

MARISA SQUILLANTE

I *figmenta veri* nella interpretazione macrobiana

L'interconnessione tra poesia verità storia e mito costituisce tema di riflessione di antica data; basti pensare alla visione dello stoico Zenone che distingue nel testo omerico le cose scritte secondo opinione e quelle scritte secondo verità o alle parole con cui le Muse nell'*incipit* della *Teogonia* si presentano al poeta come creatrici di un reale fittizio attraverso le parole, ma anche come narratrici del vero¹:

ποιμένης ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Ma è con Platone che il problema del rapporto mito poesia vero diviene centrale: per il filosofo la maggior parte delle narrazioni mitologiche sono false ed è la loro stessa distanza nel tempo a rendere impossibile una reale e veritiera conoscenza delle cose narrate. Nello stesso tempo però è possibile per noi costruirli in modo verisimile. Se poi alla natura menzognera si accompagna uno scontrarsi dei miti e il loro entrare in contraddizione con le nostre convinzioni esistenziali, in particolare per quanto riguarda l'idea della divinità, si palesa allora la loro incoerenza e natura negativa². Queste osservazioni sembrano far riferimento ad una fase potremmo dire preistorica rispetto alla fase oggetto di disanima in questa relazione, quella cioè dei commentatori tardo antichi, con particolare riferimento a quelli virgiliani. In realtà la Il problema diviene oggetto di ampia discussione nei commenti tardoantichi tra IV e V secolo, testi che, tra i vari filoni di pensiero, concedono un ampio spazio al neoplatonismo anche se non sempre per una conoscenza diretta e approfondita delle fonti come attesta l'impostazione comune a molti di essi che mostra a volte una visione del neoplatonismo convenzionale e standardizzata, costruita forse, come sostiene la maggior parte della critica, perlomeno per quanto riguarda i commenti a Virgilio, sulla lettura di un *corpus* che raccoglieva le interpretazioni del Mantovano alla luce appunto di letture neoplatoniche³. All'inclinazione neoplatono-

¹ Stewart 1970, 37-52; Accame 1963, 1963, 257-281; 385-415.

² Per una ampia focalizzazione del rapporto degli antichi poeti con il mito e dell'interpretazione di Zenone dell'allegoresi del mito teologico cf. Ramelli - Lucchetta 2004, 81ss.

³ Le cosiddette *Quaestiones Vergilianae* vedono varie attribuzioni: per Bitsch, 1911,

nica che li accomuna tutti e che porta a rinverdire la polemica si affianca poi come elemento propulsore in tal senso proprio la presenza di Virgilio, visto, a partire dal IV secolo⁴ come *exemplum* di una perfetta fusione tra storia e mito.

Macrobio, il commentatore che maggiormente si misura con il neoplatonismo, si confronta con il problema della verità fin dall'inizio dei *Saturnalia* in cui giustifica l'anacronia che caratterizza il suo racconto, in cui vivono personaggi di epoche diverse, attraverso il rimando a Platone che nei suoi dialoghi fa interagire Parmenide con Socrate⁵. Nei primi capitoli del commento al *Somnium* prima di iniziare il suo lavoro di esegesi Macrobio ricorda l'intervento di Cicerone a difesa di Platone contro coloro che lo denigravano per aver affidato la discussione sul problema dell'immortalità all'incredibile mito di Er. Cicerone – sostiene – soffre perché degli ignoranti volgono in ridicolo questo mito basato sul racconto fatto da un uomo morto da dieci giorni⁶ e pertanto sceglie la strada della verisimiglianza *exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans*, affidando il racconto ad un uomo resuscitato. In realtà, continua Macrobio, i dileggiatori del grande filosofo non possono essere designati come *imperitum vulgus* (I 2,1) trattandosi di *genus hominum veri ignarum* che hanno però letto il testo e sono intenzionati a criticarlo aspramente. Nell'attenta disamina dei denigratori di Platone il commentatore parte dagli epicurei e, nello specifico, da Colote⁷, filosofo epicureo ortodosso, *inter*

338s., Courcelle 1948, 340ss. e Hadot 1971, 341ss. l'autore potrebbe essere Mario Vittorino; per Baehrens 1918 61s. Cornelio Labeone. Setaioli 1995, 239-242 propende per un *corpus* esegetico «di carattere platonizzante». Per una messa a punto del problema cf. Mastandrea 1979, 106. Interessanti osservazioni sul problema, sulla attribuzione ad Aspro e per l'individuazione dei *fontes* dei commentari virgiliani e le loro interrelazioni cf. Cameron, 2004, *passim* e in partic. 190ss.

