

AMICORUM MUNERA

STUDI IN ONORE DI
ANTONIO V. NAZZARO

a cura di
GENNARO LUONGO

SATURA  EDITRICE

Opera pubblicata con il contributo
del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II"

I contributi sono stati sottoposti,
in forma anonima, a peer-review

DIRITTI DI AUTORE RISERVATI
Copyright 2016 Satura Editrice s.r.l.
via G. Gigante, 204 - 80128 Napoli
tel. 081 5788625 - fax 081 5783097
e-mail: saturaeditrice@tin.it
www.saturaeditrice.it
ISBN 978-88-7607-163-8

In copertina:
S. Ambrogio di Mattia Preti, Museo civico di Taverna (CZ).

MARISA SQUILLANTE

Macrobio e gli Inferi virgiliani

Nel commentare *Aen.* 6, 127 *noctes atque dies patet atri ianua ditis*, Servio affronta il problema di cosa siano gli inferi e della loro collocazione spaziale partendo dall'affermazione lucreziana¹ secondo la quale gli inferi non possono esistere (3, 978-979: *Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo / prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis*), affermazione che risaliva direttamente a Epicuro come viene attestato da più fonti². Il poeta e i suoi epigoni, afferma Servio, *hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt*. L'enunciato virgiliano circa il tentativo dell'anima di risalire al cielo (*hoc opus hic labor est*) o va visto come una finzione poetica (*poetice*) o come il frutto di un notevole approfondimento filosofico secondo il quale come condanna infernale bisogna intendere l'indugio forzato dell'anima nel corpo, reiterato *permutatione diversa*, e che si concretizza, appunto, in un perenne stato infernale. Il corpo è per l'anima una vera e propria prigionia³ (Serv., *Aen.* 6, 734 *Clausae tenebris et carcere caeco definitiones sunt corporis*) e tale condizione la porta a perdere forza e vigoria come avviene per un leone chiuso in gabbia (Serv. *Aen.* 6, 724 *ut si leonem includas in caveam, impeditus vim suam non perdit, sed exercere non potest, ita animus non transit in vitia corporis, sed eius coniunctione impeditur nec exercet vim suam*). È questo del corpo-prigione un tema fortemente pregnante che si aprirà la via in moltissimi testi letterari e che affonda le sue radici in età lontana come attestano Filolao e Platone⁴. Servio, per quanto non sottolinei un preciso indirizzo filosofico del poeta in quanto preferisce presentarlo

¹ Lucrezio è presenza importante anche in Macrobio: Pieri 1977.

² Sen., *epist.* 24, 18 e Lact., *inst.* 3, 17, 42; 7, 7, 13.

³ Setaioli 1995.

⁴ Nel *Cratilo*, 400 bc il rapporto è considerato di derivazione orfica. In Filolao (14 D.-K.) ritorna l'accenno, presente nel *Gorgia* (493 a), al fatto che la teoria fosse sostenuta da teologi e indovini i quali mettevano in correlazione $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$ («Attestano gli antichi teologi e indovini, che l'anima è congiunta al corpo per scontar qualche pena; e in esso, quasi tomba è sepolta»). Per i frammenti di Filolao e la discussione sulla loro paternità, cfr. Burkert 1962, 86 ss.

come competente in tutti i campi del pensiero, propende di sicuro per una sua lettura neoplatonica⁵. Del resto il commentatore aveva ben colto lo spessore filosofico⁶ che connotava il testo virgiliano in quanto proprio nell'introduzione all'esegesi del libro sesto, dopo aver fornito la definizione di Virgilio come *totus ... scientia plenus*, sottolineava il primato che nell'ambito di questa onniscienza ha il libro sesto (*in qua hic liber possidet principatum*) a tal punto che *plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias*. È interessante notare come la valutazione filosofica venga posta sullo stesso livello della stretta interconnessione con quello che il commentatore giudica essere l'*auctor* virgiliano per eccellenza, cioè con Omero, in quanto sempre in sede proemiale, quando parla dello spostamento di quei versi che *nonnullis codicibus antiquis* erano tramandati come gli ultimi due del l. V, da Probo e da altri (*alii*) *prudenter* erano stati trasferiti *ad initium sexti* per riprendere il testo omerico alla lettera (*et Homerus etiam sic inchoavit*).

