flamen*:

*nam etiam **flaminem** illi instituerunt, quod sacerdotii genus adeo in romanis sacris testante **apice** excelluit, ut tres solos **flamines** haberent tribus numinibus institutos, dialem Iovi, martialem Marti, quirinalem Romulo*[419].

*Sedent in spectaculis publicis sacerdotum omnium magistratumque collegia, pontifices maximi et maximi curiones, sedent quindecimviri laureati et diales cum **apicibus flamines,** sedent interpretes augures divinae mentis et voluntatis*[420].

flamen unius uxoris ad sacerdotium admittitur, flaminica quoque unius mariti eligitur[421].

Se davvero Servio e il Danielino avessero voluto intraprendere una difesa dei culti antichi, tramite l'attenzione prestata alle varie figure sacerdotali, avrebbero trattato più vastamente e più precisamente le note religiose relative al flaminato, che, in S, abbiamo visto essere presenti in due soli casi, poiché, come sottolinea Cameron, non c'era nulla di più pagano del *flamen*[422].

419 Aug. *Civ.* 2, 15.
420 Arn. *Nat.* 4, 35.
421 *Ep.* 123, 56.
422 CAMERON 2011, 588.

Tutti i passi del commentario riguardanti il *flamen*, hanno una caratteristica comune: prendono l'abbrivio dall'intreccio narrativo per poi illustrare disordinatamente alcuni aspetti relativi all'abbigliamento e ai riti dei *flamines*. Anche quando sembra che la nota voglia solamente associare le azioni di Enea a quelle del *flamen*, il commentatore non perde l'occasione di esporre aspetti della disciplina flaminale, dal tipo di farina utilizzata nelle cerimonie (1, 179), alle modalità di matrimonio (4, 29; 4, 374). Formalmente dunque si può dire delle note religiose presenti all'interno del commentario, ciò che Marrou sottolinea a proposito delle notazioni storiche e mitologiche presenti nei grammatici tardoantichi: storia e mitologia sono funzionali al commento dei passi e si inseriscono all'interno di "vedute generali molto semplici, ridotte a poca cosa e tratte dalla vulgata rappresentata dai compendiatori di epoca imperiale"[423]. S e DS potrebbero aver tratto da uno dei numerosi compendi di materia religiosa circolanti nell'antichità Così, ad esempio lavoravano Agostino[424], che aveva ricevuto la formazione del *grammaticus*, e Gerolamo, che era stato allievo di Donato, e portava sempre seco un prontuario di citazioni da inserire volta per volta nel contesto più opportuno[425]. Nelle grammatiche pratiche, utilizzate nelle scuole, dette *Hermeneumata,* si trovavano glossari dedicati alle divinità, con apposite sezioni riguardanti templi, culti e sacerdozi. La redazione di questi compendi inizia con il II secolo dell'era volgare e prosegue, immutata, fino al Medioevo, quando, ripuliti dagli elementi religiosi e dottrinali inaccettabili per un cristiano, venivano ancora utilizzati a fini didattici[426].

Nello stesso modo sono nati i *Saturnalia*, opera così densa di notazioni di carattere religioso, che scaturisce, come ammette l'autore, dall'affastellarsi di tutta la letteratura monografica a disposizione di Macrobio:

423 MARROU 1971, 126. Lo sottolinea anche CAMERON 2011, 571: "Servius has no interest in explaining *how* Vergil uses myth. Instead of commenting on the mythological detail relevant to the Vergilian passage in question, he always tells the whole story, often with variants and usually with a source reference. In fact, he offers a mythical story for almost every person, place, and even plants, and animals as a peg on which to hang his own mythological erudition. This erudition derives from a first or second century Latin monograph on mythology in Vergil, modeled on Late Hellenistic monograph on Homeric mythology of which we now have a number of papyrus fragments".

424 *Ivi*, 124.

425 CAMERON 2011, 406.

426 CECCONI 2012, 88.

> *Nec indigeste tamquam in acervum congessimus digna memoratu; sed* ***variarum rerum disparilitas, auctoribus diversa, confusa temporibus****, ita in quoddam digesta corpus est, ut quae indistincte atque promiscue ad subsidium memoriae adnotaverunt, in ordinem instar membrorum coharentia convenirent. Nec mihi vitio vertas, si res quas* ***ex lectione varia mutuabor*** *ipsis saepe verbis quibus ab ipsis auctoribus enarratae sunt explicabo, quia praesens opus non eloquentiae ostentationem sed noscendorum congeriem pollicetur; et boni consulas oportet, si notiam vetustatis modo nostris non obscure, modo ipsis antiquorum fideliter verbis recognoscas, prout quaeque se vel enarranda vel transferenda suggesserint.* ***Apes enim quodammodo debemus imitari****,* ***quae vagantur*** *et flores carpunt, deinde quicquid attulere disponunt ac per favos dividunt et* ***sucum varium*** *in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant* (*Sat. Praef.* 3-5)

Una vera e propria dichiarazione programmatica, in cui l'autore dichiara di rifarsi a una tradizione variegata e di gustarne il succo dai sapori contrastanti. Questo aspetto è tipico non della cultura pagana o di quella cristiana, ma della cultura tardoantica in sé. Le citazioni dotte erano una vero e proprio simbolo di prestigio culturale, quasi un obbligo metodologico per gli uomini più educati, e il gusto per la manualistica era dominante.

Il *flamen* è un sacerdote dedicato al servizio di una sola divinità[427]. Il rapporto tra *flamen* e divinità era molto stretto e normato: il sacerdote apparteneva al dio e vi era a tal punto sottomesso da portarne il nome e da avere una vita sottoposta a rigide norme negative e a un solo obbligo positivo, quello di sacrificare. La sua intera giornata doveva essere consacrata alla divinità, i cittadini non potevano vederlo se non nei suoi abiti ufficiali[428]. Appartenendo al dio, il *flamen* era considerato un essere purissimo: la sua barba non poteva essere tagliata, le sue vittime sacrificali non potevano che essere uccise con il bronzo, non poteva toccare i morti o tutto ciò che fosse impuro. A tal proposito, poteva divenire *flamen* solo chi fosse patrizio e sposato con il rito della *confarreatio*. Gellio (10, 15, 22), Plutarco (*Qu. Rom.* 50) e Prisciano (5, 12, p. 140 Hertz) ci informano che gli era

427 Cic. *De leg*. 2, 8, 20.
428 *Assiduus* viene definito da Liv. 1, 20.

vietato il divorzio e, in caso di morte della propria sposa, doveva abbandonare il sacerdozio. Questa notizia è confermata da Servio (4, 19) e contraddetta dal Danielino (4, 374). Questo indica che quest'ultimo deve aver utilizzato una fonte che si rifaceva a una tradizione differente. Queste caratteristiche elevano il *flamen* ad uno stato superiore a quello dei comuni mortali e lo rendono una sorta di incarnazione della divinità. Per questo la sua presenza in terra viene marcata con una serie di simboli: ad esempio, non può possedere nodi nei suoi capi di abbigliamento. A Roma esistevano quindici *flamines,* il *flamen dialis*, il primo nella gerarchia, era quello appartenente alla sfera d'influenza di Giove. Anche dal punto di vista dell'abbigliamento il *flamen* aveva una propria riconoscibilità: indossava la *laena*, una toga da cerimonia, già propria dei re e degli eroi. Inoltre portava il *pilleus*, un copricapo realizzato con la pelle di una vittima sacrificata a Giove che, a differenza di quello degli altri sacerdoti, era bianco e fissato con un laccio alla giugulare per evitare una caduta nefasta dal capo. Anche il *pilleus*, come la *laena* era un tratto tipico dei tempi eroici. Il copricapo era poi caratterizzato da un'estremità a punta, derivata da un ramo d'olivo, chiamata *apex.* A tal punto *l'apex* era tratto distintivo del *flamen* che, in età imperiale, avremo numerose tombe di *flamines* decorate con un *apex* sulla cuspide della stele.

Se Servio e il Danielino concordano sul contenuto delle note relative al *flamen*, si differenziano nel numero, che abbiamo visto essere spropositatamente più alto negli scoli danielini, e nella loro finalità. In alcuni casi DS piega alla chiave di lettura religiosa interi episodi del poema. Ad esempio, se Enea è *flamen*, allora Didone è interpretata come *flaminica*[429]:

> [[*sane etiam hic mentio caeremoniarum inducitur: mos enim apud veteres fuit flamini ac flaminicae, dum per confarreationem in nuptias convenirent, sellas duas iugatas ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent: quod hic Dido meminit, cum queritur se ab Aenea contra ius nexus maritalis deseri, his verbis 'regni demens in parte locavi': 'locata' enim uxor dicitur,*

429 *Ibidem*, 65.

quod simul cum eo sedeat, dum confarreatur]]. (*Aen*. 4, 374)

DS evidenzia l'ortodossia nella procedura: il matrimonio tra *flamen* e *flaminica* poteva avvenire solo tramite il rito della *confarreatio*.
Servio dice che a Didone, a causa della sua condizione coniugale, è proibita la celebrazione di riti religiosi:

CULPAE propter antiquum ritum, quo repellebantur a sacerdotio, bis nuptae.
(*Aen.* 4, 19)

Probabilmente la qualifica di *flaminica* deriva più dal legame con Enea che non da un'investitura vera e propria del sacerdozio. La tradizione infatti identificava come *flaminicae* anche Lavinia e Creusa. La dottrina religiosa romana è rigorosa e rigidamente normata e difficilmente un esperto degli antichi culti avrebbe tollerato tante eccezioni, tanto più un autore che, secondo una certa impostazione critica, si sarebbe posto consapevolmente all'interno del presunto "scontro di civiltà" tra pagani e cristiani. Si ha quasi l'impressione che Servio avesse sotto gli occhi una pletora di notazioni di carattere religioso e che volesse a tutti i costi disseminarle all'interno del suo commento. Inoltre, dalla frequenza di formule come *quidam volunt* (1, 706; 4, 646), *alii...alii* (4, 262), particolarmente presenti nelle note di carattere religioso, deduciamo che questo tipo di interpretazione doveva essere quella tradizionale o, quantomeno, una delle interpretazioni accettate dalla tradizione esegetica. Notiamo che S e DS presentano le suddette formule nei casi in cui esistano più versioni riguardo un particolare della dottrina religiosa: storia, etimologia, caratteristiche del vestiario, procedimenti rituali etc. L'unica certezza è che Virgilio ovunque (*ubique*) carica Enea di una connotazione religiosa. Il commentario all'*Eneide* si configura dunque come la cristallizzazione di un lungo filone interpretativo, che rimane immutato per secoli. Come ha sottolineato Gioseffi a proposito della lettura religiosa della figura di Enea: "L'interesse delle glosse serviane consiste allora nell'aver selezionato una simile interpretazione tra le tante possibili e nell'aver proposto (o,

almeno, mantenuto) una sorta di continuità narrativa tra azioni di uguale valore"[430]. Anche Anchise compie atti riconducibili al diritto pontificale o a quello flaminico:

> *ANCHISAE DOMUS satis religiose locis omnibus quamdiu vivit Anchises, ei universa concedit, ut alio loco <III 9> et pater Anchises dare fatis vela iubebat.* (*Aen*. 2, 300)

> [[*sane sicut frequenter dictum est, etiam hic ostenditur subtiliter, Anchisen et Aenean tam pontificatus quam flamonii iuris et peritos et praesules fuisse*]]. (*Aen*. 3, 607)

Si veda il caso di Ascanio, anch'egli investito del ruolo di *flamen*, secondo Servio:

> *FUNDERE LUMEN APEX 'apex' proprie dicitur in summo flaminis pilleo virga lanata, hoc est in cuius extremitate modica lana est: quod primum constat apud Albam Ascanium statuisse. Modo autem summitatem pillei intellegimus.* ***Tangit autem, ut frequenter diximus, latenter historiam***. (*Aen*. 2, 683)

Dumezil[431] individua lo stretto legame tra il *flamen dialis* e la natura fulgurale di Giove. In particolare ad essere legata alle folgori è la flaminica[432]. Non a caso, oltre ad un costante riferimento al sacerdozio del flamen dialis, Servio fa dei cenni alla dottrina fulguratoria[433]. Ma tutto è molto vago e, nel complesso, dal commentario non emerge un'esposizione rigorosa delle norme religiose romane, né è deducibile un'interpretazione religiosa univoca di Enea e degli altri personaggi. Come se non bastasse, ci sono casi in cui viene esposto lo *ius fetiale* senza che Enea sia letto come prefigurazione di questo sacerdote:

430 GIOSEFFI 2004, 49.
431 DUMEZIL 1974, 146.
432 Macr. 1, 16, 8: *Item flaminica quotiens tonitrua audisset feriata erat donec placasset deos*.
433 *Aen.* 2, 649; 8, 429; 10, 177.

RES RAPUISSE LICEBIT clarigationem exercere, hoc est per fetiales bellum indicere: nam Ancus Marcius cum videret populum Romanum, ardentem amore bellorum, et plerumque inferre bella gentibus nulla iusta extante ratione, et exinde pericula creari, misit ad gentem Aequiculanam et accepit iura fetialia, per quae bellum indicebatur hoc modo, sicut etiam de Albanis retulit Livius <I 24>. Nam siquando homines vel animalia ab aliqua gente rapta essent populo Romano, cum fetialibus, id est sacerdotibus qui faciendis praesunt foederibus, proficiscebatur etiam pater patratus et ante fines stans clara voce dicebat belli causam, et nolentibus res raptas restituere vel auctores iniuriae tradere, iaciebat hastam, quae res erat pugnae principium, et iam sic licebat more belli res rapere. clarigatio autem dicta est aut a clara voce, qua utebatur pater patratus, aut a κλήρῳ, hoc est sorte: nam per bellicam sortem invadebant agros hostium: unde et κληρονόμοι dicuntur Graece qui iure sortiuntur bona defuncti. (10, 14)

VELATI LINO atqui fetiales et pater patratus, per quos bella vel foedera confirmabantur, numquam utebantur vestibus lineis. Unde dicemus errore factum, ut linea vestis contra morem adhiberetur ad foedera, quae firma futura non erant. scimus enim hoc ubique servare Vergilium, ut rebus, quibus denegaturus est exitum, det etiam infirma principia. sic in Thracia civitatem condens Aeneas <III 16>, quam mox fuerat relicturus, contra morem Iovi de tauro sacrificavit. sic senatum ad privata Latinus convocat tecta <XI 234>, quando eius non erunt firma consilia. sic paulo post <XII 247> in augurio liberatus cycnus in fluvium concidit, quia Turnum Rutuli, licet rupto foedere, liberare non poterunt. Caper tamen et Hyginus hoc loco dicunt lectionem esse corruptam: nam Vergilium ita reliquisse confirmant 'velati limo'. limus autem est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes teguntur pudenda poparum. haec autem vestis habet in extremo sui purpuram limam, id est flexuosam, unde et nomen accepit: nam 'limum' obliquum dicimus, unde et Terentius limis oculis dicit, id est obliquis. (*Aen*. 12, 120)[434]

434 Sul passo è intervenuto TIMPANARO 1986, 58-66, il quale annota che l'argomentazione di Servio, volta a giustificare Virgilio, sarebbe derivata da un ignoto commentatore che, a sua volta, con una

VERBENA TEMPORA VINCTI verbena proprie est herba sacra, sumpta de loco sacro Capitolii, qua coronabantur fetiales et pater patratus, foedera facturi vel bella indicturi. (*Aen.* 12, 120)

I feziali sono magistrati rivestiti di un carattere religioso con il compito di rappresentare i Romani in tutta la loro vita internazionale vigilando il rispetto dei trattati. Differentemente da Dionigi[435] e Plutarco[436] che li fanno risalire a Numa, e da Cicerone[437] che li fa risalire a Tullo Ostilio, Servio fa risalire l'istituzione di questo sacerdozio ad Anco Marcio. Più politici che sacerdoti, i feziali formano un collegio composto da venti membri. Vestiti di lana come tutti quelli che hanno funzioni rituali quando i feziali andavano i missione, il magistrato più alto della città poneva sul loro capo un ciuffo di erba strappato dalla terra del Campidoglio, immagine della patria lontana. Nel corso della missione, l'uomo alla testa dei feziali e che rappresentava Roma nella trattativa prendeva il nome di *pater patratus*. Dal nome deduciamo che doveva avere figli e i suoi genitori dovevano essere entrambi in vita.

Servio assimila le popolazioni italiche in marcia, vestite di lino, ai feziali. A questo punto, però, il commentatore si trova nell'imbarazzante situazione di dover giustificare un'incongruenza: se gli italici sono assimilabili ai feziali, e i feziali possono indossare solo vesti di lana, perché Virgilio li ritrae con vesti di lino? Servio, solitamente superficiale, questa volta è inflessibile nell'analisi del lessico e delle procedure rituali e nota subito la scorrettezza L'obiezione non è serviana, ma tradizionale. S cita la critica di Igino cui fa capo una tradizione esegetica ostile a Virgilio, poi, posto l'assunto dell'infallibilità del poeta, Servio forza la trama dell'episodio nel XII libro, dando una funzione narrativa all' "errore" virgiliano. È ad esempio in virtù di scorrettezze rituali che Servio spiega lo svolgimento di alcuni avvenimenti: Enea sacrifica un toro a Giove,

spiegazione eccessivamente sottile non si era curato del fatto che a nessun lettore sarebbe mai venuto in mente che l'intenzione virgiliana fosse davvero quella. La lezione tuttora vigente è *limo*, raro nome di un antico abito da cerimonia.

435 2, 72.

436 *Numa* 12.

437 *De re p.* 2, 17, 31.

quindi iniziano le peripezie per mare, i feziali indossano il lino, quindi non si combatte la battaglia[438].