⁴ Sarà Claudiano a giungere tramite il filtro virgiliano a una trasfigurazione della realtà attraverso il mito: cf. Gualandri 1998, 113-143; come mediatore della lettura del mito Donato Gagliardi ritiene si debba considerare non Virgilio ma Ovidio (cf. Gagliardi - Scuotto 1995, 27ss.

⁵ *Sat.* I 1,5 *Nec mihi fraudi sit, si uni aut alteri ex his quos coetus coegit matura aetas posterior seculo Praetextati fuit: quod licito fieri Platonis dialogi testimonio sunt, quippe Socrate ita Parmenides antiquior, ut huius pueritia vix illius adprehenderit senectutem, et tamen inter illos de rebus arduis disputatur: inclytum Socrates habita cum Timaeo disputatione consumit, quos constat eodem seculo non fuisse...*

⁶ Macrobio parla di dodici giorni (I 1,9 ... *duodecimo demum die*) mentre in realtà il protagonista platonico è morto da dieci giorni. Nel commento di Neri 2007, *ad l.*, la differenza, che viene, però, per un refuso, invertita nell'attribuzione ai testi, è ricondotta al fatto che Macrobio avrebbe letto Platone in forma antologizzata e non nel testo originale.

⁷ Per le notizie su Colote e sul suo scritto contro Platone, e in particolare contro il mito di Er, trattato nel l. X della Repubblica, si legga Kechagia 2011, 47-80.

Epicuri auditores loquacitate notabilior (I 2,3). Il carattere criptico del mito, il suo essere costruito secondo l'invenzione che caratterizza il racconto letterario fanno sì che esso allontani dal vero rendendolo, pertanto, non idoneo all'esposizione filosofica⁸. Il forte legame che i filosofi hanno con il vero (*veri professores*) che non permette loro di adoperare *nullum figmenti genus* è l'elemento maggiormente messo in evidenza da Macrobio ed è molto radicato nel suo pensiero come dimostra anche il fatto che è ampiamente presente nei *Saturnalia*. Quando ad esempio in *Sat.* VIII 6 il Nostro racconta del mito della castrazione operata da Saturno nei riguardi del padre⁹ dice *Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum physici ad quandam veri similitudinem revocant*. La filosofia opera una selezione tra le *fabulae* secondo una divisione che ne permette un uso parziale in quanto vede da un lato quelle giudicate profane rispetto ai venerabili soggetti di cui si occupa e dall'altro *quae... saepe ac libenter admittat* (*comm.* I 2,6). Macrobio entra nello specifico del ragionamento analizzando più da vicino i *figmenta veri*. Parte dalla *fabula* che valuta menzognera per natura con il suo scopo primario di sedurre le orecchie degli ascoltatori. Al genere fa afferire le commedie di Menandro e il romanzo che praticarono Petronio e, aggiunge, anche Apuleio, anche se la scelta di quest'ultimo gli suscita meraviglia (*vel Apuleium non numquam luisse miramur*). L'affermazione sembra stridere con quanto dice nei *Saturnalia* dove, parlando della letteratura sarcastica e ironica sostiene che essa non era giudicata come un genere frivolo proprio perché aveva meritato l'attenzione di filosofi quali Plutarco ed, appunto, Apuleio (VII 3,24 *Quod genus veteres ita ludicrum non putarunt, ut et Aristoteles de ipsis aliqua conscripserit et Plutarchus et vester Apuleius, nec contemnendum sit, quod tot philosophantium curam meruit*). L'apparente contraddizione si spiega con il fatto che nel passo del *Somnium* è evidente che, essendo posta in relazione al rapporto vero/falso, la scelta del genere romanzesco da parte di Apuleio, che è un filosofo e, quindi sostenitore del vero, non venga reputata idonea. Nel passo dei *Saturnalia* invece, poiché viene rivendicato l'impegno della letteratura ironica, proprio la sua scelta da parte dei filosofi ne costituisce una garanzia di serietà e, nello stesso tempo, giustifica gli stessi filosofi che avendone intravisto la gravità dell'impostazione possono permettersi di praticarla. Il genere