L'interpretazione allegorica, che affonda le sue radici nel pensiero platonico, qui toccata tangenzialmente, acquista spazio e rilevanza nel commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio. Nelle parole di Scipione «vivono ancora appunto coloro che sono sfuggiti, come da un carcere al legame con il corpo, mentre quella che voi dite vita, è in realtà una morte»⁷ (*rep.* 6, 14) il commentatore vede assommate tutte le ricerche che «la saggezza degli Antichi ha consacrato nel risolvere questo problema» (1, 10, 8) e ritiene a questo punto di avere i dati necessari ad affrontare la questione in forma breve e concisa. L'interpretazione teologica, attribuibile a coloro che si incaricarono di organizzare i sacri rituali, in un'epoca, quindi, precedente al completo sviluppo degli studi filosofici, identifica i corpi umani con gli inferi, in quanto «le anime, trattenute, patiscono un carcere che le tenebre rendono spaventoso, il fetore e il sangue orribile» (9). Di conseguenza, sempre secondo i teologi (1, 10, 17: *quae a teologis adseruntur*) per morte dell'anima bisogna intendere la sua immersione negli inferi del corpo e per vita il suo ritorno alle regioni superne dopo che è uscita dal corpo. La ricerca macrobiana non si arresta qui ma procede verso una riflessione più feconda in ambito filosofico: riprendendo le tesi dei discepoli di Pitagora e di Platone lo scrittore ricorda come da costoro fossero state individuate due tipologie di morte, quella dell'essere animato che perisce quando l'anima esce dal corpo e quella

⁵ Setaioli 1992.

⁶ Servio ha netta consapevolezza dei problemi dottrinari e filosofici che animano il testo virgiliano anche se è evidente che da lui non ci si possa attendere «troppa coerenza dottrinale»: cfr. Stok 2013, 169.

⁷ La traduzione è di Stok 1993, 46-47.

dell'anima determinata dall'abbandono della fonte unica e indivisibile della natura cui segue una distribuzione nelle membra del corpo (1, 11, 1). È questa la morte compresa solo dai sapienti in quanto per il volgo questa morte è la vita. L'ambiguità del concetto è posta in rilievo ulteriormente dal carattere anfibologico del nome Dite che designa la divinità degli Inferi ma, nello stesso tempo, indica il dio della ricchezza secondo una incerta interpretazione etimologica a cui accenna Quintiliano in un passo in cui parla della formazione dei nomi (1, 6, 34: *etiamne a contrariis aliqua sinemus trahi, ut "lucus" quia umbra opacus parum luceat, et "ludus" quia sit longissime a lusu, et "Ditis" quia minime dives?*) ma di cui si trovano tracce anche nel *de natura deorum* 2, 26, 66 *Terrena autem vis omnis atque natura Diti patri dedicata est, qui dives ut apud Graecos Πλούτων*. La doppia valenza della figura e del nome, nel suo aspetto felicemente augurale, ricorda che la morte dell'essere animato «libera l'anima e la restituisce alle vere ricchezze della natura e alla propria libertà» (11, 2) mentre nella sua veste di divinità crudele testimonia di come l'anima sia strappata alla luce splendente dell'immortalità e precipitata nelle tenebre della morte. L'analisi non si ferma ma procede in maniera serrata a partire da 11, 4 fino a 12, 18, pagine in cui il commentatore ricorda i pareri dei tre indirizzi platonici sulla visione degli inferi come una regione del mondo. Non mi sembra il caso di soffermarsi sull'importanza del testo di Macrobio in ambito filosofico, importanza posta in rilievo non soltanto dalla più che nutrita bibliografia moderna⁸, ma anche da grandi lettori antichi quali Boezio (*Porph. isag.* 1, 11: ... *Macrobi Theodosii doctissimi viri*) e Cassiodoro che in *Expositio Psalmorum* 8, 10 riprende la revisione critica proposta dal commentatore delle diverse tesi dei filosofi sull'anima⁹. La forte permeabilità del testo del commento alle teorie neoplatoniche¹⁰, lo stretto legame con la traduzione e il commento di Calcidio al Timeo di Platone, nonostante tendenzialmente questi sia più vicino al medioplatonismo, connotano il Commento come commentario filosofico¹¹, di quella tipologia che diviene espressione della didattica neoplatonica in particolare, e filosofica in generale, diffusa ampiamente al termine del sec. IV¹². Questo porterebbe a considerare il testo

⁸ Ancora fondamentali i lavori di Flamant 1977, 1981, 1992.