5.7 Enea *pontifex*

Più numerose sono le circostanze in cui Enea viene associato alla figura del *pontifex*. Il pontefice è un sacerdote facente parte di un collegio che aveva lo scopo di custodire i riti e i segreti della tradizione. Insieme ai *flamines* e alle vestali costituiva "la famiglia spirituale" della città[439]. Il pontefice possedeva anche un potere che, per certi versi, lo associava a un magistrato: poteva ad esempio convocare il popolo in comizi. Anche il pontefice è dotato di un apparato simbolico riconoscibile: l'*apex*, il *simpulum*, la *secespita*, l'aspersorio. Gli era inoltre vietato il contatto con i morti. Il diritto pontificale, cui Servio fa riferimento nel commento a 8, 363, è l'insieme delle norme che regolano e prescrivono il rapporto tra l'uomo e la divinità. Si vedano tutte le note in cui, nel commentario, si fa riferimento al pontefice:

> *ET TORRERE PARANT FLAMMIS ET FRANGERE SAXO multi hysteroproteron putant, non respicientes superiora, quia dixit undis Cererem esse corruptam, quam necesse fuerat ante siccari. qui tamen etiam contra hoc illo se tuentur exemplo nunc torrete igni fruges, nunc frangite saxo et volunt etiam hic hysteroproteron esse. quod falsum est; nam et hodie siccari ante fruges et sic frangi videmus. et quia apud maiores nostros molarum usus non erat, frumenta torrebant et ea in pilas missa pinsebant, et hoc erat genus molendi. unde et pinsores dicti sunt, qui nunc pistores vocantur. pinsere autem dici Persius probat, ut a tergoquem nulla ciconia pinsit.* [[*Quidam ne hysteroproteron sit, alios torrere, alios frangere accipiunt. Accius Troadibus nocturna saxo fruges franges torridas. sane his versibus 'tum Cererem*

438 GIOSEFFI 2004, 54.
439 BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 568.

corruptam undis' et 'torrere parant flammis et frangere saxo' ***ius pontificum latenter*** *attingit*]] (1, 179)

ANNALES inter historiam et annales hoc interest: historia est eorum temporum quae vel vidimus vel videre potuimus, dicta ἀπὸ τοῦ ἱστορεῖν, id est videre; annales vero sunt eorum temporum, quae aetas nostra non novit: unde Livius ex annalibus et historia constat. haec tamen confunduntur licenter, ut hoc loco pro historia inquit 'annales'. [[*ita autem annales conficiebantur: tabulam dealbatam quotannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratuum digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies. Cuius diligentiae annuos commentarios in octoginta libros veteres retulerunt, eosque a pontificibus maximis a quibus fiebant annales maximos appellarunt: unde quidam ideo dictum ab Aenea 'annales' aiunt, quod et ipse religiosus sit et a poeta tum pontifex inducatur*]]. (1, 373)

ORANTES VENIAM pacem propter incendium navium. et proprie ***verbum pontificale est****: unde est tu modo posce deos veniam et paulo post pacemque per aras exquirunt*. (1, 519)

[[*ECCE MANUS haec particula prope rem gestam ante oculos lectoris inducit. sane saepe dictum est, Vergilium inventa occasione mentionem iuris pontificalis facere in quacumque persona. antiquis itaque caerimoniis cautum erat, ne vinctus flaminiam introiret, si introisset, solveretur vinclaque per impluvium effunderentur inque viam publicam eicerentur. Flaminia autem domus flaminis dicitur, sicut regia regis domus. [Quod] hic de Sinone rem flaminis a rege factam debemus accipere, <146> ipse viro primus manicas atque arta levari vincla iubet Priamus; quod factum sub divo, illo versu ostendit <153> sustulit exutas vinclis ad sidera palmas et <154> vos aeterni ignes, id est sidera: quod utique incongrue dictum videtur, nisi sub divo Sinonem stantem haec dixisse accipiamus. ideo autem 'iuvenem' dicendo nomen suspendit, quo gravior narratio fieret, si ordine suo referrentur quae*

gesta sunt]]. (2, 57)

ARGOLICA quia occurrebat occidi potuisse captivum. [[E*rgo ideo addidit 'Argolica', ne non esset triste oraculum. Videtur sane peritia iuris pontificalis animalis hostiae mentionem fecisse, cum dicit 'animaque litandum Argolica'; nam et 'animam' dixit, et 'litare' verbo pontificali usus est, id est sacrificiis deos placare*]]. (2,119)

[[*CONSCIA NUMINA VERI bene medium tenuit; + nam ea numina invocans, quae sunt conscia numina veritatis, quia et pontifices dicunt, singulis actibus proprios deos praeesse. Hos Varro certos deos appellat*]]. (2, 141)

QUISQUIS ES licet hostis sis. Et sunt, ut habemus in Livio, imperatoris verba transfugam recipientis in fidem 'quisquis es 'noster eris'. Item <X 228> vigilasne, deum gens verba sunt, quibus pontifex maximus utitur in pulvinaribus: quia ***variam scientiam suo inserit carmini***. (2, 148)

PALLADIUM Helenus apud Arisbam captus a Graecis est et indicavit coactus fata Troiana, in quibus etiam de Palladio. unde dicitur a Pyrrho regna meruisse: quamquam praestiterit Pyrrho, ut per terram rediret, dicens omnes Graecos, quod et contigit, naufragio esse perituros. [[*Alii dicunt Helenum non captam, sed dolore, quod post mortem Paridis Helena iudicio Priami non sibi, sed Deiphobo esset adiudicata, in Idam montem fugisse, atque exinde monente Calchante productum de Palladio pro odio prodidisse*]]. *Tunc Diomedes et Ulixes, ut alii dicunt, cuniculis, ut alii, cloacis ascenderunt arcem, et occisis custodibus sustulere simulacrum.* [[*qui cum reverterentur ad naves, Ulixes, ut sui tantum operis videretur effectus, voluit sequens occidere Diomedem: cuius ille conatum cum ad umbram lunae notasset, religatum prae se usque ad castra Graecorum egit*]]. *ideo autem hoc negotium his potissimum datur, quia cultores fuerunt Minervae. hoc cum postea Diomedes haberet,* [[*ut quidam dicunt*:]] *quod et Vergilius ex parte tangit, et Varro plenissime dicit: credens sibi non esse aptum, propter sua pericula,* [[*quibus*

numquam cariturum responsis cognoverat, nisi Troianis Palladium reddidisset,]] *transeunti* [[*per Calabriam*,]] *Aeneae offerre conatus est. Sed cum se ille velato capite sacrificans convertisset, Nautes quidam accepit simulacrum: unde Minervae sacra non Iulia gens habuit, sed Nautiorum. hinc est in quinto <704> (tum senior Nautes,) unum Tritonia Pallasquem docuit. quamquam alii dicant, simulacrum hoc a Troianis absconditum fuisse intra extructum parietem, postquam agnoverunt Troiam esse perituram: quod postea bello Mithridatico dicitur Fimbria quidam Romanus inventum indicasse: quod Romam constat advectum. et cum responsum fuisset, illic imperium fore, ubi et Palladium, adhibito Mamurio fabro multa similia facta sunt. verum tamen agnoscitur hastae oculorumque mobilitate: unde est <172> 'vix positum castris simulacrum, arsere coruscae luminibus flammae' vel <175> 'hastamque trementem'. sed ab una tantum sacerdote* [[*videbatur*,]] *ut Lucanus <I 598> Troianam soli cui fas vidisse Minervam. dicunt sane alii, unum simulacrum caelo lapsum, [[quod nubibus advectum et in ponte depositum*,]] *apud Athenas tantum fuisse,* [[*unde et γεφυριστὴς dicta est. ex qua etiam causa pontifices nuncupatos volunt: quamvis quidam pontifices a ponte sublicio, qui primus Tybri impositus est, appellatos tradunt, sicut Saliorum carmina loquuntur. sed hoc Atheniense Palladium a veteribus Troianis Ilium translatum*]]. *alii duo volunt: hoc de quo diximus, et illud Atheniense.* [[*alii, cum ab Ilo Ilium conderetur, hoc Troianum caelo lapsum dicunt: alii a Dardano de Samothracia Troiam translatum: alii multa fuisse Palladia, sed hoc a Diomede et Ulixe furto ablatum tradunt*]]. (2, 166)

EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia.[[*inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint. et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat 'genio urbis Romae, sive mas sive femina'. et pontifices ita precabantur 'Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris': nam et ipse ait <IV 576> sequimur te, sancte deorum, quisquis es*]]. (2, 351)

INTONUIT LAEVUM sinistrum, prosperum, quia caeleste est; [[*quae enim nobis laeva sunt (caelestibus) dextra sunt*,]] *ut diximus supra <54>. 'sinistrum' autem a sinendo dictum, quantum ad auguria pertinet, quod nos agere aliquid sinat,* [[*unde alibi siquem numina laeva sinunt. sed hoc loco pontificalis inducitur disciplina. nam ostendit Anchisen, cum vellet fugam filii sequi, omine quod de Ascanii + pro capite auspicii se obtulit, a diis commotum petisse de caelo confirmationem; subiungit enim 'vix ea fatus erat senior, subitoque fragore intonuit laevum'. prosperum, quia sereno caelo sive audita, sive visa fuerint: quod hic utrumque ostendit 'subitoque fragore intonuit laevum', quod ad auditum scilicet pertinet. Iterum adiunxit quod ad visum pertinet 'et de caelo lapsa per umbras stella facem ducens multa cum luce cucurrit'. Hoc autem auspicium cum de caelo sit, verbo augurum maximum appellatur. sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit, et ideo ex ipsa parte significatiora esse fulmina, quoniam altiora et viciniora domicilio Iovis*]]. (2, 693)

ATRAQUE CUPRESSO nigra, funesta: nam inferis consecrata est, quia caesa numquam revirescit moris autem Romani fuerat ramum cupressi ante domum funestam poni, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus. (3, 64)

REX ET SACERDOS maiorum enim haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos, vel pontifex: unde hodieque imperatores pontifices dicimus. (3, 80)

GENUA AMPLEXUS physici dicunt esse consecratas numinibus singulas corporis partes, ut aurem memoriae, hinc est Cynthius aurem vellit et admonuit: frontem genio, unde venerantes deum tangimus frontem: dexteram fidei, unde paulo post <611> atque animum praesenti pignore firmat: genua misericordiae, unde haec tangunt rogantes. [[*Sane sicut frequenter dictum est, etiam hic ostenditur* ***subtiliter, Anchisen et Aenean tam pontificatus quam flamonii iuris et peritos et praesules fuisse***. *Iure autem pontificali, si quis*

flamini pedes vel genua fuisset amplexus, eum verberari non licebat]]. (3, 607)

LICEAT id est non necesse sit, sed in voluntate sit Didonis si velit, ut supra 'paribus auspiciis', non imperio: potest enim imperium par non esse, cum auspicium par sit. Alii invidiose dictum volunt 'liceat Phrygio marito', id est qui victus est: et non dixit 'nubere', sed 'servire'. quidam 'servire' dubitant utrum Didonem, an Tyrios dixerit. Sane hic coemptionis speciem tangit. Coemptio enim est ubi libra atque aes adhibetur, et mulier atque vir inter se quasi emptionem faciunt: quod ait etiam in primo georgicorum <31> teque sibi generum Thetys emat omnibus undis. quoniam coemptione facta mulier in potestatem viri cedit atque ita sustinet [*liberis*] *conditionem liberae servitutis, ait* [*enim*] *'liceat Phrygio servire marito' et in georgicis <I 30> tibi serviat ultima Thule. quoque omnis iste mos coemptionis et citra nominis nuncupationem dotis datae taxatione expediretur, quae res in manum conventio dicitur, subiunxit 'dotalesque tuae Tyrios permittere dextrae'. quid est enim aliud ('permittere) dextrae', quam in manum convenire? Quae conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura coniuncta habeatur: quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam iure pontificio in matrimonium necesse est convenire. sciendum tamen in hac conventione Aeneae atque Didonis ubique Vergilium in persona Aeneae flaminem, in Didonis flaminicam praesentare*]]. (4, 103)

LAENA genus [[*est*]] *vestis. Est autem proprie toga duplex, amictus auguralis.* [[*Alii amictum rotundum: alii togam duplicem, in qua flamines sacrificant infibulati. quidam tradunt bene filio Veneris habitum laenae datum, quia hunc sibi amictum genus Veneris vindicavit: unde Popilii 'Laenates' propter hunc habitum, qui se de Veneris genere ortos ferebant. alii inventorem huius vestis ab hac ipsa veste Laenatem appellatum tradunt. Quidam muliebrem vestem quasi amatori aptam volunt. quidam pontificalem ritum hoc loco expositum putant. Veteri enim religione pontificum*

praecipiebatur inaugurato flamini vestem, quae laena dicebatur, a flaminica texi oportere: quam vestem cum cultro, quae secespita appellabatur, + uti debere. secespita autem est culter oblongus ferreus, manubrio eburneo, rotundo, solido, vincto ad capulum argento auroque, fixo clavis aeneis, quo (flamines), flaminicae, virgines pontificesque ad sacrificia utuntur, eaque iam sacra est. Appellatur autem secespita a secando]]. (4, 262)

QUISQUIS ES atqui supra dixit <558> 'omnia Mercurio similis'. sed sciendum est secundum Tullium in libris de deorum natura <III 22, 56> tres esse Mercurios: superum, terrenum, inferum. ergo 'quisquis es' aut quicumque de tribus: [[quamvis alii nec unius potestatis, nec unius nominis, nec unius vultus volunt esse Mercurium: an quia deorum vera nomina nemo novit:]] aut certe ad Iovem spectat, id est 'quisquis es' qui praecipis: ut in nono <22> quisquis in arma vocas, cum Irin vidisset, id est quicumque Irin misisti. plane illud occurrit, quod ait <574> 'deus aethere missus ab alto', ubi et Iovem conplectitur et supernum Mercurium. sed potest et hoc loco ut diximus quasi phantasiam facere propter socios, et 'quisquis es' ideo dicere, quia, licet viderit, non tamen re vera novit esse Mercurium: unde ait supra <556> et 'formam' et 'vultum' et 'visa monere est'. [[*Vel 'quisquis es' secundum pontificum morem qui sic precantur Iuppiter omnipotens, vel quo alio te nomine appellari volueris*]]. (4, 577)

PRAECIPUE PIUS AENEAS ubique Aenean supra ceteros inducit mortem cuiuslibet dolere, ut <I 221> nunc Amyci casum gemit, item <V 869> casuque animum concussus amici. Hinc ei dat circa sepulturam etiam sordida officia, quae in aliis denegat locis. Qui enim de pietatis generibus scripserunt primum locum in sepultura esse voluerunt: unde cum pontificibus nefas esset cadaver videre, magis tamen nefas fuerat si visum insepultum relinquerent. (6, 176)

TERRAM INICE bene ante maius petiit, ut vel hoc impetraret. terrae autem iniectio secundum pontificalem ritum poterat fieri et circa cadaver et circa

absentium corpora quibusdam sollemnibus sacris. (6, 366)

AUREA CONIUNX nam aliter versus non stat. et 'aurea' per ironiam dixit, [[*ut <VI 523> egregia interea coniunx*:]] *'coniunx' vero non quae erat, sed quae esse cupiebat, ut <IV 536> quos ego sim totiens iam dedignata maritos. Fabula* [[*autem*]] *talis est. Picum amavit Pomona, pomorum dea, et eius volentis est sortita coniugium. Postea Circe, cum eum amaret et sperneretur, irata eum in avem, picum Martium, convertit: nam altera est pica. Hoc autem* ***ideo fingitur****, quia augur fuit et domi habuit picum, perquem futura noscebat: quod pontificales indicant libri*. (7, 190)

LUSTRALIBUS aut pinguibus: moris enim fuerat completo lustro pingues victimas offerre censores: aut certe de quinquennali bove, id est perfectae aetatis: nam Homerus dicit πίονα πενταέτηρον. [[*Aut quia per quinquennium ipsis victimis urbs lustrari solebat.* ***Alii*** *proprie 'lustralia'* ***dicunt*** *quae duabus manibus accepta in aram pontifex vel censor inponit: quae non prosecantur*]]. (8, 183)

COMMUNEMQUE VOCATE DEUM aut quia Argivus est Hercules et supra dixit Aeneas tam Graecos quam Troianos de uno sanguinis fonte descendere: aut communem deum dixit [[*inter deos atque homines: unde medius fidius dictus: aut*]] *utriusque naturae medium, id est inter mortalitatem et divinitatem. sunt enim numina aliqua tantum caelestia, aliqua tantum terrestria, aliqua media: quos deos Apuleius medioximos vocat, hoc est qui ex hominibus dii fiunt. alii communem deum ideo dictum volunt, quia secundum pontificalem ritum idem est Hercules, qui et Mars.* (8, 275)

[[*VICTOR ALCIDES SVBIIT hic ius pontificale quibusdam videtur* ***subtiliter tangere****: domus enim, in qua pontifex habitat, regia dicitur, quod in ea rex sacrificulus habitare consuesset, sicut flaminia domus, in qua flamen habitat, dicebatur*]] (8, 363)

[[*MAXIME TEUCRORUM dicendo 'maxime'* ***subtiliter*** *ostendit eum pontificis maximi et scientiam et potestatem habere*]]. (8, 470)

EXORTEM AENEAE per id quod non est factum, quod factum est indicatur. per 'exortem' autem optimum et praecipuum significat. [['*Exortem' autem, ut 'exlegem'. et multi hoc loco reprehendunt Vergilium, quod, cum Aeneam ubique pontificem ostendat, et pontificibus non liceat equo vehi, sed curru, sicut et in septimo <280> a Latino ei currum missum dicit, cur hic equo eum usum faciat, dicens 'ducunt exortem Aeneae, quem fulva leonis pellis obit totum praefulgens unguibus aureis' item <585> 'iamque adeo exierat portis equitatus apertis Aeneas inter primos'. Cuius rei haec redditur ratio: Aeneam non tantum pontificii iuris,* ***sed omnium sacrorum et peritum et primum fuisse****, Vergilium autem inventa occasione ritum Romanarum caerimoniarum exponere*]]. (8, 552)

PER QUOD PATER ANTE SOLEBAT alii volunt ideo 'ante', quia absens est Aeneas: sed iurare possumus etiam per absentis filii caput. Alii ad causam religionis trahunt, quae praecepit, ut filii imitentur in omnibus rebus suos parentes: ut nunc quasi imitatio sit iuris iurandi, ut dicat Ascanius 'iuro per caput meum', sicut praesens pater per suum caput iurare consueverat quotiens fidem suam confirmare cupiebat. alii volunt ideo dictum 'ante', quia pontificibus per liberos iurare non licebat, sed per deos tantummodo, ut sit 'ante' antequam pontifex esset Aeneas. (9, 298)

VIGILAS NE DEUM GENS AENEA VIGILA verba sunt sacrorum; nam virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant 'vigilas ne rex? Vigila'. Quod Vergilius iure dat Aeneae, quasi et regi etquem ubique et pontificem et sacrorum ***inducit*** *peritum*. (10, 228)

Raffrontando l'approccio figurale di Servio e del Danielino al *pontifex* e al *flamen*, si nota che il contesto delle note è il medesimo: si parte da una vicenda della trama funzionale

all'esposizione della dottrina religiosa per poi arrivare all'associazione di Enea, o di altri personaggi, come Anchise, Ascanio e Didone, a una carica sacerdotale. Nel caso delle note relative al *pontifex*, S è meglio rappresentato con 9 attestazioni in luogo delle due relative al flaminato, ma le note di DS sono ancora nettamente prevalenti. Viene ribadita, con le medesime formule, la *varia scientia* che permea il poema e copiosa è la citazione degli esegeti precedenti celati dalle locuzioni *quidam putant*, *qui...scripserunt*, *alii...volunt*, *multi reprehendunt*, *alii dicunt, quibusdam videtur.* Non esiste differenza contenutistica tra le note di S e quelle di DS.