⁸ La percezione del mito subisce un'evoluzione che vaga da momenti di ricezione positiva ad altri di completo rifiuto: per comprendere l'accidentato percorso dell'interpretazione dei miti cf. Bettini 2008, 32, che ricorda l'operazione di razionalizzazione del mito compiuta da Palefato scrittore della seconda metà del sec. IV a.C. il quale tentò di eliminare dai racconti mitici tutti gli elementi assurdi o inverosimili, in realtà banalizzandoli.

⁹ La storia della castrazione sarebbe disapprovata da Macrobio sotto l'influenza della lettura di Platone che aveva bandito dal suo stato ideale tutte quelle storie favolose che mettevano in una cattiva luce dèi ed eroi: Mann 2001, 320.

favola, *quod solas aurium delicias profitetur* (comm. I 2,8), è relegato per Macrobio alla funzione affabulatrice, bandito, quindi, dal santuario della filosofia e lasciato alle culle delle nutrici. Ma ci sono anche favole che hanno una qualche parvenza di virtù e per queste è necessario operare una suddivisione: da un lato quelle in cui l'immaginazione è sovrana anche nello sviluppo della narrazione e tra loro vanno annoverate le favole esopiche *elegantia fictionis illustres* (I 2,9), dall'altro quelle che usufruiscono sì dell'arricchimento dell'immaginazione ma su una solida base di verità. Questa si definisce *narratio fabulosa* non *fabula* e ad essa vanno ricondotti i rituali misterici, le storie di Esiodo e di Orfeo relative alla genealogia degli dèi¹⁰ e alle loro gesta e, per finire, le massime dei Pitagorici. La tesi è argomentata in maniera incisiva più innanzi, a I 2,17, dove Macrobio sostiene che quando si tratta dell'anima e degli altri dèi in sottordine i filosofi ricorrono ad elementi mitici *non frustra... nec ut oblectent* ma perché sono consapevoli del fatto che la natura detesta essere esposta senza veli e nuda a tutti gli sguardi e che non soltanto ama travestirsi *vario rerum tegmine operimentoque* ma richiede ai saggi *arcana sua ... per fabulosa tractari*.

I filosofi, dunque, per Macrobio non ammettono l'elemento mitico, per quanto lecito, in tutti gli argomenti ma operano una selezione e se ne servono con libertà solo, come abbiamo accennato, quando si tratta dell'anima, delle potenze celesti e di tutti gli altri dèi. In tal modo il Nostro giustifica Platone e contemporaneamente Cicerone.

Il problema del vero, del pericolo insito nella narrazione fantastica tocca non solo i commenti di natura più squisitamente filosofica come il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ma anche quelli che hanno un'impronta più prettamente retorica e filologica. Il riscontro non deve destare meraviglia dal momento che i commenti tardoantichi, qualunque sia la loro natura, hanno un sostrato culturale comune basato su carattere enciclopedico, volontà di tesaurizzare il sapere, riuso dei testi classici il tutto costruito su una visione sincretica del sapere che emerge con forza, come del resto dimostra già l'affinità esistente tra le due opere macrobiane nonostante la differente impostazione. Dal punto di vista della struttura il *Commentum* segue la prassi generale dei commentari di non attenersi ad una sintetica esegesi del testo dal momento che tende a inserire, alla maniera di Tiberio Claudio Donato, digressioni personali, articolate parafrasi fino a divenire molto più ampio del testo ciceroniano¹¹. Esiste, nell'opera, l'idea di un sapere universale che attraversa i secoli e fa sì che parlando di Platone, Cicerone

¹⁰ Più forte la posizione di Servio per il quale la divinità è legata quasi per sua natura alla menzogna per cui nei racconti che riguardano gli dèi *veritas ignoratur* (*Aen.* I 297 *ET MAIA GENITVM Mercurium. Et est periphrasis. Cicero in libris De Deorum Natura plures dicit esse Mercurios, sed in deorum ratione fabulae sequendae sunt; nam veritas ignoratur*).