⁹ Sulla fortuna del commento macrobiano al sogno cfr. Ramelli 2007, 128 ss.

¹⁰ Il neoplatonismo costituisce il filone filosofico di maggior diffusione nel periodo in cui si ipotizza sia vissuto Macrobio: cfr. Prachter 1910, Flamant 1977.

¹¹ Una particolare cura Macrobio mette nella scelta del linguaggio, in genere attinente a quello ciceroniano da cui però si distacca quando teme che ci possano essere ostacoli alla chiarezza e all'espressione tecnica: cfr. De Paolis 1992.

¹² Sui complessi problemi legati all'identità e alla datazione di Macrobio cfr. Cameron 1966, che lo data tra il 390 e il 426; per una datazione alta cfr. Courcelle 1956; viene

di Macrobio in parte eccentrico a quel circuito di commenti a cui possono riferirsi quello di Servio, di Tiberio Claudio Donato e dei suoi stessi *Saturnali*. Ma la veste strettamente tecnica non basta a creare uno iato e Macrobio tende in genere nel commento ad affiancare alla sua veste di filosofo anche quella di esperto di retorica e grammatica: un esempio particolarmente icastico è costituito dall'*excursus* sulla *fabula* che parte da una premessa filosofica in quanto spiega perché la filosofia rifiuta alcuni miti mentre ne accoglie altri per poi approdare ad un giudizio critico che apprezza il *delectare* delle commedie di Menandro (1, 2, 8: *Auditum mulcent vel comoediae, quales Menander eiusve imitatores agendas dederunt*), delinea il taglio romanzesco della narrazione petroniana (*vel argumenta fictis casibus amatorum referta, quibus vel multum se Arbitr exerceat*) e cataloga nello stesso genere romanzo l'opera apuleiana (*vel Apuleium non numquam lusisse miramur*) anche se, da filosofo, egli condanna tale pratica coinvolgendo naturalmente nel giudizio il filosofo platonico quale fu lo scrittore di Madaura (*Hoc totum fabularum genus quod solas aurium delicias profitetur, e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat*).

Nel momento in cui Macrobio ricorre al testo virgiliano, e in particolare al l. VI dell'Eneide per spiegare il *Somnium*, sicuramente lo fa perché nettamente consapevole delle analogie che legano i due testi e per la percezione che egli ha di un Virgilio neoplatonico. Tra gli evidenti punti di contatto va sottolineato il forte rilievo dato nelle due narrazioni alla dimensione del futuro e del destino dei discendenti, con un influsso ciceroniano notevole sulla concezione virgiliana positiva della vita tutta proiettata, appunto, verso ciò che avverrà. Il poetico Ade sotterraneo quale è raccontato dal Mantovano si affianca a un al di là dalla dimensione tutta celeste lo stesso del sogno dello Scipione ciceroniano. Ma l'elemento di maggior raccordo tra i due testi è quello strutturale del sogno che trasforma la discesa agli inferi in un inabissamento nella psiche e nei suoi tormenti. Le citazioni virgiliane presenti nel Commento al Sogno, il cui numero 32 appare a una prima impressione poco significativo se confrontato alla massiccia presenza, ben 828, nei *Saturnali*, non sono, pertanto, da considerarsi occasionali e semplicemente motivate con il desiderio dello scrittore di abbellire la propria prosa secondo l'insegnamento ciceroniano ma nascono dalla volontà del commentatore di far risaltare il legame profondo che unisce Cicerone e il poeta. Si tratta dei due emblemi della Romanità che vengono messi a confronto anche nei *Saturnali*,

anche avanzata l'ipotesi di una datazione spostata di un cinquantennio più innanzi che giustificerebbe la mancanza di accenni al cristianesimo da parte dello scrittore: tra i tanti fondamentali Cameron 1966, Flamant 1977.

per le loro capacità retoriche, dove (5, 1, 1 ss.) a Avieno che chiedeva *utrum magis ex Vergilio an ex Cicerone proficiat* Eusebio risponde affermando *facundia Mantuani multiplex et multiformis est et dicendi genus omne complectitur* (4).

