

STUDI CLASSICI E ORIENTALI

*A cura delle sezioni antichistiche
dei Dipartimenti
di Filologia, Letteratura e Linguistica
e di Civiltà e forme del sapere
dell'Università di Pisa*



LXIII · (2017)



ESTRATTO

PISA
UNIVERSITY
PRESS

ILARIA OTTRIA

'NE SAEVI, MAGNA SACERDOS'.
L'ETHOS DELLA SIBILLA VIRGILIANA *

1. *La Sibilla e il VI libro: novità del personaggio*

Sic fatur lacrimans classique immittit habenas; Enea è giunto finalmente sulle coste dell'Italia, la terra designata dal Fato come nuova patria. Prima però di conquistare il diritto di insediarsi stabilmente, anche a prezzo di sanguinosi conflitti, deve affrontare la realtà degli Inferi e il padre Anchise nei Campi Elisi. Con il VI libro del poema¹, Virgilio dà origine a una costruzione estremamente complessa, che non contiene soltanto la descrizione del viaggio ctonio del protagonista, ma anche numerosi elementi tematici e dottrinali riguardanti la configurazione del regno dei morti e l'anticipazione della storia futura della stirpe discesa da Enea; penso, per esempio, al sistema infernale di punizione delle colpe, alla teoria della reincarnazione e alla rassegna degli uomini che costruiranno l'impero di Roma e saranno artefici della sua missione universale.

La struttura stessa del libro riflette la sua eterogeneità: nella prima parte il viaggio di Enea si svolge in un'atmosfera cupa e luttuosa, dominata dal dolore per la scomparsa di certi personaggi ma, dopo l'arrivo nei Campi Elisi, a questa disperazione si sostituisce una sorta di speranza nell'avvenire, espressa da uno scenario diverso, caratterizzato dalla serenità, dalla luce, da un senso di vita (significativo è, ai vv. 706-709, l'accostamento della moltitudine delle anime pronte a reincarnarsi a sciami di api operose durante la stagione primaverile). Questo cambiamento avviene sotto lo sguardo del protagonista, a cui spetta il ruolo di punto di incontro fra 'passato' e 'futuro', fra il ricordo di una città distrutta e la fondazione di un'altra che sarà chiamata 'eterna'.

* Questo articolo prende spunto da un seminario che ho tenuto presso l'Università di Pisa nella primavera del 2015 all'interno del corso di Letteratura Latina del Prof. Gianfranco Lotito. A lui sono molto grata per aver seguito l'elaborazione di questo lavoro. Ringrazio inoltre i due revisori anonimi per i loro preziosi consigli. Gli eventuali errori che restano sono ovviamente mia unica responsabilità.

¹ L'edizione critica di riferimento da cui sono tratti i passi dell'*Eneide* qui citati è quella a cura di G.B. Conte (CONTE, *Aeneis*).

Alla luce di una tale idea compositiva, il poeta si trova a dover elaborare una figura che guidi l'eroe Enea nella sua catabasi e lo accompagni sino al momento in cui Anchise pronuncerà il suo discorso, dotato di una forte valenza esortativa e profetica; nell'affidare alla Sibilla Cumana questo ruolo di grande rilevanza, Virgilio le attribuisce una funzione nuova, che va ben oltre la dimensione di delirio² in cui essa è solitamente rappresentata e le rivelazioni divine di cui si fa portavoce.

Nonostante la centralità che riveste all'interno del VI libro, studi sistematici su questo personaggio virgiliano scarseggiano; l'attenzione della critica si è infatti concentrata in prevalenza sulla figura della Sibilla come tipologia profetica universale, 'voce del dio' per pagani, ebrei, cristiani³; per quanto concerne l'*Eneide*, sono stati oggetto di analisi gli aspetti rituali del VI libro (preparazione dei sacrifici propiziatori, offerta di *munera*, recitazione di formule per la discesa agli Inferi, simbologia del ramo d'oro, ecc.)⁴ e, in una prospettiva strettamente archeologica, il luogo in cui la Sibilla si colloca, l'antro dalle cento porte da cui emetteva i suoi responsi⁵. L'unico contributo specifico sulla Sibilla virgiliana è un articolo di A. Saggiore in cui l'autore propone una riduttiva interpretazione di questa figura in chiave storico-politica, come elaborazione funzionale alla nuova realtà romana e, soprattutto, al principato di Augusto⁶. Mi sembra pertanto opportuno operare una nuova valutazione, che evidenzi il carattere fortemente innovativo di questo personaggio così complesso e ne metta in luce il modo di esprimersi e di comportarsi.

Sin dalle sue apparizioni più antiche, la Sibilla si presenta come figura religiosa consacrata da un'illustre tradizione storica⁷ che affonda

² Secondo la tradizione la Sibilla è, non a caso, una *κάρτοχος* (è cioè in preda a una possessione demonica), e questo suo invasamento si traduce in un superamento delle forme normali del rapporto tra umano e sovrumano; su questo suo aspetto peculiare, rimando a FERRI, *Sibilla*, 88.

³ Emblematici sono, al riguardo, CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI, *Sibille*, 505-553, SFAMENI GASPARRO, *Oracoli*, 78-96 e FERRI, *Sibilla*, 55-71. Sugli *Oracoli Sibillini* nella letteratura apocalittica e sulla figura della Sibilla Giudaica di Alessandria nell'Egitto tolemaico del II secolo a.C., caratterizzato da forti cambiamenti politici e culturali, rimando a CAMASSA, *Giudaica*, 13-28. La trattazione più ampia ed esaustiva sulla presenza della Sibilla nella produzione degli autori cristiani (Giustino martire, Teofilo di Antiochia, Tertulliano, Lattanzio, Agostino e altri), si trova in BROCCA, *Lattanzio*, 33-92.

⁴ Cfr. MERKELBACH, *Aeneas*, 83-99.

⁵ Rimando a questo proposito a CLARK, *Vergil*, 482-495 e a ZEVİ, *Virgilio*, 21-41. Sulla possibile identificazione del luogo descritto da Virgilio, almeno in parte, frutto della sua immaginazione, e sul valore di alcune scoperte archeologiche del XX secolo, si veda anche PARKE, *Sybils*, 80-94.

⁶ Cfr. SAGGIORO, *Sibylla*, 481-490.

⁷ Nella *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo (4, 66, 5-67) viene narrata la storia di Dafne, figlia di Tiresia che, rapita dagli Epigoni giunti a Tebe, fu condotta a Delfi e con-

le sue radici nel mondo greco e, dopo la fine della dominazione romana e la diffusione del cristianesimo, prosegue nella produzione letteraria medievale e umanistico-rinascimentale⁸. A differenza però di altre figure femminili legate a un'unica sede cultuale (penso alla Pizia, che opera solo ed esclusivamente a Delfi)⁹ o inserite all'interno di un collegio sacerdotale (le Vestali romane, il cui ordine religioso fu tra i primi fondati dal re Numa Pompilio, prima dei Sali e dei Pontefici), la Sibilla appare libera da condizionamenti istituzionali di ogni tipo, sottomessa soltanto al potere divino, che si manifesta in lei senza bisogno di alcuna mediazione¹⁰. In particolare, il suo tratto distintivo per eccellenza è lo statuto di portavoce invasata della divinità: la presenza di una diretta ispirazione divina determina una condizione di possessione, da cui scaturisce l'atto profetico stesso, che si configura come una manifestazione sostanzialmente irrazionale¹¹. La Sibilla si può quindi definire una creatura prescelta dal dio per comunicare i suoi responsi, e a lui inscindibilmente legata, in sintesi una figura centrale di comunicazione tra mondo umano e divino.

È necessario rilevare, tuttavia, la sostanziale estraneità alla religione romana del fenomeno della possessione, tipico invece della dimensione oracolare greca, nella quale l'atto stesso della rivelazione profetica non poteva prescindere da un subitaneo invasamento divino. Questo contat-

sacrata ad Apollo con il nome di Sibilla; i suoi oracoli in versi, messi per iscritto, avrebbero costituito una fonte addirittura per Omero. Nell'ambito della tradizione romana, Varrone, in un passo tramandatoci da Lattanzio (*div. inst.* 1, 6), elenca dieci Sibille, distinguendole in base alla loro differente collocazione geografica (rispettivamente Persiana, Libica, Delfica, Cimmerica, Eritrea, Samia, Cumana, Ellespontina, Frigia e Tiburtina).

⁸ La figura della Sibilla è citata, chiaramente in contesti e per obiettivi molto diversi, sia da alcuni apologeti (Tertulliano, Giustino, Lattanzio), che da Petrarca, Boccaccio e Marsilio Ficino; cfr. FERRI, *Sibilla*, 55-71.

⁹ Per il rapporto tra la Sibilla e la Pizia si legga FERRI, *Sibilla*, 125-128.

¹⁰ Cfr. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli*, 85: «La Sibilla invece è libera da qualsiasi costrizione di luogo, come di tempo: ispirata direttamente dal dio, essa non è connessa ad alcuna sede cultuale. [...] dove è la Sibilla là il dio parla senza bisogno di una particolare sede oracolare, condizionata da scadenze calendariali e da strutture sacerdotali di qualsiasi tipo».

¹¹ Proprio in relazione all'origine dell'atto profetico si individua un'altra differenza fra la figura della Pizia e quella della Sibilla: la Pizia subisce l'influsso della terra e delle sue emanazioni (si tenga sempre presente che si tratta di una sacerdotessa strettamente legata a un luogo di culto ben preciso, il santuario di Delfi), mentre la Sibilla riceve l'ispirazione direttamente dal dio Apollo, nume ispiratore già della troiana Cassandra. Su questo e altri aspetti riguardanti l'invasamento divino della Sibilla, si veda BOYANCÉ, *Religion*, 116-118.

to diretto con la divinità, che si traduce inevitabilmente in una condizione di *furor*, è infatti estremamente lontano dalla realtà istituzionale romana, ove erano privilegiate altre pratiche divinatorie, basate sull'interpretazione di segni visibili al fine di conoscere la volontà degli dei¹²; dediti a questo tipo di pratiche erano, per esempio, i membri del prestigioso collegio degli auguri, dotato di un ruolo fondamentale nelle fasi più antiche della storia di Roma¹³.

Secondo la tradizione, dunque, la Sibilla è creatura divina e umana al tempo stesso, e la sua immagine consueta è quella di sacerdotessa vaticinante in stato di ispirazione, di *trance*. Nell'*Eneide*, in accordo con questa dimensione profetica, essa espone all'eroe il destino della sua spedizione nel Lazio all'inizio del VI libro (versi 83-97); ciononostante, non appare molto chiara, nel testo virgiliano, la reale funzione di tale profezia. La *vates* rivela al protagonista quale sarà il suo futuro, un futuro gravato da guerre e sventure, determinate ancora una volta dall'irriducibile ostilità della dea Giunone, ma queste previsioni non aggiungono significative novità a quanto Enea già sa, come dichiara egli stesso (cfr. Verg. *Aen.* 6, 103-105: *non ulla laborum, / o virgo, nova mi facies inopinave surgit; / omnia praecepi atque animo mecum ante peregi*)¹⁴. L'eroe avanza la particolare richiesta di poter incontrare il padre Anchise¹⁵, e si rivolge in tono di supplica alla Sibilla affinché la catabasi sia possibile. In risposta, essa gli indica i riti necessari per la discesa agli Inferi: soltanto dopo averli eseguiti correttamente sarà possibile compiere questo viaggio ultraterreno (cfr. Verg. *Aen.* 6, 154-155: *sic demum lucos Stygis et regna invia vivis / aspicies*).

Alla luce di queste prescrizioni religiose, è possibile affermare che il ruolo della Sibilla virgiliana si ispira al modello di comportamento tipico del sacerdote romano nell'ambito della sua competenza; tale competenza, però, non nasce dalla conoscenza di un *corpus* di norme¹⁶, bensì

¹² Questo aspetto è messo in luce da SAGGIORO, *Sibylla*, 484-485. Piuttosto discutibile è invece la posizione di PARKE, *Sybils*, 79, secondo cui nel caso della Sibilla non si avrebbe una possessione completa.

