

Libro VI

1-8/9

I primi due versi sarebbero stati posti originariamente alla fine del quinto libro, a completamento dell'episodio di Palinuro: così riferisce Servio, aggiungendo che Vario e Tucca, i due curatori, li avrebbero spostati all'inizio del sesto. Fra i moderni, solo il Ribbeck segue l'indicazione di Servio, mentre tutte le altre edizioni lasciano i due versi nella posizione tradita, anche perché il terzo verso, con una brusca frase al plurale senza soggetto, sembra inadeguato per un *incipit*. Si tratta comunque di due versi fondamentali: il dolore per la perdita del compagno e per l'apparente tradimento di Apollo (di cui si dirà) non impedisce ad Enea di condurre velocemente la flotta alle coste tanto attese dell'Italia: la metafora dell'auriga che si precipita in vista del traguardo (*immittit habenas* "lascia andare le redini") si accompagna al tandem, "finalmente", del primo traguardo raggiunto, la colonia euboica di Cuma. Il racconto dell'approdo sembra costruito in opposizione allo sbarco in Africa del primo libro, vv. 166 segg.: se sono necessarie manovre – volgere le navi perché siano pronte a ripartire, schierare le poppe, ancorarle – mentre in Africa la grotta ospitale non aveva richiesto funi né ancore, l'entusiasmo dei giovani che per primi prendono terra si contrappone alla stanchezza dei naufraghi coperti di salsedine, in cerca di una qualunque terraferma; in *manus emicat ardens* il significato etimologico del verbo di modo finito è rafforzato dal participio, quasi "sprizza fuori bruciante", come la fiamma che subito dopo viene fatta scaturire dalla selce. Sono i giovani pieni di ardore, non come allora Acate, l'unico capace ancora di responsabilità, a procurare il necessario per tutti: la riduzione del gruppo per l'abbandono degli stanchi e sfiduciati ha dato nuovo impulso a chi ha scelto di partire, i *lectos iuvenes, fortissima corda* suggeriti da Anchise in sogno (V, 729-30). E se come allora Enea si assenta e sale in alto non è per scrutare il mare che l'ha fatto deviare dal percorso ma per cercare il santuario, la meta raggiunta.

9-41

Nonostante l'*at pius Aeneas* del v. 9 che, come si diceva, separa il capo dai compagni, già il plurale del v. 13 (ripreso al v. 34) indica un salto temporale e un movimento collettivo; al v. 34 Acate torna da un incarico di cui non si era parlato, e in seguito (vv. 40-41) compiono in più persone – *viri, Teucros*- gli ordini della Sibilla.

La topografia è complessa: se *arces* va inteso come un plurale vero e proprio vi sono due colli o due rocche protetti da Apollo: *altus* può riferirsi alla protezione divina che domina al di sopra oppure riferirsi alla collocazione materiale del tempio su una rocca, cinto dal bosco sacro a Diana / Ecate / Trivia, la dea sorella. Collegato al tempio è l'antro della Sibilla, su cui si accumulano termini indicanti diversità dall'umano consueto, *horrendae* detto della profetessa, propriamente "tale da suscitare un misterioso timore", *immane* dell'antro, aggettivo polisemico che spazia dallo "smisurato" al "terribile", e *procul secreta* "luoghi separati lontano" che suscitano un'idea di distanza e nascondimento senza in realtà spiegare la necessaria connessione col santuario; anche *alta* del v. 41, riferito al luogo in cui la Sibilla invita i Troiani, non è chiaro se definisca il tempio da cui si arriva all'antro, oppure l'antro stesso senza un tramite diretto: *alta* indicherebbe allora la profondità. Lessico, quindi, più psicologico che descrittivo. Ampiamente descrittiva è invece la lunga presentazione della decorazione del tempio, che costituisce un'*ekfrasis* mitologica e iconografica di gusto ellenistico: a differenza dal tempio di Cartagine, le cui scene tratte alla guerra di Troia danno ad Enea la certezza di giungere in luoghi in cui è nota e onorata la sua storia, e dal tempio

simbolico di *Georg.* III, 13 segg., che raffigura la gloria di Roma e di Ottaviano, questo non pare avere legami con la vicenda in cui è inserito. Costruito da Dedalo giunto in volo, rappresenta in oro le storie di Atene e Creta: su un battente l'ambientazione ateniese, con l'uccisione di Androgeo, il figlio di Minosse, e sotto o di fianco l'urna da cui si dovevano estrarre i nomi dei giovani da mandare a Creta, *stat...urna*, v. 22; sull'altro battente – *contra...respondet* – l'isola di Creta, dove sono ambientati gli amori bestiali di Pasifae col toro, da cui nasce il *biformis* Minotauro; sempre sullo stesso battente il labirinto, presentato con l'ampia perifrasi *labor ille domus et inextricabilis error*. L'imposizione dell'obbligo – *tum...natorum*, vv. 20/22 – è probabilmente solo raccontata dal poeta e così pure la pietà di Dedalo per la principessa Arianna e il dono del filo: anche se l'abilità dell'artefice, come avviene per lo scudo di Vulcano, potrebbe creare scene movimentate. Rientra nell'attenzione tipicamente virgiliana per la morte dei giovani il commento sul volo di Icaro che il padre non riesce a scolpire: *bis patriae cecidere manus* (v. 33). Nonostante il tentativo di alcuni critici di connettere gli amori di Pasifae ed Arianna con la sezione degli inferi riservata alle amanti infelici (*crudelis amor ... Veneris ... nefandae ... magnum ... miseratus amorem*), ci pare che il legame sia troppo esile e che il brusco richiamo della Sibilla *non hoc ista sibi tempus spectacula poscit* interrompa una digressione forse non essenziale. Il richiamo si completa con le indicazioni delle vittime per il sacrificio ai due dèi: sette giovenchi che non hanno provato il giogo (*grege de intacto* richiama *Georg.* IV, 540 *intacta cervice iuencus*) e sette pecore *bidentis*, termine che secondo Servio indica la sporgenza di due incisivi tipica dell'età di due anni.

42-155

Studiata dall'archeologo Maiuri nel 1932 nella zona di Cuma, all'antro descritto da Virgilio sembra corrispondere una struttura sotterranea costituita da una galleria con corridoi laterali culminante in una stanza centrale, l'*adyton* del v. 98. Virgilio nuovamente ne dà una descrizione più psicologica che realistica: non dice da dove vi si arriva, se dal tempio o dall'esterno del colle, né se la soglia su cui si ferma la Sibilla è già parte dell'antro (*ad limen*, v. 45, *ante fores*, v. 47, ma *in antro*, v. 77-8),



né se gli *aditus* e gli *ostia* (vv. 43-45) siano sinonimi oppure indichino gli ingressi per i fedeli e gli sbocchi per la voce profetica, entrambi comunque spontanei nell'aprirsi al momento della preghiera (v. 52 seg, e 81 seg.); e come mai al momento della profezia la Sibilla si trovi nella parte più interna dell'antro, l'*adyton*, l'inaccessibile recesso; e dove sia collocato l'altare su cui Enea poggia la mano al v. 124. Ne risulta comunque una situazione emozionante e terribile, a cui la vaghezza del luogo aggiunge fascino. L'invasamento della Sibilla ha caratteristiche tipiche, il trasfigurarsi fisico, l'apparente follia, la ribellione al possesso del dio come di un cavallo al suo cavaliere: cfr. in particolare il delirio di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo, vv. 1072 segg., e nelle *Troiane* di Euripide, vv. 308 segg., in cui il Coro paragona la veggente