La cultura tra la fine del IV e nel V secolo nasce dalla riappropriazione dei saperi del passato. La visione degli Inferi, quale appare nel commento macrobiano, si presta meglio, forse, di altri temi a sostanziare tale assunto. Quando nel cap. 9 del l. I Macrobio parla della collocazione dei saggi e degli eroi che hanno trascorso la loro vita sempre con il pensiero rivolto al cielo afferma che a giusta ragione gli Antichi li hanno posti in cielo a proseguire la propria funzione di guida dell'umanità. L'affermazione è garantita da testimonianze poetiche: la prima di Esiodo (122-123 e 126) i cui versi *ex verbis suis in Latina verba conversi sunt* per non tediare nessuno *si versus ipsos ut poeta Graecus protulit inseramus* (1, 9, 7), l'altra di Virgilio che, secondo il commentatore, pur convenendogli che gli eroi fossero relegati agli inferi, non li esclude dal cielo (1, 9, 8 *non tamen eos abducit a coelo*). Tale posizione conciliativa rispettando le due dottrine, soddisfa «tanto la finzione poetica quanto la verità filosofica» (1, 9, 8). Sempre con un rimando a Virgilio (*Aen.* 6, 653-655 ... *quae gratia currum / armorumque fuit vivis, quae cura nitentis / pascere equos, eadem sequitur tellure repostos*) sostanzierà la sua affermazione secondo la quale dopo la morte le anime «mantengono quelle attività, anche le più futili, che esercitavano da vivi». Come si vede il filosofo oltre a non tralasciare le osservazioni di lingua e di poetica affermando la superiorità della lingua latina nello stesso tempo coopera a costruire il carisma del Mantovano ribadendone l'onniscienza e la supremazia nell'arte e nella *sapientia*. Nel presentare la vera e propria discesa verso «le regioni infernali di questa vita» dice che essa avviene attraverso la «porta degli dei», cioè il Capricorno: a conferma di tale tesi ricorda come questa rappresentazione simbolica sia proposta da Omero *divina prudentia* (1, 12, 3). L'*auctoritas* del poeta greco è valorizzata anche con il rimando a Pitagora il quale «pensa che l'impero di Dite cominci al di sotto del circolo latteo». È, invece, di nuovo a Virgilio che ricorre per spiegare come non sia l'anima a venire meno ma che il corpo, non potendo più a lungo essere animato, abbandoni il suo compito tant'è che il sapientissimo vate, a *Aen.* 6, 545, fa dire a Deifobo «compirò il numero, scomparirò nelle tenebre» (1, 13, 12), un'espressione criptica in cui si è voluto intravedere un'allusione al numero fatale, il numero cioè del proprio destino al di là del quale non si può andare. A 1, 10, 11 vengono ricordati i fiumi infernali, il Lete, il Flegetonte, l'Acheronte, il Cocito e lo Stige a cui fanno seguito le descrizioni dei dannati e delle loro pene: per quanto la corrispondenza non sia netta in quanto in Virgilio, come anche in Omero, negli elegiaci e in altri la serie delle

condanne non è quasi mai completa, Macrobio disegna un affresco che non può non riconoscersi come virgiliano. L'allusività non si risolve in una semplice suggestione di atmosfere ma viene marcata dall'uso della citazione di versi virgiliani quali *Aen.* 6, 598, 600, 616-617 dove si parla della pena di Tizio, versi che se da un lato sono quasi una traduzione letterale della *nekya* omerica, dall'altro pongono in luce la tendenza del Mantovano alla rielaborazione originale in quanto il poeta non solo, come aveva notato Servio, *Aen.* VI, 595, sostituisce ai due avvoltoi omerici uno solo (... *ut eius iecur vultur exedat quamquam Homerus vicissim dicat duos vultures sibi in eius poenam succedere*) ma opera una felice sintesi con il brano lucreziano di 3, 992-994 dove le pene infernali sono considerate un simbolo delle passioni terrene (*sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem / quem volucres lacerant atque exest anxius angor / aut alia quavis scindunt cuppedine curae*). Ancora Servio nel commentare 6, 596 afferma *sane de his omnibus rebus mire reddit rationem Lucretius <3, 978> et confirmat in nostra vita esse omnia quae finguntur de inferis*. Del resto nel l. V dei Saturnali dove discute del rapporto di Virgilio con Omero, considerato dal poeta latino come un vero e proprio archetipo, di cui emulare *non modo magnitudinem sed et simplicitatem et praesentiam orationis et tacitam maiestatem*, tra i numerosi passi sottoposti a vaglio, Macrobio ne analizza alcuni proprio del l. VI in cui la discendenza omerica viene rilevata anche a livello linguistico. Tra gli esempi portati a sostegno della tesi per cui *omne opus Vergilianum velut de quodam Homerii operis speculo formatum est* (5, 2, 13) non è casuale che ci sia *Aen.* 6, 578 (*bis patet in praeceptis tantum tenitque sub umbras / quantus ad aethereum caeli suspectus Olympum*) rielaborazione di *Od.* 8, 16, una rivisitazione originale che porta il poeta a modificare la misurazione della distanza fra l'inizio e il termine dell'Ade proposta da Omero tramite l'*amplificatio* del raddoppiamento (*bis*).