¹³ Sull'importanza dei collegi sacerdotali romani, depositari del sapere religioso e responsabili della vita socio-politica della città, rimando a CAPOGROSSI COLOGNESI, *Roma*, 43-49.

¹⁴ Sull'utilità pressoché nulla della profezia della Sibilla, si veda DEREMETZ, *Tradition*, 79-80.

¹⁵ Proprio ad Anchise, infatti, spetterà il compito di pronunciare un'autentica profezia.

¹⁶ Si pensi, per esempio, ai libri dei pontefici e degli auguri. I libri sacerdotali costituivano infatti un punto di riferimento essenziale, specialmente in relazione agli *auspicia*, per conoscere la validità o invalidità di un'azione istituzionale.

dal rapporto diretto con la divinità¹⁷ (si tenga infatti presente che la Sibilla non agisce di sua iniziativa, in quanto le sue azioni si collocano sempre all'interno di un ordine superiore, di matrice divina). Pensando alla centralità che l'aspetto profetico rivestiva nel sistema religioso greco, la Sibilla dell'*Eneide* appare come la romanizzazione della figura greca. In lei, infatti, si uniscono due componenti diverse: quella profetica, legata al fenomeno della possessione, e quella sacerdotale. Secondo la tradizione la Sibilla avrebbe dovuto avere una funzione meramente oracolare, ma Virgilio le assegna una missione ben più grande, guidare Enea nel mondo ctonio, ed evidenzia così l'eccezionalità di questo viaggio nel regno dei morti e del suo contenuto escatologico-politico, su cui si fonda il nucleo ideologico del poema¹⁸.

In quanto guida di Enea nel regno dei morti, la Sibilla si trasforma in una sorta di custode dell'oltretomba, e questo aspetto costituisce una grande novità¹⁹, che non trova riscontro in nessun'altra tradizione storica e letteraria. Nell'*Eneide*, infatti, il suo compito tradizionale di profetessa di Apollo, di *Amphrysia vates* (Verg. *Aen.* 6, 398), si esaurisce nell'arco dei primi cento versi del VI libro, e nella seconda parte la Sibilla assume una nuova veste, quella di sacerdotessa di Ecate (o Trivia), e diventa *dux* e *comes* di Enea nella sua discesa agli Inferi. Nella *vates* virgiliana la topica identità apollinea si unisce a una funzione ctonia, e al posto della tradizionale dispensatrice di oracoli si trova una figura in grado di consentire il viaggio di un vivo nel mondo dei morti, grazie al potere e alla conoscenza universale che le derivano direttamente dalla divinità. Anche lo scenario naturale in cui la Sibilla si colloca non è disgiunto dalla compresenza in lei di questi due aspetti (apollineo e ctonio); il tempio di Apollo di cui è sacerdotessa e l'antro da cui

¹⁷ BOYANCÉ, *Religion*, 134, riconosce alla Sibilla un ruolo di mistagogo, che la rende una figura subordinata ad Anchise, a cui viene invece attribuita una missione quasi sacerdotale. Questa interpretazione, tuttavia, appare a mio avviso eccessivamente riduttiva.

¹⁸ Si ricordi l'importanza cosmica che la profezia della Sibilla Cumana aveva già assunto nella IV ecloga al fine di annunciare una palingenesi storica (cfr. Verg. *eccl.* 4, 4-5: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*). Si può quindi desumere che già nel 40 a.C. Virgilio avesse pensato a un contesto universale in cui collocare questa figura sacrale. Come giustamente nota BOYANCÉ, *Religion*, 114, la misteriosa figura della profetessa Sibilla riveste un ruolo centrale all'interno di due dei testi più importanti dell'opera virgiliana (la IV ecloga e il VI libro dell'*Eneide*).

¹⁹ Come rileva CARTAULT, *Virgile*, 431-432, la Sibilla virgiliana è *Triviae Phoebique sacerdos* anziché unicamente sacerdotessa di Apollo; è come se in lei si unissero due personaggi differenti, la Sibilla propriamente detta che riferisce a Enea gli oracoli del dio, e la Sibilla che conduce il protagonista nel regno infernale.

pronuncia le sue profezie sono a breve distanza dall'inquietante lago d'Averno, luogo d'accesso agli Inferi. Oscurità, isolamento, silenzio: tutto, in quel luogo, comunica un senso di mistero e di morte e nessun volatile osa avvicinarvisi a causa delle terribili esalazioni mefitiche provenienti dalle acque del lago²⁰. È attraverso questa dimensione spaziale che Enea assume progressivamente coscienza di ciò che lo attende e questo ambiente solitario e inospitale proietta sulla Sibilla l'immagine di un essere che vive al limite del mondo selvaggio e del mondo dei morti, un essere dell'oltreumano, del divino nella sua forma più tremenda.

2. *L'ethos della Sibilla e il suo modo di esprimersi*

Una tale figura, dagli aspetti così complessi e non sempre riconducibili a una tradizione preesistente, doveva essere dotata di un modo di esprimersi e di comportarsi adatto alle circostanze e al ruolo attivo che il poeta le assegna. All'interno del VI libro, la Sibilla è una presenza indispensabile²¹, senza la quale il protagonista non potrebbe conoscere il suo destino ed entrare in contatto con il regno dell'aldilà. Il fatto stesso che la Sibilla accompagna il protagonista dall'inizio alla fine del viaggio è un'altra impor-

²⁰ Cfr. Verg. *Aen.* 6, 236-241: *His actis propere exsequitur praecepta Sibyllae. / Spelunca alta fuit vastoque immanis hiatu, / scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris, / quam super haud ullae poterant impune volantes / tendere iter pinnis: talis sese halitus atris / faucibus effundens supera ad convexa ferebat.*

²¹ Già nella profezia di Eleno del III libro l'incontro con la Sibilla di Cuma è indicato come la tappa di maggiore importanza del viaggio per mare che attende Enea e l'indovino gli ricorda che, per quanto lunga possa essere la sosta, non si tratta di tempo perso (cfr. Verg. *Aen.* 3, 441-460).

²² Se si pensa alla tradizione del viaggio nell'oltretomba, è possibile stabilire un confronto fra l'esperienza ultraterrena di Enea e quella dell'Odisseo omerico, che occupa l'intero libro XI dell'*Odissea*. Come Enea, anche Odisseo non compie questo viaggio di sua iniziativa, bensì per una sorta di necessità, al fine di conoscere il suo destino grazie all'indovino Tiresia, ed entra in contatto con l'oltretomba tramite determinati riti, che non hanno tuttavia lo stesso significato di quelli presenti nel VI libro dell'*Eneide*, ove il sacrificio di alcune vittime di colore scuro rappresenta una forma di espiazione e deve svolgersi in parallelo all'offerta del ramo d'oro per Proserpina e alla sepoltura di Miseno per consentire la discesa nell'Averno (cfr. Verg. *Aen.* 6, 145-153). Nell'*Odissea*, invece, il protagonista evoca le anime dei defunti, e il rituale che accompagna questa pratica prevede lo scavo di una fossa dentro cui vengono versati latte, miele, vino, acqua e farina d'orzo (cfr. Hom. *Od.* 11, 24-28), e poi il sangue delle vittime (cfr. Hom. *Od.* 11, 34-36) che le ψυχὰι devono bere per riconoscere i vivi e tornare a parlare (emblematico è l'incontro di Odisseo con la madre Anticlea, narrato ai vv. 150-224). La véκυα odissiaca e la catabasi virgiliana si distinguono per il diverso valore

tante novità, dal momento che la tradizione mitico-letteraria del viaggio nell'oltretomba²² non prevede la presenza di una guida: Orfeo, Teseo ed Eracle avevano infatti vissuto l'esperienza di quel viaggio ultraterreno senza una tale figura di riferimento²³. La catabasi di Enea si differenzia però in modo significativo da quelle degli altri personaggi sopracitati, che erano dettate da motivi personali²⁴: quella descritta da Virgilio è una missione voluta dal Fato, e il suo esito si rifletterà sul futuro stesso di Roma. Enea, inoltre, nel compiere la sua discesa, obbedisce agli ordini ricevuti e rispetta rigorosamente le procedure rituali; la presenza della Sibilla, che assume, come è stato osservato, un ruolo tipicamente sacerdotale, sancisce la conformità di questo viaggio ctonio a quanto stabilito dagli dei e dal Fato, e fa sì che esso si svolga nel modo più corretto e adeguato possibile.

Una funzione così rilevante e specifica richiedeva determinate qualità: autorevolezza, coscienza del proprio ruolo, sicurezza nel parlare e nell'agire. Non si deve peraltro dimenticare che la Sibilla, designata con gli epiteti di *sanctissima vates* (Verg. *Aen.* 6, 65), *virgo* (Verg. *Aen.* 6, 45; 318) e *longaeva sacerdos* (Verg. *Aen.* 6, 628), è in perenne contatto con le divinità, che sanciscono e corroborano la sua autorità. Alla luce di questi motivi, essa si mostra forte e sostanzialmente immune dai sentimenti contrastanti che opprimono Enea durante il suo viaggio nel regno dei morti: turbamento, paura, dolore, pietà.

La personalità della Sibilla e le modalità con cui opera emergono sin dalla sua prima apparizione. L'energia che la caratterizza affiora dalle parole e dal tono della voce, impaziente, quasi brusco (Verg. *Aen.* 6, 37-39):

'non hoc ista sibi tempus spectacula poscit;
nunc grege de intacto septem mactare iuencos
praestiterit, totidem lectas ex more bidentis'.

dei riti per i seguenti aspetti: Odisseo, a differenza di Enea, non scende nell'Ade, e Circe, che gli aveva indicato in precedenza i riti da compiere (cf. Hom. *Od.* 10, 504-540), non partecipa al viaggio, cosa che farà invece la Sibilla dell'*Eneide*, guidando l'eroe sino all'arrivo nei Campi Elisi e all'incontro con Anchise. Infine, è bene notare che il discorso profetico di Tiresia riguarda esclusivamente la situazione a Itaca, il ritorno di Odisseo e la sua vendetta, mentre quello di Anchise si amplia a considerare il destino delle generazioni future e gli eroi che contribuiranno alla grandezza di Roma.

²³ Sono menzionati da Enea ai vv. 119-123: *si potuit manis accersere coniugis Orpheus / Threicia fretus cithara fidibusque canoris, / si fratrem Pollux alterna morte redemit / itque reditque viam totiens. quid Thesea magnum, / quid memorem Alciden? et mi genus ab Iove summo.*

²⁴ La discesa di Orfeo aveva come scopo riportare in vita Euridice, quella di Teseo accompagnare l'amico Piritoo nel folle tentativo di rapire Persefone e nel caso di Eracle, l'obiettivo della catabasi era la cattura di Cerbero, cioè l'ultima delle dodici fatiche impostegli dal re Euristeo.

Enea e alcuni compagni sono appena sbarcati sul suolo italico e si sono fermati ad ammirare le splendide formelle d'oro del tempio di Apollo costruito da Dedalo, mentre attendono che Acate torni dalla sua ambasciata presso la sacerdotessa. A distogliere Enea dallo stato di profonda commozione in cui si è perso, giunge però la Sibilla che, apparendo quasi dal nulla, lo coglie di sorpresa e gli ricorda che è necessario procedere allo svolgimento dei sacrifici. Nella battuta pronunciata dalla *vates* di Apollo e di Trivia è assente qualsiasi forma di cortesia o di formalità²⁵, come ci si sarebbe invece aspettati al primo incontro tra due figure così illustri: la Sibilla conosce l'identità di Enea (l'ha informata Acate), ma non lo interpella per nome, non riconosce il suo rango di *rex* (menzionato al v. 36), non premette neppure un saluto agli ordini. Il suo è un modo di esprimersi densissimo di contenuti, ma estremamente scarso sul piano formale: a ciò contribuisce l'asindeto tra *septem iuencos* e *lectas bidentis*.