> *AUDITE PRECES inprecationes dicit: nam non sunt preces, ut paulo post <629> 'inprecor arma armis'*. (4, 612)

Sempre sulla trattazione religiosa di Servio si vedano:

> *CORTINA locus unde oraculum datur. dicitur autem cortina, vel quod Apollinis tripos corio Pythonis tectus est, vel quod certa illinc responsa funduntur, quasi certina, vel, quod est verius, quia cor illic vatis tenetur: nam caverna quaedam in templo Apollinis fuit, ad quam Phoebas rapta vaticinabatur, ut Lucanus <V 159> ostendit*. (3, 92)

> *LUCUM PROSPICIT in quo erat fluminis numen: diximus enim <I 441> numquam sine religione esse lucum a Vergilio positum.* (7, 29)

> *CURIA TEMPLUM quia, ut diximus <153>, curia non erat nisi in augurato loco.* (7, 174)

E ancora:

> *AUGURIUM modo oraculum, sed usurpative.* [[*Augurium enim est exquisita deorum voluntas per consultationem avium aut signorum, quod tunc peti*

debet, cum id quod animo agitamus per augurium a diis volumus impetratum, ut in hoc loco Aeneas, postquam omnia quae volvebat animo petiit, ait 'da pater augurium'. Et est species ista augurii quae legum dictio appellatur: legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur, [quali condicione augurium peracturus sit:] quod hic facit exsequendo formas petitionis versibus supra dictis; tunc enim quasi legitimo iure legem adscribit 'da pater augurium' et reliqua]]. (*Aen.* 3, 89)

CUM FORTE COLUMBAE auguria aut oblativa sunt, quae non poscuntur, aut inpetrativa, quae optata veniunt. Hoc ergo quia oblativum est, ideo dixit 'forte'. bene autem a columbis Aeneae datur augurium, et Veneris filio et regi: nam ad reges pertinet columbarum augurium, quia numquam solae sunt, sicut nec reges quidem. (6, 190)

Nella prima nota Servio e il Danielino si occupano termine *augurium*, uno dei più sfumati nel lessico religioso romano, a tal punto che il commentatore sente il bisogno di soffermarvisi a lungo. L'*augurium* è un *auspicium* circoscritto e meglio definito. Solo gli *augures* infatti sono in grado di dividere il cielo in regioni e interpretare i *prodigia* seguendo la rigorosa e precisa casistica contemplata nei trattati di diritto augurale; dapprima questi trattati erano esclusivo dominio del collegio degli auguri, in seguito divennero pubblici[440]. Il Danielino non si limita a una definizione di *augurium*, ma individua una fattispecie circoscritta, quella della *legum dictio*, l'*augurium* in cui è il magistrato che chiede alla divinità di ricevere un segno positivo. Va da sé che, potendo solo il magistrato legittimato prendere gli auspici e prendendo Enea un auspicio, Enea è dotato della legittimità propria dell' augure. A partire da Diocleziano, la magistratura inizia la sua decadenza. È del 357 il provvedimento che fa tacere definitivamente la scienza augurale anche se troviamo tracce di *augures* qua e là nelle iscrizioni[441]. Tanto più valore assume dunque la nota di Servio[442] a 6, 190 in cui, non solo si opera una

440 Plut. *Quaest. Rom.* 99.
441 BOUCHÉ-LECLERQ1907.
442 Facciamo notare che un altro grammatico con forti interessi e competenze in ambito religioso, Nigidio Frigulo, aveva redatto un trattato sugli auguri, oggi perduto. DELLA CASA 1962.

distinzione, che mostra conoscenza del diritto augurale, tra *auguria oblativa*, quelli fortuiti, e *inpetrativa*, quelli richiesti, ma si inserisce una precisazione rituale: ai re pertiene l'*augurium* proveniente da una colomba. Servio testimonia la natura oracolare delle colombe anche nel commento a un passo delle *Bucoliche*:

> *CHAONIAS DICUNT AQUILA V(ENIENTE) C(OLUMBAS) minora enim auguria maioribus cedunt nec ullarum sunt virium, licet priora sint. 'Chaonias' autem Epiroticas: [[nam]] in Epiro dicitur nemus fuisse, in quo responsa dabant columbae: quod ideo fingitur, quia lingua Thessala peliades et columbae et vaticinatrices vocantur. [[Herodotus hanc columbam de Aegypto venisse ait]]*. (*Ecl.* 9, 13)

Sulla connessione tra i due commenti e sulla natura oracolare delle colombe in Servio e nella dottrina augurale ha lavorato Olga Monno[443]. La studiosa, che bene spiega il valore simbolico delle colombe, non vede però la parte finale della glossa serviana in cui, con la sua tipica strumentazione esegetica, Servio (6, 190) ci dice che, in ossequio al diritto augurale (*bene*), Enea riceve un *augurium oblativum* da parte di due colombe, perché le colombe non sono mai singole, come i re. Ma Roma non conosce un'istituzione regale doppia, come quella di Sparta. Che cosa intende dire Servio? Aiutiamoci con una nota serviana a un altro passo dell'*Eneide*:

> *in auguriis autem considerandae sunt non solum aves, sed etiam volatus, ut in praepetibus, et cantus, ut in oscinibus, quia nec omnes nec omnibus dant auguria: ut columbae non nisi regibus dant, quia numquam singulae volant, sicut rex numquam solus incedit; unde in sexto maternas agnovit aves per transitum ostendit regis augurium. item cycni nullis dant nisi nautis, sicut lectum est in ornithogonia, cycnus in auguriis nautis gratissimus ales: hunc optant semper, quia numquam mergitur undis.* (1, 393)

443 MONNO 2004. Sull'interpretazione della natura delle colombe presenti in Virgilio cfr. anche D'HEROUVILLE 1928 e GIOVINI 1998. La colomba, in quanto animale prolifico e fecondo (Varr. *De r. r.* 3, 7, 9) è associato a Venere (*Aen.* 6, 193).

Abbiamo nuovamente un riferimento alle colombe[444] che possono dare *auguria* solo ai re perché le colombe, come i re, non sono mai singole. Questa volta si spiega però in che senso: il re non *incedit*[445] mai da solo. La figura del *rex* rappresenta la pluralità che si fa unità in una sola persona. La monarchia romana nasce dalla gemellarità, nel re convivono potere politico e religioso e non esiste regalità senza le magistrature che la sostanziano. La stessa cerimonia di investitura non può avvenire se non in presenza di un augure che si situa alla sua sinistra. La magistratura regale romana ha inoltre una peculiarità unica: è elettiva. Introduciamo così un'altra forma di interpretazione figurale, quella di Enea come archetipo del *rex,* di cui si parlerà nel capitolo successivo.

5.8 Esegesi serviana come arma pagana?

Si può affermare che Enea appaia caratterizzato da Servio non come *una* figura religiosa in particolare, ma come il generico archetipo del sacerdote. È lo stesso commentatore ad ammettere l'imprecisione della propria analisi, quando dice, da un lato [[*Aeneae,quem ubique omnia sacerdotia inducit habuisse*]] (1, 706), dall'altro [[*sane saepe dictum est, Vergilium inventa occasione mentionem iuris pontificalis facere in quacumque persona*]] (2, 57), infine [[*Anchisen et Aenean tam pontificatus quam flamonii iuris et peritos et praesules fuisse*]] (3, 607). Dunque, a volte Enea riceve la connotazione di pontefice, a volte quella di *flamen*, a volte una generica connotazione sacrale, a volte, addirittura, si ammette che Virgilio cerchi di inserire il diritto pontificale in qualunque parte del poema. Dall'analisi semantica dei termini religiosi contenuti nel commentario, Cameron ha concluso che "*pontifex maximus* has less the modern association of high priest than religious expert"[446].

444 Secondo Servio, Virgilio non distingue tra colombe domestiche e private. Cfr. *ad Aen.* 5, 213.

445 Sulla stessa linea di Servio è il Danielino: *et bene non solum regi, sed et sociis convicium facit* (4, 215); *INCOMITATA quod ferale, id est mortiferum omen est, et praecipue regibus, [[qui numquam soli sunt]]* (4, 467).

446 CAMERON 2011, 586.

Questo tipo di interpretazione figurale quanto è legata all'epoca in cui vive Servio e quanto invece è dovuta alla tradizione di studi precedente? Ha sicuramente buon gioco chi sostiene che l'attenzione di Servio alla religione derivi essenzialmente dalle vicende cultuali e dalle dispute che hanno riguardato il IV e il V secolo. Pontefici, *flamines* e altri sacerdozi non solo sono in evidente decadenza, ma vengono banditi per legge. A partire dall'età imperiale i pontefici si dedicheranno quasi esclusivamente al culto di Vesta. *Pontifex* sarà solamente un titolo prestigioso. L'imperatore Graziano, secondo Zosimo[447], nel 375 rinuncia al titolo di *pontifex*. Tertulliano[448] lo utilizza come un termine dispregiativo da scagliare contro papa Callisto. In età imperiale dei feziali non resta che il nome[449]: la funzione passa all'imperatore[450] e la cerimonia della dichiarazione di guerra non è che una parodia dell'antica *belli indicatio*[451] . Nel momento in cui scrive Servio, il *flamen* non è nulla di più che un titolo onorifico. Intorno al 300, in prossimità del concilio di Elvira, vediamo addirittura dei cristiani arrivare al titolo di *flamen*[452]. Servio è inoltre cosciente del fatto che tra le intenzioni di Virgilio c'è quella di lodare Augusto, in particolare per la sua funzione di restauratore degli antichi culti. Augusto darà una nuova dignità al flaminato creando il *flamen Romae et Augusti,* modellando le caratteristiche di questo ufficio sacro su quelle del *flamen dialis.*

In sostanza: parlare di pontefici, riti e sacrifici a proposito di Virgilio, tanto più in un'epoca in cui questi riti erano proibiti, avrebbe il valore di una forte presa di posizione politica. Sihler definisce Servio un "adherent of the old religion" che, insieme a Macrobio, "marks the reaction in favor of the past, which took place among the Roman literati at the end of fourth and the beginning of the fifth century A.D."[453]. Secondo Starr, l'esegeta sa che, mentre analizza l'*Eneide*, sta esponendo temi assai cari ai circoli pagani a lui contemporanei[454]. In un articolo dedicato alla nota serviana sul Palladio, Badou

447 4, 36.
448 *De pudicit.* 1.
449 WEISS 1896, 1101.
450 Svetonio, *Cla.* 25.
451 *Ad Aen.* 9, 53
452 JULLIAN 1969, 1187.
453 SIHLER 1910, 2.
454 STARR 1997, 69. Sulla reviviscenza di alcune opere letterarie nel IV secolo d. C. cfr ZETZEL 1975, 335.

definisce Servio "défenseur de la tradition païenne", che, con volontà simile a quella di Simmaco, cerca "dans un paganisme tolérant la grandeur de l'Empire"[455]. Pellizzari si spinge ancora oltre, arrivando a vedere nel commentario serviano una funzione metapolitica "aderente alle scelte culturali maturate nell'*ordo* senatorio: il culto del passato che l'animava trascendeva infatti il suo immediato ambito di riferimento, la scuola, per porsi sul piano più elevato – e ideologicamente ben più significativo - di ricetto dello spirito del paganesimo che l'apparentemente arida e scolastica erudizione del commentario contribuiva a salvaguardare"[456].

Abbiamo già visto che un'interpretazione di questo tipo è viziata in partenza: le note religiose più numerose sono quelle danieline, risalenti a un periodo anteriore alla messa al bando dei riti pagani e il commento serviano è un commento grammaticale, in cui, cioè, prevalgono nettamente le note grammaticali, metriche e linguistiche. In secondo luogo, si è visto come Virgilio non fosse una "Bibbia pagana", ma, piuttosto, una "Bibbia letteraria" sia per i pagani che per i Cristiani. Inoltre, davvero si può pensare che in un commentario, genere così rigidamente codificato[457], destinato agli studenti, quindi un'opera istituzionale, si lasciasse tanto spazio all'estro personale? Già il Thomas parlava del commentario serviano come dell'opera "ni d'un homme ni d'une époque"[458]. Realizzerebbe un lavoro superficiale chi non riconoscesse il peso della tradizione[459], non solo nella forma, ma anche nel contenuto e negli scopi del commento. Così Tiberio Claudio Donato nell'epistola al figlio: s*ed haec sic accipias velim, ut ex commentariis veterum scias me esse collecturum; antiqua enim et fabulosa ac longinquitatis causa incognita nisi priscorum docente memoria non poterunt explicari*. Parlare di religione, antiquaria, mitologia, astronomia, non è motivo tardoantico, è caratteristica di ogni commentario. Anche il Timpanaro connette la ricerca di un significato riposto nell'opera

455 BADOU 2009, 996.

456 PELLIZZARI 2003, 25-26.

457 HOLTZ 1991, 32-33 definisce "schèma sèculaire" la struttura immutabile del commentario antico, che lascia all'esegeta un margine di libertà, ma sempre nel rispetto della tradizione. Per l'importanza della tradizione e per i rimandi intertestuali contenuti nei commentari, cfr. GIOSEFFI 2008, 83-100.

458 THOMAS 1880, II.

459 In Servio, quando non è direttamente citata, la troviamo espressa nei numerosi multi, *alii*, *aliter*, *quidam* presenti nella sua opera.

con la volontà di conservazione del patrimonio culturale classico[460], ma non si sbilancia sulla finalità politica del commentario serviano. Il Setaioli, in contrasto con Kaster, vede diversità tra "Servius's attitude and the trend prevailing in the circles of the last pagans intellectuals". Servio sarebbe più distaccato e meno entusiasta di Macrobio nel trattare i medesimi argomenti[461].

L'argomento più forte utilizzato da chi vede nel commentario di Servio un'opera pagana militante, è la presenza di temi comuni con gli scritti di Simmaco e Macrobio, considerati esponenti della rinascita pagana del IV secolo. Di questo aspetto si è lungamente occupato Cameron che, rileggendo la famosa *relatio* di Simmaco, ha restituito alcuni aspetti nuovi. In particolare mette in luce il pregiudizio secondo il quale stile classico e paganesimo sarebbero coincidenti. Secondo Cameron, Simmaco, la cui cultura letteraria è definita "very modest"[462], non cerca lo scontro ma il compromesso. La *relatio* che ha conferito a Simmaco il crisma di pagano militante è in realtà un documento moderato molto più legata al problema dei privilegi fiscali dei templi[463]. Gli stessi incarichi sacerdotali avevano una funzione politica piuttosto che religiosa e non è dimostrabile, secondo Cameron, che un uomo avente il titolo di *pontifex* fosse per questo un pagano militante. Le lettere di Simmaco evidenziano una trascuratezza nei culti, confermata dalla feroce critica di Ammiano Marcellino all'aristocrazia romana[464]: un'aristocrazia che non possedeva affatto il monopolio della letteratura perché "the fact that some pagans were literature lovers does not mean that all literature lovers were pagans"[465]. Inoltre i pontefici non rappresenterebbero un clero pagano opposto a quello cristiano: Pretestato, Flaviano e Simmaco erano proprietari terrieri prima che pontefici. I loro figli, infatti, in un mondo definitivamente cristianizzato proseguono gli alti incarichi paterni.

460 TIMPANARO 1977, 152.

461 SETAIOLI 2008, 160.

462 CAMERON 2004, 504. Nello stesso articolo Cameron sostiene come Simmaco sia certamente un pagano affezionato alla cultura classica, ma "there is also much Christian art in classicizing style as well as pagan art in non-classicizing style". *Ivi*., 506.

463 CAMERON 2011, 39-44.

464 *Illud autem non dubitatur, quod cum esset aliquando virtutum omnium domicilium Roma ingenuos aduenas plerique nobilium ut Homerici bacarum suavitate Lotophagi humanitatis multiformibus officiis retentabant*. (14, 6, 21) e *Et primo nobilitatis, ut aliquotiens pro locorum copia fecimus, dein plebis digeremus errata incidentia ueloci constringentes excessu*. (28, 4, 6)

465 CAMERON 2011, 358.

Coerentemente Cameron nega che nel commentario di Servio sia presente alcuna volontà di reazione, o di difesa[466]. Il commentatore è consapevole del suo ruolo di conservatore del patrimonio, e sa anche quanto difficile sia quest'opera: *omnis antiquitas difficile pura et incorrupta manat in posteros* (*Aen*. 9, 78). Ma, nelle note serviane, non emerge alcuna missione polemica contro il cristianesimo animata dal rimpianto di un tempo che non c'è più.

Quando, ad esempio, Servio utilizza l'espressione *maiores nostri*, non lo fa, alla maniera ciceroniana, per evocare nostalgicamente il passato, ma lo fa col piglio dell'antiquario, per indicare usi e costumi passati, o consuetudini militari. Delle 12 ricorrenze della formula nel commentario serviano (1, 179; 1, 632; 1, 737; 3, 148; 3, 257; 6, 1; 6, 660; 7, 176; 7, 787; 8,1; 8, 269), solo in un caso ricorda una consuetudine religiosa (3, 257).

466 CAMERON 2011, 168-169.

VI
ENEA PREFIGURA IL *REX*

Un primo indizio sulla lettura regale di Enea ce lo ha dato l'analisi del commento a 1, 393 nel capitolo precedente. Enea è *rex* nella misura in cui è *sacerdos*. Servio è pienamente consapevole che, nella prima fase della storia romana, il potere regale e quello sacerdotale sono inscindibili[467]. Solo successivamente i poteri verranno scorporati:

> *REX ET SACERDOS maiorum enim haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos, vel pontifex: unde hodieque imperatores pontifices dicimus*[468]. (3, 80)

> *EIECTUM facile poterat suscipi et occidi. Sed ideo non est susceptus, quia occidi non poterat religione impediente: rex enim etiam sacrorum fuerat. Unde postea alii facti sunt consules, alii reges sacrorum.* (8, 646)

6.1 La regalità divina in Servio.

In Servio, figure regali possono essere uomini e dèi.

467 PELLIZZARI 2003, 71 sottolinea giustamente come queste considerazioni serviane sulla natura della regalità, siano prive di intenti anticristiani o nostalgici: "Pur privo delle punte più astiose della polemica, l'attaccamento alla figura tradizionale dell'imperatore/pontefice è evidente anche nei *Commentarii* serviani, dove si dimostra come già ab antiquo fosse compatibile per una sola persona l'assunzione di cariche sacerdotali e di responsabilità politiche". CAMERON 1968, 101 spiega inoltre come, nel V secolo, epoca di redazione del commento serviano, la figura del pontifex rappresentava ormai un ricordo sbiadito e, dunque, la sua trattazione non poteva contenere alcuna vena polemica.

468 La nota serviana potrebbe costituire un elemento di datazione del commentario: sappiamo che l'imperatore Graziano, regnante dal 375 al 383, fu il primo a rinunciare al titolo di pontefice.

AEOLIAM VENIT novem insulae, quae sunt post fretum Siciliae, appellantur Aeoliae ab Aeolo rege, Hippotae filio, licet habeant et propria nomina. unde et Vergilius ait Aeoliam Liparen. poetae quidem fingunt hunc regem esse ventorum, sed ut Varro dicit, rex fuit insularum, ex quarum nebulis et fumo Vulcaniae insulae praedicens futura flabra ventorum inperitis visus est ventos sua potestate retinere. (1, 52)

ideo autem nympham Aeolo pollicetur, quia ventorum rex est, qui aquae motu creantur. (1, 71)

IPSE PATER qui omnibus unus esse consuevit: ut <X 112> rex Iuppiter omnibus idem. (2, 617)

Ovviamente il *rex* tra gli dèi per eccellenza è Giove. Virgilio qualifica Giove come "re" per 19 volte[469]. Giove è *regnator*, *magnus*, *altus*, *pater*, *omnipotens*. È sereno e distaccato, mai sentimentale. Proprio come i re, raramente compare da solo, più spesso associato alle altre divinità[470]. Due sono i casi di regalità divina che Servio individua: uno in senso relativo, l'altro in senso assoluto. Un dio è *rex*/*regina* rispetto a una divinità gerarchicamente inferiore, oppure è *rex* nel proprio ambito di competenza. Esiste cioè una sfera di competenza sulla quale il dio è sovrano. Questa sovranità si distingue tramite particolari attributi. Ad esempio, Giove è conciso nel parlare e Giunone incede come una regina.