L'importanza di Virgilio, sancita nei Saturnali a livello formale e poetico, acquista nel Commento al Sogno una consistenza più impegnativa: la sua è la voce del *sapiens* che, unita a quella di altri grandi quali Omero, Platone, Cicerone, attraversa la storia costruendo una catena di conoscenze che travalica i limiti del tempo. Nell'*incipit* del Commento, del resto, parlando di Platone e Cicerone «due uomini eminenti per sapienza» (1, 1, 3), egli aveva sostenuto l'ispirazione divina delle loro azioni nella ricerca del vero. Se Platone si distingueva *ingenii proprii divina profunditate* (2, 2, 1), Omero è *divinarum omnium inventionum fons et origo* e diviene maestro di verità per i saggi *sub poetici nube figmenti* (2, 10, 11) e Virgilio non è «meno perfetto di Omero» (1, 7, 7), capace come è di soddisfare *poeticae figmentum et philosophiae veritatem* (*comm.* 1, 9, 8), secondo quella duplicità di livello interpretativo che tutta la

critica moderna attribuisce al Mantovano, e non casualmente, in particolare nella stesura del l. VI dell'Eneide¹³. Nell'introduzione ai Saturnali rivolto al figlio Eustazio Macrobio delinea ciò che intende per cultura: tutto ciò che è compreso nelle numerose opere sia greche che romane – dice al figlio – deve essere ... *scientiae supellex*. È una scienza caratterizzata dalla diversità, determinata dalla personalità del singolo autore ma anche dalla disseminazione delle opere lungo l'asse temporale: la sua antica origine non deve andare annullata ma esaltata dalla ripresa alla lettera delle parole degli antichi *auctores*. L'invito a comportarsi come le api che vagano di fiore in fiore traendo il succo da ognuno di essi (1, *praef.* 5: *apes enim quodammodo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt ac per favos dividunt*) risponde a un'esigenza di sincretismo profondo secondo la quale esiste una *universitas* culturale che si concretizza come prodotto nuovo trapuntato però da elementi molteplici e eterogenei (1, *praef.* 6: *et sucum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant*), la cui individualità non può e non deve riconoscersi (1, *praef.* 7: *ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint, sed in quandam digeriem concoquantur*). Eppure in questa specie di magma affiorano le figure dei grandi, quelle su cui si è costruita la storia della cultura e, in particolare della *Romanitas*. È un processo stranissimo quello a cui assistiamo nello scorcio di questi anni: da un lato è come se il mondo classico fosse fagocitato e rielaborato allo scopo di creare una nuova dimensione dall'altro c'è la tendenza a far emergere di continuo il passato con i suoi figli eccellenti quali Cicerone e Virgilio. Se gli scrittori del sec. V che frequentavano generi letterari diversi dal commentario, quali ad esempio Sidonio Apollinare, fruitore *sermonis pompa Romani* (*epist.* 4, 17, 2), arricchiscono le proprie produzioni artistiche con le parole e le tematiche degli antichi, quegli *auctores* che vanno trattati *cum reverentia* (*epist.* 8, 11, 8), che usano come marchio di riconoscimento che oppone il mondo dei colti e dei raffinati a quello rozzo dei barbari invasori che circondano il popolo romano da ogni parte (*epist.* 8, 9, vv. 31 ss.: *Hic glaucus Herulus... / hic Burgundio septipes frequenter / istis Ostrogothus viget patronis / hinc, Romane, tibi petis salutem*) per evitare un'insanabile e inevitabile frattura con una realtà che non si può più recuperare (si pensi a come ancora Sidonio, *epist.* 5, 5, 2, ironizza con acrimonia su Siagrio, il quale, educato all'eccelsa cultura romana, ha preferito addentrarsi nello studio della lingua germanica: *Atque haec cum ita sint, velim dicas, unde subito hauserunt pectora tua euphoniā gentis alienae, ut modo mihi post ferulas lectionis Maronianaē postque desudatam varicosi Arpinatis opulentiam*