ad una baccante come qui Virgilio (v. 78: *bacchatur vates*); citiamo anche la ripresa del Tasso, *G.L. X*, 73, dove Pietro l'Eremita profetizza il destino di Rinaldo: *non un color, non serba un volto*. La preghiera a cui Enea è sollecitato parte dalla memoria del bene già ricevuto, con la profondità, rara in un pagano, che contraddistingue il personaggio: anche all'approdo in Africa, infatti, le parole rivolte ai compagni si fondavano sull'aiuto divino già provato: *dabit deus his quoque finem* (I, 199). Di e ad Apollo viene ricordata la compassione (*miserate*, v. 56), l'aiuto nella guerra e nel viaggio (*duce te*, v. 59); implicita è la richiesta (solo *fuert*, congiuntivo ottativo, senza precisare l'intervento del dio) che cambi la sorte nemica, ora che *tandem* (cfr. v. 2) *Italiae fugientis prendimus oras* (cfr. *Italiam sequimur fugientem* di V, 629). A tutti gli altri dèi, cui è attribuita un'ostilità verso l'eccessiva potenza troiana (l'*invidia deorum*), è chiesto un perdono ormai possibile per un popolo di esuli: *iam fas est parcere genti*. Alla Sibilla si chiede di svelare apertamente il futuro, come aveva consigliato Eleno: *ipsa canas riprende ipsa canat* di III, 457. Poi il voto, un tempio ad Apollo, particolari feste e un sacrario per *sortes* e *fata* della Sibilla: storicamente si tratta del tempio di Apollo Palatino, consacrato da Augusto per celebrare la vittoria di Azio, dei *Ludi Apollinares* istituiti nel 212 (poi diverranno i *Ludi Saeculares*); i libri Sibillini custoditi, all'epoca di Virgilio, nel tempio di Giove Capitolino con un loro collegio sacerdotale, solo nel 12 a.C. furono trasferiti nello stesso tempio di Apollo. Il responso della profetessa, pur ripetendo il *tandem* e assicurando sulla meta raggiunta, contiene eventi terribili: *bella, horrida bella* (v. 86), un ripetersi degli aspetti drammatici della guerra di Troia. Non si compirà il desiderio che cessi la fortuna nemica (v. 62), e spetterà ad Enea affrontarla: *audentior ito / quam tua te fortuna sinet*. Da ultimo però l'evento più inatteso, più incredibile (*quod minime reris*, v. 87), la salvezza aperta da una città greca.

Ma, terminata la profezia, il vero motivo dell'incontro con la Sibilla viene finalmente detto. Con parole piene di nostalgia ed affetto, Enea ripercorre il suo legame col padre dalla fuga da Troia alle lunghe peregrinazioni fino al sogno del quinto libro in cui l'aveva spinto a recarsi a Cuma (V 731 segg.). Poiché la richiesta è molto alta, Enea ricorda i precedenti, Orfeo e Polluce scesi agli inferi per amore della moglie e del fratello, mentre accenna solo a Teseo ed Ercole, dai motivi meno nobili ma come lui di origine divina. La Sibilla tenta di distoglierlo da un viaggio di cui è arduo il ritorno, un progetto folle (*insano...labori*, v. 135). Ma ha colto due punti del discorso di Enea, la discendenza divina (*sate sanguine divum*) e l'affetto per il padre (*Tros Anchisiade*), per cui è disposta a indicare il percorso da seguire. Nelle sue parole, come in quelle di Enea, comincia a intravedersi il mondo degli inferi, e già si nota come la geografia degli inferi virgiliani sia una commistione di elementi mitici non sempre coerenti fra loro, mutuati da diverse fonti. I fiumi infernali erano citati in Omero, *Od. X*, 513-4, in un contesto ambiguo, perché il *là* della confluenza non è chiaro se sia sulla terra o nell'Ade, come sarà confusa tutta la descrizione dell'incontro di Odisseo coi morti: *là confluiscono nell'Acheronte il Piriflegetonte e il Cocito, che è un ramo dell'acqua di Stige*. Platone riprende con ampiezza il tema nel *Fedone* (vv. 112-3): l'Acheronte scorre all'inverso dell'Oceano presso le cui sorgenti nasce, fino a penetrare sotto terra e formare la palude Acherusia dove si radunano le anime; il Piriflegetonte sgorga fra Oceano e Acheronte, forma una palude infuocata, ne emerge con molti giri a spirale intorno alla Terra, s'immerge nei pressi della palude Acherusia e precipita nel Tartaro; opposto ad esso sgorga il Cocito, che forma la palude Stigia per poi precipitare sotto terra fino alla palude Acherusia in posizione opposta al Piriflegetonte, e inabissarsi infine nel Tartaro. Come si vede, le sorgenti sono in superficie e anche parte del corso, la palude Acherusia costituisce un centro di confluenza ma senza commistione, e il Tartaro accoglie due dei tre fiumi. Da notare che invece nelle *Georgiche* tutti i fiumi terrestri

sgorgano sotto terra, per diffondersi poi nelle diverse direzioni del mondo (IV 363 segg.; per il solo Eridano in questo libro vedi al v. 659). Nei primi accenni che, come si diceva, si trovano nelle parole di Enea e della Sibilla, risulta che l'Acheronte straripando dall'abisso crea il lago Averno (così Servio interpreta *tenebrosa palus Acheronte refuso* del v. 107), il fiume Cocito circonda i boschi oscuri subito dopo l'ingresso degli inferi, e la palude Stigia costituisce un passaggio obbligato da attraversare.

Tre sono gli incarichi della profetessa prima d'iniziare il cammino: trovare e cogliere un ramo d'oro da donare a Proserpina, celebrare il funerale di un compagno morto di cui non si sa ancora nulla e offrire un sacrificio di vittime nere.



156-235

E' tradizione nel mito che chiunque osi gareggiare in abilità con un dio sia sconfitto: così la tessitrice Aracne, mutata in ragno da Atena, così il musico Marsia, ucciso e scorticato da Apollo. Miseno era il più abile a suonare la tromba di bronzo (*tubam*, v. 233), e ha provato anche con una conchiglia mentre sostava in riva al mare: *demens, et cantu vocat in certamina divos* (v. 172). Mi sembra inutile pensare che suonasse in realtà la tromba e la divinità gelosa l'abbia scambiata per il suo strumento, la conchiglia con cui il seguito di Nettuno viene rappresentato: Virgilio parla esplicitamente di una conchiglia, che per incosciente curiosità o sfida Miseno sostituisce all'usuale strumento attirandosi la morte, *si credere dignum est* aggiunge il poeta, incerto sulla modalità della morte o sulla gelosia divina. I compagni addolorati si addentrano nel bosco, tagliando gli alberi per la pira: quanto c'è di eccessivo nell'accumulo di piante recise è probabilmente dovuto all'imitazione di Ennio, *Ann.* VI, 181 segg.; anche nel libro undicesimo troveremo un ampio taglio di alberi per le pire funebri, ma la quantità sarà giustificata dal cumulo di morti dei due eserciti (vv. 133 segg.). Enea si addentra anch'egli nel bosco per partecipare all'opera pietosa dei compagni, ma il

ritrovamento del cadavere di Miseno ha avvalorato le parole della Sibilla, e quasi involontariamente vaga con gli occhi in cerca del ramo d'oro. Lo guidano due colombe, messaggere di Venere, fino ai bordi dell'Averno dove gli uccelli non giungono, secondo l'etimologia tradizionale (*a-ornos*, "privo di uccelli": vv 239 segg.). Qui, su un albero, brilla il ramo, simile al vischio color zafferano che sorge, estraneo alla pianta, sulle querce. Notiamo come proprio questa similitudine ha dato origine alla complessa indagine antropologica di J. G. Frazer, a partire dal titolo: *The Golden Bough*, 1922, tr. it. *Il Ramo d'oro*, Boringhieri 1965 (si vedano in particolare i capitoli 65-68). La Sibilla aveva preannunciato che il ramo avrebbe rifiutato di lasciarsi strappare oppure avrebbe obbedito docilmente come segno del consenso divino: *ipse volens facilisque sequetur, / si te fata vocant* (vv. 146 segg.). Risulta perciò poco spiegabile il *cunctantem* del v. 211: se è permesso cogliere il ramo, questo dovrebbe staccarsi senza esitazioni e non pare sufficiente giustificare il participio, oltre tutto in *enjambement* e quindi in forte rilievo, come una nota psicologica dell'ansia di Enea. Ci troviamo forse davanti ad una terza possibilità, l'energia piena di desiderio (*corripit...extemplo avidusque refringit*) che forza anche la resistenza (*cunctantis* in questo senso in *Georg.* II 235) del destino? Certo la forzatura dei *fata* è strana per la *pietas* di Enea.

Resta da compiere il rito funebre, con le modalità romane e l'affettuosa umanità del comandante. Dal defunto *aeternum tenet per saecula nomen* il promontorio Miseno, particolarmente famoso perché sede della flotta romana: uno dei molti motivi eziologici legati a personaggi del poema, come in seguito Palinuro e all'inizio del libro successivo Caieta.