Questo atteggiamento brusco emerge anche dall'uso del dimostrativo *ista*, il quale sembra esprimere un aperto distacco da un'opera d'arte che pure fa parte del tempio di cui la Sibilla è sacerdotessa: è evidente che il distacco si esprime nei confronti dell'emozione che quello splendido *ex voto* ha suscitato in Enea distraendolo dal suo scopo. Nella prospettiva della Sibilla, tale *spectaculum* è appunto una 'distrazione', un fattore di ritardo, e lo scontro diretto dei due deittici *hoc (tempus) ista (spectacula)* esalta il contrasto fra il tempo a cui la sacerdotessa tiene e le inutili occupazioni che essa desidera allontanare da chi è posto sotto la sua tutela²⁶; sin dal loro primo incontro, dunque, la Sibilla ricorda a Enea le sue priorità, lo scuote da uno stato d'animo incline alla pietà e proiettato al ricordo del passato, in contrasto con l'importante missione che invece lo attende.

In pieno accordo con questo atteggiamento così energico da sembrare duro, quasi scortese verso l'illustre ospite, è il modo in cui la Sibilla parla e si rapporta ai suoi interlocutori. La sua principale funzione consiste nell'impartire una serie di prescrizioni religiose, che devono essere essenziali, chiare ed esaustive. In vari momenti del VI libro

²⁵ La formalità è demandata alla presentazione solenne, da parte del narratore, delle due grandi personalità che non si erano mai incontrate prima; si veda il modo in cui è introdotta la Sibilla ai vv. 35-36: *Phoebi Triviaeque sacerdos, / Deiphobe Glauci, fatur quae talia regi*.

²⁶ Giustamente, a mio avviso, OTIS, *Virgil*, 285, vede nell'antitesi tra *hoc tempus* e *ista spectacula* un'opposizione fra la forza dei sentimenti (turbamento, commozione, intensa partecipazione emotiva) e i pressanti doveri imposti dal Fato, di cui la sacerdotessa si fa garante e sostenitrice.

la sacerdotessa espone al protagonista i riti necessari per varcare la soglia degli Inferi²⁷, e le guerre e le sofferenze che dovrà affrontare nel Lazio; in queste situazioni il poeta ricorre alle forme espressive più secche: gli imperativi presenti. Come mostra l'*Eneide* stessa, l'imperativo è generalmente il modo degli ordini e delle imposizioni, in quanto prevalgono i valori iussivi²⁸; tra le allocuzioni con le quali la Sibilla si rivolge a Enea e ad altri personaggi del VI libro si riscontrano numerose prescrizioni, dato che la sacerdotessa vuole che la discesa agli Inferi si svolga nel modo più regolare possibile, quasi come se si trattasse di un rito, in cui la correttezza formale è requisito indispensabile²⁹. In quanto custode e tramite del divino, la Sibilla è portavoce di tutta una serie di aspetti 'normativi' che riguardano il severo ordinamento del mondo ctonio³⁰ e il modo in cui Enea deve svolgere il suo percorso ultraterreno.

È evidente che, senza il consenso e l'aiuto della sacerdotessa, Enea non potrebbe compiere la sua catabasi. La vicinanza della Sibilla è in primo luogo fisica, dal momento che è lei che lo guida materialmente nel regno dei morti, comportandosi con disinvoltura e sicurezza, quasi come se questo mondo fosse un territorio su cui ha pieno controllo. Il regno dell'oltretomba è infatti una realtà del tutto sconosciuta a Enea, caratterizzata da oscure presenze che suscitano in lui sgomento, paura, orrore; si pensi alle terribili creature presso le bocche dell'Orco (personificazioni di vizi capitali e mostri mitici), allo spaventoso Cerbero, al nocchiero infernale Caronte, dotato di un aspetto orrido (cfr. Verg. *Aen.* 6, 298-301: *portitor has horrendus aquas et flumina servat / terribili squalore Charon, cui plurima mento / canities inculta iacet, stant lumina flamma, / sordidus ex umeris nodo dependet amictus*). La presenza della sacerdotessa diventa quindi indispensabile affinché l'eroe non sia sopraffatto da quei sentimenti che potrebbero distoglierlo dai suoi propositi e rallentare la sua missione.

L'importanza dell'ausilio della sacerdotessa e il suo modo di esprimersi e di comportarsi affiorano sin dall'inizio del viaggio, prima ancora

²⁷ Cfr. Verg. *Aen.* 6, 124-155.

²⁸ Cfr. Verg. *Aen.* 1, 69-70; 7, 267; 7, 331-340; 8, 439-443; 10, 104; 12, 76; 12, 693; 12, 800, ecc.

²⁹ Per questa concezione dei riti religiosi a Roma, si veda in generale lo SCHEID, *Romani*.

³⁰ Penso per esempio al momento in cui la Sibilla proibisce a Palinuro di salire sull'imbarcazione di Caronte, poiché gli insepolti devono aspettare cento anni; cfr. Verg. *Aen.* 6, 327-330: *Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta / transportare prius quam sedibus ossa quierunt. / Centum errant annos volitantque haec litora circum; / tum demum admissi stagna exoptata revisunt*.

di varcare la soglia dell'Averno, quando essa sollecita Enea a trovare il ramo d'oro per Proserpina, a dare degna sepoltura a Miseno, e a sacrificare vittime di colore scuro come prima forma di espiazione (Verg. *Aen.* 6, 145-153):

Ergo alte vestiga oculis et rite repertum	145
carpe manu; namque ipse volens facilisque sequetur,	
si te fata vocant; aliter non viribus ullis	
vincere nec duro poteris convellere ferro.	
praeterea iacet exanimum tibi corpus amici	
(heu nescis) totamque incestat funere classem,	150
dum consulta petis nostroque in limine pendes.	
sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro.	
duc nigras pecudes; ea prima piacula sunt.	

Già a una prima lettura colpisce il numero elevato di imperativi presenti usati dalla sacerdotessa (*vestiga, carpe, refer, conde, duc*); essi esprimono in modo chiaro e preciso ciò che attende Enea prima di poter scendere nell'oltretomba. In casi come questo l'imperativo è propriamente il modo dell'immediatezza, della sicurezza e della perentorietà con cui si pronunciano ordini e prescrizioni³¹. Da evidenziare è pure la presenza di un imperativo futuro (*sunto*), che assume rilievo in virtù della sua collocazione alla fine del verso 153 e della prescrizione; tale imperativo conferisce un effetto di particolare solennità al discorso della *vates*³².

³¹ Lo stesso tono categorico e a tratti un po' aspro della Sibilla, si ritrova in un altro passo del poema, in cui a parlare è, ancora una volta, un essere di origine divina che esegue gli ordini di potenze superiori: i discorsi con cui Mercurio ingiunge a Enea di lasciare subito Didone e di ripartire alla volta dell'Italia perché così il Fato gli impone (cfr. Verg. *Aen.* 4, 265-276; 560-570). Come la Sibilla, portavoce di Apollo e di Ecate, anche Mercurio è un mero portaparola della volontà di Giove e del Fato, sebbene si debba considerare che le parole di Giove riferite da Mercurio sono ordini puri e semplici, ai quali l'eroe deve necessariamente obbedire se non vuole venire meno alla sua missione, mentre quelle della Sibilla sono prescrizioni condizionate: se Enea desidera scendere agli Inferi, è tenuto a compiere certi riti e ad adottare determinati comportamenti.

³² Cfr. VAIREL-CARRON, *Exclamation*, 318: «L'impératif en *-to* étant à l'époque impériale une forme rare et sortie de l'usage, on peut penser qu'il était utilisé à des fins stylistiques, et qu'il exprimait l'ordre avec plus de solennité ou de force que l'impératif présent». Come è noto, l'imperativo futuro è la forma per eccellenza delle prescrizioni di legge (almeno per tutta l'età repubblicana) e di quelle religiose. Il forte valore prescrittivo dell'imperativo futuro è riscontrabile anche in Cic. *Somm. Scip.* 26, dove la formula *sic habeto* (sappi) introduce il tema conclusivo del passo, l'immortalità dell'anima, in termini schiettamente parentetici e didascalici (si veda a questo proposito l'analisi di VON ALBRECHT, *Masters*, 109, che ravvisa in questo linguaggio un'affinità con il modo di esprimersi proprio del *pater familias*).

Serietà, rapidità, efficienza: sono questi gli aspetti caratteristici della Sibilla, ed è così che essa intende portare a termine il suo compito. Come si è già sottolineato in precedenza, la Sibilla virgiliana riveste due funzioni: quella profetica, legata alla possessione da parte del dio e a un rapporto con la divinità del tutto estraneo alla tradizione romana³³, e quella sacerdotale, che è indipendente dal fattore della possessione e si realizza nell'impartire ordini e prescrizioni, in piena coerenza con il ruolo di *docta comes* (Verg. *Aen.* 6, 292) assegnatole dal poeta. La Sibilla virgiliana è poi, come tutte le sacerdotesse apollinee, un'eletta, e il rapporto con il nume l'ha resa una creatura particolare, perennemente sospesa tra mondo divino e umano; questa sua identità di depositaria e interprete del divino affiora ogniqualvolta esorta il protagonista all'azione, scandisce il tempo ed enuncia principi generali, incarnando le leggi inderogabili dell'aldilà (non si dimentichi che la catabasi si deve svolgere in un arco temporale limitato, e la Sibilla ne è pienamente cosciente).

3. *La Sibilla e il viaggio nel regno dei morti*

Nel VI libro dell'*Eneide* Virgilio intendeva rappresentare un percorso ctonio a tutti gli effetti³⁴: a differenza della *véκεια* odissiaca, che è l'evocazione di anime di defunti, di *ψυχαι* immemori ed evanescenti, la catabasi di Enea si svolge attraverso una serie di tappe, momenti essenziali che scandiscono quest'esperienza ultraterrena³⁵ (penso alle

³³ L'immagine tradizionale della profetessa invasata si concretizza ripetutamente nella prima parte del VI libro (cfr. vv. 46-51; 77-80; 98-101).

³⁴ Per un valido inquadramento della discesa agli Inferi delineata nel VI libro dell'*Eneide*, sempre utile è SETAIOLI, *Inferi*, 953-963.

³⁵ Si tenga presente che il viaggio di Enea sfida la morte e le leggi che presiedono alla separazione fra i due mondi, come si può desumere da un'affermazione dello stesso nocchiero infernale, Caronte, che dichiara l'impossibilità di attraversare la palude Stigia per coloro che sono ancora in vita (cfr. Verg. *Aen.* 6, 390-391: *umbrarum hic locus est, Somni Noctisque soporae: / corpora viva nefas Stygia vectare carina.*). Il viaggio di Enea è dunque qualcosa di eccezionale, e l'eroe se ne rende pienamente conto, a partire dal momento in cui prega la Sibilla affinché gli sia concesso di scendere nell'oltretomba e incontrare il padre (cfr. Verg. *Aen.* 6, 119-123: *si potuit manis accersere coniugis Orpheus / Threicia fretus cithara fidibusque canoris, / si fratrem Pollux alterna morte redemit / itque reditque viam totiens. quid Thesea, magnum / quid memorem Alciden? et mi genus ab Iove summo*). Come ho già sottolineato in precedenza, la discesa di Enea, a differenza delle catabasi di Orfeo, Teseo ed Eracle, è un percorso escatologico e metafisico, un viaggio voluto dal Fato avente come obiettivi la presentazione della storia del mondo e la profezia sul grandioso futuro di Roma, affidate alle parole di Anchise.

creature mostruose da cui il protagonista è inizialmente atterrito, agli insepolti che attendono di essere traghettati da Caronte, alle anime beate dei Campi Elisi). Prima del commovente dialogo con Anchise, altre figure entrano in relazione con l'eroe, suscitando in lui profondo turbamento, compassione, dolore; al fianco di Enea, la Sibilla è sempre presente, e talvolta interviene. Il suo carattere autorevole rimane sostanzialmente invariato, ma si nota un ridimensionamento della centralità che la caratterizza all'inizio del viaggio: nella prima parte del libro, infatti, è necessario preparare la discesa agli Inferi e far sì che essa si svolga nel miglior modo possibile, pertanto il ruolo della Sibilla è veramente attivo e i suoi interventi sono particolarmente numerosi, mentre nella seconda parte essi diminuiscono sensibilmente per poi cessare del tutto con l'arrivo nei Campi Elisi e col discorso di Anchise, che la sacerdotessa ascolta in silenzio, alla pari di Enea.