¹³ Cfr. Cumont 1949, 213.

loquacitatemque quasi de areola vetere novus falco prorumpas?), gli estensori dei commenti accentuano tale processo di tesaurizzazione creando un canone molto ampio costituito da quegli *auctores* che rappresentano ai loro occhi la vera e propria essenza della *sapientia*. Tante sono le testimonianze di questo convincimento: basti pensare alla chiusa delle *Interpretationes Vergilianae* di Tiberio Claudio Donato. Il commentatore nella pagina finale pervenuta incompleta, mentre sta ritornando sull'idea già avanzata di completare la sua opera con notizie omesse e, quindi alludendo a quel tredicesimo libro di cui aveva parlato commentando *Aen.* 7, 641-646 (2, 96, 18-97, 22 Georgi) e che non è pervenuto forse perché mai scritto in quanto è intervenuta la morte, e che avrebbe dovuto contenere tutti i *Realien*¹⁴, si rivolge al figlio ricordandogli che potrà servirsi della fatica del padre nel raccogliere dati e che, se questo lavoro risulterà non soddisfacente, potrà sempre rifarsi agli antichi a coloro che lo hanno preceduto nel lavoro interpretativo. È sul patrimonio della memoria che ci si può arricchire e dove risultano ancora lacune *legendi sunt ... veteres* per ottenere un sapere condiviso: è interessante rilevare l'uso del verbo *condiscere* (*ut necessaria vestigata condiscas*) che se da un lato ha il significato di studiare, apprendere in maniera approfondita non ha perso il suo valore etimologico di apprendere insieme. Non è meno significativo quanto Sidonio racconta a proposito della ricchezza delle biblioteche di Apollinare e Ferreolo, biblioteche ricche di testi di scrittori che si sono interessati a tematiche diverse ma che sono accomunati dalla stessa eleganza di stile (*epist.* 2, 9, 4: *licet quaequam volumina quorumpiam auctorum servarent in causis disparibus dicendi parilitatem*) e l'elenco che lo stesso fornisce dei testi ivi rappresentati, che, non casualmente, parte da Agostino. Il passo non solo illumina su quelle che erano le letture all'epoca più frequentate ma anche sull'idea capillarmente diffusa tra gli uomini colti di una *scientia* senza confini ideologici ma che tutto ingloba tant'è che di Agostino Varrone Orazio e Prudenzio Sidonio dice *nam similis scientiae viri*.

Tutti i commenti si nutrono di uno stesso background culturale e hanno molteplici punti di contatto che documentano lo stesso desiderio di *doctrina*: come è possibile – e l'abbiamo accennato – individuare tracce di allegoresi neoplatonica nel commento serviano non è possibile disconoscere quanto anche il Commento al sogno cooperi a rinsaldare l'impostazione culturale coeva. Ponendosi da tale angolazione i commentatori si sentono vicini ancor più agli antichi di cui avevano intuito il procedimento letterario e arti-

¹⁴ Per un inquadramento delle problematiche relative al tredicesimo libro delle *Interpretationes* cfr. Pirovano 2010.