236-263

E' tempo per il terzo incarico della Sibilla, il sacrificio agli dèi inferi. Ci si sposta all'ingresso del cammino da percorrere, un'apertura rocciosa fra l'Averno e i boschi, neri come segno del luogo cui danno adito: l'accumulo di termini inquietanti (*alta, vasto, immanis, scrupea, nigro, tenebris, atris*) costituisce nuovamente una descrizione psicologica. Il sacrificio compiuto dalla Sibilla (*sacerdos*), i ministri ed Enea stesso è espresso con il lessico rituale, secondo i commenti di Servio e di Pascoli: *constituit* indica che le vittime vengono collocate, non trascinate a forza, *invergit* indica la libagione agli dèi inferi che si compie capovolgendo la coppa, *supponunt* indica che la vittima è uccisa tagliando il collo da sotto, mentre per gli dèi superi le si sollevava il capo, *solida...viscera* che si tratta di un olocausto, con l'intero corpo bruciato. Enea partecipa al rito colpendo le vittime dedicate alle dèe (la Notte, la Terra e Proserpina) non col coltello ma con la spada, che resterà così consacrata per il viaggio da intraprendere (cfr. v. 260: *tuque invade viam vaginaque eripe ferrum*).

La teofania si manifesta con il mugghiare del terreno, lo scuotersi degli alberi e l'apparizione (*visae* passivo) di cagne ululanti nel buio che prelude all'alba. La dea – Ecate – non è vista da Enea, ma invade la Sibilla (*furens*, v. 262), che grida la formula rituale per allontanare i compagni di Enea non solo dall'ingresso, ma da tutto il bosco: non devono vedere neppure l'inizio del cammino.

264-267

Con un procedimento che ritornerà in VII 641 segg., Virgilio esce dalla finzione narrativa per rilevare l'importanza del punto in cui è arrivato, l'introduzione all'al di là. Mentre però nel libro settimo chiederà la memoria delle Muse per procedere nel racconto, qui invoca il contenuto a lui già noto, gli dèi inferi, i defunti e i luoghi sotterranei identificati nel Chaos primigenio e in uno dei fiumi infernali, perché gli sia concesso parlarne. *Audita* è parola rituale dell'iniziazione misterica che ben completa il comando della Sibilla ai profani, indicando le

storie segrete rivelate ai *misti* che era sacrilegio divulgare. Virgilio si pone dunque come un *mista* rispetto ai segreti dell'al di là: chiede il consenso (*numine vestro*) di violare il *tabu*, se la violazione è lecita (*fas*).

Ma se rispetto al testo è vano chiedersi da chi provengano gli *audita*, poiché anche rivelare chi presiedeva all'iniziazione dei neofiti era proibito, occorre invece accennare alle fonti principali a cui l'autore ha attinto per la sua descrizione dell'al di là, un'immagine composita a causa della varietà di suggestioni differenti e la vaghezza delle intuizioni pagane: la perfetta organicità dell'oltretomba dantesco esprimerà invece la certezza della fede come corrispondente alla struttura della ragione, pur attingendo in più punti a modelli pagani.

La prima presentazione della sorte dei defunti si trova in diversi passi dell'*Odissea*, in contraddizione fra loro e corrispondenti a tradizioni diverse. Circe nel libro decimo indica ad Odisseo il percorso per incontrare l'indovino Tiresia: dovranno attraversare l'Oceano fino al paese dei Cimmerii avvolto di caligine; alla confluenza fra i fiumi infernali (per cui v. sopra) riempiranno di sangue una fossa per evocare le anime dei morti. Nel libro undicesimo Odisseo compie le indicazioni di Circe e vede giungere un'orda di anime prive di coscienza, attratte dal sangue; dopo l'incontro con Elpenore, l'amico insepolto che non appartiene ancora ai morti, e il colloquio con Tiresia, l'unico che conserva senno e identità anche dopo la morte, Odisseo permette ad alcuni di bere il sangue e ha colloqui con loro. L'interruzione del racconto con i commenti dei Feaci porta ad una ripresa modificata: se Agamennone deve bere anch'egli

il sangue, dopo il colloquio con lui Odisseo sembra essere sceso nell'Ade (chiaro il verbo *katelthēmen* al v. 475) dove incontra defunti che non hanno bisogno di bere il sangue per essere se stessi, Achille, Patroclo, Aiace; poi vede Minosse che giudica le anime *nella casa di Ade dalle ampie porte* (v. 571), vede i dannati della tradizione e infine l'*eidolon* di Eracle, una parvenza che ha senno e voce ma a cui corrisponde il vero semidio immortale fra gli dèi. Al termine di quest'ultimo colloquio l'*eidolon* torna nell'Ade ed Enea alla nave, evitando un nuovo assalto di anime assetate di sangue: si rientra cioè nella situazione originaria, l'incontro fuori dagli inferi. Nel libro XXIV, vv. 1 segg., è Hermes a condurre le anime dei pretendenti uccisi da Odisseo *alle correnti di Oceano e alla roccia Leucade, alle porte del Sole e al popolo dei sogni; e presto giunsero al prato di asfodeli, dove abitano le anime, parvenze dei morti* (*eidola*: per il senso che ha qui ricordiamo che in *Il. I, 4* il pronome *aytoys*, "essi" indica i corpi dei defunti, considerati la vera realtà della



persona): a fronte della vaghezza dei luoghi citati troviamo la precisazione *le case di Ade, nelle profondità della terra* (v. 204), dove i nuovi venuti conversano con i morti già presenti. In ogni variante c'è comunque un'idea comune: i grandi peccatori sono puniti, tutti gli altri hanno una sopravvivenza umbratile e malinconica.

Un unico caso diverso troviamo in *Od. IV, 561* segg. (accenniamo appena al fatto che la *Telemachia*, come peraltro il libro XXIV, presenta questioni di autenticità, e quindi di datazione): Proteo conclude la profezia a Menelao annunciandogli il destino ultimo: *Ma tu, tu, Menelao, di Giove alunno, / chiuder gli occhi non dèi nella nutrice / di cavalli Argo; ché non vuole il fato. / Te nell'Elisio campo, ed ai confini / manderan della terra i numi eterni, / là 've risiede Radamanto, e scorre / senza cura o pensiero all'uom la vita. / Neve non mai, non*

lungo verno o pioggia / regna colà; ma di Favonio il dolce / fiato, che sempre l'Oceano invia, / que' fortunati abitator rinfresca. / Perché ad Elena sposo, e a Giove stesso / genero sei, tal sortirai ventura. Dunque è già noto il mito dei campi Elisi, posti non sotto terra, ma “ai confini della terra”, con le caratteristiche climatiche del *topos* e la presenza di Radamanto. Ma tale sorte non sembra dipendere da motivi etici, bensì dalle nozze con una figlia di divinità.

In Esiodo le diverse età hanno dopo la morte un esito diverso: e se gli uomini della prima e della seconda sono divenuti démoni, quelli della stirpe di bronzo sono scesi nell'Ade, mentre la stirpe degli eroi vive ai confini della terra, nelle isole dei beati presso Oceano: in una parte del testo controversa si cita anche la presenza del re Crono. (*Op.* 167 segg.). Certo il limite di questa diversa destinazione è che riguarda in blocco intere generazioni, non la sorte dei singoli con un giudizio individuale.