Ho esaminato in precedenza alcuni passi in cui la Sibilla si rivolge a Enea piuttosto severamente. Questo suo modo tipico di parlare e di agire emerge anche in presenza di altri personaggi dell'oltretomba, come Palinuro che, pur non avendo ricevuto sepoltura, chiede a Enea di varcare con lui la palude Stigia sull'imbarcazione di Caronte. A rispondergli è la Sibilla che, intervenendo direttamente, spezza il dialogo fra i due ed evita a Enea una situazione di difficoltà, quale sarebbe stata provocata dalla necessità di rispondere con un rifiuto alla richiesta di Palinuro. La sacerdotessa ricorda al defunto l'inesorabilità delle leggi divine: dovrà aspettare a lungo, ma alla fine riceverà degna sepoltura e il luogo del tumulo serberà il suo nome per sempre (Verg. *Aen.* 6, 372-383):

Talia fatus erat, coepit cum talia vates:
 'Unde haec, o Palinure, tibi tam dira cupido?
 tu Stygias inhumatus aquas amnemque severum
 Eumenidum aspicias ripamve iniussus adibus? 375
 desine fata deum flecti sperare precando.
 sed cape dicta memor, duri solacia casus:
 nam tua finitimi, longe lateque per urbis
 prodigiis acti caelestibus, ossa piabunt
 et statuent tumulum et tumulo sollemnia mittent, 380
 aeternumque locus Palinuri nomen habebit'.
 his dictis curae emotae pulsusque parumper
 corde dolor tristi; gaudet cognomine terra.

Anche in questi versi si trova l'uso degli imperativi (*desine, cape*), unito alla presenza dell'antroponimo in vocativo preceduto dall'interie-

zione *o* (*o Palinure*)³⁶, e del *tu* del v. 374³⁷ che riprende il *tibi* del v. 373 e sottolinea l'indignazione della sacerdotessa di fronte alla *dira cupido*³⁸ di Palinuro che, pur essendo *inhumatus*³⁹ e *iniussus*⁴⁰, riteneva di poter comunque compiere l'attraversamento della palude Stigia e del Cocito, qui definito *amnem severum Eumenidum*⁴¹.

³⁶ L'uso dell'interiezione *o* rivela in questo caso un tono molto solenne dell'appello, una particolare attenzione all'interlocutore: la Sibilla ricorda a Palinuro quanto prescritto dalle leggi etniche e quasi lo rimprovera per non averne tenuto conto; cfr. HORSFALL, *Virgil*, 294. HOFMANN, *Lingua*, 123, definisce *o* «l'interiezione della sorpresa allegra o dolorosa, del desiderio, del pathos elevato, in generale della vivace espressione affettiva». Effettivamente, in alcuni passi del poema, tale interiezione compare in contesti accomunati da una forte partecipazione emotiva; è il caso della reazione di Enea in sogno davanti all'apparizione di Ettore (cfr. Verg. *Aen.* 2, 281-283), del compianto dell'eroe per la morte improvvisa di Palinuro (cfr. Verg. *Aen.* 5, 870-871), della disperazione di Evandro di fronte al cadavere del figlio Pallante (cfr. Verg. *Aen.* 11, 152-153). Nell'*Eneide* però, *o*, associata al vocativo, esprime un forte senso di rispetto, di omaggio, di reverenza, proprio delle apostrofi alle divinità (l'invocazione di Enea alle divinità protettrici del Lazio in Verg. *Aen.* 8, 71-73), o comunque a figure meritevoli di ossequio; su questa linea ci collocano l'*o virgo* di Enea alla Sibilla in *Aen.* 6, 104 e l'*o pater* di Enea ad Anchise in *Aen.* 6, 719. Nel primo caso, l'eroe si rivolge a un'autorità sacerdotale, definita *virgo*, mentre nel secondo è importante la presenza dell'appellativo *pater*, che è titolo onorifico per eccellenza (può significare anche 'capo'): questo appellativo eleva il tono dell'apostrofe, implica un riconoscimento di autorevolezza nel momento in cui Enea sta per ascoltare l'esposizione di una dottrina escatologica, quasi sovrumana.

³⁷ Cfr. AUSTIN, *Vergili*, 142: «tu: emphatic and rebuking».

³⁸ L'espressione *dira cupido*, già presente in Verg. *georg.* 1, 37, dove indicava una terribile sete di potere, ritorna in altri due passi del poema, connotata in modo negativo. In Verg. *Aen.* 6, 721 è usata dal protagonista per designare il desiderio (a suo parere folle) delle anime di reincarnarsi e tornare alla vita terrena e ai suoi travagli, mentre in Verg. *Aen.* 9, 185 esprime la bramosia sfrenata di bottino e di gloria che induce Eurialo e Niso a intraprendere l'impresa notturna che porterà alla loro morte.

³⁹ Si ricordi che la mancanza di sepoltura di Miseno all'inizio del libro impedisce la catabasi e la Sibilla invita il protagonista a rimediare a questo fatto, impartendo prescrizioni precise su quanto è necessario compiere per scendere agli Inferi. In questo modo, la sacerdotessa si fa garante delle regole fondamentali del trapasso dalla vita alla morte; cfr. Verg. *Aen.* 6, 149-152: *praeterea iacet exanimus tibi corpus amici / (heu nescis) totamque incestat funere classem, / dum consulta petis nostroque in limine pendes. / sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro.*

⁴⁰ Come ho già sottolineato in precedenza, la Sibilla è particolarmente attenta alle norme che è necessario rispettare, e la richiesta di Palinuro le appare dunque come un tentativo di violare quanto è stabilito nell'oltretomba. A proposito di *iniussus*, termine raro, si leggano le osservazioni di NORDEN, *Vergilius*, 230: «*iniussus* ist ein uns zuerst bei Horaz (epod. 16, 49, sat. I 3, 3) begegnender Versuch, mit Hilfe des älteren *iniussu* ein dem Lateinischen fehlendes Adjektiv in der Bedeutung von ἐκόν, αὐτόματος zu schaffen. Viel Glück hat das Wort nicht gehabt: Vergil hat es in seinen drei Werken wohl nur je einmal und auch die Späteren blieben trotz Vergils Autorität sehr zurückhaltend».

⁴¹ Per designare il regno infernale, la Sibilla nomina le sue acque: la palude Stigia e il fiume Cocito, che confluisce in essa. L'associazione tra il Cocito e le Eumenidi era già

La Sibilla appare profondamente sorpresa al pensiero che Palinuro non conosca le leggi del regno dei morti e questa sua meraviglia è veicolata dall'iterazione del pronome allocutivo e dalle due proposizioni interrogative dotate di un forte valore retorico. Alla meraviglia si unisce una sorta di rimprovero rivolto all'interlocutore, colpevole, ai suoi occhi, di aver avanzato una richiesta tanto assurda⁴². Il tono perentorio delle sue parole trova poi espressione al v. 376 (*Desine fata deum flecti sperare precando*) che, nella sua incisività e pregnanza, ha quasi il sapore di una γνώμη; a creare tale effetto contribuiscono sia gli elementi stilistici impiegati sia il senso generale della frase⁴³.

Virgilio ha costruito questo periodo mediante quattro forme verbali, disposte su più piani; il verbo principale *desine* regge l'infinito *sperare*, da cui dipende *flecti*, a sua volta completato dal gerundio *precando*, usato al posto di un più semplice e colloquiale ablativo di mezzo (*precibus*).

A questa organizzazione sintattica particolare corrisponde un valore semantico di grande peso: la Sibilla vuole far comprendere a Palinuro l'assoluta impossibilità di ottenere ciò che ha chiesto a Enea, e per questo lo invita a deporre qualsiasi speranza al riguardo (pure le preghiere sono inutili). Il mondo dell'aldilà non consente infatti deroghe ed è dominato da regole ferree, che non lasciano spazio ad alcuna trasgressione; nei versi seguenti la sacerdotessa cercherà di ridimensionare l'effetto delle sue parole, rincuorando Palinuro con la promessa di un *nomen aeternum*⁴⁴, ma in questa prima parte del di-

presente in Verg. *georg.* 3, 37-39: *Invidia infelix Furias amnemque seuerum / Cocyti metuet tortosque Ixionis anguis / immanemque rotam et non exsuperabile saxum.*

⁴² È comunque bene notare che Palinuro, pur pensando che Enea, protetto dalla madre Venere, possa intervenire e alleviare la sua condizione presente, non si esprime con arroganza, al contrario rivela il contesto di violenza in cui è avvenuta la sua morte e la situazione di miseria e infelicità in cui si trova. Egli non merita pertanto di essere trattato in modo eccessivamente brusco.

⁴³ Già buona parte della critica ha notato il forte impatto che una simile frase può avere sui destinatari a cui è rivolta. AUSTIN, *Vergili*, 142 la definisce «a terrible line», mentre NORDEN, *Vergilius*, 230, la mette in rapporto con altre espressioni del poema dotate di un valore quasi sapienziale come *Discite iustitiam moniti et non temnere divos* (Verg. *Aen.* 6, 620) e *Quidquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est* (Verg. *Aen.* 5, 710). Seneca la riprenderà come emblema della forza d'animo e della capacità di sopportare il proprio destino (*epist.* 77, 12: *'Quid fles? Quid optas? Perdis operam. Desine fata deum flecti sperare precando. Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur: eo ibis quo omnia eunt*).

⁴⁴ La Sibilla spiega a Palinuro quale sarà il suo destino e, a tale proposito, si deve rilevare che il conferimento di un *nomen aeternum* non è qualcosa che tutti riescono a ottenere, Palinuro acquista quindi una statura grandiosa, darà il nome a una parte d'Italia e sarà oggetto di un culto eroico, il che spiega il rispetto della Sibilla per la

scorso⁴⁵ la sua durezza è necessaria, e mira a chiarire in quale realtà si trovano (si osservi tra l'altro l'aggettivo *severum* riferito ad *am-nem*, ma in realtà collegabile anche alle Eumenidi, le implacabili custodi del regno infernale)⁴⁶.

La severità, l'impazienza e la propensione ai rimproveri della Sibilla di fronte a situazioni degne di pietà ritornano in presenza di un altro personaggio strettamente legato a Enea, Deifobo, lo sventurato eroe troiano che si trova tra le anime dei guerrieri illustri a breve distanza dai *Lugentes Campi* ove sono riuniti i suicidi per amore (tra cui Didone). Quella di Deifobo è una vicenda atroce⁴⁷, e dalle parole che la rievocano⁴⁸ emergono dolore, rabbia, odio e desiderio di vendetta (cfr. vv. 529-530: *Di, talia Grais / instaurate, pio si poenas ore reposco*).

L'unica forma di conforto per Deifobo è data dal parlare con Enea, a cui chiede i motivi della sua catabasi, ma la Sibilla interviene prontamente a far cessare il loro dialogo o, perlomeno, ad avviarlo alla conclusione (Verg. *Aen.* 6, 539-543):

'Nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas.
 hic locus est, partis ubi se via findit in ambas: 540
 dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,
 hac iter Elysium nobis; at laeva malorum
 exercet poenas et ad impia Tartara mittit'.

sua anima. Palinuro non è infatti una delle tante povere anime che si accalcano sulla riva della palude Stigia e che Caronte non esita a scacciare con il suo remo, è un personaggio particolarmente caro a Enea e una delle figure più importanti di questo VI libro, in piena continuità con la parte conclusiva del libro precedente, in cui è narrata la sua morte.