INCEDO incedere proprie est nobilium personarum (1, 46)

IUPPITER HAEC PAUCIS habet personarum considerationem, ut superioribus personis det breviloquium, e contra inferiori potestati prolixam orationem, unde ait de Venere 'at non Venus aurea contra pauca refert. (10, 16)

469 1, 65, 241; 2, 375, 648, 779; 3, 21, 375; 4, 269; 5, 633; 7, 558; 10, 2, 112, 437, 621, 743; 12, 140, 791, 849, 851.
470 POMATHIOS 1987, 321.

Concetto poi ribadito dal Danielino:

> *REX AETHERII BREVITER SIC FATUR ubique reges breviter loquentes ostendit <16> Iuppiter haec paucis*. (10, 621)

Il corrispettivo femminile di Giove è Giunone, la regina per antonomasia. Quando Eolo, nel primo libro, si rivolge a Giunone, la chiama con questo appellativo. Servio commenta così:

> *REGINA inferioris personae reverentia est maiorem meritis appellare, non nomine; contra maioris est minorem nomine tantum vocare* (1, 76)

Dunque "regina", in questo caso, è il riconoscimento di uno *status* di superiorità, con una sfera di competenza ben definita.
Eolo occupa nella scala gerarchica un posto inferiore a quello di Giove e di Giunone. L'attributo *rex* applicato a Eolo non può dunque avere lo stesso valore di quello applicato a Giove.

> *poetae quidem fingunt hunc regem esse ventorum, sed ut Varro dicit, rex fuit insularum, ex quarum nebulis et fumo Vulcaniae insulae praedicens futura flabra ventorum inperitis visus est ventos sua potestate retinere* (1, 52)

Iniziamo qui a capire come, secondo Servio, il dio agisca nel proprio campo d'azione: tramite la *potestas*. Anche il dominio di Giunone viene definito *potestas*:

> *SUNT MIHI BIS SEPTEM non sine ratione Iuno nymphas dicitur sua potestate retinere* (1, 71)

A proposito di Eolo, Servio dice: *ventos sua potestate retinere* (1, 52). Un'altra nota,

sempre riguardante Eolo, ci dice di più sulla concezione della *potestas* del commentatore:

> [[*TU MIHI Q(UODCUMQUE) H(OC) R(EGNI) * hoc ad illud respondet 'namque tibi divum pater atque hominum rex' *. QUODCUMQVE H(OC) R(EGNI) * quia ipse rex sub alieno imperio est. 'quodcumque' ergo quod 'clauso ventorum carcere regno', nec in mea manu est nisi iusso ventos emittere.*]] (1, 78)

Di fronte a Giunone, Eolo è *rex*, giacché la regalità pertiene alla sua essenza, ma è *sub alieno imperio* perché la *potestas* di Giunone è superiore alla sua. A proposito dell'ambito di competenza di Giano:

> *ideo autem Ianus belli tempore patefiebat, ut eiusdem conspectus per bellum pateret, in cuius potestate esset exitus reditusque.* (1, 294)

Potestas è propriamente un termine politico che designa il potere del magistrato[471], ma nell'*Eneide* non assume mai questa sfumatura[472]. La *potestas* divina nell'Eneide indica "una personale situazione di potere, suscettibile di produrre effetti esterni, relativi a particolari soggetti"[473].
Il campo semantico della *potestas* è contemplato da altre note serviane:

> *SECUNDO MARTE ad illud respicit <IX 714> hic Mars armipotens animum viresque Latinis addidit*. (10, 21)

> *PHOEBUS APOLLO purus, inpollutus: et est Apollinis fixum antonomasivum, quod alii dari non potest; nam sunt [[et]] alia communia, ut 'pater', 'omnipotens'*. (3, 251)

Gli dèi sono anche *omnipotentes*. Servio ci spiega il valore del termine*:*

471 ERNOUT-MEILLET 1994, 528 s.v.
472 SAUVAGE 1988, 238, col. 1.
473 VENTURINI 1988, 237, col. 2.

IUPPITER OMNIPOTENS hoc epitheton interdum ad gloriam numinis ponitur, interdum ad causam dicentis. namque hoc loco dicendo 'omnipotens' ostendit eum etiam his qui per se minus valent, praestare posse virtutem. (9, 622)

[[*IUPPITER OMNIPOTENS epitheta, quae commemorationem potentiae habent, interdum exprobrationis vim obtinent, ut hoc loco*]]. (4, 206)

Omnipotens, calco del greco παγκρατής, presente già in Plauto[474], appare associato a tutti gli dèi, come ci dice lo stesso Servio[475], ma è Giove che lo assume per il ruolo più importante rivestito nel pantheon[476]. Per quanto riguarda i rapporti genealogici e familiari, il Giove virgiliano rispecchia lo Zeus omerico. Eppure in Virgilio il padre degli dèi non presenta le caratteristiche antropomorfe e ha un'altra residenza: non più l'Olimpo, ma la parte più alta del cosmo, Giove è *rex aetheris altus*[477]. Non c'è dubbio che, in questo caso, l'interpretazione serviana non sia forzata: Già nell'*Ecloga* 3, 60 Virgilio, citando Arato, tratteggia un Giove stoico che tutto penetra. Ed esisteva una lunga tradizione previrgiliana in cui emergeva questa idea filosofica del padre degli dèi, che andava da Ennio, ai due esametri di Valerio Sorano citati da Varrone[478], a Cicerone[479]. Servio ci riporta inoltre un frammento anonimo, proveniente da un'orazione di Giove in un'assemblea cosmica:

IOVI STYGIO hoc est Plutoni. et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis. unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt, mares sint; feminae, cum patiendi habent naturam: unde est coniugis in gremium laetae descendit. Ab actibus autem

474 SENIS 1988, 236, col. 2.
475 *QUAE PHOEBO PATER OMNIPOTENS tribuit auctoritatem, ne possint a se dicta [[quasi ab irata conficta]] contemni. simul notandum Apollinem quae dicit a Iove cognoscere*. (3, 251)
476 Cfr. anche DS *Aen.* 4, 206; Tib. Don. *Ad Aen.* 5, 687. Cfr. SENIS 1988, 236.
477 12, 140.
478 Fr. 4 Morel FPL.
479 *De div.* 1, 17.

> *vocantur, ut Iuppiter iuvanspater;'Mercurius' quod mercibus praeest; 'Liber' a libertate. Sic ergo et modo Iovem Stygium dicit inferis sacrificatura, ut alibi <VI 138> Iunoni infernae dictus sacer. Hinc et Iovis oratio caelicolae mea membra dei quos nostra potestas officiis divisa facit.* (4, 638)

Servio ripropone qui l'interpretazione stoica[480]: unica è la divinità da cui si dipanano più raggi che corrispondono ai diversi ambiti d'azione.
C'è poi un altro attributo proprio della divinità regale: *pater*, che Virgilio connette proprio a *rex* nella formula *pater atque hominum rex*[481]. Questo il significato dell'attributo *pater* secondo il Danielino:

> *'pater' autem a Vergilio ad eminentiam ponitur, ut pater Aeneas et pater Appenninus*. (1, 65)

Pater assume il valore di titolo onorifico a differenza di *omnipotens* che invece definisce con quanta potenza un dio sia in grado di agire nella propria sfera di influenza. Infatti *ad Aen.* 10, 18, quando Venere si rivolge a Giove chiamandolo "padre", Servio commenta:

> *O PATER generaliter 'pater' accipe, non tantum Veneris: nam supra ait <2> 'divum pater atque hominum rex'.*

Sin dalle origini, *pater* non indica la parentele, ma la funzione di capo all'interno di un gruppo[482]. Virgilio, assai attento al lessico giuridico, utilizza il termine sia come titolo onorifico pubblico, che come titolo privato (con l'accezione di *paterfamilias*)[483]. Nell'esegesi di Servio quando *pater* è associato a una divinità, rappresenta solo e solamente un titolo onorifico, come un'epiclesi[484]. A differenza di *omnipotens*, *pater* non

480 All'interpretazione stoica delle divinità in Servio, sarà dedicato il prossimo capitolo.
481 *Aen.* 1, 64; 2, 647; 10, 2; 10, 743. La formula riflette l'omerico πατὴρ ανδρῶν τε θεῶν τε. Cfr. WLOSOK 1984, 96: "Nella concezione virgiliana di *pater omnipotens* predomina l'idea del magistrato, che è significativa per il concetto romano di padre".
482 BENVENISTE 1976, p. 163.
483 LOBRANO 1988, 1015, col. 2.
484 *Ivi.* 1019, col. 2.

spetta a tutti gli dèi. Si è *pater* solo quando si possiede uno *status* che implica dei poteri ontologicamente superiori a quelli posseduti da altre divinità. Il *pater* per antonomasia è dunque Giove[485]. Quando in 11, 785, Virgilio definisce Apollo *summus deus*, Servio non può esimersi dalla correzione:

> *SUMME DEUM ex affectu colentis dicitur: nam Iuppiter summus est.*

Identica la considerazione per quanto riguarda le Furie che, essendo figlie di Acheronte e della Notte, possono utilizzare l'espressione solo in senso onorifico:

> *ODIT ET IPSE PATER PLUTON venerationis est 'pater': nam furiae Acherontis et Noctis filiae sunt*. (7, 327)

Servio spiega inoltre la sua concezione di *potestas:*

> *HOMINUM DIVUMQUE AETERNA POTESTAS hunc locum* ***Probus*** *quaerit; sed dicit unam rem secundum physicos, alteram secundum mathematicos. nam divum potestas est, quia ipse est aether, qui elementorum possidet principatum; hominum vero ideo, quia bona Iovis inradiatio honores hominibus tribuit. 'aeterna' autem 'potestas' adiecit propter aliorum numinum discretionem: nam legimus et Apollinem deposuisse divinam potestatem, et Herculem vel Liberum patrem non semper deos fuisse*. (10, 18)

È sintomatico che in un passo così denso di dottrina religiosa Servio citi Probo, che, dal numero di volte in cui è citato da Servio e dai commentatori tardo-antichi, doveva essere una vera e propria *auctoritas*[486]. Troviamo in questo passo una formula, *Probus quaerit*, assai ricorrente nei commentari di Servio e in quello di Donato, e che Jocelyn individua come prova a favore del rigore filologico di Probo[487]. *Quaero* è infatti un verbo tecnico:

485 Per gli epiteti virgiliani di Giove, cfr. WLOSOK 1984.
486 Per tutti i problemi relativi alla filologia di Probo, cfr. JOCELYN 1984, 464-472 e JOCELYN 1985, 149-161; 464-472; PASCUCCI 1976, 17-40.
487 JOCELYN 1985, 467.

Probo pone una questione filologica e cerca di risolverla. La sua soluzione viene ritenuta la migliore da Servio. Questo è fondamentale per noi perché conferma il ruolo centrale dell'autorità degli esegeti precedenti. Se l'interpretazione di un pagano di V secolo conferma e sottoscrive quella di un grammatico di I, è evidente che non siamo in presenza di un commento anti-cristiano, ma semplicemente di un'opera che si colloca nel filone tradizionale.

6.2 La regalità umana

Nell'*Eneide* sono presenti re e regine di vari popoli. Servio, nel corso del commento, non si limita solamente all'analisi delle figure regali presenti nella narrazione virgiliana, ma propone numerosi riferimenti a sovrani tratti dal mito e dalla storia. I re e le regine di natura umana sono presentati nel commentario secondo tre tipizzazioni: i re eponimi, i re la cui regalità è connessa a un popolo e quelli la cui regalità è circoscritta a un territorio.

Sono re/regine eponimi: Italo (1,2; 1, 533), Andros figlio di Anius (3, 80), Danao (2, 4; 10, 497), Ilo (1, 267); Mirmidono (2, 7), Troo (3, 108), Ionio (3, 211), Ausonio (3, 477), Tiberino (3, 500), Cirene e Barce (4, 42), Telo (7, 735), Dauno (8, 9), Italo (8, 328).

I re caratterizzati tramite il popolo su cui esercitano la sovranità sono: Italo (1,2), Cambise (1, 119), Arpalico (1, 317), Agenore (1, 338), Belo (1, 642; 1, 729), Iopas (1, 738), Diomede (1, 752), Laomedonte (3,3), Idomeneo (3, 121; 11, 264), Pineo (3, 209) Penteo (4, 469), Tantalo (6, 603), Proca (6, 767), Ipolita (11, 661) Piritoo (7, 304), Aventino (7, 657), Eneo (7, 306), Thybris (8, 330), Tazio (8, 635), Rhoetus (10, 388), Troo (1, 28), Enotro (1, 532), Mida (2, 325), Polimestore (3, 15), Laomedonte (5, 30), Proteo (5, 118), Cecrope (6, 21), Acrone (6, 859), Acrisio (7, 372).

I sovrani il cui potere si definisce attraverso la regione su cui regnano sono: Lyncus (1,

323), Reso (1, 469), Italo (1, 533), Anius (3,80); Pineo (3, 209), Iarba (4, 36), Cisseo (5, 535), Forco (5, 824), Partenopeo (6, 480), Adrasto (6, 480) Saturno (7, 180; 12, 820), Gerione (7, 662), Choricus (8, 138) Saturno (8, 319), Attalo (1, 697), Licomede (2, 263), Espero (3, 163), Iobate (5, 118), Porsenna (6, 818), Pallante (8, 51), Italo (8, 328), Epafo (10, 189).

Questa classificazione fornisce già una prima indicazione apparentemente scontata, ma utile a comprendere il legame tra Enea e la regalità nel commento di Servio: un re è tale se regna su un territorio e su un popolo. In alcuni casi, il sovrano può dare il nome al suo popolo. Le tre categorizzazioni fin qui individuate non sono in contrasto tra loro: Italo è configurato contemporaneamente come eponimo, come sovrano di un popolo e come re di una regione.
Ci sono poi sovrani genericamente caratterizzati come *reges sic et simpliciter*: Minosse (3, 171), Toante (6, 136), Evandro (8, 52), Latino (8,1; 12, 206), Thyrrenum e il fratello Lydo (1, 67), Turno (1, 76), Pandaro (1, 113), Veleso (1, 242), Proteo (1, 651), Anco Marcio (1, 720), Tarquinio il Superbo (2, 140), Turno (11, 15). Dalle note relative a re e regine si può tratteggiare, in modo più specifico, la concezione di regalità umana che emerge nel commentario. Anzitutto il re non è necessariamente buono:

> *O BONE REX bene addidit 'bone', et auxit epitheto dignitatem: 'rex' enim medium est; nam et bonus esse et pessimus potest.* (11, 344)

Il buon re si distingue per:

1) Contegno, rigore e moderazione

> *et servat dignitatem regiam; breviter enim reges interrogant, non ut minores, quos plus loqui necesse est.* (2, 151)

> *MULTA VIRI VIRTUS ANIMO bene mediam se facit praebere Didonem inter*

regalem pudorem et amoris inpulsum. simulat enim se virtutem mirari, cuius pulchritudine commovetur. (4, 3)

[[*ubique reges breviter loquentes ostendit <16> Iuppiter haec paucis et <I 561> tum breviter Dido vultum demissa profatur*]] (10, 621)

ET DE REGE SUPERBO PRIMITIAE aut hoc dicit: primitiae istae quas fecimus, non de plebe sunt, sed de rege superbissimo, [[id est Mezentio:]] aut certe regem superbum Turnum accipiamus - nam de ipso legimus <X 445> at Rutulum abscessu iuvenis tum iussa superba miratur - ut sit sensus: haec spolia et hanc primam belli partem superbo Turno sustulimus. Nam hoc epitheton proprium Turni est, quod ei Vergilius pro ingenti scelere dat. apud maiores enim superbia ingens facinus fuit, adeo ut Tarquinius pro multis sceleribus superbi nomen acceperit. (11, 15)

2) Le insegne e i simboli caratteristici.

sella curulis cum sceptro et corona et ceteris regni insignibus semper iuxta sancientem aliquid Romulum ponebatur, ut pariter imperare viderentur. (1, 276)

SOLIO solium proprie est armarium uno ligno factum, in quo reges sedebant propter tutelam corporis sui, dictum quasi solidum. modo iam abusive sellam regalem intellegimus. (1, 506)

FAMULUM NE PARENTIS fuit enim haec maiorum consuetudo, sicut hodieque apud ndos est, ut quotiens reges moriebantur, cum his dilecti equi vel servi et una de uxoribus carior [[*circa rogum occisi*]] *incenderentur, inter quas de hoc ipso erat magna contentio.* (5, 95)

IPSE QUIRINALI TRABEA Suetonius in libro de genere vestium dicit tria genera esse trabearum: unum dis sacratum, quod est tantum de purpura;

aliud regum, quod est purpureum, habet tamen album aliquid; tertium augurale de purpura et cocco. (7, 612)

ET RESPONSA REPOSCIT mire ait 'reposcit': ante enim rex solet a legatis universa cognoscere et sic eos praesente populo iterum omnia iubere narrare. (11, 240)

ut autem sceptrum adhibeatur ad foedera, haec ratio est, quia maiores semper simulacrum Iovis adhibebant: quod cum taediosum esset, praecipue quando fiebant foedera cum longe positis gentibus, inventum est, ut sceptrum tenentes quasi imaginem simulacri redderent Iovis; sceptrum enim ipsius est proprium. Unde nunc tenet sceptrum Latinus, non quasi rex, sed quasi pater patratus. (12, 206)

3) Trasfusione di potere religioso e politico.

hic autem videtur opportunius penetralia de domo regis dixisse, quoniam reges prope suggestum imitantur deorum. (2, 508)

REX ET SACERDOS maiorum enim haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos, vel pontifex: unde hodieque imperatores pontifices dicimus. (3, 80)

rex enim etiam sacrorum fuerat. (8, 646)

4) Un potere circoscritto, legittimo e definito.

[[*et quidam hoc loco volunt tres partes politiae conprehensas, populi, optimatium, regiae potestatis: Cato enim ait de tribus istis partibus ordinatam fuisse Carthaginem*]]. (4, 682)

hi ergo populi Medeam Angitiam nominaverunt ab eo quod eius carminibus

serpentes angerent. ab his nunc Vmbronem venisse dicit, non regem, sed ducem (7, 750)

[[*PER DUCIS EVANDRI melius 'ducis', quam si dixisset 'regis': hoc enim nomen exprimit ducentem in proelia: Sallustius quo cupidius in ore ducis se quisque bonum et strenuum ostentantes non dixit 'proconsulis*']]. (10, 370)

Fondamentale a tal proposito è l'attenzione di Servio al lessico tecnico della politica: non c'è commistione possibile tra *dux*, che richiama la natura militare del comando e che, in epoca imperiale, si specializza per designare una magistratura militare e un titolo di comando[488], e *rex*, che invece designa il comando politico e religioso al tempo stesso[489].
Tra le figure femminili, Didone è regina[490] per eccellenza e obbedisce alla tipizzazione precedentemente identificata: la *verecundia* è la sua caratteristica più evidente (1, 737), è casta (1, 742), proprio come i re, non può mai essere sola (4, 82), la sua regalità è associata da Servio alla sua funzione religiosa[491] (4, 137; 4, 374).