Dobbiamo a Pindaro (*II Olimpica*, ep. III e triade IV) la rielaborazione delle diverse tradizioni, cui si aggiungono elementi orfico-pitagorici e tracce di sostrato mediterraneo. Ne deriva una visione complessa, caratterizzata da una forte eticità. Secondo l'interpretazione più diffusa di un passo controverso i colpevoli di avere animi fragili, deboli (*apalamnoi*) ne pagano la pena subito dopo la morte già sulla terra: come e con quale esito successivo non è spiegato. I malvagi sono giudicati (da qualcuno indeterminato, *tis*) e pagano il fio sotto terra dopo un pesante giudizio definitivo; i buoni hanno una vita priva di dolori e di fatiche, negli inferi ma alla perenne luce del sole o, con *varia lectio*, in un perenne equinozio primaverile, senza l'alternarsi delle stagioni, accanto agli dèi ctonii; chi poi ha trascorso per tre volte senza colpe la vita terrena e quella ultraterrena viene mandato all' Isola dei Beati, in mezzo all'oceano, regno di Crono e di Radamanto: si allude quindi ad una serie di reincarnazioni delle anime prima della sede definitiva. Fra la vita dei buoni negli inferi e quella nell'Isola dei beati non sembra esserci differenza, godendo entrambi di una situazione analoga a quella terrena, ma con i *topoi* del bel tempo e dell'assenza di fatica e sofferenze: sembra quindi che Pindaro mescoli gli Elisi e le Isole, duplicando e distinguendo. La lezione omerica è però in parte conservata: nell'Isola dei Beati hanno posto Cadmo e Peleo, entrambi sposi di divinità, come Menelao; mentre la presenza di Achille è una forzatura dovuta alle insistenze di Teti presso Zeus. L'idea della reincarnazione discende dal pensiero orfico/pitagorico, con legami nelle filosofie orientali (cfr. anche Her. II, 123 per l'origine egiziana), senza però l'annientamento finale. Ma in Sicilia era particolarmente vivo il culto di Demetra (Persefone è citata come venerata vicino ad Agrigento), l'antica *potnia* mediterranea che ha fra le varie ipostasi anche Rea: per questo di Rea moglie di Crono si dice che ha il trono più alto fra gli dèi (*Ol.* II, vv. 85 e v. anche 13). Che in ogni caso la descrizione abbia accenti iniziatici e salvifici appare chiaro: Pindaro si comporta come un *mista*.

Ritroviamo l'idea della reincarnazione nel mito di Er che chiude il X libro della *Repubblica* platonica.

L'ampia trattazione ha la forma di un'esperienza visionaria concessa ad Er dopo la morte perché risvegliatosi la divulghi fra gli uomini: in un grande prato giungono i nuovi defunti, a cui i giudici assegnano un periodo di pene sotto terra o di beni in cielo; da qui partono anche le anime che hanno terminato il periodo di punizioni o premi e devono reincarnarsi, scegliendo presso le Moire la loro nuova vita; prima di andarsene bevono l'acqua del fiume Lete (*l'oblio*) perché rinati non ricordino la scelta compiuta. Solo alcuni, soprattutto colpevoli di tirannia, precipitano per sempre nel Tartaro, mentre non sembra esserci una beatitudine definitiva. Più complessa è la concezione del *Fedro*, 246 segg., espressa sotto forma di allegoria connessa con la visione del mondo delle idee da parte delle anime/bighe alate: quando sono incapaci di governarsi e perdono le ali, precipitano e subiscono la prima incarnazione; dopo la morte

hanno una vicenda simile a quella del mito di Er: sono giudicate e per mille anni subiscono una pena negli inferi o, in cielo, una vita conforme a quella vissuta; poi avviene la scelta della nuova incarnazione. Questo per le migliori si ripete tre volte (il numero di Pindaro), per tutte le altre altri dieci volte: al termine dei tremila o diecimila anni tutte le anime riprendono le ali e tornano a vedere le idee nell'iperuranio: non si tratta propriamente di un luogo di beatitudine affine all'Elisio, ma la contemplazione delle idee è per le anime il massimo di compimento. Una nuova visione è il sogno che Cicerone attribuisce a Scipione Emiliano nella parte finale della sua *Repubblica*: Scipione è trasportato sulla via Lattea dove incontra il padre Emilio Paolo e il nonno adottivo Africano: da loro ha l'incarico di impegnarsi per il bene dello stato, i cui benemeriti avranno nella via Lattea la sede di beatitudine. L'allusione alla dottrina della storia ciclica indica una derivazione del testo oltre che da Platone dai filosofi stoici, probabilmente Posidonio cui era attribuita un'opera visionaria, forse anch'essa in forma di sogno: Norden (op. cit. in bibliografia, pag. 48) ritiene anzi che il riferimento al *popolo dei sogni* in Omero e alle *porte del sonno* (v. 892) in Virgilio indichi una trasfigurazione poetica dell'esperienza onirica (e potremmo aggiungervi il *tant'era pien di sonno in su quel punto* di *Inf. I*, 11?). Ma non si spiega perché sia la porta dei sogni falsi quella da cui la visione di Enea ha termine.

Tutti i luoghi destinati ai buoni, provvisori o definitivi, non comportano la condivisione della vita degli dèi superi: nelle Isole dei Beati c'è lo spodestato Crono, nei luoghi luminosi di breve soggiorno citati da Pindaro vi sono *dèi venerandi*, espressione generica che sembra alludere a divinità minori, o dell'antica stirpe. I buoni, i premiati, non tornano alla condizione primigenia di vivere come gli dèi olimpici, quale ebbe la generazione aurea di Esiodo (*Op.*, vv. 106 segg.), o di averne l'amicizia, come Tantalo prima di peccare. In molti dei luoghi immaginati dagli antichi la divinità è assente.

268-425

I primi due versi sono nuovamente una descrizione psicologica creata soprattutto dagli aggettivi (*obscuri, sola, vacuas, inania*) e dalla similitudine col cammino notturno nei boschi, di cui si ricorderà Dante con la sua *selva oscura* (*Inf. I*, 2). In realtà la descrizione non corrisponde a luoghi precisi, ma allude a tutto il percorso negli inferi popolati di mostri e da anime incorporee, i cui diversi passaggi vengono presentati successivamente: il vestibolo, l'Acheronte/palude Stigia, lo sbarco difeso da Cerbero, le diverse zone dell'antinferno, il bivio fra il Tartaro e la città di Dite, i campi Elisi.

Prima dell'Acheronte c'è dunque il *vestibulum*: il termine, che indica propriamente la zona che precede l'ingresso della casa romana, in genere porticata, qui indica un tratto di terreno dominato da un grande albero e popolato da ombre spaventose. Il lungo elenco, che comprende sentimenti personificati e mostri del mito, suscita delle perplessità. Accanto alle contraddizioni frequenti nel testo, come la compresenza delle Eumenidi e dell'Idra qui e nel Tartaro o di Scilla e delle Arpie incontrate come esseri reali nel libro terzo, è il senso ultimo di paure, dolori, false gioie, false visioni e falsi esseri mitici a porre domande. Non sembra sufficiente considerarli un espediente letterario, né rifarsi a testi omerici o esiodici o eschilei in cui si trovano sentimenti personificati (v. Deimos, Phobos, Eris in *Il. IV*, 440 e i figli della Notte e di Eris in *Theog.* 211 segg., o Kratos e Bia nel prologo del *Prometeo legato*), perché in quei testi hanno consistenza appunto di persone, come nell'*Eneide* stessa ad esempio la Fama. Viene piuttosto da pensare alla filosofia epicurea/lucreziana, cui Virgilio aveva aderito nella giovinezza, che legava il timore della morte ad ogni altra paura o falso desiderio o falsa credenza curati dal tetrafarmaco. Ma se Virgilio riconosce tutto ciò come falso (*cava sub*

imagine formae, v. 294), perché è reale l'Acheronte, che in Lucrezio costituisce il simbolo dell'erroneo timore della morte, tanto da essere citato in tal senso da Virgilio stesso in *Georg.* II 492? E perché è reale l'intero aldilà e gli esseri che vi abitano (Cerbero mangerà la focaccia!), e premi e punizioni e giudizi e leggi, e insomma quel complesso di realtà dopo la morte a cui soprattutto si oppone Lucrezio? Forse c'è in Virgilio fiducia nel giudizio divino e nelle regole degli inferi, pur dure e dolorose, tanto da scartare tutto ciò che prima di morire (nel vestibolo dell'agonia) l'uomo teme, non perché dopo vi sia il nulla, ma perché dopo c'è un'oggettiva e quindi positiva corrispondenza con la vita vissuta: una risposta al pensiero lucreziano, che si pone contro falsi obiettivi e non accetta la verità e la consistenza della tradizione religiosa.