¹¹ Sulla notevole ampiezza del commento rispetto al testo ciceroniano cf. Flamant 1977, 165.

Virgilio e del suo ispiratore Omero, Macrobio possa esprimersi per tutti con lo stesso tono elogiativo senza distinzione dicendo di Platone che i suoi ragionamenti furono perfetti grazie alla divina profondità del suo genio (II 2,1), di Cicerone, il dottissimo (II 2,21), che mostra un discernimento non inferiore al genio (I 1,8), di Virgilio, sapientissimo vate (I 13,12) cui nessuna scienza è estranea (I 7,7) e che non è meno perfetto di Omero, suo modello, poeta dalla divina sapienza (I 12,2). Nei *Saturnalia* a più riprese il commentatore teorizza addirittura la necessità di scegliere il meglio da ogni campo della conoscenza. Pur essendo l'opera tutta impostata, fin dalla struttura, secondo il pensiero platonico¹², egli è convinto della necessità di operare in modo sincretico così da scegliere la parte positiva e costruttiva di ogni pensiero. Nella prefazione, pertanto, egli paragona il suo lavoro a quello delle api (I 1,5) che invita ad imitare con il loro vagare da fiore in fiore e con il riunire *sucum varium in unum saporem*. L'immagine viene amplificata in una sorta di *climax* ascendente che passa attraverso il rimando alle funzioni del corpo umano dove gli alimenti si fondono creando *ex novo* sangue nervi e organi fino a giungere a quella del coro dove vivono tante voci che però nel risultato finale si fondono in un'armonia: *fit concentus ex dissonis*. Se operiamo un confronto con il testo serviano ci rendiamo conto che anche qui l'interesse per la filosofia è vigile¹³: in generale il commentatore mette continuamente in relazione il testo virgiliano con il pensiero epicureo e con quello stoico senza trascurare qualche rimando a quello pitagorico (*Aen.* II 689 *SI FLECTERIS aut secundum Stoicos locutus est, qui fati adserunt necessitatem, aut secundum Epicureos, qui dicunt deos non curare mortalia*; *Aen.* III 68 *Stoicos medium sequi diximus, quia Plato perpetuam dicit*

¹² Nei *Saturnali* su preghiera di Decio, Postumiano racconta i temi trattati durante i banchetti così come Apollodoro nel *Simposio* platonico, sollecitato da Glaucone, racconta il banchetto di Agatone descrittogli da Aristodemo.

¹³ Si pensi all'ampio spazio dedicato alla trattazione dell'anima *Aen.* V 81 *ANIMAEQVE VMBRAEQVE PATERNAE vocativus pluralis est. Nam Plato et Aristoteles et omnes periti dicunt in homine quattuor esse animas: unam vitalem, ut in vermibus, qui tantum moventur; aliam sensualem, ut in mutis animalibus, in quibus est sensus et timoris et gaudii; tertiam intellectualem, ut in hominibus, qui et cogitare et recte iudicare possunt; esse etiam quartam infra omnes quae φυσική vocatur, ut est in herbis et arboribus, quae etiam motu carentes, vitam tamen habent. Nam et nascuntur et crescunt et pereunt, unde est «atque interfice messes». His rebus colligitur hominem harum omnium animarum esse participem; unde Sallustius ait «alterum nobis cum diis, alterum cum beluis commune est». De umbris autem facilis est probatio. Nam si quattuor sunt animae, sequitur ut tot sint umbrae, ut si quis inter duas stet lucernas geminam umbram creat. Hoc autem de animis etiam Lucretius adserit; sed non tantum veritati studet quam sectae Epicureae. Alii ista fugientes dicunt 'animae et umbrae' genitivum esse singularem, ut sit 'cineres umbrae et animae paternae'. Quod non valde probandum est; nec enim umbra aut anima cineres habent.*