6.3 Romolo nella concezione regale di Servio.

Romolo è esplicitamente collocato tra i *reges* legittimi e autentici[492]:

QUIS PROCUL ILLE AUTEM nunc redit ad Romanos reges, qui septem fuerunt: Romulus, Numa Pompilius, Tullus Hostilius, Ancus Marcius, Tarquinius Priscus, Servius Tullius, Tarquinius Superbus. (6, 808)

488 ERNOUT-MEILLET 1994, 185 s.v.
489 *Ivi.* 572, col. 2.
490 L'attributo di regina le viene continuamente riconosciuto nel commentario. Cfr. 1, 571; 4,1; 4, 133; 4, 136; 4, 290; 10, 16.
491 Sulla natura religiosa e politica del potere del *rex* cfr. MARTIN 1982, 75-120.
492 Cfr. anche *ad Aen.* 1, 272.

Nell'*Eneide* Romolo è citato solo sei volte. In tre casi è citato come nome proprio[493], in due è citato nella forma aggettivale[494] (*Romulidis*, *Romuleo*), in un caso, utilizzato al neutro plurale, indica "le terre di Romolo"[495]. Si contano invece 63 citazioni serviane di Romolo. Evidentemente Servio non ha limitato i riferimenti a Romolo ai soli passi in cui Virgilio lo citava. Si analizzino i passi più rilevanti del commento in cui è presente Romolo per comprendere questa disparità di citazioni tra Servio e Virgilio:

> *et constat in regno Romuli et Numae et Tulli Hostilii qui evertit Albam centum annos, quibus pariter Roma et Alba regnarunt, esse consumptos.* (1, 272)

> *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt.* (1, 273)

> *HIC QUOQUE potest intellegi sicut Romulus, sed melius sicut Aeneas, de quo superius ait 'sublimemque feres ad sidera caeli'. 'Quoque' autem semper ad similitudinem ponit, ut tu quoque litoribus nostris*. (1, 290)

> *alii dicunt Romulo contra Sabinos pugnante, cum in eo esset ut vinceretur, calidam aquam ex eodem loco erupisse, quae fugavit exercitum Sabinorum: hinc ergo tractum morem, ut pugnaturi aperirent templum, quod in eo loco fuerat constitutum, quasi ad spem pristini auxilii. alii dicunt Tatium et Romulum facto foedere hoc templum aedificasse, unde et Ianus ipse duas facies habet, quasi ut ostendat duorum regum coitionem.* (1, 291)

> *Romulus autem ideo Quirinus dictus est, vel quod hasta utebatur, quae Sabinorum lingua curis dicitur: hasta enim, id est curis, telum longum est,unde et securis quasi semicuris: vel a κοίρανος qui Graece rex dicitur: constat autem Graecos fuisse Romanos: vel propter generis nobilitatem* (1, 292)

493 1, 275; 6, 777; 8, 342.
494 8, 635; 8, 639.
495 6, 876.

ATTIGIT ORE et verecundiam reginae ostendit, et morem Romanum. nam apud maiores nostros feminae non utebantur vino, nisi sacrorum causa certis diebus. denique femina quae sub Romulo vinum bibit occisa est a marito (1, 737)

[[*sane afflati tactique dicuntur copti membris, ut tactus etiam ille, qui hanc urbem condidit, Romulus*]]. (2, 649)

hoc asylum etiam Romulus imitatus est (2, 761)

INCREVIT reviruit. traxit autem hoc de historia Romana. Nam Romulus, captato augurio, hastam de Aventino monte in Palatinum iecit: quae fixa fronduit et arborem fecit. (3, 46)

alii hoc Romuli dicunt temporibus institutum, quod Romulus et Remus lupino lacte nutriti sunt. (4, 458)

per hoc autem Aenean cito ostendit esse periturum, et statim infert consolationem dicens 'quem tibi longaevo', id est deo: aevum enim proprie aeternitas est, quae non nisi in deos venit: Ennius Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum degit. (6, 763)

IOVIS ANTE ARAM ante templum Iovis Statoris, quod fecerat Romulus, postquam orans elatis armis meruit ne suus exercitus fugeret. (8, 40)

'pauper' autem aut ad numerum retulit, centum enim sub Romulo fuerunt: aut re vera 'pauper', per quod Romani imperii ostenditur parsimonia, pro laude tunc habita. (8, 105)

CELERESQUE LATINI adludit ad militiam Romanam: namque et equites habuit Romulus (11, 603)

In questi passi si notano due modalità di citazione di Romolo: la prima, di gran lunga più frequente, è di tipo storico, la seconda di tipo figurale. Anche quando Virgilio non nomina Romolo, Servio lo cita perché è funzionale al commento. Il poeta parla della cavalleria e Servio annota che fu creata da Romolo; si fa riferimento al tempio di Giove Statore, e Servio ne attribuisce la fondazione a Romolo. Questo utilizzo della storia è proprio dell'epoca di Servio. Marrou la individua anche nell'opera di Agostino[496]: riferimenti semplici e generici tratti dalla vulgata e gusto erudito della citazione sono i tratti distintivi della citazione storica del commentatore antico. L'altra modalità di citazione, quella figurale è più rara. In questo caso un atto compiuto da Romolo ne anticipa uno compiuto da Augusto.
Confrontiamo ora i riferimenti a Romolo di Servio con quelli degli autori cristiani di poco precedenti o contemporanei al grammatico.

> *Romulus et Remus* ***asylum*** *constituisse perhibentur, quo quisquis confugeret ab omni noxa liber esset, augere quaerentes creandae multitudinem civitatis. mirandum in honorem Christi processit exemplum* (Aug. *Civ.* 1, 34)

> *hunc Platonem Labeo inter* ***semideos*** *commemorandum putavit, sicut Herculem, sicut Romulum*. (2,14)

> *sed eum tamen, quando quidem ipsi volunt fuisse* ***semideum****, praeferendum esse censemus, si non Romulo et Herculi* (*quamuis istum nec fratrem occidisse, nec aliquod perpetrasse flagitium quisquam historicorum vel poetarum dixit aut finxit*) (2, 14)

> *et Romulum suum diis multis praetulerunt, quamuis et ipsum* ***semideum*** *potius quam deum velut secretior eorum doctrina commendet.*
> *Nam etiam* ***flaminem*** *illi instituerunt, quod sacerdotii genus adeo in Romanis sacris* ***testante apice*** *excelluit, ut tres solos flamines haberent tribus*

496 MARROU 1971, 126-128.

numinibus institutos, dialem Iovi, martialem Marti, quirinalem Romulo (2, 15)

ut post illam iniquitatem ***deum sibi romulum consecrarent****, quam ut in feminis rapiendis factum eius imitandum lege ulla vel more permitterent.* (2, 17)

hic tamen Romulus de suorum iam virtute desperans Iovem oravit ut starent, atque ille hac occasione ***nomen Statoris*** *inuenit; nec finis esset tanti mali, nisi raptae illae laceratis crinibus emicarent et provolutae parentibus iram eorum iustissimam non armis victricibus, sed supplici pietate sedarent.* (3, 13)

satis et Cicero illam inter ***deos Romuli receptionem*** *putatam magis significat esse quam factam, quando et laudans eum in libris de re publica scipionisque sermone: "tantum est, inquit, consecutus, ut, cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero conlocatus putaretur, quam opinionem nemo umquam mortalis assequi potuit sine eximia virtutis gloria*" (3, 15)

fuit ***asylum*** *illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas conderetur, quorumlibet delictorum congregauit inpunitas* (5, 17)

neque ipse Romulus aut religionibus artifex in comminiscendis Numa aut esse scivit aut nasci, ut pium far monstrat, quo peragi mos fuit sacrificiorum sollemnium munia. (7, 26)

(*in eo genere sunt etiam illa, ut aliquid de numa mitius suspicemur, quae A****lexander*** *M****acedo*** *scribit ad matrem sibi a magno antistite sacrorum Aegyptiorum quodam leone patefacta, ubi non Picus et Faunus et A****eneas et romulus uel etiam Hercules et Aesculapius*** *et Liber Semela natus et Tyndaridae fratres* (8, 5)

urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate consilio imperio fabricatae sunt, illam ***Romulum, illam***

***Alexandrum habuisse dicimus conditores*.** (12, 26)

post hunc non est deus factus in Latio nisi Romulus ***conditor*** *Romae*. (18, 21)

*nam cum H****erculem*** *et Romulum ex hominibus* ***deos esse factos*** (22, 4)

Ante facta et haec ergo numquam fuerant ***numina et nisi Romulus tenuisset*** *teli traiectione palatium nique Tarpeiam rupem rex Sabinus potuisset accipere, nulla esset Pantica, nulla Praestana* [*est*]? (*adv. Nat.* 4, 3)

nam et Romulus post mortem ***Quirinus factus est*** (Lact. *inst*. 21, 23)

Si nota immediatamente come i temi prediletti da Servio siano i medesimi trattati da Agostino. Anche altri autori, come Arnobio e Lattanzio, parlando di Romolo, fanno riferimento al rapimento in cielo del fondatore di Roma. Sembra questa un'ulteriore prova del fatto che, la connotazione religiosa di Romolo, quella di fondatore, il fratricidio, la creazione dell'asilo e il parallelismo con Eracle e Alessandro Magno, temi tutti trattati da Servio perché erano il lascito di tutta l'esegesi tradizionale.

6.4 La caratterizzazione serviana di Romolo

Citato due volte come fondatore (1, 273; 2, 649), Romolo è rappresentato da Servio come colui che ha introdotto a Roma usi politici e religiosi. Il Romolo serviano è il civilizzatore di Roma. Così Romolo è il primo a portare sempre seco le insegne del potere (1, 292), è colui che ha istituito per primo in Italia l'asilo (2, 761; 8, 342; 8, 635), è re eponimo (6, 773; 7, 710) e ha definito la topografia di Roma (6, 783). Ha fondato per primo templi come quello di Giove Statore (8, 640), di Giano (1, 291; 1, 292), di cui ha anche stabilito l'iconografia (12, 198). Ha introdotto la cavalleria (11, 603), i *signiferi*

(11, 870) e ha dato la prima forma al rito del matrimonio (4, 458) e alla festa dei *Lupercalia* (8, 343).

Resta da chiedersi perché Servio abbia dato questo taglio alla sua analisi di Romolo e perché abbia evidenziato questi aspetti della sua regalità piuttosto che altri. La rappresentazione di Romolo come *conditor*/*pater patriae* e come modello politico è una costante nella letteratura latina[497]. L'imperatore Adriano presta molta attenzione alla figura di *Romulus conditor* sia con l'emissione di monete che con la celebrazione del culto a *Roma aeterna*. L'apoteosi stessa di Marco Aurelio evocava sicuramente quella di Romolo e, di conseguenza, la sua figura. Nel IV secolo, Galerio, tracotante, pretendeva di essere assimilato a Romolo[498]. L'accostamento di Romolo all'imperatore è un *topos* che ritroviamo anche in un'orazione di Giuliano[499]. Costantino, nuovo Romolo, lancia alla mano, delimita a piedi il perimetro della sua città. Persino a Bisanzio, Michele Psello, nella sua *Storia breve,* presenta l'impero bizantino come direttamente derivato da Romolo. Tuttavia la figura di Romolo, vero e proprio modello archetipico di sovranità ha anche conosciuto una letteratura ostile che non gli ha mai perdonato il fratricidio, una macchia ignominiosa che sporca non solo la sua figura, ma quella di Roma tutta[500]. Queste le parole di Agostino in proposito:

> *primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fratricida; nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut graeci appellant, ἀρχετύπῳ quaedam sui generis imago respondit.* (*Civ.* 15, 5)

Servio nega fermamente il fratricidio da parte di Romolo:

> *et cum ille tempore, ille numero de condenda urbe certarent, orta contentione*

497 Si vedano ad esempio: Hor. *Epist*. 2,1, 5-6; 9-10, 15; Liv. 5, 49, 7; 7, 1, 10; Svet. *Aug.* 95, 2.
498 Lact. *Mort. Pers.* 9, 9.
499 Iul. *Or.* 1, 10b.
500 Per una panoramica degli attacchi cristiani alla figura di Romolo cfr. BRUGISSER 1987, 20 sgg.

de urbis nomine inter exercitum, ***a Romuli militibus*** *Remus occisus est. Fabulosum enim est quod a fratre propter muros dicitur interemptus.* (6, 779)

Romolo infatti, per non turbare gli equilibri e rispettare l'ordine si comporta in ossequio al diritto:

GEMINAE STANT VERTICE CRISTAE omnino in omnibus hoc egit Romulus, ut cum fratre regnare videretur, ne se reum parricidii iudicaret: unde omnia duplicia habuit, quasi cum fratre communia. (6, 779)

Servio specifica che gli esecutori dell'omicidio furono i soldati di Romolo. Il brano serviano è intimamente connesso a un passo di Agostino:

Romuli fratrem palam constat occisum, ***non ab hostibus***, ***non ab alienis****. si aut perpetravit aut imperavit hoc Romulus, magis ipse fuit Romanorum quam Paris Troianorum caput; cur igitur troianis iram deorum provocauit ille alienae coniugis raptor, et eorundem deorum tutelam Romanis invitauit iste sui fratris extinctor? Si autem illud scelus a facto imperioque Romuli alienum est: quoniam debuit utique vindicari, tota hoc illa civitas fecit, quod tota contempsit, et non iam fratrem, sed patrem, quod est peius, occidit.* (*Civ.* 3, 6)

È evidente che Agostino conosce la tradizione alla quale si rifà Servio, quella secondo cui Remo non fu ucciso da Romolo, e ci tiene a confutarla (*non ab hostibus, non ab alienis*)**.** Di Romolo viene ridicolizzata anche la nascita, frutto di un'unione furtiva tra un dio e una sacerdotessa[501]. Per Servio, invece, l'essere figlio di un dio, è motivo di gloria che pone la figura di Romolo accanto a quella di Alessandro.

DEUM CERTISSIMA PROLES ex eo quod subire inferos potuit. ideo autem 'certissima', quia multi ad gloriam generis simulant se numinum filios, ut Romulus ex Marte, Alexander ex Iove Ammone. (6, 322)

501 Prud. *Contr. Symm.* 1, 164-181; Ger. *Adv. Iovin*. 1, 42.

Ma non c'è bisogno di ricordare quanti autori greci e latini hanno polemizzato contro i comportamenti indecorosi e immorali delle divinità.

La critica moderna ci ha consegnato un quadro rivisitato del tardoantico: lo "scontro di civiltà" tra pagani e cristiani si è dimostrato più una costruzione letteraria che una realtà e la demolizione della cultura classica non è una pratica che appartiene ai dotti cristiani di IV e V secolo. Perché una cosa è la disputa che avviene sul piano della dottrina religiosa, altra cosa è il supposto tentativo di minare alla base le radici della cultura classica che era l'unica esistente. La pesante colpa del fratricidio romuleo è un tema già noto alla letteratura augustea. Cicerone[502] e Orazio[503] provano una forte angoscia di fronte a questo *scelus* che sta alle origini di Roma. Il Krämer spiega come l'interpretazione di Romolo, sia per i pagani che per i cristiani, è sempre simbolica e metafisica. Definisce inoltre "stereotipata" l'immagine che i letterati cristiani hanno di Romolo. Un'immagine che affonda le sue radici nella letteratura latina tardo-repubblicana: il Romolo di Girolamo è modellato su quello di Tacito, quello di Lattanzio su Cicerone, quello di Agostino su Orazio. Il vescovo di Ippona non può esimersi dall'approccio simbolico alla figura del primo re di Roma: il suo fratricidio ricalca quello di Caino[504]. Come sappiamo, il metodo del *grammaticus*, prevedeva, nella stesura del commento, l'utilizzo di materiale esegetico precedenti e l'originalità non era considerata una virtù nei commentatori antichi. Proprio come il poeta epico annullava la sua individualità e diveniva il mezzo attraverso il quale la Musa cantava, così il commentatore aveva la propria Musa nella lunga catena esegetica che lo aveva preceduto[505]. È questo un aspetto che il Pöschl ribadiva fermamente: "I tratti omerici di Virgilio sono collegati ad un profondo rispetto verso l'autorità delle forme coniate, che noi del resto troviamo anche nella vita dei Romani. Come un'azione politica veniva giudicata in base all' accordo con l'*auctoritas maiorum*, così si giudicava un'opera filosofica o politica in base al suo essere degna o

502 *De off.* 3, 41: *peccavit igitur pace vel Quirini vel Romuli dicam*.

503 *Epod.* 7, 17-20: *sic est: acerba fata Romanos agunt/scelusque fraternae necis,/ ut inmerentis fluxit in terram Remi/sacer nepotibus cruor.*

504 KRÄMER 1965, 378-379.

505 Sull'immutabilità del metodo esegetico cfr. MARROU 1971, 39.

no dei modelli greci. Secondo la concezione dei Romani, è possibile realizzare qualcosa di compiuto e perfetto solo e solamente qualora si incominci da qualcosa di cresciuto nel tempo con calma e seguendo il corso della storia, qualora si prosegua un lavoro del passato in una nuova forma e lo si ripeta, e infatti il concetto di completamento esclude quello di originalità"[506]. Lo stesso Pöschl smentisce ogni fine militante nell'opera di Servio in cui vede un lavoro anonimo e impersonale concentrato sulla lingua e la grammatica e disattento alla poesia e all'estetica[507]. Il commentario all'Eneide non è dunque l'interpretazione di Servio del poema virgiliano, ma la raccolta serviana di materiali tradizionali legati all'esegesi virgiliana. Non esiste un'interpretazione esclusivamente serviana dell'*Eneide*. Considerando questo metodo di lavoro, è infinitamente più probabile che Servio abbia celato il fratricidio di Romolo e abbia difeso la sua nascita divina per adesione all'interpretazione tradizionale, piuttosto che per porsi in contrasto con un'esegesi cristiana del testo di Virgilio. Sul piano tecnico dell'esegesi non esiste infatti un contrasto tra pagani e cristiani. Il metodo, il modello educativo e gli autori letti sono gli stessi per cristiani e pagani, orientali e occidentali[508].
Si potrebbe poi controbattere che, un po' per la natura impersonale del genere del commentario, un po' per la temperie storica sfavorevole ai pagani, Servio, da pagano, all'interno del *mare magnum* del commentario, avrebbe potuto implicitamente inserire tra le righe un'analisi di temi legati al mito e alla storia romana fortemente divergente da quella che gli autori cristiani applicano ai medesimi argomenti[509]. Ma, come abbiamo visto, non c'è traccia né di una volontà di polemica con il cristianesimo, né un'attenzione tale agli antichi culti da far pensare che Servio avesse il preciso intento di conservare lo spirito della religione pagana, tanto più in un testo scolastico non di livello alto. L'unico spirito che anima il commento di Servio è l'adesione al modello immutabile della tradizione esegetica. A proposito del motivo della pestilenza, più volte trattato da Servio, Brugisser scrive: "l'épisode de la *pestilentia* que la tradition associe à la disparition de Tatius, est mis chez Servius en relation avec la mort de Remus. La *pestilentia* est

506 PÖSCHL 1950, 7.
507 *Ivi*, 5.
508 *Ivi*, 27.
509 BRUGISSER 1987, 262-265.

présentée par notre scholiaste comme une punition, un chatiment des dieux: pour preuve, l'apaisement des manes du défunt, exigé par les *oracula* – leur provenance reste inexpliquée -, qui fixent le rachat au prix d'un dédoublement des insignes du puvoir. L'aspect punitif attaché à la *pestilentia* s'accorde entiérement avec la conception que les Anciennes ont du phénomène et l'evocation du flèau par Servius rèpond aux prèoccupations de ses contemporains, tournès vers le merveilleux"[510]. Brugisser, sostenitore della tesi dello "scontro di civiltà" si trova a dover riconoscere che Servio si ispira alla *tradition* e alla concezione che della pestilenza hanno gli *Anciennes*.