⁴⁵ Si noti tra l'altro la perfetta simmetria con cui è costruito il discorso della sacerdotessa ai vv. 373-381: i quattro versi iniziali (373-376) sono di ammonimento, mentre i quattro successivi (377-381) sono occupati dalla profezia. Il carattere secco e perentorio delle affermazioni della prima parte è quindi attenuato e compensato dalle parole della sezione successiva che, come dichiara la Sibilla stessa, fungono da consolazione riguardo alla dura legge infernale che obbliga Palinuro ad aspettare un tempo lunghissimo prima di poter riposare per l'eternità (cfr. v. 377: *duri solacia casus*). La Sibilla sa dunque mostrare comprensione e compassione di fronte al destino di questo defunto che, almeno per il momento, non può trovare pace.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 41.

⁴⁷ Era stato barbaramente ucciso e mutilato da Menelao e Odisseo con la complicità di Elena, che l'aveva sposato dopo la morte di Paride.

⁴⁸ Come per la vicenda di Palinuro, anche nel caso di Deifobo Enea apprende nel regno dei morti, per intervento dei diretti interessati, fatti che gli erano del tutto ignoti; già in questi punti del VI libro, dunque, il viaggio del protagonista si configura come viaggio di conoscenza, prima ancora di arrivare al suo apice, l'incontro con Anchise nei Campi Elisi.

Senza rivolgersi direttamente a Deifobo, la sacerdotessa indirizza le sue parole solo al protagonista⁴⁹, e gli ricorda il trascorrere del tempo con quella che potrebbe sembrare un'esagerazione (*Nox ruit*)⁵⁰, ma è funzionale allo scopo desiderato: Deifobo si congeda da Enea e scompare nell'oscurità. La locuzione *ducere horas* del v. 539 suggerisce l'idea del trascorrere il tempo in attività superflue⁵¹, ed è completata dal gerundio *flendo*, che non sembra avere qui alcun significato, dal momento che Enea non sta per nulla piangendo, almeno in base a quanto si legge nei versi precedenti. Poco prima, però, era avvenuto il pianto del protagonista durante l'incontro con Didone, ed Enea era stato preso dallo sconforto di fronte alla schiera dei Dardanidi caduti in guerra; davanti a quelle figure a lui ben note, l'eroe non aveva saputo trattenere un gemito di dolore⁵². Alla luce di questi elementi, è pienamente comprensibile che la Sibilla ipotizzi che Enea ceda all'emozione pure di fronte a Deifobo; d'altra parte, *flendo* può essere interpretato in senso più generale come sinonimo di abbandono scomposto ai sentimentalismi e agli stati d'animo del momento, e dunque come perdita di quella fermezza, quella lucidità e quell'autocontrollo che sono indispensabili a Enea per portare a termine la sua missione. In altre parole, la Sibilla teme che egli sia vinto dalla pietà o, meglio, da un misto di compassione, sofferenza condivisa, profondo sgomento di fronte a personaggi impotenti davanti al loro destino tragico⁵³. Un sentimento di questo tipo, in parte dettato dal passato drammatico che ha vissuto, potrebbe distoglierlo dal compito superiore che il Fato gli ha assegnato.

⁴⁹ Come per la profezia consolatoria di Palinuro, anche in questo caso si può scorgere un segno di delicatezza della sacerdotessa nei confronti di un defunto; la Sibilla, infatti, non interrompe il parlare di Deifobo con un intervento diretto, ma si rivolge a Enea cercando così di ridimensionare la durezza del suo modo di agire, ricollegabile in buona parte al suo ruolo di guida.

⁵⁰ Cfr. NORDEN, *Vergilius*, 264 e AUSTIN, *Vergili*, 179.

⁵¹ Cfr. Verg. *Aen.* 9, 166-167: *Conlucent ignes, noctem custodia ducit / insomnem ludo.*

⁵² Cfr. Verg. *Aen.* 6, 479-485: *hic illi occurrit Tydeus, hic inclutus armis / Parthenopaeus etAdrasti pallentis imago, / hic multum fleti ad superos belloque caduci / Dardanidae, quos ille omnis longo ordine cernens / ingemuit, Glaucumque Medontaque Ther-siloichumque, / tris Antenoridas Cererique sacrum Polyboeten, / Idaeumque etiam currus, etiam arma tenentem.*

⁵³ ARNALDI, *Studi*, 96-97, vede nelle tristi vicende di figure virgiliane come Palinuro, Deifobo e Didone una «fissità tragica» che richiamerebbe l'Inferno dantesco. Se però nella *Divina Commedia* l'attenzione era focalizzata soprattutto sul rapporto tra la colpa e la pena, qui, nell'*Eneide*, è il dolore al centro di tutto; cfr. 97: «L'assoluto non è qui la giustizia di Dio, che d'una colpa, potenziata dall'attimo fatale della morte a sintetizzare ed esaurire tutta la spiritualità di un individuo, fa la causa immanente ed eterna di una pena eterna. Qui l'assoluto è il dolore, anche se ingiustificato ed ingiusto, e le acque del Lete possono farlo dimenticare, solo sul limitare della seconda vita (VI, 713-15; 748-51)».

È comunque necessario considerare che, al di là della durezza del tono usato dalla sacerdotessa, il tempo accordato a Enea per attraversare gli Inferi è limitato, come era stato ricordato dall'autore stesso subito prima, ai vv. 535-537 (*Hac vice sermonum roseis Aurora quadrigis / iam medium aetherio cursu traiecerat axem; / et fors omne datum traherent per talia tempus*)⁵⁴. Da quest'intervento autoriale (quindi autorevole per definizione), si comprende che Enea aveva veramente perso la consapevolezza del trascorrere del tempo e dello scopo del viaggio, e se la Sibilla non fosse intervenuta, dopo avergli già concesso una pausa piuttosto lunga, egli avrebbe indugiato ancora nell'incontro con Deifobo, eroe simbolo di un passato irrimediabilmente segnato dalla sconfitta e dal dolore⁵⁵. Come conseguenza, sarebbe passata in secondo piano l'attenzione del protagonista all'importante missione che lo attende e al futuro stabilito per lui dal Fato.

Deifobo comprende questo ruolo eccezionale di Enea e sa che opporsi alla volontà della sacerdotessa è cosa vana; si dilegua pertanto tra le ombre, dopo aver augurato all'eroe un felice esito del suo viaggio (cfr. Verg. *Aen.* 6, 544-546: *Deiphobus contra: 'Ne saevi, magna sacerdos; / discedam, explebo numerum reddarque tenebris. / I decus, i, nostrum; melioribus utere fatis'*). Particolarmente rilevante è l'esortazione *ne saevi*⁵⁶ rivolta alla guida di Enea; Virgilio fa comprendere che, nella prospettiva di Deifobo, la Sibilla è *saeva*, priva di compassione nei suoi confronti, e questo imperativo negativo è una sorta di protesta contro il modo in cui la sacerdotessa richiama Enea e gli ricorda la misura di tempo concessagli per questo viaggio. Tale riferimento alla mancanza di indulgenza dimostrata dalla Sibilla permette di fare una considerazione generale: il fatto che essa intervenga nei momenti di maggiore importanza del VI libro⁵⁷, e che quasi tutti i suoi richiami e le sue esortazioni siano rivolti a Enea perché porti a termine il percorso intrapreso, la rende

⁵⁴ Si deve peraltro notare che, se è indubbia la presenza di un limite di tempo da rispettare, Virgilio non fornisce indicazioni precise rispetto alla sua durata.

⁵⁵ Come sottolinea già OTIS, *Virgil*, 290; 296-297.

⁵⁶ Riguardo al carattere arcaico di questo imperativo negativo, si vedano NORDEN, *Vergilius*, 264 e WACKERNAGEL, *Syntax*, 213-214.

⁵⁷ Intendo quelli caratterizzati da un grado elevato di partecipazione emotiva, come gli incontri con Palinuro e Deifobo, ma anche tappe centrali come il momento di attraversare la palude Stigia, di fronte all'iniziale ostilità di Caronte. Malgrado l'aspetto terribile del nocchiero e nonostante sia anch'esso una creatura sovrumana preposta a far rispettare le leggi dell'aldilà (non un semplice defunto come Palinuro e Deifobo), la Sibilla non appare per nulla intimorita dal suo tono aspro, e riesce in breve tempo a calmarlo e a convincerlo a farli salire sulla sua imbarcazione (cfr. Verg. *Aen.* 6, 398-416).

una figura di primo piano accanto al protagonista, una figura che, sprofondandolo costantemente (essa è infatti 'guida' in un mondo altrimenti a lui negato), cerca di ridimensionare la sua potenziale inclinazione alla sosta, all'esitazione, al cedere alle emozioni⁵⁸.

Questa funzione emerge infatti a breve distanza dall'incontro con Deifobo, dopo una sosta dovuta a una lunga e dettagliata spiegazione sulle regole vigenti nel regno dei morti e sui malvagi puniti nel Tartaro. Tale pausa, nata per soddisfare l'interesse del protagonista, appare, nella prospettiva della sua guida, un intermezzo accessorio, anche se non si può definire inutile, in quanto è importante che l'eroe conosca la realtà così particolare con cui gli è stato consentito di entrare in contatto (e di questa conoscenza è reso partecipe anche il lettore). Non bisogna assolutamente rallentare il ritmo sostenuto che questo viaggio ctonio deve avere⁵⁹; perciò, dopo questa sosta, è necessario riprendere il cammino (cfr. Verg. *Aen.* 6, 628-632: *Haec ubi dicta dedit Phoebi longaeva sacerdos, / 'sed iam age, carpe viam et susceptum perface munus; / acceleremus' ait; 'Cyclopum educta caminis / moenia conspicio atque adverso fornice portas, / haec ubi nos praecepta iubent deponere dona'*)⁶⁰.

Sebbene il punto di vista di Deifobo sembri proiettare su di lei una luce negativa, una luce che, peraltro, il narratore in persona ha provveduto a smorzare se non a cancellare (cfr. vv. 535-537), la Sibilla non è assolutamente crudele o impietosa, e lo dimostra più volte, per esempio

⁵⁸ Sin dai primi versi di questo libro, infatti, Enea appare in preda alla commozione e al dolore per la perdita di Palinuro; cfr. МАСКИЕ, *Aeneas*, 114-115.

⁵⁹ In altre parole, è ormai il momento che Enea raggiunga il padre nei Campi Elisi; questo incontro è infatti il fulcro e il senso della sua catabasi, nonché l'oggetto delle sue preghiere all'inizio del libro (cfr. vv. 106-109: *unum oro: quando hic inferni ianua regis / dicitur et tenebrosa palus Acheronte refuso, / ire ad conspectum cari genitoris et ora / contingat; doceas iter et sacra ostia pandas.*).

⁶⁰ Un passo come questo è emblematico per comprendere il modo di ragionare e di esprimersi della Sibilla: nell'arco di un verso (629) si trovano tre imperativi (*age, carpe, perface*), e l'invito a continuare il viaggio si unisce a una nuova prescrizione (è necessario depositare il ramo d'oro per Proserpina per entrare nei Campi Elisi). Subito dopo gli imperativi, Virgilio ha inserito un congiuntivo esortativo (*acceleremus*) che, nel contesto, assume la loro stessa valenza iussiva, sia pure attenuata dal cambio della persona (la Sibilla si associa a Enea nel 'noi'). Questa esortazione conferma tra l'altro che il tempo è una misura fissata di cui non si può abusare, il dialogo con Deifobo ne ha occupato una buona parte, quindi ora è opportuno affrettarsi. Il ritmo rapido e concitato di questi versi (cfr. AUSTIN, *Vergili*, 201) riflette la sollecitudine e il dinamismo con cui la Sibilla vuole portare a termine il viaggio; dopo questo invito, infatti, Enea e la sua guida procedono con un ritmo quasi marziale e non si fermeranno più prima di aver raggiunto Anchise (cfr. Verg. *Aen.* 6, 633-634: *Dixerat, et pariter gressi per opaca viarum / corripiunt spatium medium foribusque propinquant.*).

quando incoraggia Enea⁶¹ e cerca di attenuare il dolore di Palinuro rassicurandolo sul suo destino; tuttavia, la responsabilità dell'incarico assegnatole tende a prendere il sopravvento e la fa apparire severa, impaziente, potenzialmente *saeva*. In lei, infatti, si riflette la volontà divina che trascende gli affetti mortali (a cui Enea, invece, soggiace), e Virgilio la caratterizza in modo tale da esprimere questa sua identità. La Sibilla è una figura autorevole, e in varie occasioni si contrappone con energia al protagonista, richiamandolo ai suoi doveri. Il suo ruolo è tuttavia molto diverso dalla 'non-integrazione' di altri personaggi le cui ragioni personali sono inconciliabili con i progetti del Fato: Didone, Amata, Mezenzio e Turno hanno desideri e obiettivi contrastanti con la sorte riservata a Enea e per questo motivo non possono che essere destinati alla morte⁶². La Sibilla, invece, a differenza delle figure sopraccitate, non si trova in una posizione di antitesi rispetto all'eroe; anzi, nel momento in cui impedisce a Enea di abbandonarsi ai ricordi e ai sentimenti, coopera con il Fato e, da personaggio-funzione qual è, guida il protagonista a compiere il suo ruolo e a diventare esecutore della volontà divina⁶³.