*animam et ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis vitae prioris. Pythagoras vero non μετεμψύκωσιν, sed παλιγγενεσίαν esse dicit, hoc est redire, sed post tempus; III 90 VISA REPENTE Stoicos et Academicos secutus est, qui dicunt ea quae contra naturam sunt non fieri, sed fieri videri; unde magica ars omnis exclusa est, sicut Plinius Secundus docet in Naturali Historia). Agli epicurei rivolge critiche severe (Aen. IV 584 NOVO LVMINE secundum Epicureos, qui **stulte** solem de atomis dicunt constare et cum die nasci, cum die perire; VI 264 Ex maiore autem parte Sironem, id est magistrum suum Epicureum sequitur. **Huius autem sectae homines novimus superficiem rerum tractare, numquam altiora disquirere**, X 467 **Sane prudenter fecit ut fluxam et vagam opinionem Epicureorum daret homini** - nam illud ex persona poetae dictum, hanc autem validam daret Iovi), mentre notevoli sono gli apprezzamenti rivolti allo stoicismo: X 467 **nam stoici et nimiae virtutis sunt et cultores deorum**¹⁴. L'attenzione a più correnti filosofiche scaturisce dalla riflessione ampiamente spiegata a X 467 secondo la quale i poeti, tranne in casi eccezionali come quello di Lucrezio sono portati a toccare anche se solo tangenzialmente tutti i filoni filosofici esistenti a seconda dell'interesse del momento e che tale posizione oscillante non dipende da loro colpa ma dalla pluralità del pensiero dinanzi alla quale si vengono a trovare (STAT SVA CVIQVE DIES sectis philosophorum poetae pro qualitate negotiorum semper utuntur, nec se umquam ad unam alligant nisi quorum hoc propositum est, ut fecit Lucretius, qui Epicureos tantum secutus est. Scimus autem inter se sectas esse contrarias: unde fit ut in uno poeta aliqua contraria inveniamus, non ex ipsius vitio, sed ex varietate sectarum). L'oscillante posizione del Mantovano trova la sua giustificazione proprio in questa riflessione di carattere generale accompagnata dall'idea che al poeta tutto è concesso (Aen. I 227 IACTANTEM PECTORE CVRAS nunc secundum Stoicos loquitur, qui deos dicunt humana curare, interdum secundum Epicureos, poetica utens licentia).*

Più volte il commentatore concentra la sua attenzione su come la verità si possa esprimere attraverso l'invenzione poetica o meglio di quale verità si possa parlare in poesia. Una prima distinzione la si trova nelle considerazioni proposte sul rapporto poesia/storia. Pur stabilendo una loro rigida divisione egli apprezza l'inclusione di dati storici nel verso in aperta rottura delle leggi poetiche senza però giungere ad eccessi quali quello operato da Lucano per il quale perviene alla conclusione di non poterlo annoverare tra i poeti *quia videtur historiam composuisse non poema* (Aen. I 382). La bipartizione alimenterà il dibattito dei commenti medievali che si porranno il problema di giustificare l'etichetta data a Lucano di poeta

¹⁴ Sul tema della libertà per i poeti di ispirarsi a filosofie diverse tra loro secondo l'interpretazione serviana cf. Delvigo 2010, 4.

esaltando quei punti dell'opera in cui egli si distacca dalla storia dando spazio alla fantasia: basti come esempio significativo l'asserzione di Anselmo di Laon, *accessus Crit.* p. 247 ed. Marti: *Notandum etiam quod iste non dicitur proprie poeta, cum poesis dicatur fictio, sed tamen quia in topographiis, id est descriptionibus locorum, fingit, inde vocatur poeta, nam in describendo mutat portus ipsos.*

La verità deve essere sempre presente allo scrittore e notando ciò Servio amplifica una posizione tangibile in Virgilio che accomuna il Mantovano alla generazione dei poeti dell'età augustea. Orazio non a caso in *ars* 119 invita lo scrittore a *fingere convenientia* (*Aut famam sequere aut sibi convenientia finge scriptor*) ed è interessante sottolineare come anche l'antico commentatore del Venosino colga l'importanza di questa tesi nel momento in cui spiega (*ad l.*) i *convenientia* come immagine poetica caratterizzata da arte e verisimiglianza (*si fingis, habeat artem et verisimilitudinem figmentum tuum*). Si comprende dunque alla luce di queste osservazioni l'esegesi del *fertur* di *Aen.* I 15, interpretato come *dicitur*, termine che rileva la grande arte del poeta nel non dare l'idea di usufruire troppo della licenza poetica nel presentare tematiche fantastiche. Viene cioè delineata perfettamente la propensione alla verisimiglianza di impronta aristotelica che connota l'opera del Mantovano il quale anche in ciò si rivela poeta *doctus*, poeta *vates*, educatore delle coscienze che non può, quindi, ingannare i suoi lettori¹⁵ (*FERTVR dicitur. Et ingenti arte Vergilius, ne in rebus fabulosis aperte utatur poetarum licentia, quasi opinionem sequitur et per transitum poetico utitur more*).