stico che si realizzava con un riattaccarsi alle proprie radici come dimostra ampiamente Macrobio quando accompagna il lettore nell'officina del grande Virgilio che, a suo parere, trascriveva versi di altri *ut unde essent eluceret*, molti lasciava immutati *ut tamen origo eorum non ignoraretur* e anche ciò che sembrava aver tratto da Omero *non ipsum ab Homero tulisse, sed prius alios inde sumpsisse, et hunc ab illis, quos sin dubio legerat, transtulisse* (sat. 6, 1, 7). Il rapporto con l'antico diviene rapporto di emulazione e confronto e la prova più eclatante di questo processo è costituita proprio dalla chiusa del *Commento* al sogno dove Macrobio celebra la perfezione formale e ideologica dell'opera di Cicerone. Dell'Arpinate a 1, 1, 8 sostiene che «mostra un discernimento non inferiore al genio», a 2, 12, 7 che per regola «nasconde nel minor numero possibile di parole la profonda conoscenza degli argomenti trattati», espressione che risulta con evidenza esaltare l'aspetto formale della sua opera, con l'elogio della *brevitas*, ma anche quello contenutistico, con la messa in evidenza di un sapere universale. Ma, in una *climax* ascendente, è nella chiusa che troviamo il sommo elogio del grande scrittore. Se è vero – sostiene Macrobio – che «l'insieme della filosofia si divide in tre parti, morale naturale e razionale...», è evidente che Marco Tullio Cicerone nel *Somnium*, «non ha trascurato nessuna delle tre» e, pertanto, al commentatore viene naturale concludere la sua opera con questa travolgente e esaltante affermazione (2, 17, 17) *Vere igitur pronuntiandum est nihil hoc opere perfectius, quo universa philosophiae continetur integritas*; della positività dell'Arpinate gode, per luce riflessa, anche l'opera macrobiana costruita appunto sulla falsariga di quello¹⁵. La perfezione letteraria la gloria la fama e l'eternità si raggiungono sempre e solo attraverso il continuo ricongiungimento al proprio passato.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 1992

AA.VV., *La langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome 1992.

Burkert 1962

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuernberg 1962.

Cameron 1966

A. Cameron, *The Date and Identity of Macrobius*, in «*Journal of Roman Studies*» 56 (1966), 25-38.

¹⁵ Neri 2007, 686: «La sua perfezione [del *Somnium*] si trasferisce, immediatamente, al *Commento* la cui struttura è ricalcata su quella del *Sogno*».

Courcelle 1956

P. Courcelle, *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise*, in «Revue des Etudes Latines» 34 (1956), 220-239.

Cumont 1949

F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949.

De Paolis 1992

P. De Paolis, *Il Somnium Scipionis nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in AA.VV. 1992, 233-244.

Flamant 1977

J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin à la fin du Ire siècle*, Leiden 1977.

Flamant 1981

J. Flamant, *Éléments gnostiques dans l'oeuvre de Macrobie*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, 131-142.

Flamant 1992

J. Flamant, *Macrobie: une langue philosophique?*, in AA.VV. 1992, 218-232.

Neri 2007

Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, Saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia e apparati di M. Neri, Milano 2007.

Pieri 1977

A. Pieri, *Lucrezio in Macrobio: adattamenti al testo virgiliano*, Messina-Firenze 1977.

Pirovano 2010

L. Pirovano, *Cursim scripsi quae potui: Tiberio Claudio Donato rilegge il suo 'libro'*, in «Cento Pagine» 4 (2010), 135-146.

Prachter 1910

K. Prachter, *Richtungen und Schulen im Neoplatonismus*, in *Genethliacon. Festschrift für C. Robert*, Berlin 1910, 105-156.

Ramelli 2007

I. Ramelli, *Macrobio allegorista neoplatonico e il tardo platonismo latino*, saggio introduttivo a Neri 2007.

Setaioli 1995

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

Stok 1993

Cicerone, *Il sogno di Scipione*, a cura di F. Stok, Venezia 1993.

Stok 2013

F. Stok, *Servio e la metempsicosi*, in Id. (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 165-192.

Tolomio 1999

I. Tolomio, *Corpus carcer nell'alto medioevo. Metamorfosi di un concetto*, in C. Casagrande - S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, Tarnuzze, Impruneta 1999, 3-19.

ABSTRACT

The high permeability of the text of the Commentary on the Dream of Scipio to Neoplatonic theories, the close link with the translation and commentary of Calcidio to Plato's *Timaeus*, although these tend to be closer to medioplatonismo, characterize the comment as a philosophical commentary. This would lead us to consider the text of Macrobius eccentric to the circuit to which may refer the comments of Servius, Tiberius Claudius Donato and his own *Saturnalia*. The analysis of the song on the descent into hell brings to light the hidden links no less significant between the texts of the commentators.