Ritroviamo i fiumi infernali e le loro confluenze: qui l'Acheronte risulta immissario del Cocito (*omnem Cocyto eructat harenam*) e formare con questo la palude Stigia (v. 323). L'importanza dell'Acheronte (e della palude che ne deriva) è il suo essere un confine fra la provvisorietà e la definitività, come già per Platone nel passo del *Fedone* citato. Il *portitor* è un dio: anziano come gli dèi ctonii ma, essendo dio, di una vecchiaia che ha le caratteristiche della giovinezza, fresca (*cruda*) e vegeta (*viridis*). A fronte della folla che prega di passare, pur ignorando ancora quale giudizio attende ciascuno, la scelta è di Caronte (*nunc hos nunc accipit illos*), salvo l'esclusione per cento anni degli insepolti, come spiega la Sibilla. Il patetico elenco di morti si trova già in *Georg.* IV, 475-7, dove si affollano ad ascoltare il canto di Orfeo, mentre la similitudine con gli uccelli radunati fra le fronde alla sera o in tempo di pioggia qui si allarga e si raddoppia: i morti sulla riva sono molti come le foglie che cadono d'autunno o gli uccelli che migrano d'inverno. La similitudine delle foglie in particolare ha una lunga storia letteraria, per cui rinviamo alla rubrica *Il rinnovarsi di un topos* sul sito stesso.

Enea è ancora al di qua dell'Acheronte: la legge divina sugli insepolti non solo lo addolora, ma gli sembra ingiusta (*iniquam*, v. 332). Netto è invece il giudizio della Sibilla rivolto ad uno degli insepolti, il timoniere Palinuro che vorrebbe aggirare il divieto: *unde haec...tibi tam dira cupido?...desine fata deum flecti sperare precando* (vv. 373-6). Tutto l'episodio, brevemente preceduto dalla comparsa di due compagni periti in mare, riprende la fine del libro quinto con alcune varianti, in parte dovute a contraddizioni d'autore, in parte ad ignoranza dei personaggi: Enea ricorda con amarezza un responso di Apollo altrimenti sconosciuto, che garantiva l'approdo del timoniere in Italia: come si accennava all'inizio, oltre al dolore per la perdita dell'amico l'apparente slealtà del dio lo ha angosciato; Palinuro pensa di essere caduto in mare per caso, ma rassicura Enea sulla sincerità del dio, poiché è giunto vivo in Italia



nuotando per tre giorni, mentre in realtà nel tempo interno del poema non dovrebbero essere ancora trascorsi; sulla riva è stato ucciso da dei predoni e lasciato insepolto: *nunc me fluctus habet versantque in litore venti* (cfr. *Purg.* III, 130 a proposito di Manfredi); entrambi ignorano il ruolo di Nettuno, che ha chiesto a Venere una vittima: V, 817: *unum pro multis dabitur caput*. Palinuro otterrà comunque sepoltura dagli abitanti del luogo, e il suo nome resterà come quello di Miseno: un nuovo *aition*.

Nella richiesta alla Sibilla di condurlo agli inferi Enea aveva accennato a Ercole e Teseo, entrambi di stirpe divina, senza precisare i motivi della loro discesa (vv. 122-3). In effetti i loro motivi erano oltraggiosi per i custodi dell'oltretomba: avevano preteso con le armi di essere trasportati sulla barca per poi rapire Cerbero e tentare di rapire addirittura Proserpina: Teseo sarà per questo nel Tartaro. Caronte teme che un nuovo vivente, anch'egli armato, voglia penetrare a forza nel regno dei morti, ma la Sibilla lo rassicura, prima indicando come motivo la *pietas* verso il padre (vv. 403-5), poi mostrandogli il ramo d'oro. Caronte interrompe il tragitto, torna alla riva di partenza dove fa scendere le anime e imbarca i due passeggeri, il cui peso di vivi fa quasi affondare la barca formata di giunchi intrecciati come le antiche imbarcazioni (tutto è antico nel mondo ctonio), fra cui l'acqua penetra. Sbarcare al di là è difficile: l'intero spazio della riva è occupato da Cerbero, il mostruoso cane a tre teste. La Sibilla lo fa addormentare dandogli da mangiare un'*offa* intrisa di miele e erbe soporifere (come si diceva, è segno anche della realtà fisica di questo essere). Enea può avanzare oltre la riva: *occupat...aditum...evaditque celer ripam* (vv. 524-5): non sembra esserci un particolare tipo d'ingresso o di porta, ma solo l'uscita dal fiume, confine fra due mondi. Il tragitto compiuto non avrà ritorno: *inremeabilis* è la palude, come il labirinto di Creta (cfr. V, 591), "non ripercorribile". Il ritorno ai vivi avverrà altrove.

426-547

Una soglia, *in limine primo*: inizia la parte forse più discussa dell'oltretomba virgiliano, abitualmente definita come antinferno, una sorta di limbo che comprende categorie di anime diverse, di solito (ma non unanimemente) raggruppate sotto la generica definizione di *aoroi*, "morti prematuri" (cfr. il *funere acerbo* del v. 429), benché le circostanze e le responsabilità di tali morti siano molto differenti. I primi (*continuo*) sono i bambini morti appena nati, i cui pianti sono vagiti di *infantes*, "ancora incapaci di parlare": Virgilio li circonda di pietà per non aver avuto parte della dolce vita: il loro pianto infantile non serve solo a presentarli senza descrizione fisica, ma indica anche una condizione dolorosa che si perpetua, un continuo rimpianto. Un solo verso (430) introduce il secondo gruppo, i condannati a morte ingiustamente: seguono tre versi in cui è presentato Minosse, che sembra avere la funzione di giudicare solo qui, individuando i condannati innocenti. La brusca allusione, quasi un inserto, ha probabilmente come fonte l'*Apologia* platonica, 40e-41b, in cui Socrate trae spunto dalla sua esperienza di condannato ingiustamente: *Se uno, giunto nell'Ade, liberato da questi qui che si dicono giudici, troverà i veri giudici che si dice giudichino là, Minosse, Radamante, Eaco, Trittolemo e quanti altri semidei furono giusti nella loro vita, sarebbe forse di poco valore la migrazione?...Per me sarebbe meraviglioso il soggiorno là, quando incontrassi Palamede e Aiace Telamonio e quanti altri degli antichi sono morti per un giudizio ingiusto.* Il terzo gruppo, nei *proxima loca*, è quello dei suicidi: *insontes*, "innocenti", indica che il suicidio non è in sé una colpa (come sarà nell'*Inferno* dantesco), ma una scelta sbagliata, di cui si pentono rimpiangendo una vita anche povera e faticosa: reminiscenza delle parole di Achille in *Od. XI*, 489-91: *Preferirei essere un contadino al servizio di altro, presso un uomo di bassa condizione che non avesse molti mezzi per vivere, piuttosto che regnare su tutti i morti.* I versi che descrivono la separazione irrevocabile fra i due mondi si trovano in parte anche in *Georg. IV*, 479-80: la palude Stigia formata dall'Acheronte costituisce il confine (*interfusa*) vincolante (*alligat ... coerces*). *Noviens*, presente sia qui sia nel passo delle *Georgiche*, sembra più che altro un'indicazione numerica mistica, senza che si debba pensare, come Servio, ad una divisione in nove cerchi del mondo sotterraneo: ma forse ha ispirato Dante.

Il quarto settore è quello dei consunti d' amore, che si aggirano isolati gli uni dagli altri in luoghi ampi (*fusi*), separati da viuzze nascoste e boschetti del mirto sacro a Venere. Anche la loro condizione è dolorosa, perché il *durus amor* che li ha logorati non li abbandona (*curae non...relinquunt*): per questo i luoghi si chiamano *campi lugentes*, “pianure piangenti”, e fra le anime sofferenti non c'è condivisione, ma solitudine. Enea vede alcune donne del mito: Fedra morta suicida per amore del figliastro Ippolito, Procri uccisa per errore dal marito Cefalo che aveva seguito a caccia dubitando della sua fedeltà, Erifile uccisa dal figlio per aver denunciato il marito Anfiarao, Evadne suicida sul rogo dello sposo Capaneo, Pasifae dagli amori bestiali, Laodamia che morì alla notizia dell'uccisione a Troia di Protesilao, Ceneo tornata donna dopo aver trascorso in forma maschile la fine della vita. Si tratta di miti diversi e di situazioni diverse: ad esempio Evadne e Laodamia hanno desiderato il ricongiungimento con l'amato più che soffrire d'amore, mentre Erifile non ha sofferto per amore, ma si è lasciata corrompere costringendo il marito ad andare in guerra. L'impressione è che Virgilio intenda fare una sorta di catalogo delle donne come Omero nell'XI, 225 segg. dell' *Odissea* per preparare l'incontro con Didone.