Il *fabulosum figmentum* viene pertanto da Servio giustificato a livello poetico, spesso come funzionale all'ideologia del Mantovano tendente ad elevare la stirpe romana e a proporre, sin dalla sua origine, un'immagine positiva senza cedimenti alla corruzione, in ossequio alla politica autocelebrativa di Augusto¹⁶. Ne è un esempio quanto dice della definizione di *Romanus*, a *Aen.* I 273, dove il vocabolo lo si fa derivare *a Romi nomine*, con la trasformazione in *Romulus, blandimenti genere... quod gaudet diminutione*. Qui la teoria della discendenza della stirpe romana da una lupa mentre viene inquadrata dal commentatore nello sforzo del poeta *ad celandam auctorum Romani generis turpitudinem* è anche definita *fabulosum figmentum*, per di più quasi scientificamente supportato da una spiegazione linguistica (*Nec incongrue fictum est; nam et meretrices lupas vocamus, unde et 'lupanaria'*). L'*habitus* poetico in *aliquibus locis* dove *omnia contra hanc historiam ficta sunt* giustifica l'allontanamento dalla verità in quanto frutto di infingimento,

¹⁵ Sempre il commentatore rileva questa prassi virgiliana: *Aen.* IV 179 *VT PERHIBENT quotienscumque fabulosum aliquid dicit, solet inferre 'fama est'. Mire ergo modo, cum de ipsa fama loqueretur, ait 'ut perhibent'*.

¹⁶ Sulla presenza di Augusto e della sua politica nei commentari virgiliani cf. Squillante 2013.

di creazione favolosa e fantastica. Ad esempio i modi in cui è spiegata da Virgilio la tradizione relativa ad Ascanio vanno ricondotti non ad un'ignoranza storica¹⁷ *sed per artem poeticam* (*Aen.* I 267 *ab hac autem historia ita discedit Vergilius, ut aliquibus locis ostendat, non se per ignorantiam, sed per artem poeticam hoc fecisse*). Anche per Servio l'antitesi è tra filosofia e poesia ed è solo con quest'ultima che si giustifica la *fabula* dal momento che il razionale non si lega al mito (*Aen.* III 578 *FAMA EST bene se fabulosam rem dicturus excusat; nam re vera, nisi quae de gigantibus legimus fabulosa acceperimus, ratio non procedit*). Numerosi sono gli esempi, ne cito solo alcuni: a proposito dell'etimologia dei Mirmidoni (*Aen.* II 7) è ricordato l'episodio di Eaco e della metamorfosi delle formiche in uomini (*Aeacus cum in arbore fici formicas, id est μύρμηκας vidisset, optavit tot sibi socios evenire, et statim formicae in homines versae sunt*), con l'aggiunta immediata *Sed hoc fabulae est. Nam Eratosthenes dicit Myrmidones dictos a rege Myrmidono*. Dall'affermazione si evince chiaramente il convincimento serviano della superiorità dell'interpretazione filosofica giudicata più scientifica e veritiera.