Lo scopo delle sue parole e azioni consiste in un corretto svolgimento delle pratiche rituali per raggiungere i Campi Elisi; non stupisce dunque che, una volta arrivati alla meta, i suoi interventi si diradino fino a cessare del tutto. L'unica frase da lei pronunciata è la breve domanda che rivolge all'illustre *vates* Museo per sapere dove si trova Anchise (cfr. Verg. *Aen.* 6, 669-671: '*Dicite, felices animae tuque optime vates, / quae regio Anchisen, quis habet locus? illius ergo / venimus et magnos Erebi tranavimus amnis*'). Virgilio mostra un certo ridimensionamento del ruolo della Sibilla, un venir meno della sua conoscenza assoluta; per trovare Anchise ha infatti bisogno di interpellare Museo, che occupa una posizione di preminenza rispetto alle altre anime beate.

Questa progressiva *deminutio* trova riscontro poco dopo. Mentre il padre del protagonista parla, essa tace e ascolta, insieme a Enea; il suo compito di guida si sta concludendo, e la Sibilla è ormai passata a una funzione meno attiva, in accordo con quello che sarà il suo ruolo nella

⁶¹ Cfr. Verg. *Aen.* 6, 95-97: *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito, / qua tua te Fortuna sinet. Via prima salutis, / quod minime reris, Graia pandetur ab urbe.*

⁶² È proprio attraverso queste figure che si realizza, come afferma CONTE, *Virgilio*, 114-115, il polifonismo tipico dell'*Eneide*, un polifonismo costituito dai diversi punti di vista dei vari personaggi che, manifestando il loro modo di essere, entrano in rapporto con il personaggio principale (Enea), e tendono molto spesso a opporglisi.

⁶³ Cfr. OTIS, *Virgil*, 283: «The Sibyl is here the very incarnation of Fate, the interim conscience who supports and guides the hero in the last stages of his 'return' to the father who is also now a fate-figure, wholly identified with the destiny of Rome».

realtà storico-sociale che Anchise sta descrivendo. Se si confronta questa seconda parte del viaggio con la prima, è impossibile non notare una grande differenza: dalle anime defunte e sofferenti si passa alla descrizione delle anime che aspirano alla resurrezione, nella gloria dei secoli futuri; tale differenza riflette peraltro una bipartizione piuttosto netta dell'intera opera, di cui il VI libro costituisce uno snodo essenziale. Non a caso, l'*Eneide* stessa inizia come vicenda ancora legata al tragico passato di Troia, ma si configura successivamente come poema del futuro di Roma, un futuro anticipato da un forte senso di attesa e di speranza; questo slancio grandioso si completa nella sezione conclusiva dell'VIII libro, con le scene effigiate sullo scudo di Enea in cui trovano spazio l'esaltazione del principato augusteo e la raffigurazione di vari episodi della storia di Roma, sino alla battaglia di Azio. Mentre il padre dell'eroe illustra il futuro, la Sibilla tace perché la profezia non è più affidata a lei, bensì ad Anchise, e la sacerdotessa vi è implicitamente coinvolta, sebbene non rivesta più il ruolo primario di portavoce diretta della divinità. Nella Roma repubblicana e imperiale, infatti, la figura della Sibilla come veggente di Apollo non è più attestata⁶⁴, sebbene rimanga il *corpus* dei *libri Sibyllini*⁶⁵, la cui interpretazione è affidata ai *quindecimviri sacris faciundis*⁶⁶. Proprio il conferimento di un particolare prestigio a questo collegio e il trasferimento dei *libri Sibyllini* dal tempio di Giove Capitolino a quello di Apollo Palatino sono alcuni dei progetti più importanti attuati da Augusto, e Virgilio, nel momento in cui elaborava gli aspetti sacrali del suo poema secondo le linee direttive imperiali, non poteva certo ignorare che la valorizzazione delle tradizioni religiose romane era un'iniziativa di primissimo piano della *pax augustea*.

Un segnale abbastanza esplicito della scomparsa della *vates* di Apollo in età storica si ha con l'ultima battuta della Sibilla stessa, che ho menzionato in precedenza (vv. 669-671: '*Dicite, felices animae tuque optime vates, / quae regio Anchisen, quis habet locus? illius ergo / venimus et magnos Erebi tranavimus amnis*'). Come si può notare, si è molto lontani dal

⁶⁴ Non si deve dimenticare che, anche qualora la Sibilla fosse sopravvissuta in età storica come figura religiosa (cosa possibile solo in parte in quanto la Sibilla è, sostanzialmente, un personaggio mitico), avrebbe comunque rappresentato un'eccezione all'organizzazione sacrale romana, costituita quasi esclusivamente da figure maschili (i pontefici massimi, i Salii, gli Arvali, i Luperci, ecc.). Le uniche figure femminili significative erano le Vestali (con le quali la Sibilla condivide l'obbligo della verginità), la *Flaminica Dialis* e la *Regina Sacrorum*, che però dovevano gran parte della loro autorità religiosa all'essere 'moglie di', la prima del *Flamen Dialis* e la seconda del *Rex Sacrorum*.

⁶⁵ Cfr. FERRI, *Sibilla*, 100-101.

⁶⁶ Sull'importanza di questi libri nella società romana dell'età repubblicana e di quella augustea, si veda FÉVRIER, *Langage*, 17-27.

tono autoritario usato dalla sacerdotessa all'inizio del viaggio: più che di un comando o di un'esortazione, si tratta di una cortese richiesta, quasi di una preghiera, articolata in modo tale da inserire prima della domanda una formula di gentilezza e rispetto (*felices animae... optime vates*). Del resto, questa è ormai una dimensione nuova, in cui la funzione preponderante spetterà ad Anchise, mentre il ruolo della Sibilla si sta ridimensionando, ed essa, così seria, efficiente e attenta agli aspetti 'normativi', ne è perfettamente consapevole.

Opere citate

- ARNALDI, *Studi* = F. ARNALDI, *Studi Virgiliani*, Napoli 1947
- AUSTIN, *Vergili* = R.G. AUSTIN (ed.), *P. Vergili Maronis liber sextus*, Oxford 1977
- BOUQUET, MORZADEC, *Sibylle* = M. BOUQUET, F. MORZADEC (ed.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes 2004
- BOYANCÉ, *Religion* = P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Paris 1963
- BROCCA, *Lattanzio* = N. BROCCA, *Lattanzio, Agostino e la Sibylla maga. Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Roma 2011
- CAMASSA, *Giudaica* = G. CAMASSA, *Ripensando la Sibilla Giudaica di Alessandria*, in G. URSO (ed.), *Iudaea socia – Iudaea capta (Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011)*, Pisa 2012, 13-28
- CAPOGROSSI COLOGNESI, *Roma* = L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna 2009
- CARTAULT, *Virgile* = A. CARTAULT, *L'art de Virgile dans l'Énéide*, Paris 1926
- CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI, *Sibille* = I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (ed.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia e tradizione (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994)*, Pisa-Roma 1998
- CLARK, *Vergil* = R.J. CLARK, *Vergil, Aeneid, 6, 40 ff. and the Cumaean Sibyl's Cave*, «Latomus» 36 (1977), 482-495
- CONTE, RAMOUS, BALDO, *Eneide* = M. RAMOUS, G.B. CONTE, G. BALDO (ed.), *Virgilio, Eneide*, traduzione di M. Ramous, introduzione di G.B. Conte, commento di G. Baldo, Venezia 1998
- CONTE, *Virgilio* = G.B. CONTE, *Virgilio. L'epica del sentimento*, Torino 2002
- CONTE, *Aeneis* = G.B. CONTE (ed.), *P. Vergilius Maro. Aeneis*, Berlin-New York 2009
- DEREMETZ, *Tradition* = A. DEREMETZ, *La Sibylle dans la tradition épique à Rome: Virgile, Ovide et Silius Italicus*, in M. BOUQUET, F. MORZADEC (ed.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes 2004, 75-83
- FERRI, *Sibilla* = S. FERRI, *La Sibilla e altri studi sulla religione degli antichi*, Pisa 2007

- FÉVRIER, *Langage* = C. FÉVRIER, *Le double langage de la Sibylle de l'oracle grec au rituel romain*, in M. BOUQUET, F. MORZADEC (ed.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes 2004, 17-27
- FLORES, *Sibilla* = E. FLORES, *Sibilla*, in *EV* 4 (1988), 825-827
- FUGIER, *Sacerdos* = H. FUGIER, *sacerdos*, in *EV* 4 (1988), 630-632
- HEINZE, *Virgilio* = R. HEINZE, *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna 1996
- HIGHET, *Speeches* = G. HIGHET, *The speeches in Vergil's Aeneid*, Princeton 1972
- HOFMANN, *Lingua* = J.-B. HOFMANN, *La lingua d'uso latina*, Bologna 1985²
- HORSFALL, *Virgil* = N. HORSFALL (ed.), *Virgil, Aeneid 6: a commentary*, Berlin-Boston 2013
- JEUNET-MANCY, *Servius* = E. JEUNET-MANCY (ed.), *Servius. Commentaire sur l'Énéide de Virgile. Livre VI*, Paris 2012
- KÜHNER, *Grammatik* = R. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Hannover 1912-1914
- MACKIE, *Aeneas* = C.J. MACKIE, *The characterisation of Aeneas*, Edimburgh 1988
- MACLENNAN, *Virgil* = K. MACLENNAN (ed.), *Virgil, Aeneid VI*, Bristol 2003
- MARTINI, *Vestali* = M.C. MARTINI, *Le vestali: un sacerdozio funzionale al "cosmo romano"*, Bruxelles 2004
- MASSENZIO, *Vates* = M. MASSENZIO, *vates*, in *EV* 5 (1991), 456-458
- MERKELBACH, *Aeneas* = R. MERKELBACH, *Aeneas in Cumae*, «Mus. Helv.» 18 (1961), 83-99
- NORDEN, *Vergilius* = E. NORDEN (ed.), *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Leipzig 1903
- OTIS, *Virgil* = B. OTIS, *Virgil. A study in civilized poetry*, Oxford 1966²
- PANI, *Roma* = M. PANI, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Roma-Bari 2010
- PARKE, *Sybils* = H.W. PARKE, *Sybils and Sibylline prophecy in Classical Antiquity*, edited by B.C. MCGING, London-New York 1988 (trad. it. H.W. PARKE, *Sibille*, Genova 1992)
- QUITER, *Motive* = R.J. QUITER, *Aeneas und die Sibylle. Die rituellen Motive im sechsten Buch der Aeneis*, Königstein 1984
- SAGGIORO, *Sibylla* = A. SAGGIORO, *La Sibylla cumana. Un personaggio virgiliano tra mito e storia*, «St. Mat. Stor. Rel.» 62 (1996), 481-490
- SCHEID, *Romani* = J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari 2011
- SETAIOLI, *Inferi* = A. SETAIOLI, *inferi, LOCI* in *EV* 2 (1985), 953-963
- SFAMENI GASPARRO, *Oracoli* = G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli profeti sibille: rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002
- STOLZ, SCHMALZ, *Grammatik* = F. STOLZ, J.H. SCHMALZ, *Lateinische Grammatik: Laut- und Formenlehre, Syntax und Stilistik*, München 1926-1928

- VAIREL-CARRON, *Exclamation* = H. VAIREL-CARRON, *Exclamation, ordre et défense. Analyse de deux systèmes syntaxiques en latin*, Paris 1975
- VALENZA MELE, *Cuma* = N. VALENZA MELE, *Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina*, «Riv. Ist. Arch. e St. Art.» 14-15 (1991-1992), 5-71
- VON ALBRECHT, *Masters* = M. VON ALBRECHT, *Masters of Roman Prose*, Leeds 1989
- WACKERNAGEL, *Syntax* = J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax: mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, I-II, Basel 1926-1928
- ZEVI, *Virgilio* = F. ZEVI, *Virgilio e la topografia storica dei Campi Flegrei*, in P. AMALFITANO (ed.), *Il destino della Sibilla. Mito, scienza e storia dei Campi Flegrei. Atti del Convegno internazionale di studi sui Campi Flegrei promosso dalla Fondazione Napoli Novantanove, Napoli, 27-28 settembre 1985*, Napoli 1986, 21-41

ABSTRACTS

MARCO ARIZZA – MARZIA DI MENTO, *La scelta di un monumento funerario come memoria di appartenenza sociale: le pseudo cupae da una necropoli suburbana sulla via Triumphalis* (pp. 373-388)

The choice of a funerary monument as memory of social appartenence: the pseudo-cupae from a suburban necropolis on the via Triumphalis.