Didone è diversa dalle altre donne perché è giunta da poco (*recens a vulnere*) e non appartiene ad antichi miti, e perché, benché la s'incontri mentre va errando nel bosco, non è isolata: nel bosco il *coniunx...pristinus illi... aequat...amorem*. Se possiamo chiederci perché Sicheo si trovi fra i sofferenti d'amore (unico uomo citato, oltre tutto), è chiaro che Didone non è nella stessa desolata condizione delle altre anime, poiché lo sposo *respondet curis* e le corrisponde affettivamente: perciò, pur col rancore per l'abbandono di Enea, non è una personalità spezzata. Dunque una situazione anomala, che coinvolge direttamente il protagonista, non più solo spettatore ma parte in causa. Enea la riconosce anche nella penombra del boschetto, accetta definitivamente il fatto che si è uccisa a causa sua e che non ha voluto capire la sua obbedienza al destino e agli dèi. Pure glielo ribadisce, aggiungendo lo stupore di aver provocato un dolore così grande: una forma di modestia? l'incomprensione reciproca della storia grande di lui e della povera storia affettiva di lei? Virgilio sembra sottolineare questa reciprocità: il *quem fugis?* del v. 466 richiama il *mene fugis?* di IV 314 e il paragone di Didone con la *dura silex* e la *marpesia cautes* ricorda il *duris genuit te cautibus horrens / Caucasus* (IV, 365-6) rinfacciato ad Enea. Il poeta vuole cioè fare della donna, all'ultimo, un grande personaggio, adeguato al suo antagonista e dignitoso nel suo silenzio pur ingiusto: come già Omero aveva fatto di Aiace in *Od.* XI, 543 segg., non a caso citato dall'Anonimo come esempio di sublime.

Arva ... ultima, l'ultima parte dell'antinferno, è riservata ai *bello clari*. Propriamente la definizione non comprende l'essere morti in guerra, e questo spiegherebbe la presenza di Adrasto, l'unico superstite della spedizione contro Tebe secondo le fonti note (generici e non definitivi riguardo alla morte dei sette *Il.* I, 409 e *Hes. op.* 162). Ma se si esclude la morte in guerra come tratto comune, questi non sarebbero degli *aoroi*, “morti prematuramente”, e tutto l'insieme dell'antinferno risulterebbe poco coeso.

Virgilio sceglie come *bello clari* i partecipanti ai due grandi assedi del mito, quello di Tebe e quello di Troia: del primo, terminato con la sconfitta degli assediati, ricorda solo alcuni di questi, oltre al re d'Argo Adrasto Tideo suo genero e padre di Diomede e Partenopeo: non sono citati invece i difensori della città, che Eschilo nei *Sette a Tebe* contrappone uno per uno ai sette capi nemici; del secondo i morti fra gli assediati, i troiani compagni di Enea, che egli gemendo vede *longo ordine* (v. 482): i primi tre accomunati nella morte già in Omero *Il.* XVII, 216, i tre figli di Antenore anch'essi accomunati in *Il.* XI, 59, Ideo ricordato da Omero come auriga di Priamo nel viaggio desolato alla tenda di Achille, da cui conserva ancora carro ed

armi. Polibete è invece assente in Omero: il nome e il legame con la dea Cerere derivano a Virgilio da fonte sconosciuta. Ma anche gli assediati sono presenti fra i *bello clari*: se il citarli in questo ambito serve a ricordarne il valore, non hanno però l'onore di un nome e fuggono con grida fioche alla vista delle armi di Enea splendenti *per umbras*: l'hanno riconosciuto? o vedono e temono armi troiane come nell'episodio omerico (*Il. XII 470 seg.: i Danaï fuggirono / verso le navi ricurve, e sorse un incessante strepito*)? o temono soltanto il fulgore delle armi di un vivo fra i morti oscuri?

Come nel caso di Didone, anche qui l'incontro con gli altri serve soprattutto a introdurre la comparsa di Deifobo. Il figlio di Priamo conserva fra i morti la parvenza dell'orribile corpo mutilato dai Greci per il tradimento di Elena: un'apparizione spaventosa che richiama l'apparizione in sogno di Ettore nel secondo libro: *squalentem barbam et concretos sanguine crinis / volneraque illa gerens, quae circum plurima muros / accepit patrios* (vv. 277-9: anche Ettore nell'al di là è rimasto così?). Il lungo colloquio inizia col ricordo di un cenotafio innalzato all'amico in assenza del cadavere: è per questo che Deifobo, pur insepolto, si trova qui. Poi è Deifobo a raccontare la delazione di Elena e lo scempio subito: la sua storia contrasta con l'episodio del secondo libro in cui Enea scorge Elena atterrita e progetta di ucciderla (vv. 567-588): episodio che secondo Servio Vario e Tuca soppressero e che nelle edizioni moderne compare fra parentesi quadre, nonostante i tentativi di accordare le due varianti d'autore. Il brusco intervento della Sibilla interrompe il colloquio, lasciando senza risposta le domande di Deifobo su Enea stesso (ed evitando così racconti già noti al lettore).

A conclusione dell'antinferno restano domande aperte e variamente discusse, una in particolare: la situazione degli *aoroi* è provvisoria o definitiva? Il Norden, basandosi anche su Tertulliano, *de anima* 56, pensa che gli *aoroi* restino nella sede attuale finché non si è compiuto il tempo previsto dal fato per la loro vita terrena (op. cit. pag. 41). Verrebbe allora da pensare che la frase con cui Deifobo si accomiata dalla Sibilla accettandone a malincuore il rimprovero, *discedam, explebo numerum reddarque tenebris* (v. 545), possa alludere alla durata del tempo ancora da trascorrere: "...compirò il numero (di anni)...". Va però detto che l'interpretazione consueta, sostenuta ampiamente dallo stesso Norden nel commento al verso, intende "completerò il numero di anime (da cui mi sono allontanato)". Servio, considerando un diverso valore del preverbo, intende invece "diminuirò il numero (lasciando soli voi due)": poco plausibile, nonostante l'esempio dantesco di *Inf. IV, 148: la sesta compagnia in due si scema*.

548-627

Finora non si era posta all'autore e al lettore una questione. L'accompagnatrice di Enea è anch'essa viva, non appartiene ai morti come l'Africano ed Emilio Paolo nel *Somnium* di Cicerone o Virgilio in Dante: come conosce l'oltretomba? e come, benché viva, è accettata da Caronte? Nell'antinferno non ha dovuto spiegare le diverse situazioni, che sono solo contemplate e interagite da Enea; il rimprovero che tronca la conversazione con Deifobo è il primo intervento della Sibilla dopo l'*offa* a Cerbero. Ma ora vi è la necessità di presentare il Tartaro senza una visione diretta, esclusa ad Enea in quanto puro (*nulli fas casto*, v. 563), ma in realtà quasi impossibile da realizzare poeticamente, sia per la varietà di colpe e pene sia soprattutto per la struttura dell'abisso, che Dante risolverà di volta in volta con diverse modalità di discesa ma che richiederebbe qui troppe spiegazioni. Dunque viene introdotta una visita dei luoghi infernali compiuta dalla Sibilla con la guida e le indicazioni della stessa dea Ecate, un privilegio ottenuto benché *casta* in quanto custode dell'Averno. Qualcosa comunque del luogo di dannazione colpisce sensi e animo di Enea, alla sinistra del bivio che stanno per

lasciare: è anche qui una descrizione più psicologica che realistica, che lascia aperte domande. Vede una fortezza cinta dal fiume Flegetonte (il Piriflegetonte di Platone) *torrentibus flammis*: il verbo conserva il doppio significato di “vorticose” e “brucianti”; il fiume di fuoco trasporta *saxa sonantia*, aggiungendo un effetto sonoro all’impressione di colore e calore, senza nessuno motivo apparente e senza che risulti la possibilità di un valico; così pure la torre di ferro che s’innalza *ad auras*, quasi la cima si perdesse alla vista, non sembra avere una particolare funzione, se non di confermare la somiglianza con una prigione fornita di posto di vedetta. La porta, che neppure gli dèi del cielo potrebbero spezzare, si apre da sola quando è avvenuto il giudizio. Come e dove questo avvenga non è però chiaro: Enea ode, apparentemente al di là della porta, gemiti, frustate, catene: ma il giudizio di Radamanto, che avviene sotto costrizione e tortura con l’intervento delle Furie, dovrebbe precedere l’apertura della porta, di cui una delle Furie, Tisifone, è guardiana, sostituita all’interno, secondo quanto dice la Sibilla, dall’Idra (Furie/Eumenidi e Idra erano già fra le vuote parvenze, vv. 280 e 287).