Se la filosofia dunque occupa un posto preminente nella formazione culturale dei secc. IV e V, il mito del poeta Virgilio che va rinsaldandosi in questo stesso periodo in cui è disegnato come *magister vitae, magister historiae*, fa sì che il linguaggio poetico con i suoi infingimenti trovi un'ampia giustificazione. Lo stesso Macrobio, il più rigido sostenitore del vero, non riesce a condannare il poeta anche quando si rende conto che la sua invenzione è stata causa del perpetuarsi di una falsa conoscenza attraverso i secoli, come è il caso del racconto della regina Didone la cui tradizionale castità venne travolta dal racconto virgiliano che fece testo nel tempo (*tantum valuit pulchritudo narrandi...*)¹⁸. In definitiva la lettura allegorica *per imaginem fabulosam* è quella che ha permesso ad Omero *sub poetici nube figmenti verum sapientibus intellegi* (*comm.* II 10,11). La narrazione favolosa, intesa come *figmentum veri* che vela le grandi verità ed è alla base di una lettura allegorica dell'*Eneide*, attraverso in particolare l'influsso esercitato dal testo macrobiano, troverà ampio sviluppo nel medioevo, soprattutto in quello cristiano. Bernardo Silvestre nel commento ai primi sei libri dell'*Eneide* a lui attribuiti¹⁹, un commento che si presenta con caratteri eruditi ed enciclopedici alla maniera serviana, distaccandosi da quell'impostazione etica che ci si sarebbe aspettati citerà l'*auctoritas* di Macrobio per riconoscere a Virgilio la capacità di filosofo e poeta

¹⁷ Come nota giustamente Stok 2016, 422, Servio è sempre attento alla presenza di anacronismi nel poema e dimostra compiacimento nel dimostrare che Virgilio tende in genere ad evitare di incorrere in essi.

¹⁸ Diversa l'esegesi di Nocchi 2016, 284 che dà risalto più alla denuncia critica da parte del commentatore che alla giustificazione che viene data all'infingimento poetico.

¹⁹ Cf. Dronke 1984, 497-500; Smits 1984, 239-246.

insieme: *teste Macrobio et veritatem philosophie docuit et figmentum poeticum non pretermisit*²⁰. Nel disegnare la possibile mescolanza tra il vero e il racconto favoloso egli riprenderà quasi alla lettera il testo macrobiano²¹ definendo²² *integumentum oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum ut de Orpheo*. Nella sua analisi risale già a Platone a cui attribuisce una capacità di esprimersi *aperte de mundano corpore* mentre *cum ad animam ventum est dicit figuraliter*²³ operando un distinguo tra l'allegoria, che nasconde il vero sotto una narrazione storica e riguarda la sacra scrittura, e l'*integumentum*, che pertiene all'ambito filosofico. L'*integumentum* è qui presentato come *genus demonstrationis* che vela la verità *sub fabulosa narratione*²⁴. È con l'*integumentum* che si può trasformare il mito pagano in categorie cristiane²⁵ recuperando così la filosofia pagana con il sottrarla all'eresia. Poesia filosofia mito attraversano i secoli in un rapporto dialettico complesso che alternerà attrazione e repulsione con momenti di complessa fusione quale quella che si intravede nelle parole di Giovanni di Salisbury che trarrà addirittura la filosofia dal dettato poetico di Virgilio e Lucano *Excute*²⁶ *Virgilium et Lucanum et ibi cuiuscumque philosophie professor sis, eiusdem invenies condituram*²⁷, posizione che riprende ancora una volta quella macrobiana del sapere universale che attraversa i secoli²⁸.

²⁰ Ed. Jones p. 1, 1-3.

²¹ Per l'importanza del testo macrobiano cf. Spallone 1990, 435, n. 185.

²² Jauneau 1964, append. B 36.

²³ Jauneau 1973, 40.

²⁴ Jones 1977, 3. La lettura dell'*Eneide* in questo testo è tutta in chiave allegorica: *in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus* (10-11 p. 3); per l'esegesi del passo cf. Mann 2001, 314. Per il significato di *integumentum* cf. Dronke 1985, 313-329.

²⁵ Per il riuso da parte dei cristiani delle categorie del pensiero mitico cf. i testi raccolti da Lotito 2003, 80s. Sul valore di *integumentum* e sulla sua evoluzione cf. Wetherbee, 1972, 36-48; una ampia bibliografia in Bartòla 1993-94, 112-113.

²⁶ Sul valore pregnante del verbo *excutio* legato al nome di un poeta e sul topos della poesia come fonte di ogni sapere cf. Godman 2000, 160s.

²⁷ *Metalogicon* I 24.