The necropolises located along the most important Roman roads represent, regarding the ‘funerary archaeology’, a precious source of information for the reconstruction of the social profile acquired by the ancient urban and suburban population. In particular the identification of funerary practices and architectures offers the opportunity to investigate some specific aspects of the funerary rituality in this area. An example is the fairly recent excavation, which interested the 9th Km of the *via Triumphalis*: in addition to the discovery of a well-preserved road, a group of 20 tombs (second century AD) has been brought to light. Among them, four belong to a specific typology: conical monuments, built directly on the deposition. The possible reference to the well-known funerary typology of *cupae* and the resulting socio-cultural implications are the subject of this paper. Moreover, the analysis of these specific tombs, as well as of the grave goods of the entire necropolis, allows us to reconstruct the social status of the monuments’ owners and to propose some general considerations about the architectural typology.

marco.arizza@uniroma1.it

m.dimento@lateres.it

EDOARDO BENATI, *La teoria del flusso nel Cratilo e nel Timeo di Platone: il problema di un mondo in divenire e il rapporto con Eraclito* (pp. 73-89)

The ‘Flux Theory’ in Plato’s Cratylus and Timaeus: the problem of a becoming world and the connection with Heraclitus.

The *Cratylus* is scattered with mentions of the so-called ‘Flux Theory’, whose extreme form (as found there) claims that every being is affected by perpetual change in all of its aspects. In this paper I suggest that the source for the extreme version of the Flux Theory is not the historical Heraclitus, but a particular doctrine developed by Hippocratic writers

and attributed to Heraclitus. I will show the existence of a close relationship between some *loci* of the last two Stephanus pages of the *Cratylus* and the *De Victu*, belonging to the *Corpus Hippocraticum*. An effort will be made to investigate Plato's attitude towards the Flux Theory and I will demonstrate that the followers of the theory are portrayed in comical terms. Still, the *Cratylus* ends with an aporia and the question whether sensibles are affected by a form of flux is left open. Pl. *Ti.* 49a6–50b5 answers that question: flux is limited to a small group of beings characterized by a certain degree of physical instability (such as fire, air, water) and is traced back to a particular change in the disposal of the elementary triangles which make up the internal structure of matter; however, the human mind can isolate recurrent characteristics in the physical structure of beings and obtain a stable object of knowledge.
edoardo.benati@sns.it

CECILIA BERTUCCELLI, *Il racconto menzognero di Odisseo a Laerte: Odissea XXIV, 235-326* (pp. 43-57)

Odysseus's lying tale to Laertes: Odyssey XXIV 235-326.

The second part of the *Odyssey* (books XIII-XXIV) describes Odysseus's return to Ithaca. In order to reconquer his own kingdom, the hero hides his real identity and creates five different stories which he tells to the different characters he meets (Athena, Eumaeus, the Suitors, Penelope and Laertes). Of these five tales, Laertes's scene takes on great importance due to the doubts it rose and to the differences compared to the other $\mu\theta\theta\omicron\iota$. The biggest difficulty is in the apparent uselessness of the lie – when Odysseus has re-established his reign over Ithaca – which gives pain to the father after the slaughter of the Suitors. The aim of this contribution is to make a comparison between the tale for Laertes and the other lying tales, by explaining common aspects and differences, and to show the purpose of the speech for the father, which is considered as a functional part of the plot of the poem and perfectly integrated with the other tales in spite of his originality. In fact, the speech for Laerte concludes a complicated *Ringkomposition* capable of connecting the twelve books of the second half of *Odyssey*.
ceciliabertuccelli@gmail.com

FULVIO BESCHI, *La menzione degli Iperborei negli Epigoni* (pp. 59-72)
The mention of the Hyperboreans in the Epigoni.

In the contribution, the following hypotheses about the obscure mention of the Hyperboreans in the Epigoni are proposed: a) the mention is related

to the Hyperboreans' annual offerings that were sent to Delos and b) it is associated with the final part of the poem and the foundation of the city of Hestiaea in Euboea.

fulvio.beschi@gmail.com

ALBERTO BORGHINI – MARIO SEITA, *Il cuculo e un vecchio donnaiole: Plauto*, Asin. 923 (pp. 449-453)

The cuckoo and an old ladies' man: Plaut., Asin. 923

The habit of the gowk of laying its eggs in the nest of others birds provides an opportunity, in a passage of Plautus, to move against an old philanderer, who makes a flirt in home of a meretrix, instead of staying with his elderly wife. The present article provides a semiotic analysis of this interesting passage.

Alberto Borghini <d001806@polito.it>

mario.seita@unito.it

SILVIA BRAITO – MYRIAM PILUTTI NAMER, *Comunicazione in ambito funerario nella Verona romana. Le donne dedicanti sui monumenti funerari: una selezione preliminare dal Museo Maffeiano* (pp. 389-405)

Communication in the funerary space in Roman Verona. Female dedicators on funerary monuments: a preliminary selection from the Museo Maffeiano.

This paper presents a selection of stele preserved in the Museo Maffeiano at Verona which concern single women who dedicated a funerary monument to themselves and their family. The inscriptions date back to the 1st and the 2nd century AD and they all come certainly from Verona. The rarity of the case study offers an unusual insight into the Roman funerary culture of the city, potentially broadening our knowledge of the communication between the dead and the living.

silvia.braitto@univr.it

myriam.piluttinamer@unive.it

DOMITILLA CAMPANILE, *Strutture narrative e mito nel cinema sul mondo antico* (pp. 293-318)

Narrative structures and myth in the films on the classical past.

This article aims at understanding the great public acclaim for films set in a cinematic interpretation of the classical past, despite the low consideration critics had for this movies. The author investigates the origins of

these films and traces back their genesis in historical fiction in literature and in academic painting with classical subjects.

Finally, the author discusses how decisive has been – and still is – the use of myths for the construction of a successful story set in the past.

domitilla_campanile@hotmail.com

MARIANNA CASTIGLIONE, *Le strategie della memoria nelle necropoli di Pompei. Approcci teorici, dati archeologici e nuove interpretazioni* (pp. 325-349)

Memory's strategies in the necropoleis of Pompei. Theoretical approaches, archaeological data, and new interpretations.

The paper examines the theme of funerary memory firstly from a theoretical point of view, chiefly on the ground of literary sources, and then by means of particular archaeological contexts, the Roman necropolises on the outskirts of Pompeii. The analysis of funerary data from Pompeian monuments (i.e. architectural typology and decoration, inscriptions, statues and anthropomorphic stelae) offers the possibility to investigate in depth various aspects of this socio-cultural phenomenon and also to enlarge our knowledge about the ancient Vesuvian city and its society. Thus, the different tombs give a new perspective to contextualize the theoretical framework and to study verbal and visual commemoration, the remembering's forms linked to the life's jobs and the social status, the performances and programmed memory, as well as the continuity or the frailty of remembrance's strategies, often linked to the preservation of artistic practices, cultural identity and ethnic features.

marianna.castiglione@sns.it

GIUSEPPE CORDIANO, *La Sila silva nell'ager publicus populi Romani alla luce di Dionigi di Alicarnasso e Cicerone: modalità e tempi di un'acquisizione* (pp. 145-161)

The Sila silva in the ager publicus populi Romani in the light of Dionysius' and Cicero's testimonies: forms and times of acquisition.

The ancient *Sila silva* (i.e. *Aspromonte in primis*) became part of *ager publicus populi Romani* after the second Punic war, as probably shown by all ancient literary evidence. Along the Ionian part of Aspromonte, from the last years of the IV cent. B.C., an autonomous 'canton' of *Brettioi* had developed, close to a fortified village near to the *Herakleion akroterion* (Capo Spartivento) in the area which nowadays is the Palizzi district. After that this village was abandoned by the allies of Annibal in the early years of II cent. B.C., the Romans refused to give this 'canton' back to the ancient owners *Lokroi Epizephyrioi*. Instead, the area conquered by the *Bret-*

tioi, probably including the ancient *Hyporon*, seems part of that half of the *Sila silva* which finished into the *ager Romanus* after the second Punic war.
giuseppe.cordiano@unisi.it

MARIA LUIGIA DAMBROSIO – GIUSEPPE SCHIAVARELLO, *Memoria su pietra: il ricordo dei defunti nelle iscrizioni della Regio Secunda Apulia et Calabria* (pp. 351-372)

Memory on stone: the memory of the dead in the inscriptions from Regio Secunda Apulia et Calabria.

This essay collects a few inscriptions from *Regio Secunda Apulia et Calabria*, which are very significant evidences for us to understand better the connections between the dead and the living in I-III century AD. In particular we pay attention to the kind of informations transmitted to posterity and which were often related to real life, to social relationships, to the world of affections. The evidence is therefore an useful contribution to evaluate the importance given to memory by Roman society of this area in the Imperial age.

marialuigia85@hotmail.it
gschiavariello@libero.it

ANTONIO DITTADI, *Platone in tribunale: difesa della retorica e finzione processuale nei Discorsi platonici di Elio Aristide* (pp. 267-291)

Plato to court: defence of rhetoric and trial fiction in Aelius Aristides' Platonic orations.

In the so called Platonic orations (orr. 2-4 Behr) Aelius Aristides intends to rebut the polemic statements made by Plato in the *Gorgias* against rhetoric and the four Athenian statesmen (Pericles, Miltiades, Cimon, Themistocles). Contrary to what past criticism has held, Aristides follows a specific coherent strategy by using judiciary speech as his point of reference. Through the literal quotation of some passages belonging to his 'adversary', compared to laws and depositions, Aristides describes a Plato who is favourable to oratory and orators, thus writing a particularly significant chapter in the long and complex history of the (sometimes conflictual) relationship between rhetoric and philosophy.

dittadia@tiscali.it

EDOARDO GALFRÉ, *Mirum e fides. Meraviglia vs. credibilità nelle opere ovidiane dell'esilio* (pp. 187-218)

Mirum and fides. Wonder vs. credibility in Ovid's exilic works.