6.5 La regalità di Enea.

Le note serviane che riguardano la regalità di Enea si possono dividere in quattro categorie:

1. Note che enunciano la predestinazione di Enea al regno:

Enea non è ancora re (1, 565).
Enea è predestinato al regno (1, 71; 1, 265; 2, 799; 2, 800; 10, 113).

2. Note che definiscono i caratteri formali propri del potere del re presenti in Enea:

come i re, Enea è accompagnato da una *sollicitudo* (1, 312).
Enea si siede su di uno scranno regale (7, 178).
Enea eponimo (1, 157).
Enea sa quali siano gli elementi propri di una *legitima urbs* (1, 422).
in Enea convivono *religio* e *virtus* (2, 321).

510 *Ivi*, 130. Lo stesso autore istituisce un interessante parallelismo tra la diarchia Romolo-Remo e quella di Onorio-Arcadio, e su come questo parallelismo poteva essere recepito da Servio e dai suoi contemporanei. *Ivi.* 148-153.

Enea è *dux* (12, 658).
Virgilio conferisce a Enea talvolta lo *ius* del re, sempre quello del sacerdote (10, 228).
Solo Enea può governare la nave, agli altri spettano le mansioni manuali (6,3).
Enea viene definito *rex* (5, 685).
Enea è quasi partecipe del regno di Didone (4, 262).
Parlando di cose pubbliche invoca gli dèi (7, 259).
Enea è definito *pater* (1, 65; 1, 699; 2, 704; 3, 89).

3. Note che definiscono i caratteri etici propri del re presenti in Enea:

Enea è *pius* e giusto (1, 545).
Grandezza e forza di Enea (1, 4; 1, 99; 1, 312; 2, 292; 3, 312; 12, 734).

4. Note che fanno di Enea la prefigurazione di re romani:

Enea e Latino possono giurare perché hanno la *potestas* del *rex* (12, 212).
Enea prefigura Augusto (6, 69; 6, 72; 6, 752).
Enea prefigura Romolo (1, 273; 6, 777).
Ascesa in cielo di Enea (1, 259; 1, 290).
Rapporto Enea-Apollo (1, 180; 1, 378; 3, 274; 4, 144).

La prima e più importante considerazione da fare è che Servio non chiama mai Enea *rex*. L'unica definizione di questo tipo la dà il Danielino in una sola nota:

> [[*TUM PIUS AENEAS*]] *UMERIS RESCINDERE VESTEM* [[*et*]] *notant quidam quod damnum quattuor navium* [[*vir fortis et rex*]] *inpatienter doleat.* (5, 685)

Si noterà inoltre come, nel commentario, Servio segua l'evoluzione stessa del personaggio di Enea: nella fase iniziale egli è il predestinato, colui in cui si possono

scorgere i tratti della regalità ma che non può essere re a tutti gli effetti. Quando giunge nei *regna* di Didone, Enea è *quasi regni particeps* (4, 262).

Fissi ed immutati per tutto il corso del commento restano invece gli attributi propri del re che Enea ostenta: la grandezza, l'attitudine al comando, la devozione agli dèi. Enea è *rex* in potenza, possiede gli attributi regali ma non può esercitarli. Servio, pur non essendo precisissimo nel lessico religioso, politico e nell'ortodossia della ritualità, non può definire Enea *rex* per il semplice fatto che non lo è a pieno titolo: ha il mandato divino, ma non ha una città, né una terra, né delle istituzioni pubbliche o religiose da guidare. Queste considerazioni hanno animato il dibattito tra gli autori che hanno preceduto Servio. Secondo Catone[511], Enea diviene re solo dopo la morte di Latino. Per Varrone[512], il sinecismo e il matrimonio con Lavinia, figlia di Latino, sono elementi sufficienti ad attribuire a Enea una regalità concomitante a quella di Latino. Livio non chiama mai Enea *rex* prima della realizzazione del sinecismo[513].

Per questo la potenzialità regale di Enea sfocia nella prefiguralità. Due in particolare sono le figure che Servio riconduce ad Enea: Romolo e Augusto.

6.6 Enea prefigura Romolo

Enea e Romolo condividono due caratteri fondamentali: l'origine e la fine della loro vita terrena. Discendono infatti entrambi da un genitore divino e vengono assunti in cielo. L'origine divina di Romolo è un tema che ricorre molto spesso nel commentario. Romolo è figlio di Marte, Enea di Venere. Venere e Marte sono due divinità complementari, che hanno anche avuto una storia amorosa che Servio non esita a narrare[514].

Martem vero Romanae tantum stirpis auctorem.

511 Cfr. Strab. 5, 3, 2.
512 MARTIN 1982, 8-9.
513 1, 2, 5.
514 *Ad Aen*. 6, 14.

ideo autem 'certissima', quia multi ad gloriam generis simulant se numinum filios, ut Romulus ex Marte, Alexander ex Iove Ammone.

Perché Servio insiste tanto sulla genia di Romolo ed Enea? Possiamo notare che uno dei temi preferiti dai polemisti cristiani era proprio questo: additare come invenzioni le origini divine dei personaggi del mito romano, oppure denunciare i particolari riprovevoli come l'adulterio compiuto da Marte nei confronti di Rea.

si ergo adulterium Paridis vindicandum numina censuerunt, aut magis in Romanis aut certe etiam in Romanis puniendum fuit, quia Aeneae mater hoc fecit. Sed quo modo in illo illud flagitium oderant qui in sua socia uenere non oderant (ut alia omittam) quod cum Anchise commiserat, ex quo Aenean pepererat? (*Civ.* 3,3)

magis inritaret parricidium nascentis quam regnantis adulterium civitatis. Nec ad causam, quam nunc agimus, interest, utrum hoc fieri Romulus iusserit aut Romulus fecerit, quod multi inpudentia negant, multi pudore dubitant, multi dolore dissimulant. Nec nos itaque in ea re diligentius requirenda per multorum scriptorum perpensa testimonia demoremur: Romuli fratrem palam constat occisum, non ab hostibus, non ab alienis. Si aut perpetravit aut imperavit hoc Romulus, magis ipse fuit Romanorum quam paris Troianorum caput; cur igitur Troianis iram deorum prouocavit ille alienae coniugis raptor, et eorundem deorum tutelam R*omanis invitauit iste sui fratris extinctor?* (*Civ.* 3, 6)

In quest'ultimo passo Agostino sta evidentemente facendo riferimento a due tradizioni che riguardano l'uccisione di Remo: una che vuole Romolo come omicida del fratello, l'altra che vuole Remo ucciso *ab hostibus* o *ab alienis*. Agostino adotta la prima linea, Servio la seconda. Ma non bisogna commettere l'errore di pensare che l'una tradizione sia

di matrice pagana e l'altra cristiana. Agostino, come Servio, è *grammaticus*, conosce la tecnica esegetica e i filoni interpretativi. Ed è evidente che *teologicamente* l'autore cristiano attacchi i capisaldi della religione classica, ma l'interpretazione di Agostino, come visto, non è personale (cosa che sarebbe stata stridente agli stessi occhi di Agostino), ma è plasmata su quella di Orazio.

L'altro, e più importante, elemento di contatto tra Romolo ed Enea è l'ascesa in cielo. Nell'ottica serviana l'ascensione romulea è anticipata da quella di Enea. La morte di Romolo è un tema che, da sempre, ha diviso gli antichi. Due sono le versioni tramandate: Secondo la prima, a seguito di un'eclissi solare, durante un'assemblea dell'esercito, sarebbe stato rapito in cielo da una nube dopodiché sarebbe stato salutato come un dio dal popolo. Secondo l'altra, Romolo, da buon re trasformatosi in tiranno, fu fatto a pezzi dai senatori. Ce ne parlano Livio, Dionigi d'Alicarnasso, Cicerone e Plutarco. Il perpetuarsi della prima versione sino all'epoca di Servio è un dato molto importante: Romolo ed Enea erano assimilati a delle divinità solo a livello di religiosità popolare. In epoca augusteo-tiberiana, le loro immagini venivano fatte sfilare durante i funerali. Quella di Romolo durante il funerale di Augusto, quelle di Romolo ed Enea durante quello di Druso Cesare. Ma, come noto, le immagini dei *divi* non potevano sfilare nel corso delle cerimonie funebri[515]. Agostino accetta questa tradizione e conferma che Romolo non poteva essere divenuto un dio utilizzando le parole di Cicerone. Conviene leggere l'intero passo del *De Civitate Dei*:

> *Ipsorum autem regum qui exitus fuerunt? De Romulo viderit adulatio fabulosa, qua perhibetur receptus in caelum; viderint quidam scriptores eorum, qui eum propter ferocitatem a senatu discerptum esse dixerunt subornatumque nescioquem Iulium Proculum, qui eum sibi apparuisse diceret eumque per se populo mandasse Romano, ut inter numina coleretur, eoque modo populum, qui contra senatum intumescere coeperat, repressum atque sedatum. Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat. Quasi vero si*

515 FRASCHETTI 2002, 100.

luctus ille solis fuisset, non magis ideo credi deberet occisus ipsumque scelus aversione etiam diurni luminis indicatum; sicut re vera factum est, cum Dominus crucifixus est crudelitate atque impietate Iudaeorum. Quam solis obscurationem non ex canonico siderum cursu accidisse satis ostendit, quod tunc erat pascha Iudaeorum; nam plena luna sollemniter agitur, regularis autem solis defectio non nisi lunae fine contingit. Satis et Cicero illam inter deos Romuli receptionem putatam magis significat esse quam factam, quando et laudans eum in libris De re publica Scipionisque sermone: Tantum est, inquit, consecutus, ut, cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero collocatus putaretur, quam opinionem nemo umquam mortalis assequi potuit sine eximia virtutis gloria. Quod autem dicit eum subito non comparuisse, profecto ibi intellegitur aut violentia tempestatis aut caedis facinorisque secretum; nam et alii scriptores eorum defectioni solis addunt etiam subitam tempestatem, quae profecto aut occasionem sceleri praebuit aut Romulum ipsa consumpsit. De Tullo quippe etiam Hostilio, qui tertius a Romulo rex fuit, qui et ipse fulmine absumptus est, dicit in eisdem libris idem Cicero, propterea et istum non creditum in deos receptum tali morte, quia fortasse quod erat in Romulo probatum, id est persuasum, Romani vulgare noluerunt, id est vile facere, si hoc et alteri facile tribueretur. Dicit etiam aperte in invectivis: Illum, qui hanc urbem condidit, Romulum ad deos immortales benivolentia famaque sustulimus, ut non vere factum, sed propter merita virtutis eius benivole iactatum diffamatumque monstraret. In Hortensio vero dialogo cum de solis canonicis defectionibus loqueretur: Ut easdem, inquit, tenebras efficiat, quas efficit in interitu Romuli, qui obscuratione solis est factus. Certe hic minime timuit hominis interitum dicere, quia disputator magis quam laudator fuit. (*Civ.* 15,1)

Della tradizione di Enea feroce tiranno, particolarmente fortunata in ambito anticesariano[516], Agostino non fa menzione. Il vero capo d'accusa che Agostino muove a Romolo è il fratricidio. A proposito dell'ascesa in cielo di Romolo e di quella di Enea, Agostino parla negli stessi termini.

516 *Ibid*., 104-105.

sed Aenean, quoniam quando mortuus est non conparuit, deum sibi fecerunt Latini. (*Civ.* 18, 19)

Le modalità, secondo Agostino, sono le medesime: la sparizione, e dunque il non essere più visibile al popolo, fa sì che Romolo ed Enea vengano deificati. Ma, ancora una volta, la tradizione si impone su Agostino, che non può condannare in toto la figura di Romolo, dalla cui regalità discendeva la *potestas* ora detenuta dagli imperatori cristiani:

Romulus et Remus asylum constituisse perhibentur, quo quisquis confugeret ab omni noxa liber esset, augere quaerentes creandae multitudinem civitatis. mirandum in honorem christi processit exemplum. Hoc constituerunt eversores urbis, quod constituerant antea conditores. Quid autem magnum, si hoc fecerunt illi, ut civium suorum numerus suppleretur, quod fecerunt isti, ut suorum hostium numerositas servaretur? (1, 34)

La creazione dell'asilo da parte di Romolo diviene dunque figura della misericordia di Cristo. Ma come viene tratteggiata la prefiguralità di Enea da parte di Servio?

HIC QUOQUE potest ***intellegi*** *sicut Romulus, sed* ***melius sicut Aeneas****, de quo superius ait 'sublimemque feres ad sidera caeli'. 'Quoque' autem semper ad similitudinem ponit, ut tu quoque litoribus nostris*. (1, 290)

hoc asylum etiam Romulus ***imitatus est*** *: unde est <VIII 342>quem Romuls acer asylum rettulit non "statuit"* (2, 761)

INCREVIT reviruit. ***traxit autem hoc de historia Romana****. nam Romulus, captato augurio, hastam de Aventino monte in Palatinum iecit: quae fixa fronduit et arborem fecit*. (3, 46)

per hoc autem Aenean cito ostendit esse periturum, et statim infert

consolationem dicens 'quem tibi longaevo', id est deo: aevum enim proprie aeternitas est, quae non nisi in deos venit: ***Ennius Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum degit***. (6, 763)

A differenza della figuralità religiosa, la figuralità regale è più precisa: lì si prefigura un elemento astratto, il sacerdozio, qui una persona concreta, Romolo e Augusto. Eppure i modi in cui Servio evidenzia la prefiguralità sono gli stessi: l'allusione è simultanea, se c'è un evento che ricorda l'operato di Romolo, subito il re di Roma viene introdotto in *medias res*. Così in 1, 290 dove si nota l'uso del verbo tecnico dell'esegesi *intellegere*, che indica l'attività di "sfida" interpretativa che il lettore intraprende leggendo l'opera[517]. In 2, 761 Enea sta raccontando le sue peregrinazioni fino all'asilo ottenuto da Didone. Quello stesso asilo, di cui Enea ha giovato, sarà rinnovato da Romolo. In 6, 763 Servio istituisce il parallelismo tra Enea e Romolo in modo immediato, citando l'*auctoritas* di Ennio. Infine, in 3, 46, la prefiguralità viene introdotta dall'espressione *traxit de historia*. L'espressione ricorre altre quattro volte[518] nel commentario all'Eneide e indica il processo autoriale di inserzione di fatti storici all'interno della trama del poema. Un procedimento vietato dai canoni poetici dell'antichità (*per transitum tangit historiam, quam per legem artis poeticae aperte non potest ponere*[519]). Ma a Virgilio tutto era concesso. Dunque la prefiguralità Enea-Romolo è caratterizzata in due casi dalla comune ascensione in cielo, in due da somiglianze istituzionali.

6.7 Enea prefigura Augusto

Nella *Praefatio*, Servio enuncia i caratteri generali della sua analisi e del poema che andrà ad analizzare e del suo autore. Uno dei propositi che Servio attribuisce a Virgilio,

517 GIOSEFFI 2011, 321.
518 6, 378; 7, 709; 8, 562; 8, 693.
519 1, 382.

accanto a quello di imitare Omero, è la celebrazione di Augusto[520] a partire dalla sua stirpe[521]. Ecco dunque che Servio, fedelmente a quanto affermato nella prefazione, nella critica testuale, legge molto spesso Enea come prefigurazione di Augusto.

> *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et* ***Augustum laudare a parentibus***. (*Praef*., 4)

> *LEUCATAE NIMBOSA CACUMINA MONTIS Leucata mons est altissimus, [[prope paeninsula,]] in promunctorio Epiri iuxta Ambraciam [[et sinum et]] civitatem, quam Augustus Nicopolim appellavit victis illic Antonio et Cleopatra. ibi et templum Actiaco Apollini constituit et ludos Actiacos: unde nunc Vergilius in* ***honorem Augusti*** *quae ipse fecit dat eius origini; nam Aeneam illic dicit ludos celebrasse, ut alibi inducit Aeneam promittentem templum Apollini, quod fecisse constat Augustum, ut <VI 69> tum Phoebo et Triviae solido de marmore templum constituam.* (3, 274)

> *parvae' autem in* ***adulationem Augusti 'dictum; nam hanc Augustus diruit primo, quod ei bello Actiaco fuisset inimica: 'parva' ergo quam parvam fecerat Caesar.*** (3, 276)

> *ACTIA LITORA ut supra diximus,* ***propter Augustum hoc dicit****, qui illic ludos statuit agonales, [[devicto Antonio et Cleopatra]]*. (3, 280)

> *DARDANIDAE MAGNI frequenter, ut diximus, ad opus suum Vergilius* ***aliqua ex historia derivat****: nam sic omnia inducit, quasi divini honores solvantur Anchisae, quos constat Iulio Caesari tribuisse Augustum*. (5, 45)

520 Per i passi in cui emerge la lode di Augusto, cfr. SCAFFAI 2006, 328-329.

521 I due propositi sono esplicitamente riconosciuti nelle scuole di retorica. Cfr. *Vita Donati* 21 Br-Stok: *Novissime Aeneidem inchoavit, argumentum varium ac multiplex et quasi amborum Homerum carminum instar, praeterea nominibus ac rebus Graecis Latinisque commune, et in quo, quod maxime studebat, Romane simul urbis et Augusti origo contineretur.* Cfr. anche il c.d. Filargirio *Buc. Prooem.* p. 7, 20 Hagen: *Novissime scripsit Aeneida in honorem Caesaris, ut virtutes Aeneae, ex cuius genere cupiebat esse, suo carmine ornaret, Homerum secutus.* Si veda inoltre Macr. *Sat.* 1, 24, 11.