L’elenco dei dannati inizia *fundo...in imo* (v. 581), dal profondo dell’abisso. Qui sono puniti gli oppositori di Giove, i Titani dell’antica stirpe divina e i due figli adottivi di Aleo, Oto ed Efialte; poi un uomo folle nel suo ardire, Salmoneo che voleva imitare Giove, e ancora un mostro, Tizio figlio della Terra, che aveva assalito Latona: la sua punizione s’ispira a quella più famosa di Prometeo. Anche la punizione dei due successivi, i Làpiti Issione e suo figlio Piritoo, che entrambi tentarono di assalire delle dèe, si ispira al più noto mito di Tantalo, la fame sofferta dinnanzi a cibi sontuosi e sotto la minaccia di un macigno (Pascoli rileva l’ipermetro del v. 602 “a esprimere il traboccare”). L’elenco di dannati del mito è interrotto dall’indicazione di colpe senza i nomi dei colpevoli, anche se gli esegeti hanno cercato di individuare nel mito o nella storia romana dei possibili riferimenti: ma forse è necessario affermare che fra quelli che *hic ... inclusi poenam expectant* (vv. 608 e 614) vi siano anche uomini comuni, non solo famosi o famigerati; e naturalmente gli uomini della storia futura di Roma non potrebbero esserci, come invece sarà nel Tartaro Catilina sullo scudo di Enea, per la preveggenza dell’artefice. Le colpe previste, alcune delle quali tratte dalle XII tavole, sono l’odio verso i fratelli, l’aggressione al padre, la frode al *cliens*, l’avarizia, la morte in flagrante adulterio, la partecipazione alle guerre civili e il tradimento dei padroni da parte degli schiavi. Per le pene si torna alla tradizione mitica, il sasso rotolato in eterno (attribuita generalmente a Sisifo) e la ruota attribuita ad Issione; più innovativa la pena di Teseo, complice di Piritoo, che *sedet aeternumque sedebit* dopo una vita di continue imprese; e quella del làpita Flegias, distruttore del tempio di Apollo a Delfi, che in eterno grida il monito di giustizia e *pietas*, come faranno le anime nel Purgatorio dantesco: questi due dannati, benché siano connessi per amicizia o parentela coi Làpiti citati prima, hanno evidentemente per Virgilio un ruolo a parte, singolare per la particolarità delle pene inverse rispetto alle colpe, secondo un principio foriero di grandi sviluppi. Infine ancora colpe senza nomi, il tradimento della patria per denaro, l’imposizione di un tiranno, la corruzione dei legislatori, l’incesto: con quanti osarono *immane nefas* e riuscirono a compierlo si conclude il racconto della Sibilla, per evitare l’eccessivo dilungarsi.

628-751

L’ultimo tratto dopo il bivio avviene ancora allo scuro: per *opaca viarum* (v. 633). Al termine un nuovo edificio, la reggia di Dite e Proserpina, costruita dai Ciclopi con una porta ad arco (*adverso fornice*, v. 631) che per essere varcata richiede la purificazione rituale e il dono del ramo d’oro. Al di là si apre l’*Elysium* (così definito ai vv. 542 e 744), il luogo dei beati, pensato

come un fulgido paesaggio terrestre, così come lietae terrestri sono i passatempo di chi vi risiede: amene verzure, boschi prosperi, l'alloro profumato di Apollo, ampio cielo, sole e stelle propri, un fiume (nel *topos* del *locus amoenus* non può mancare l'acqua corrente: qui si tratta dell'Eridano, il cui corso prosegue sulla terra: cfr. *Georg.* IV, 371 segg.) descrivono i *locos laetos*, mentre gli abitanti esercitano le membra (inutile chiedersi se hanno un corpo), gareggiano, danzano, suonano, banchettano cantando, conservano la passione per cavalli e carri: tale immaginario pagano della beatitudine si ritrova ad esempio nelle tombe etrusche, mentre manca qui la caratteristica di assenza di fatica presente in altre descrizioni coeve, ad esempio quella delle Isole dei Beati in *Hor.epod.* XVI, 41 segg., mutuata da Esiodo e Pindaro. Alcuni fra i beati sono riconosciuti: poeti come Orfeo (descritto ma non nominato) e Museo, antenati dei Troiani come Ilo, Assaraco e Dardano; di altri si parla per categorie: i morti combattendo per la patria (quindi più meritevoli dei *bello clari*, anche se i Troiani erano morti per la propria città), i sacerdoti casti, i poeti degni di Apollo, gli inventori di arti civilizzatrici, e quanti altri ebbero meriti degni di ricordo.

La Sibilla ha qui bisogno di una guida per orientarsi nell'Elisio, non è più autosufficiente. Chiede dove si trova Anchise al mitico cantore Museo, che spiega la totale libertà di movimento delle anime, non divise per categorie e costrette in singoli luoghi come nell'antinferno, poi li accompagna su una vetta da cui si scende nel fondo di una valle appartata.

Anchise è differente dagli altri beati, la cui generica felicità implica assenza di preoccupazioni e desideri. E' rimasto in attesa dell'arrivo di Enea, sperando, contando i giorni, pensando ai pericoli, temendo per la sosta a Cartagine: *cura* (v. 691) *metui* (693) contrastano con l'Elisio; così pure l'appartarsi nella valle con le anime che stanno per reincarnarsi, passando in rassegna la storia futura invece di ripetere giocondamente il passato. Enea ne condivide affetto e nostalgia, ricordando le apparizioni in sogno: quella in particolare di V, 721 segg. ma anche quelle citate a Didone in IV, 351 segg. Non sa – né il poeta ce lo dice - se Anchise conosce il presente: comunque lo rassicura, *stant sale Tyrrheno classes*, sono giunte alla meta. Il triplice tentativo di abbracciare il padre ripete con gli stessi versi l'inutile abbraccio a Creusa del primo libro (vv. 792-4), là più drammatico per la sparizione della donna (*deseruit tenuisque recessit in auras*, peraltro riferito ad Anchise alla fine del sogno del V libro), qui solo patetico e interrotto dalla novità del luogo e delle *innumerae gentes*. La vanità delle anime divenute intoccabili – *eidola, imagines* – è comunque un *topos* che ha la sua origine in *Od.* XI, 206-7 e tornerà in *Purg.* II, 80-81.

Nella valle isolata – ma non avvolta nel silenzio (*virgulta sonantia*) e serena (*domos placidas*) – scorre l'ultimo dei fiumi infernali, il Lete dell'oblio, sulle cui rive si trova una folla di anime: il verbo *volabant* e la similitudine con le api che in estate circondano ronzando fiori bianchi e variopinti alleggeriscono la scena, togliendole la somiglianza con l'accalcarsi delle anime sull'Acheronte. Non più la Sibilla, ormai solo accompagnatrice, ma Anchise risponde alle domande di Enea (il ruolo che era dell'Africano e di Emilio Paolo nel *Somnium*): anzitutto spiega che quelle anime bevono l'oblio del fiume perché stanno per reincarnarsi, e vorrebbe già presentare i Romani futuri; poi, di fronte allo stupore del figlio che vi sia nelle anime *lucis tam dira cupido* (v. 721), enuncia la particolare concezione del mondo.