²⁸ Sulle radici antiche dell'idea della poesia come fondatrice di tutte le espressioni del pensiero umano cf. Lamberton 1986, 40-41.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accame 1963

S.Accame, *L'invocazione della Musa e la 'verità' in Omero e in Esiodo*, «RFIC» XCI (1963), 257-281; 385-415

Baehrens 1918

W.A.Baehrens, *Cornelius Labeo atque eius commentarium Vergilianum*, Diss. Gand 1918.

Bartòla 1993-94

A.Bartòla, 'Natura' e 'Scriptura' in *Alano di Lilla*, «Doctor Seraphicus» XL-XLI (1993-94), 109-132.

Bettini 2008

M.Bettini, *Il mito fra autorità e discredito*, «L'immagine riflessa», XVII (2008), 27-64.

Bitsch 1911

F.Bitsch, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berolini 1911.

Cameron 2004

A.Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948.

Dronke 1984

P.Dronke, *Bernardo Silvestre* in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, 497-500.

Dronke 1985

P.Dronke, *Integumenta Virgilii*, in *Lectures médiévales de Virgile*. «Actes du colloque de Rome (25-28 octobre 1982)», Rome, 313-329.

Flamant 1977

J.Flamant, *Macrobe et le Neoplatonisme latin à la fin du IV siècle*, Leiden 1977.

Gagliardi 1995

D.Gagliardi – E.Scuotto, *La poesia pagana tardoantica: antologia degli ultimi autori latini dai novelli a Massimiano*, Napoli 1995.

Godman

P.Godman, *The Silent Masters: Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000.

Gualandri 1998

I.Gualandri, *La poesia di Claudiano tra mito e storia*, in *Cultura latina pagana fra terzo e quinto secolo dopo Cristo*. «Atti del Convegno (Mantova, 9-11 ottobre 1995)», Firenze 1998, 113-143.

Hadot 1971

P.Hadot, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971.

Jeaneau 1964

E.Jeaneau (ed.), *Comment. in Martian. Capell. praef.*, in *Notes sur l'école de Chartres*, « Studi medievali » V 2 (1964), append. B 36.

Jeaneau 1973

E.Jeaneau, *Lectio Philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973.

Jones 1977

The Commentary on the first Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly attributed to Bernardus Silvestris, ed. J.W. and E.F.Jones, Lincoln-Nebraska-London 1977.

Kechagia 2011

E.Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford, 2011.

Lamberton 1986

E.Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist allegorical reading and the Growth of the epic tradition*, Berkeley 1986.

Lotito 2003

L.Lotito, *Il mito e la filosofia*, Milano 2003.

Mann 2001

J.Mann, *Jean de Meun and the Castration of Saturn* in J.Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden-Boston-Koeln 2001, 309-326.

Mastandrea 1979

P.Mastandrea, *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979.

Neri 2007

Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione*. Traduzione. bibliografia e note a c. di M.Neri, Milano 2007.

Nocchi 2016

F.R.Nocchi, *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin/Boston 2016.

Ramelli – Lucchetta 2004

I.Ramelli – G.Lucchetta, *Allegoria. I. L'età classica*. Introduzione e cura di R.Radice, Milano 2004.

Setaioli 1995

A.Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995.

Smits 1984

E.R.Smits, *New Evidence for the Authorship of the Commentary on the first six books of Vergil Aeneid commonly attributed to Bernardus Silvestris* in M.Gosman – J.Van Os (ed.), *Non nova sed nove. Melanges decivilisation médiévale dédié à W.Noomen*, Groningen 1984, 239-246.

Spallone 1990

M.Spallone, *I percorsi medievali del testo: "accessus", commentari, florilegi* in *Lo spazio letterario di Roma antica III La ricezione del testo*, Roma 1990.

Squillante 2013

M.Squillante, *Talem monstrare Aenean debuit, ut dignus Caesari parens praeberetur: Augusto in Tiberio Claudio Donato*, in F.Stok, (ed.), *Totus scientiae plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 391-400.

Stewart

P.J.Stewart, *Hesiod and History*, «BR» XVIII (1970), 37-52

Stok 2016

F.Stok, *Storia e anacronismi nell'esegesi serviana*, in A.Garcea – M.-K.Lhommé – D.Vallat (ed.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Hildesheim-Zuerich-New York 2016.

Wetherbee 1972

W.Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972.