TUM PHOEBO ET TRIVIAE ut solet ***miscet historiam****: nam hoc templum in Palatio ab Augusto factum est*. (6, 69)

FELICIS OLIVAE arboris festae. sed moris fuerat ut de lauro fieret. Sane dicit Donatus quod hoc propter Augustum mutavit. Nam nata erat laurus in Palatio eo die, quo Augustus: unde triumphantes coronari consueverant. (6, 230)

STIRPIS AB ASCANIO usque ad Augustum Caesarem. (8, 629)

IMAGO AUREA non est contrarium quod et caerulam et auream et argenteam maris esse dicit imaginem, quam scimus pro ventorum qualitate mutari et colores varios reddere: quod expressum in scuto fuisse significat. [[IBAT autem quidam pro 'erat' accipiunt, ut <I 46> ast ego quae divum incedo regina. sane ubique propositum est poetae Augusti gloriam praedicare; itaque maiorem partem operis in hoc clipeo Augusto adsignat]]. (8, 672)

hic dicitur apparuisse eo tempore quo est Augustus sortitus imperium; tunc denique gaudia omnibus gentibus futura sunt nuntiata. (10, 272)

A proposito di questi passi, il Jones[522] notava giustamente che Servio non dichiara mai che Enea sia, nell'ottica serviana, il mero anticipatore delle azioni augustee. È questa infatti la caratteristica precipua dell'interpretazione prefigurale: "La profezia figurale contiene l'interpretazione di un processo terreno per mezzo di un altro; il primo significa il secondo, e questo adempie il primo. Entrambi restano accadimenti interni alla storia; ma in questa concezione contengono entrambi qualche cosa di provvisorio e di incompiuto; essi rimandano l'uno all'altro, e tutti e due rimandano a un futuro che è ancora da venire e che sarà il processo vero e proprio, l'accadimento pieno e reale e definitivo"[523]. L'unico caso in cui Augusto è sovrapposto a un'altra figura è nel commento

522 JONES 1961, 218.
523 AUERBACH 1929, 212-213.

a 1, 292 in cui Giove sentenzia che Quirino e il fratello Remo ripristineranno la giustizia. DS commenta così:

> [[*REMO CUM FRATRE QUIRINVS IURA DABUNT hic dissimulat de parricidio, quod et iungit eos, et quia non Romulum, sed Quirinum appellat, ut non potuerit parricidium facere qui meruerit deus fieri*]].

Mentre Servio:

> *vera tamen hoc habet ratio, Quirinum Augustum esse, Remum vero pro Agrippa positum, qui filiam Augusti duxit uxorem, et cum eo pariter bella tractavit: unde est parte alia dis et ventis Agrippa secundis*.

DS è più banale perché si limita ad identificare Romolo con Quirino, ma più acuto nello scorgere la reticenza di Virgilio verso il fratricidio. Servio invece, come suo solito, tace la tradizione dell'omicidio, ma sceglie la soluzione più ingegnosa nell'identificare Augusto con Quirino e, implicitamente, con Romolo. Un collegamento indiretto, ma evidente agli occhi del lettore del commentario. È infatti questo il carattere tipico della prefiguralità politica serviana, che abbiamo notato anche in quella religiosa: la connessione tra il prefigurante e il prefigurato è subitanea. Questo procedimento esegetico si appoggia sull'utilizzo della congiunzione *nam* che conferisce rapidità ai collegamenti logici:

> *parvae' autem in adulationem Augusti dictum;* → *nam hanc Augustus diruit primo* (3, 276)

> *TUM PHOEBO ET TRIVIAE ut solet miscet historiam: nam hoc templum in Palatio ab Augusto factum est. sed quia Augustus cohaeret Iulio, qui ab Aenea ducit originem, vult Augustum parentum vota solvisse*. (6, 69)

> *FELICIS OLIVAE arboris festae. sed moris fuerat ut de lauro fieret. sane dicit Donatus quod hoc propter Augustum mutavit. Nam nata erat laurus in Palatio*

eo die, quo Augustus: unde triumphantes coronari consueverant. propter quam rem noluit laurum dicere ad officium lugubre pertinere. (6, 230)

Il metodo è uguale a quello utilizzato per la prefiguralità religiosa: Servio ci dice che *ubique* (8, 672) Virgilio vuole celebrare in modo più o meno diretto la figura di Augusto tramite un procedimento codificato e ben noto all'esegeta: il mescolare la materia storica a quella poetica. In 5, 45 e 6, 69 tale procedimento viene riconosciuto direttamente tramite l'uso delle formule *miscet historiam* e *ex historia derivat*, in tutti gli altri casi l'allusione è diretta e non ha bisogno di espressioni tecniche. Enea istituisce dei giochi nello stesso luogo in cui li istituirà Augusto, promette la costruzione di un tempio che sarà costruito da Augusto, lo stesso scudo di Enea rimanda al *princeps* romano. L'interpretazione figurale del commentario è così pressante che non solo Enea prefigura Augusto, ma, se Anchise è il padre di Enea, nell'ottica serviana, dovrà allora prefigurare il padre di Augusto. Così, gli onori funebri tributati all'anziano genitore di Enea, ricordano quelli dedicati al dittatore (5, 45).

Come si inserisce l'atteggiamento di Servio, tutto preso dal desiderio di scovare i passi in cui Virgilio sta esaltando il *princeps*[524], all'interno della temperie culturale tardoantica?

Ancora una volta, non è possibile inserire il commentario serviano all'interno dell'opposizione tra pagani e cristiani. Non esistono, infatti, una connotazione cristiana di Augusto e una pagana. Così come, nel dibattito sulla natura dell'impero, non esistono una visione monoteista e una politeista contrapposte. Si trattava infatti di un tema a lungo discusso in seno all'ellenismo su cui si dibatteva non sul piano della polemica religiosa, ma su quello ideologico[525]. Seneca, connota il principato come un'epoca di decadenza[526], Tacito connette indirettamente Augusto alla perdita della libertà[527]. Svetonio, attento alle doti e ai vizi morali degli imperatori, ne mette in evidenza l'infedeltà, la passione per il gioco, l'elevato numero di ore di sonno[528]. Da questo ritratto trarranno gli auspici tutti i detrattori di Augusto. Floro che scrive all'epoca di Adriano, dà una valutazione molto

524 Così in 1, 286; 6, 752; 8, 682; 6, 792.
525 FORLIN PATRUCCO 1993, 762.
526 *De prov.* 4, 13-16.
527 *Ann.* 1, 4.
528 *Aug.* 68-69.

positiva del principato, condivisa anche da Cassio Dione, pur con qualche notazione critica. Nel 361 Aurelio Vittore scrive il *Liber de Caesaribus*, in cui, seguendo le argomentazioni di Tacito, Svetonio e Cassio Dione, traccia un ritratto negativo di Augusto, basato sui suoi vizi e sulla sua massima colpa, quella di aver fatto perdere la libertà al popolo romano. Eutropio, nel *Breviarium ab Urbe condita*, ci presenta un Augusto impeccabile nel governare e irreprensibile moralmente. Non esprime giudizi, invece, Ammiano Marcellino. L'*Historia Augusta*, in cui Augusto è citato 21 volte, si limita a riportare che il *princeps* fu un modello per molti imperatori, senza però tralasciare le classiche note negative sulla sua morale[529]. Zosimo, intorno al 500, esprime un giudizio totalmente negativo sul principato. Se nella storiografia pagana il giudizio su Augusto non è unanime, il contrario si può dire per quella cristiana. Il brano del Vangelo di Matteo (2, 1-7) che narra la nascita di Gesù, specifica che l'evento si verificò sotto il regno di Augusto. Questo pesa notevolmente sulla storiografia e la critica cristiana. Il vescovo Melitone di Sardi, in brano riportato da Eusebio legge positivamente la figura di augusto, proprio in virtù della sua coincidenza con la nascita di Cristo[530]. Ippolito, invece, che scrive all'inizio del III secolo, nel suo commento a Daniele, paragona l'impero romano all'Anticristo. Origene, partendo dalla data di nascita di Gesù, individua il comune legame tra Chiesa e impero: l'unità dell'imperatore e l'unità di Dio sono speculari e solidali[531]. La "cristianizzazione" di Augusto è un'interpretazione in auge anche presso Eusebio e Ambrogio. La tesi di Eusebio, ad esempio, è la seguente: il parallelismo *pax Christi-pax Augusti* inaugura una nuova era in cui monarchia imperiale e monarchia divina sono una l'emanazione dell'altra[532]. Agostino, partendo da Seneca e Tacito, riconosce ad Augusto di aver pacificato l'impero, ma lo accusa di aver privato i romani della libertà e di aver così innescato la decadenza della romanità. Oltre alla contemporaneità del governo di Augusto e della nascita di Gesù, motivo centrale nella loro teologia politica[533], ai cristiani interessa mettere in evidenza la legittimità con cui,

529 BRATOŽ 2015, 262. Neppure Macrobio tralascia le critiche alla morale di Augusto, pur senza delineare un quadro complessivamente negativo del *princeps.* Cfr. *Sat*. 2, 4, 12; 2, 4, 19.
530 *Hist. Eccl.* 4, 26, 7-11.
531 *Contra Celsum* 2, 30.
532 PASCHOUD 1967, 181.
533 PASCHOUD 1967, 186.

partendo dal *princeps*, l'*imperium* si è trasmesso fino agli imperatori cristiani. Così, fondendo il linguaggio politico tradizionale e il messaggio teologico, nasce il mito della *Roma Christiana*, "struttura sovrannaturale che superava l'antica missione di civiltà in vista delle nuove mete celesti"[534]. In Prudenzio manca il riconoscimento della contemporaneità cronologica tra Gesù e Augusto, eppure non mancano l'esaltazione della monarchia come forma di governo e della figura di Augusto:

> *appellans patrem patriae, populi atque senatus*
> *rectorem, qui militiae sit ductor, et idem*
> *dictator, censorque bonus morumque magister,*
> *tutor opum, vindex scelerum, largitor honorum* (*C. Symm* 2, 429-432)

Paschoud ha ben dimostrato come la difesa dell'impero e l'interesse alla sua sopravvivenza non erano certo esclusive pagane, anzi, l'aristocrazia senatoria di IV secolo era attenta alla prosperità dell'impero non meno che a quella dei propri possedimenti terrieri. Il testo capitale per comprendere l'attitudine dei cristiani verso l'impero è la parte iniziale del capitolo 13 della lettera di San Paolo ai Romani: "Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male". Obbedienza ai comandamenti e obbedienza alle leggi sono dunque connessi. Lo stesso cerimoniale imperiale cristiano è in piana continuità con quello tradizionale[535]. Agostino, pur non dando di Augusto un ritratto positivo, poneva il cristianesimo alla base della sopravvivenza dell'impero[536]. Anche per Girolamo l'impero è nell'ordine delle cose, la

534 FORLIN PATRUCCO 1993, 761.
535 TEJA 1993, 617-618.
536 *Qui doctrinam christi aduersam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem, quales doctrina christi esse milites iussit; dent tales prouinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales seruos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere aduersam esse rei publicae, immo vero dubitent confiteri magnam, si ei obtemperetur, salutem esse rei publicae*. (*Ep*. 138, 15)

Chiesa stessa deve essere monarchica e avere un pontefice così come vi è un imperatore. Girolamo arriva a giustificare il fratricidio di Romolo perché finalizzato alla nascita dell'impero con un solo capo:

> *nulla ars absque magistro discitur.etiam muta animalia et ferarum greges ductores sequuntur suos. in apibus principes sunt; grues unam sequuntur ordine litterato. imperator unus, iudex unus prouinciae. roma, ut condita est, duos fratres simul habere reges non potuit et parricidio dedicatur. In rebeccae utero Esau et Iacob bella gesserunt. Singuli ecclesiarum episcopi, singuli archipresbyteri, singuli archidiaconi et omnis ordo ecclesiasticus suis rectoribus nititur. in naui unus gubernator, in domo unus dominus; in quamvis grandi exercitu unius signum expectatur.* (*Epist*. 125, 15)

Certamente l'epoca di Augusto è fonte di ispirazione per i panegirici politici e il motivo della *pax Augustea* sarà quello più ricorrente in tutti gli autori. Ambrogio traccia un'apologia non solo religiosa, ma anche politica di Augusto, che aveva avuto il merito di sedare tutti i conflitti:

> *Auferens bella usque ad fines terrae arcum conteret et confringet arma et scuta comburet igni. Et vere, antequam Romanum diffunderetur imperium, non solum singularum urbium reges adversum se proeliabantur, sed etiam ipsi Romani bellis frequenter civilibus atterebantur. Pugnavit Marius aduersus Cinnam, in utraque parte Romanus fusus est sanguis. Sylla insurrexit et Mario victori rursus ciuilia bella commouit. Lepidus Sertoriusque rebelles se Romano imperio praebuerunt. Caesar Pompeium est persecutus et Galliarum furorem excitauit aduersus arma Romana. Devicto seniore Pompeio iuniorem in Hispaniarum partibus debellauit. Quid triumviros loquar ex hostibus amicos, ex amicis rursus in hostiles tumultus esse progressos, maria quoque Actiaco bello infecta sanguine Romanorum? Unde factum est, Ut taedio bellorum civilium Iulio Augusto Romanum deferretur imperium, et ita* ***proelia intestina sedata sunt***. (*Exp*. *Ps*. 45, 21)

Il tema della *pax Augustea* è presente anche nell'esegesi serviana:

> *ASPERA TUNC id est Caesare consecrato cum Augustus regnare coeperit, clauso Iani templo,* ***pax erit per orbem****. Constat autem templum hoc ter esse clausum: primum regnante Numa, item post bellum Punicum secundum, tertio post bella Actiaca quae confecit Augustus: quo tempore* ***pax*** *quidem fuit quantum ad exteras pertinet gentes,* ***sed bella flagravere civilia****, quod et ipse per transitum tangit dicens 'Furor impius intus*. (1, 291)

CONCLUSIONI

Al lettore moderno che analizzi in modo sinottico gli esegeti virgiliani, il commento di Servio dà un'idea di aridità e ripetitività. La percezione è del tutto legittima, ma l'immutabilità è tra i cardini di Roma. Il De Francisci individuava nell'avversione alla *cupiditas rerum novarum* e nella forma, che doveva rimanere sempre uguale a se stessa, uno degli aspetti centrali della civiltà romana[537]. In un'epoca di disgregazione del *mos maiorum*, come quella in cui Servio si trova ad agire, l'attaccamento alla forma proprio della grammatica è il riverbero della disciplina e dell'unità che, coinvolgendo ogni ambito della vita, avevano fatto la fortuna di Roma. La staticità protocollare del commento all'*Eneide* è un tratto tipicamente romano. Ma l'adesione ossessiva al modello esegetico tradizionale dei *Commentarii* non scade nel formalismo. Si è visto infatti quanto ricco di punti di vista sia il commento serviano che, costituzionalmente, prevede l'esistenza di un senso letterale e di un *alter sensus* più profondo nell'opera di Virgilio. Alla prima lettura appartengono tutte le notazioni metriche, lessicali e retoriche che nel commento sono prevalenti. L'analisi più profonda mira invece a squarciare il velo sugli aspetti allegorici e figurali che, secondo i commentatori antichi, Virgilio aveva disseminato nella sua opera. Nel commento del nostro grammatico le notazioni di questo tipo sono statisticamente meno diffuse, ma non potevano essere assenti perché così imponeva la tradizione. L'interpretazione allegorica di Virgilio, almeno da Probo in poi, seppur in subordine a quella puramente formale, diventa essenziale nell'esegesi virgiliana antica[538].

In questo lavoro si è cercato inoltre di definire il campo semantico della figuralità e dell'allegoria studiandone l'applicazione da parte del commentatore. Si è tentato di studiare sistematicamente i casi in cui, secondo Servio, Enea prefigura il *rex* o è archetipo

537 DE FRANCISCI 1940, 31.
538 PÖSCHL 1988, 862.

del sacerdote romano, quelli in cui anticipa le gesta di Romolo o di Augusto, e quelli in cui le divinità sono lette, proprio come negli scolii omerici, alla stregua di elementi naturali. Questo tipo di lettura approfondisce solo un aspetto e, di conseguenza, è limitata, ma, indagando i rapporti tra il commento di Servio e la tradizione esegetica precedente e cercando di collocare il grammatico nella temperie culturale della sua epoca, può costituire un'arma per coloro i quali si occupano esclusivamente degli aspetti redazionali del commentario. Il più grande ostacolo che gli studi serviani devono oggi superare è quello della pubblicazione di un'edizione definitiva del commento. A questo obiettivo un'analisi diacronica del commento, che tenga conto dei suoi rapporti con la filologia virgiliana e con quella omerica che lo hanno preceduto, e un'analisi sincronica che lo relazioni con gli esegeti contemporanei non può che giovare.

Bibliografia

AUERBACH 1929 = E. Auerbach, *Studi su Dante* [1929], trad. it. Milano 2005.

BADOU 2009 = A. Badou, *Le vol du Palladium, Servius et les événements du IV siècle après J.-C.*, «Latomus» 68 (2009), 981-996.

BENNETT 1988 = C. Bennett, *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, «Revue des Études Augustiniennes» 34 (1988), 47–69.

BINAZZI 2008 = G. Binazzi, *La sopravvivenza dei culti tradizionali nell'Italia tardoantica e altomedievale*, Perugia 2008.

BOUCHÉ-LECLERCQ 1907 = A. Bouché-Leclercq, *Pontifices*, in Ch. Daremberg – E. Saglio, *DAGR*, VII, Graz 1907, 567-578.

BOWERSOCK 1993 = G. W. Bowersock, *I percorsi della politica*, in *Storia di Roma*, III. *L'età tardoantica,* 1. *Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 527-549.

BOYANCÉ 1963 = P. Boyancé, *La religion de Virgile*, Paris 1963.

BOYANCÉ 1984 = P. Boyancé, *Le sens cosmique de Virgile*, «REL», 32 (1984), 220-249.

BLOCH 1968 = H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in: A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, 199-224.

BRASILLACH 2015 = R. Brasillach, *Presenza di Virgilio*, Parma 2015.

BRATOŽ 2015 = R. Bratož, *L'immagine di Augusto nella storiografia tardoantica*, in: G. Cuscito (a cura di), *Il bimillenario augusteo. Atti della XLV settimana di studi aquileiesi, Aquileia, Sala del Consiglio*

Comunale (12-14 giugno 2014), Trieste 2015, 249-278.

BRUGISSER 1987 = P. Brugisser, *Romulus servianus. La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius: mythographie et idéologie à l'epoque de la dynastie théodosienne*, Bonn 1987.

BRUGNOLI 1985 = G. Brugnoli, *Donato*, *EV,* II (1985), 125-127.

BRUGNOLI 1988a = G. Brugnoli, *Servio*, *EV,* IV (1988), 805-813.

BRUGNOLI 1988b = G. Brugnoli, *Identikit di Lattanzio Placido. Studi sulla scoliastica staziana*, Trieste 1988.

BÜCHNER 1963 = K. Büchner, *Virgilio. Il poeta dei Romani*, ed. it. Brescia 1963.

BUFFIÈRE 1973 = F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973.

CAMERON 1968 = A. Cameron, *Gratian's repudiation of the Pontifical Robe*, «JRS» 58 (1968), 96-102.

CAMERON 2004 = A. Cameron, *Vergil illustrated between Pagans and Christians. Reconsidering "the late-4th c. Classical Revival", the dates of the manuscripts, and the places of production of the Latin Classics,* «JRA» 17 (2004), 502-525.

CAMERON 2006 = A. Cameron, *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, Oxford 2006.

CAMERON 2007 = A. Cameron, *The Imperial Pontifex*, «HSCPh» 103 (2007), 341-384.

CAMERON 2011 = A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

CECCONI 2012 = G. A. Cecconi, *Religione e politica nella scuola tardoantica,* in: *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma 2012.

CERESA GASTALDO 1968 = A. Ceresa Gastaldo, *La tradizione virgiliana nell'esegesi biblica di Cassiodoro*, «RSC» 16 (1968), 304-309.