Il contesto è d'origine stoica, da cui trae l'idea immanente di un spirito divino diffuso nell'universo, che tutto partecipa della *mens* e dell'*igneus vigor*. Ma soprattutto platonica è l'idea che i corpi siano una prigione per le anime (*clausae tenebris et carcere caeco*, v. 734), costringendole a timore e desiderio (in particolare rilevati dall'epicureismo in opposizione all'atarassia) e poi anche a dolore e gioia. La morte lascia le anime contaminate dalla

convivenza coi corpi: è necessaria quindi una purificazione, che avviene attraverso tre elementi empedoclei, acqua, aria, fuoco: una sorta di purgatorio da cui sono esclusi i dannati (resta naturalmente la questione degli *aoroi*) e che avviene in luoghi sconosciuti alla visione di Enea. Anchise stesso vi è passato: la frase *quisque suos patimur manis* (v. 743) qualunque sia il senso di *manis* (morte, destino, demoni...), porta improvvisamente in primo piano lo stesso narratore, uscendo dalla trattazione generica. La narrazione procede poi autobiografica: i purificati giungono nell'Elisio e qui restano in pochi, fa cui Anchise stesso, mentre gli altri dopo mille anni si reincarnano: è un dio a chiamarli perché bevano le acque del Lete, senza che vi sia scelta del nuovo destino. Ma la sorte ultima di tutti coloro che hanno soggiornato nell'Elisio è il ritorno all'anima universale: per i *pauci* dopo che il tempo trascorso nell'Elisio ha completamente liberato l'anima dalle ultime tracce del corpo, per gli altri dopo la serie di reincarnazioni. Virgilio non parla di un tempo preciso né per gli uni né per gli altri, e non è neppure chiaro se *longa dies, perfecto temporis orbe* (v. 745) alluda ad un termine definito dal dio per i *pauci* o alla concezione stoica dei cicli; elementi esterni, quali il *Fedro* platonico, portano a indicare diecimila anni come tempo canonico per l'ultima tappa di ognuno: verrebbe da dire con Dante *puro e disposto a salire alle stelle*.

Notiamo infine come una più breve trattazione si trova in *Georg.* IV, 219 segg., riferita in particolare al legame delle api con l'intero cosmo abitato dal dio: in quel contesto non vi è traccia di distinzioni morali, ma l'annuncio entusiasta della vittoria sulla morte: *nec morti esse locum, sed viva volare (scil. omnia) / sideris in numerum atque alto succedere caelo*.

752-fine

In realtà è evidente che, al di là di tradizioni mistiche e letterarie, la teoria della metempsicosi è introdotta qui dal poeta perché Enea possa avere una prefigurazione della futura stirpe come



conferma della sua chiamata: del resto, se lo scopo di Enea per la discesa agli inferi era quello di ritrovare il padre, lo scopo di Anchise, come era chiaro già nel sogno del libro quinto, era appunto quello di mostrargli l'esito di una storia che eccedeva la vita obbediente del figlio: *tum genus omne tuum et, quae dentur moenia, disces* (V, 737). Inutile quindi chiedersi perché le anime sulla riva del Lete non abbiano l'aspetto della vita passata ma già quello delle vita futura e, in fondo, accentuare l'aspetto encomiastico di questa parte del libro. Il poema virgiliano, all'interno dell'epica antica, è qualcosa di nuovo, non classificabile né come mitologico né come storico: attraverso differenti modelli e con diverse modalità viene raccontata un'antica vicenda che fa trasparire, come in filigrana, tutta una storia futura, ancora non terminata, perché la promessa delle profezie indica una continuità che va oltre il presente stesso del poeta. In alcuni momenti fondamentali la storia futura diviene esplicita: uno è appunto (l'altro sarà nell'ottavo libro la descrizione dello scudo) la presentazione delle anime che si incerneranno nei personaggi della storia:

Nunc age, Dardanum prolem quae deinde sequatur

*gloria, qui maneant Itala de gente nepotes,
inlustris animas nostrumque in nomen ituras,
expediam dictis et te tua fata docebo*

sono le parole con cui Anchise inizia a mostrarli ad Enea, fondendo l'origine troiana con la nuova stirpe italice. I primi nominati sono i futuri re alban, in ordine sparso, come vaghe e contraddittorie erano le leggende relative, nate per riempire i secoli fra la guerra di Troia e la fondazione di Roma. Anzitutto Silvio, figlio tardivo di Enea nato da Lavinia e il cui nome è etimologizzato dai boschi (*silvis*) in cui è cresciuto; poi Proca, Capi, Numitore e un Silvio Enea che avrà la *pietas* e il valore dell'avo. A tutti questi è attribuita la fondazione di città (otto delle trenta profetizzate dai piccoli della scrofa bianca in VII, 44) in terre per ora anonime. Poi, alleato del nonno Numitore Romolo, figlio di Marte e di Ilia di origine troiana, come indica la scelta del nome; variando il mito Virgilio attribuisce alla madre l'averlo allevato, come Lavinia aveva allevato Silvio (*educet*, vv. 765 e 779): forse, è stato detto, in ricordo del ruolo avuto dalla madre Azia nell'educazione di Ottaviano. Subito dopo il fondatore di Roma vi è la stirpe dell'altro figlio di Enea, la *gens Iulia*; fra questi Augusto, Giulio per l'adozione di Cesare, celebrato per le sue conquiste (con una certa libertà storica) estese nello spazio più delle imprese di Ercole o della terra percorsa da Dioniso e per il ritorno nel Lazio dell'epoca aurea di Saturno. Così i due figli di Enea hanno ciascuno la propria storia futura, culminante in Romolo e in Augusto. Quindi riprende la serie storica, dai re agli uomini di età repubblicana, finché presso il trionfatore di Siracusa compare il giovane discendente, lo sventurato Marcello. La storia per il poeta già avvenuta è presentata per Enea come futura, ma non come imm modificabile. Anchise esorta le ombre che saranno Pompeo e Cesare (soprattutto quest'ultimo, *sanguis meus*) a non entrare in guerra fra loro, con un'accorata richiesta che l'allitterazione rende solenne: *ne, pueri, ne tanta animis adsuescite bella / neu patriae validas in viscera vertite vires* (vv. 832 segg.). E c'è un'ultima speranza che il destino di Marcello possa cambiare: *si qua fata aspera rumpas*, v. 882.

La sintesi della lunga carrellata di genti è nei vv. 847-853, detti da Anchise *haec mirantibus*, nello stupore ammirato di Enea e della Sibilla. Ogni popolo ha la sua vocazione: ci sono popoli di artisti, popoli di scienziati, ma la vocazione di Roma, espressa con l'imperativo futuro *memento*, è quella di governare:

*Tu regere imperio populos, Romane, memento.
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.*

Altro futuro, più vicino nel tempo, conosce Anchise: la guerra nel Lazio. Ma non è una rivelazione disperante: come già la Sibilla aveva assicurato l'esito positivo e l'aiuto della città greca, così Anchise spiega *quo quemque modo fugiatque feratque laborem* (v. 892). E' stata però soprattutto la presentazione dei discendenti e del loro compito a far accettare ad Enea le nuove fatiche, secondo l'affettuosa pedagogia paterna: *quae postquam Anchises natum per singula duxit / incenditque animum famae venientis amore...*(vv. 888-9). Sempre Anchise guida Enea e la Sibilla fuori dal mondo degli inferi, attraverso la porta del Sonno da cui escono sogni non veri (si veda più sopra la tesi del Norden). Rapidamente, senza parlare del congedo dal padre e dalla stessa Sibilla, Virgilio riporta Enea dai suoi e poi, per nave, a Gaeta.

(Giulia Regoliosi, aprile 2016)

Bibliografia

K. Buchner, *Virgilio*, Paideia 1963 (traduzione italiana a cura di M. Bonaria della voce *Vergilius* nella RE)

E. Norden, *P. Vergilius Maro – Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1957

Il n. 83/2015 della rivista belga *Les Études classiques* è dedicato per intero agli Atti di un Colloque de Montréal et de Québec tenutosi nel maggio 2014 col tema “*Katabasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne*”: un numero molto ampio (464 pagine, anche perché sostituisce tutti e 4 i numeri dell’anno) con contributi di grande interesse e, al di là, del titolo del colloquio, riferiti anche a Virgilio e ad autori cristiani e moderni.

Fra le edizioni scolastiche citiamo per il copioso materiale utilizzabile quella di G.Ammendola (Le Monnier 1966) e quella di F.Varieschi (Signorelli 1995).

Immagini. 1. John Martin, Enea nell’Ade, 1820 circa, New Haven, Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection; 2. Stampa a commento al v. VI 210 in *Peplus Virtutum Romanarum in Aenea Virgiliano Ejusque rebus fortiter gestis*. 3. Illustrazione dal libro di H. Finx, *Der höllische Protheus*, Norimberga 1695; 4. Francesco Corneliani, Enea e la Sibilla verso i Campi Elisi, 1780-1785 circa. Olio su tela 95 x 110 cm Collezione privata. 5. Dosso Dossi, Enea nei Campi Elisi, 1520 circa, Olio su Tela, Ottawa, National Gallery of Canada.