It is well known by critics that in Ovid's *Metamorphoses* a crucial aspect of the narrative is represented by the narrator's tendency to mark the miraculous, astonishing, and thus incredible side of the stories he tells: the infinite number of tales narrated through the poem sets the reader in front of a series of *miracula*, whose unbelievable character is constantly emphasized. It is worth noticing that in his elegies from exile Ovid does not seem to lose his interest in the *mirum*: in the *Tristia* and the *Epistulae ex Ponto*, the descriptions of Tomis and its surroundings (the remote Pontic locality where the poet was banished) concentrate upon those elements which cannot but sound incredible to the Roman audience. The exile's purpose, in fact, is that of making his readers sensible to his bad condition, so that they can decide to bring him their help; this practical aim, which lies at the heart of Ovid's exilic output as a whole, finds expression in a hyperbolic and 'spectacular' representation of the Pontic reality: in Tomis the exiled poet faces risks rare to find elsewhere and experiences phenomena that seem quite unnatural – and difficult to believe. Through such a representation the poet wants to show his friends and readers (not least, the emperor) that the place where he now lives is the 'worst of all possible worlds', a place where *adynata* become real and the standard laws of nature are not followed; but such an account of the Pontic reality can easily lack credibility, thus invalidating the poet's persuasive efforts – something Ovid is well aware of. It is therefore interesting to see how the poet faces the problem of his own truthfulness (*fides*), an issue that is taken into consideration up to the last of Ovid's collections.

edoardo.galfre@sns.it

FABIO GUIDETTI, *La riscoperta della concorrenza: immagini di rituali e cerimonie nei sarcofagi urbani tardoantichi* (pp. 407-445)

The rediscovery of competition: images of rites and ceremonies in the late antique urban sarcophagi.

The paper examines the presence of images of public ceremonies in Roman funerary art of the late 3rd and 4th centuries AD. Already in the mid-3rd century the Roman senatorial class had started to enlarge the possibilities of funerary self-representation, by adding to the traditional mythological repertoire depictions of public ceremonies presided over by the deceased as a magistrate. From the late 3rd century, however, the interest in these images, as well as in the old mythological scenes, seems to decline, in favour of a more direct aristocratic self-representation centred on the *otium* ideology and the related activities (hunting and banquets) taking place in the suburban *villae*, expressed through a set of standard iconographies. A detailed analysis is devoted to the scene depicting the journey to the *villa* on board

of an open coach, which, although not a public ceremony strictly speaking, was nonetheless important as a means for aristocratic self-representation in the public space of the street. At the same time, the interest for the depiction of ceremonies by late Roman aristocrats shifts decisively towards religious scenes: a small but interesting group of sarcophagus lids are decorated with images of a *pompa circensis*, featuring ritual objects and statues connected with Rome's traditional deities or the imperial cult. Through the choice of these themes, these late Roman aristocrats class could celebrate both their evergetic role as financial sponsors of public games and their subscription to a system of values closely linked to the official manifestations of pagan religion. The civic self-representation as magistrates is now taken over by members of the equestrian order, who after Diocletian's administrative reforms are in charge of the main government posts.
fabioguidetti83@gmail.com

ELISABETH HERRMANN-OTTO, *Schiavitù e paleocristianesimo: un rapporto ambivalente* (pp. 249-265)

Slavery and Early Christianity: an ambivalent relationship.

Early Christianity had no problem with slavery. In this point of view it was quite similar to the rest of the ancient world. Confronted to *parusia* the apostle Paul ordered to stay in the position in which everyone was, when called to Christendom. When the Lord would return, then all social, religious and sexual differences would disappear and all men would be totally equal, brothers and sisters in Christ. In three different key sentences Paul explained his opinion about slavery and how marginal it was, since this world would come to a sudden end.

But when *parusia* procrastinated, bishops and clerics, the successors of the apostles, did not adopt the orders of Paul to the new social reality. So the Pauline order of not changing each own status, marginalized slavery in the real world, although it did not come to a quick end. Instead of being equal in Christ, slaves were obliged to total obedience and to bear all injustice of their lords as just penitence for sin. So it happened that for nearly two thousand years Christianity and slavery remained compatible. Manumission and abolition were postponed to a long distant future, in Heaven.
elisabeth-herrmann-otto@t-online.de

AURORA MACCARI, *Auctis populi Romani finibus. Lo ius proferendi pomerii in età imperiale e il 'pomerio romuleo' di Claudio in Tac., Ann. XII, 24* (pp. 219-247)

Auctis populi Romani finibus. The ius proferendi pomerii in imperial age and Claudius' 'romulean pomerium' in Tac., Ann. XII, 24.

During Imperial period the *ius proferendi pomerii* was exercised only by Emperors Claudius and Vespasian. According to both of them the ground of such a right is that engraved on pomerial cippi: *auctis p(opuli) R(omani)/ finibus pomerium/ ampliaverunt terminaveruntque*. Claudius and Vespasian indeed extended the pomerial line because of their *imperium* enlargement, as Tacitus says: *Et pomerium urbis auxit Caesar, more prisco, quo iis qui protulere imperium etiam terminos urbis propagare datur*. The enlargement of the *pomerium* corresponds with a military conquest on provincial territory, Britannia for Claudius, Judaea for Vespasian. The Tacitean script is here analyzed also referring to the excerpt about the *pomerium Romuli*; Tacitus quotes this *excursus* from Claudius, who at his turn resorts to late-republican and Augustean sources. These ones manipulate an ancient tradition relevant to a *pomerium* passing at the foot of the Palatine hill.

Key words: *Ius proferendi pomerii* – Claudius – Vespasianus – *Lex de imperio Vespasiani* – *Vita Aureliani* – Tacitus – Seneca
 aurora.maccari@gmail.com

LORENZO MAZZOTTA, *Presenze ceramiche egee e cipriote ad Ugarit tra XIV e XII sec. a.C.: modalità di arrivo e distribuzione alla luce dei testi ugaritici di carattere economico* (pp. 3-27)

Aegean and Cypriot ceramic materials at Ugarit between 14th and 12th centuries B.C.: modalities of arrival and distribution on the basis of the Ugaritic economic texts.

This paper analyzes the possible modalities of arrival and distribution of the Aegean and Cypriot ceramic materials in the Ugaritic society on the basis of the economic texts dating between 14th and 12th centuries B.C. The arrival of these ceramic classes seems to be due to the economic role of the Ugaritic merchant élites, which acted in connection both with the palace and with other international élites, in particular Cypriot merchants. The distribution in the site of these materials seems to be connected to the economic relations between the Ugaritic merchant élites and the non-élite parts of the society. This system allows to understand the noteworthy absence of any reference to Aegean merchants in the Ugaritic textual evidence and to shed light on the symbolic meanings which these ceramic materials had in the Ugaritic society.

lorenzo.mazzotta@fileli.unipi.it

ILARIA OTTRIA, *'Ne saevi, magna sacerdos'. L'ethos della Sibilla virgiliana* (pp. 163-185)

'Ne saevi, magna sacerdos'. The character of Virgil's Sibyl.

The Cumaean Sibyl is one of the most interesting and enigmatic characters of Virgil's *Aeneid*. The purpose of this article is to give an analysis of this particular figure of cult, who refers Apollo's prophecies and takes Aeneas to the Underworld. The starting point of the study will be to explain the originality of Virgil's Sibyl; although the prophets are very ancient characters and they have already appeared in Greek literature, the Sibyl of *Aeneid*'s sixth book is not strongly conditioned by them, because she is not only a simple prophet, but also a very important figure of cult blessed with a wonderful knowledge of Underworld. The Sibyl has the function of a priest and her instructions are essential for Aeneas in order to complete the mission in the best possible way. Placing the Sibyl in her context allows to understand her attitude and her behaviour; the poet succeeds in giving her a personality of her own, and she usually speaks sternly and abruptly because she is the guide of Aeneas, who has the purpose of meeting his father Anchises in the Elysium. The Sibyl shows authority and austerity when she speaks to other characters of *Aeneid*'s sixth book; for example, she rebukes Palinurus who wants to go across the Styx with them, and warns Aeneas that his time to reach the Elysium is short.

ilaria.ottria@sns.it

ENRICO PIERGIACOMI, *La folle nostalgia dell'immortalità. Su Epicuro, Ad Men. 124.10-11* (pp. 91-102)

The Foolish Craving for Immortality. On Epicurus, Ad Men. 124.10-11.

The short article proposes an interpretation of Epicurus' words $\rho\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ τῆς ἀθανασίας (*Ad Men.* 124.10-11). Arguably, the expression does not simply refer to a generic desire of the foolish man for immortality. Since in Greek literature $\rho\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ has usually the meaning of 'craving' and is often associated to the erotic remembrance of an absent lover, the phrase $\rho\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ τῆς ἀθανασίας might aim at two goals. On the one hand, it indicates that the foolish man 'craves' for immortality in a way similar to the man who painfully craves for his absent lover, *i.e.* that this foolish man experiences many damaging and useless sufferings. On the other hand, the expression $\rho\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ τῆς ἀθανασίας probably alludes to Plato's praise of the erotic struggle for immortality, described especially in his *Symposium* and his *Phaedrus*. The interpretation also allows to positively reevaluate Epicurus' writing skills and to distinguish two kinds of 'craving': the useless/damaging one, experienced by foolish men and lovers, and the rewarding/useful one, felt by the wise man who remembers with pleasure the dead friends from the past.

enrico.piergiacomini@unitn.it

LUDOVICO PORTUESE, *A new hypothesis regarding the use of formulae in the Ashurnasirpal II texts* (pp. 29-42)

This paper analyses the use of concluding *formulae*, namely blessings and curses, in the monumental inscriptions of Ashurnasirpal II, found in Kalḫu, the royal capital. The use of such *formulae* among the inscriptions issued by this king is extensive. However, on examining the surviving material an interesting anomaly emerges as not all inscriptions bear protective *formulae*. A few scholars have touched on this phenomenon but none have offered an explanation. This paper aims to fill this gap by examining the monumental inscriptions of Ashurnasirpal II in the light of the architectural context in which they have been found. From this analysis, it is concluded that inscriptions with *formulae* were mainly confined to entrances and doorways and that they were placed there specifically to meet a need for protection from outside.

ludovicoportuese@gmail.com

MARCO SANTINI, *Bellerophonotes, Pegasos and the Foundation of Halikarnassos. Contributions to the Study of the Salmakis Inscription* (pp. 109-143).

The epigraphical poem known as ‘The Pride of Halikarnassos’ or ‘Salmakis inscription’ (late 2nd-early 1st cent. BC) provides a significant mythical account of the colonial expeditions that led to the foundation of Halikarnassos, featuring heroes and deities coming from several parts of the Greek world. The paper analyzes the first section of the list of colonizers, focusing on the role of the characters involved, i.e. Athena, Bellerophonotes and Pegasos, and trying to find their proper place in the cultural history of Halikarnassos, not disregarding the clues that may come from linguistic considerations. Finally, the marking of the boundaries of the indigenous land, which constitutes the core of this phase of foundation, receives here an explanation within the general sense of the poem: far from representing the brutal annexation of the territory, it is one of the ways in which the city of Halikarnassos presents itself as both genuinely Greek and deeply embedded in its Karian background.

marco.santini@sns.it

msantini@princeton.edu

LUCA SARDELLI, *P.Oxy. 4951: una nuova lettura* (pp. 103-107)

P.Oxy. 4951: a new reading.

The article offers a new reading of *P.Oxy. 4951*, a fragment of papyrus published in the 73th volume of the *Oxyrhynchus Papyri* (2009) by H.-C. Günther. The fragment, dated to the first century AD, preserves twenty-three lines of the upper part of a column and probably contains a commentary, as can be inferred from some features of the text, notably the

spatia vacua and the *dicola* that separate the *lemmata* from the exegetical parts. The main interest of the article lies on the first lines, which contain the remains of a comment on a lost *lemma*: a quote from Homer followed by a *glossa* explaining one of the words cited. The focus of the discussion is the identification in this section of a *dicolon*, proposed in the *editio princeps*, which is here brought into question: the position of the alleged *dicolon*, here not separating a *lemma* from an exegetical part, and some of its physical characteristics lead to think that the two visible points should be interpreted as two spots of the papyrus rather than as a diacritical sign. This permits to identify a new word used to explain the verse of Homer, different and certainly not less convincing than the one suggested by the *editor princeps* in terms of tradition: a reconstruction of the history of this *glossa* is in fact proposed, stretching from Alexandrian commentaries to the glossaries of Late Antiquity.

luca_sardelli@virgilio.it