CERESA GASTALDO 1985 = A. Ceresa-Gastaldo, *Cristianesimo*, *EV*, I (1985), 934-937.

CILENTO 1960 = V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, in *Les sources de Plotin: dix exposés et discussions*, Vandoeuvres-Genève 1960, 243-323.

COLEIRO 1985 = E. Coleiro, *Esegesi allegorica*, *EV*, I (1985), 108-111.

COMPARELLI 2008 = F. Comparelli, *Stratificazioni orfiche in Servio,* in: S. Casali-F. Stok (edd.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali / Servius: exegetical stratifications and cultural models,* Bruxelles 2008, 179-193.

COMPARETTI 1872 = D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Firenze 1872.

COURCELLE 1948 = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948.

COURCELLE 1984 = P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris 1984

CRACCO RUGGINI 1993 = L. Cracco Ruggini, *Politici e intellettuali di Roma fra IV e VI secolo: connotazioni ideologiche della cultura greca in Occidente*, in: F. Conca-I. Gualandri-G. Lozza (a cura di), *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente*. *Atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Milano, 11-13 ottobre 1990)*, Napoli 1993, 41-58.

CUGUSI 2003 = P. Cugusi, *Lucio Anneo Seneca esegeta di Virgilio*, in: I. Gualandri-G. Mazzoli (a cura di), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale (Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000)*, Como 2003, 211-244.

CULLHED 2015 = A. Cullhed, *The shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Litarature*, Berlin-Boston 2015.

CURTIUS 1995 = E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, ed. it. Bologna 1995.

DAGRON 1974 = G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Costantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.

DALE SWEENEY 1969 = R. Dale Sweeney, *Prolegomena to an Edition of the Scholia to Statius,* Leiden 1969.

DAWSON 1992 = D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.

DE FRANSCISCI 1940 = P. De Francisci, *Spirito della civiltà Romana*, Milano 1940.

DE LACY 1948 = P. de Lacy, *Stoic Views of Poetry*, «AJPh» 69 (1948), 241-271.

DELLA CASA 1962 = A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.

DELLA CORTE 1981, F. Della Corte, *La quarta ecloga di Virgilio*, «C&S» 20 (1981), 37-49.

DELLA CORTE 1984 = F. Della Corte, *Genesi e palingenesi dell'allegoria virgiliana*, «Maia» 36 (1984), 111-22.

DE MEO 1986 = C. De Meo, *Le lingue tecniche del latino*, Bologna 1986.

DE NONNO 1990 = M. De Nonno, *Le citazioni dei grammatici,* in *Lo spazio letterario di Roma antica,* III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, 597-617.

DELVIGO 2003 = M. L. Delvigo, Mythici *vs* physici: *l'esegesi tardoantica e l'interpretazione dell'*Eneide, in: A. Marcone (a cura di), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi. Udine 29-30 maggio 2003,* Firenze 2003, 1-22.

D'IPPOLITO 2003 = G. D'Ippolito, *Ulisse nella letteratura cristiana antica*, in*: S. Nicosia (a cura di), Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Venezia 2003, 195-210.

ERNOUT-MEILLET 1994 = A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, retirage de la 4. ed. augm. d'additions et de corrections nouvelles par J. André, Paris 1994.

ESPOSITO 2004 = P. Esposito, *Virgilio e Servio nella scoliastica lucanea*, in: P. Esposito (a cura di), *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, Trieste 2004, 25-107.

FARREL 2008 = J. Farrel, *Servius and the Homeric Scholia*, in: S. Casali-F. Stok (edd.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali / Servius: exegetical stratifications and cultural models,* Bruxelles 2008, 112-131.

FESTUGIÈRE 1946 = A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946.

FORLIN PATRUCCO 1993 = M. Forlin Patrucco, *Pagani e cristiani*, in: *Storia di Roma*, III, *L'età tardoantica*, 2. *I luoghi e le culture*, Torino 1993, 753-774.

FORLIN PATRUCCO-RODA 1986 = M. Forlin Patrucco-S. Roda, *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, in: A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, I, *Istituzioni, ceti, economie*, Roma-Bari 1986, 245-272, 671-683.

FOWLER 1997 = D. Fowler, *The Virgil commentary of Servius*, in: C. Martindale (ed.), *The Canbridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, 73-78.

FRAENKEL 1964 = E. Fraenkel, *Review of Servianorum Commentariorum Editionis Harvardianae volumen II*, in: *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, Roma 1964, 339-390.

FRASCHETTI 1993 = A. Fraschetti, *Spazi del sacro e spazi della politica*, in: *Storia di Roma*, III, *L'età tardoantica*, 2. *I luoghi e le culture*, Torino 1993, 675-696.

FRASCHETTI 2002 = A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, 2002.

FUNAIOLI 1907 = G. Funaioli, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Leipzig 1907.

FUNAIOLI 1930 = G. Funaioli, *Esegesi virgiliana antica : prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo*, Milano 1930.

GEORGIADOU 1998 = A. Georgiadou, *Eustathius and the Graeco-Roman Exegesis of Homer*, «Mnemosyne», S. IV, 51 (1998), 337-340.

GEORGII 1904 = H. Georgii, *Die antike Vergilkritik in den Bucolica und Georgica*, «Philologus.

Supplementband» 9, Lipsiae 1902, 209-328.

GEYMONAT 1985[a] = M. Geymonat, *Aspro*, *EV*, I (1985), 373-374.

GEYMONAT 1985[b] = M. Geymonat, *Cornuto*, *EV*, I (1985), 897-898.

GEYMONAT 1989 = M. Geymonat, *I critici,* in: *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma 1989, 421-466.

GIOSEFFI 1998 = M. Gioseffi, *Ambrogio, Virgilio e la tradizione del commento a Virgilio,* in: F. Pizzolato-M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori*. *Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milano 1998, 603-631.

GIOSEFFI 2000 = M. Gioseffi, *Ritratto d'autore nel suo studio. Osservazioni a margine delle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato,* in *E io sarò tua guida. Raccolta di saggi su Virgilio e gli studi virgiliani,* Milano 2000, 151-215.

GIOSEFFI 2004 = M. Gioseffi, *Allegoria e cerimoniale negli scolii serviani*, «Acme», 57 (2004), 45-68.

GIOSEFFI 2008 = M. Gioseffi, *Staffette esegetiche. Concatenazioni di note fra i lettori tardoantichi a Virgilio*, in: P. Esposito-P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Strategie del commento a testi greci e latini*. *Atti del convegno, Fisciano 16-18 novembre 2006*, Soveria Mannelli 2008, 83-99.

GIOSEFFI 2011 = M. Gioseffi, *Per un lessico dei commenti tardoantichi a Virgilio: il caso dello Pseudo Probo*, in: L. Cristante-S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità IV,* Trieste 2011, 301-338.

GIOVINI 1998 = M. Giovini, *L'episodio della* candidula columba *nei* primordia *di Rosvita e le* geminae columbae *virgiliane,* «Maia», 50 (1998), 151-157.

GODDARD 2006 = C. J. Goddard, *The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antique Italy (fourth-sixth centuries A. D.): A New Administrative and Legal Framework. A Paradox*, in: M. Ghilardi-P. Porena-C. J. Goddard (éd.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV-VI siècle): institutions, économie, société, culture et religion,* Rome 2006, 281-308.

GUALANDRI 1994 = I. Gualandri, *L'eredità tardo-antica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo,* I, *Il Medioevo latino*, 1, *La produzione del testo*, Roma 1994, 15-44.

GUÉNON 1957 = R. Guénon, *L'esoterismo di Dante* [1957], tr. it. Milano 2001.

HAGENDAHL 1967 = H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, II, Göteborg, 1967.

HAGENDAHL 1974 = H. Hagendahl, *Jerome and the Latin Classics*, «Vchr» (28) 1974, 216-217.

HAGENDAHL 1988 = H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, Milano, 1988.

HEINZE 1996 = R. Heinze, *La tecnica epica di Virgilio*, trad. it. Bologna 1996.

HILD 1969 = J. A. Hild, *Vesta*, in Ch. Daremberg – E. Saglio, «DAGR», VIII, Graz 1969, 742-752.

HÉROUVILLE 1928 = P. D'Hérouville, *Les oiseaux de Virigilie*, «REL», 6 (1928), 46-70.

HOLTZ 1981 = L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: Etude sur 1' "Ars Donati" et sa diffusion (IVe-IXe siecle) et edition critique,* Paris 1981.

JAEGER 1961 = W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961.

JOCELYN 1964 = H. D. Jocelyn, *Ancient scholarship and Virgil's use of repubblican latin poetry. I*, «CQ» (58) 1964, 280-295.

JOCELYN 1984 = H. D. Jocelyn, *The annotation of M. Valerius Probus I*, «CQ» 34 (1984), 464-472.

JOCELYN 1985 = H. D. Jocelyn, *The annotation of M. Valerius Probus II-III*, «CQ» 35 (1985), 149-61; 466-474.

JONES 1961 = J. W. Jones Jr., *Allegorical Interpretation in Servius*, «CJ» 56 n. 5 (1961), 217-226.

JONES 1968 = A. H. M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (a cura di A. Momigliano), Torino 1968, 21-44.

JULLIAN 1969 = C. Jullian, *Flamen*, in Ch. Daremberg – E. Saglio «DAGR», IV, 1969, 1156-1188.

KASTER 1997 = R. A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1997.

KASTER 1980 = R. A. Kaster, *Macrobius and Servius: Verecundia and the grammarian's function*, «HSCPh» 84 (1980), 219-262.

KRÄMER 1965 = H. J. Krämer, *Die Sage von Romulus und Remus*, in: H. Flashar-K. Gaiser (Hgg.): *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965*, Pfullingen 1965, 355-402.

LAMACCHIA 1985 = R. Lamacchia, *Centoni*, *EV*, I (1985), 733-736.

LAMBERTON 1986 = R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles 1986.

LAMBERTON-KEANEY 1992 = R. Lamberton-J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Ermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.

LANZARONE 2004 = N. Lanzarone, *Citazioni poetiche nel* Supplementum adnotationum super Lucanum, in P. Esposito (a cura di), *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, Trieste 2004, 109-131.

LAZZARINI 1989 = C. Lazzarini, *Elementi di una poetica serviana. Osservazioni sulla costruzione del racconto nel commentario all'Eneide,* «SIFC» 7 (1989), 56-109.

LOCKHART 1959 = Ph. N. Lockhart, *The Literary Criticism of Servius,* Diss. Yale 1959.

MARINONE 1990 = N. Marinone, *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Virgilio*, in: *Analecta graecolatina*, Bologna 1990, 193-264.

MARROU 1971 = H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971.

MARTIN 1982 = P. M. Martin, *L'idée de royauté à Rome*, I, *De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand 1982.

MAZZARINO 1959 = S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1959.

MONDÉSERT 1944 = J. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944.

MONNO 2004 = O. Monno, *Tracce di disciplina augurale nel commento di Servio* ad ecl. *9, 13*, «Invigilata Lucernis», 26 (2004), 201-216.

MONTANARI 1987 = F. Montanari, *Hyponoia e allegoria: piccole considerazioni preliminari*, in: *Studi offerti ad Anna Maria Quartiroli e Domenico Magnino,* Pavia 1987, 11-19.

MORESCHINI 2013 = C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

MOST 1989 = G. W. Most, *Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report*, *ANRW*, II, 36.3, Berlin-New York 1989, 2014-2065.

MÜHMELT 1965 = M. Mühmelt, *Griechische Grammatik in der Vergilerklärung*, München 1965

MUSURILLO 1958 = H. Musurillo, *Symbolism in Ancient Poetry*, «Latomus» 18 (1958), 447-461.

PECERE 1990 = O. Pecere, *I meccanismi della tradizione testuale*, in *Lo spazio letterario di Roma antica,* III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, 342-367.

PELLIZZARI 2003 = A. Pellizzari, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze 2003.

PÉPIN1958 = J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.

PALMER 1961 = L. R. Palmer, *La lingua latina* [1961], trad. it. Torino 2002.

PANOUSSI 2010 = V. Panoussi, *Aeneas' sacral Authority,* in: J. Farrell-M. C. J. Putnam (eds.), *A Companion to Virgil's Aeneid and its Tradition*, Oxford 2010, 52-65.

PARATORE 1968 = E. Paratore, *Biografia e poetica di Persio*, Firenze 1968.

PASCHOUD 1967 = F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'époque des grandes invasions*, Rome 1967.

PASCHOUD 1993 = F. Paschoud, *Storia e geografia della cultura tardoantica*, in *Storia di Roma*, 3, *L'età tardoantica*, II, *I luoghi e le culture*, Torino 1993, 703-729.

PASCUCCI 1976 = G. Pascucci, *Valerio Probo e i veteres*, in *Grammatici latini d'età imperiale. Miscellanea filologica*, Genova 1976, 17-40.

PFEIFFER 1968 = R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968.

PONTANI 2005a= F. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca dell'Odissea*, Roma 2005.

PONTANI 2005b= F. Pontani, *Eraclito, Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*, Pisa 2005.

PÖSCHL 1950 =V. Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils Bild und Symbol in der Äneis*, Innsbruck-Wien 1950.

PÖSCHL 1988 = V. Pöschl, *Simbolistica critica*, *EV,* IV (1988), 862-863.

POUCET 1985 = J. Poucet, *Le Rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985.

RAMELLI-LUCCHETTA 2004 = I. Ramelli-G. Lucchetta, *Allegoria,* I. *L'età classica*, Milano 2004.

ROCCA 1985 = R. Rocca, *Esegeti antichi*, *EV,* II (1985), 385-386.

ROBERTS 1985 = M. Roberts, *Biblical and Epic Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

ROBERTSON 1967 = F. Robertson, *Allegorical Interpretations of Virgil*, «Vergilius», 7 (1967), 34-45.

SANDYS 1903 = J. E. Sandys, *A History of classical Scolarship,* Bristol 1903.

SANTORO 1946 = A. Santoro, *Il Servio Danielino è Donato*, «SIFC» 20 (1946), 79-104.

SAUVAGE 1979 = A. Sauvage, *Les éléments du prestige, le fonctionnement et la nature du pouvoir d'Énèe*, «REL», 57 (1979), 204-230.

SAUVAGE 1988 = A. Sauvage, *Potestas - connotazioni virgiliane del potere politico*, *EV*, IV (1988), 236-238.

SCAFFAI 1991 = M. Scaffai, *Omero e la poesia latina*, Bologna 1991.

SIHLER 1910 = E. G. Sihler, *Serviana*, «AJPh», 31 (1910), 1-24.

SISKA 1993 = E. Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart 1993.

SENIS 1988 = G. Senis, *Possum*, *EV*, IV (1988), 235-236.

SETAIOLI 1995 = A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1995.

SETAIOLI 1988 = A. Setaioli, *Filoni interpretativi nell'esegesi tardoantica delle Georgiche* [1977], in *Si tantus amor... Studi virgiliani*, Bologna 1988, 151-179.

SETAIOLI 2004 = A. Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo) I*, «IJCT» 10 (2004), 335-376.

SETAIOLI 2008 = A. Setaioli, *Stoic and Epicurean Interpretations in Servius's Commentary on Vergil*, in: S. Casali-F. Stok (edd.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali / Servius: exegetical*

stratifications and cultural models, Bruxelles 2008, 159-178.

SQUILLANTE SACCONE 1985 = M. Squillante Saccone, *Le* Interpretationes vergilianae *di Tiberio Claudio Donato*, Napoli 1985.

STARR 1997 = R. J. Starr, *Aeneas as the Flamen Dialis? Vergil's "Aeneid" and the Servian exegetical Tradition*, «Vergilius»*,* 43 (1997), 63-70.

STARR 2001 = R. J. Starr, *The Flexibility of Literary Meaning and the Role of the Reader in Roman Antiquity*, «Latomus» 60 (2001), 433-445.

TEJA 1993 = R. Teja, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma,* 3, *L'età tardoantica*, I, *Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 613- 642.

THOMAS 1880 = E. Thomas, *Scoliastes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile d'après les manuscrits de Paris et les publications les plus récents*, Paris 1880.

THOMAS 2008 = R. F. Thomas, *Servius and the Emperor*, in: S. Casali-F. Stok (edd.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali / Servius: exegetical stratifications and cultural models,* Bruxelles 2008, 102-111.

THOMPSON 1970 = *Allegory and tipology in the Aeneid*, «Arethusa» 3 (1970), 147-153.

TIMPANARO 1977 = S. Timpanaro, *Filoni interpretativi nell'esegesi tardoantica delle* Georgiche*,* in *Atti del Convegno Virgiliano sul bimillenario delle Georgiche, Napoli 17-19 dicembre* 1975, Napoli 1977, 521-547.

TIMPANARO 1986 = S. Timpanaro, *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Roma 1986.

TIMPANARO 1989 = S. Timpanaro, *Ancora su alcuni passi di Servio e degli scoli danielini al libro terzo dell'Eneide*, «MD» 22, 1989, 123-182.

TIMPANARO 1994 = S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina,* Bologna 1994.

TIMPANARO 1994 = S. Timpanaro, *Note al commento serviano-danielino* ad Aen. X*, con contributi minori a poeti ivi citati e a problemi di lingua latina*, in *Contributi di filologia greca e latina*, Firenze 2005, 383- 403.

TIMPANARO 1998 = S. Timpanaro, *Recensione* a: *Servio, Commento al libro IX dell'Eneide di Virgilio. Con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino,* in *Contributi di filologia greca e latina*, Firenze 2005, 405-418.

TOLKIEHN 1991 = J. Tolkiehn, *Omero e la poesia latina*, Bologna 1991.

TOMSIN 1952 = A. Tomsin, *Étude sur le Commentaire Virgilien d'Aemilius Asper*, Paris 1952.

TURK 1964 = E. Turk, *Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis*, «REL», 41 (1964), 327-349.

TURK 1965 = E. Turk, *Macrobe et les Nuits Attiques*, «Latomus» 24 (1965), 381-406.

USSANI 1946 = V. Ussani, *Un problema di esegesi virgiliana antica*, «SIFC», 21 (1946), 83-99.

VAN BERCHEM 1952= D. Van Berchem, *Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs*, «Museum Helveticum» 9 (1952), 79-87.

VAN DE WOESTIJNE 1950 = P. Van de Woestijne, *Les scolies a la "Thébaide" de Stace. Remarques et suggestion*, «AC» 19 (1950), 149-163.

VENTURINI 1988 = C. Venturini, *Potestas - valore lessicale e inerenze giuridiche*, *EV*, IV (1988), 236-237.

WEISS 1896 = A. Weiss, *Fetiales*, *Jus fetiale*, in Ch. Daremberg – E. Saglio, *DAGR*, II,2 (1896), 1095-1101.

WISSOWA 1937 = G. Wissowa, *Vesta*, in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VI, Leipzig-Berlin 1937, 241-273.

WLOSOK 1984 = A. Wlosok, *Virgilio teologo*. Iuppiter-Pater omnipotens, in: *Atti del Convegno mondiale scientifico di studi su Virgilio, Mantova, Roma, Napoli, 19-24 settembre 1981*, II, Milano 1984, 89-102.

ZETZEL 1975 = J. E. G. Zetzel, *On the History of Latin Scholia*, «HSCP», 79 (1975), 335-354.