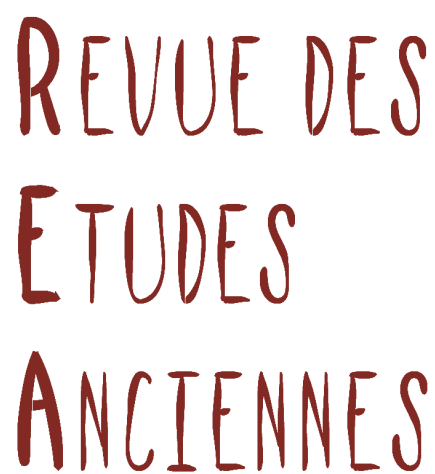




127

2025 - N°1

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES

TOME 127 – N°1 – 2025

SALII E LUPERCII NELLO SCUDO DI ENEA (*AEN.* VIII, 663-666): GUERRA, REGALITÀ E USI POLITICI DELLA RELIGIONE DALLA ROMA PRIMITIVA AL PRINCIPATO DI AUGUSTO*

Anna Maria CIMINO**

Résumé. – L’ecphrasis dans l’Énéide VIII (*Aen.* VIII, 626-728) a traditionnellement été interprétée en tant qu’épopée dans l’épopée, qui transmet une version orientée du passé romain. C’est dans ce contexte que Virgile introduit un bref mais allusif portrait des *Salii* et *Luperci* (*Aen.* VIII, 663-666). Ce passage a toujours stimulé les débats entre les experts, les hypothèses interprétatives formulées jusqu’à maintenant soulignent en particulier que, dans l’ecphrasis, la mémoire de la tradition religieuse romaine sert à inscrire dans la narration historique le caractère fier et combattif du peuple romain. C’est sur ce point que cet article se propose de jeter de la lumière, en relisant la représentation des *Salii* et *Luperci* à partir du contexte de l’époque de Virgile, ainsi qu’en retraçant l’étiologie de ces sacerdoces jusqu’au contexte militaire de la période monarchique de Rome.

Abstract. – The *ekphrasis* in *Aeneid* VIII (*Aen.* VIII, 626-728) has traditionally been interpreted as an epic within the epic, aiming to convey an inflected version of the Roman past. It is in this passage that Vergil introduces a brief and allusive portrait of the *Salii* and *Luperci* (*Aen.* VIII, 663-666). This passage has always stimulated debate among Vergilianists, and the interpretative hypotheses put forward to date emphasize in particular that, in the ecphrasis, the memory of Roman religious tradition serves to inscribe in the historical narrative the proud and combative nature of the Roman people. It is on this point that this article aims to shed some light, by re-reading the representation of the *Salii* and *Luperci* from the context of Virgil’s own time, and by tracing the aetiology of these priesthoods back to the military context of the monarchic period at Rome.

Mots-clés. – Énéide, Rome archaïque, religion romaine, *Salii*, *Luperci*.

Keywords. – *Aeneid*, Archaic Rome, Roman Religion, *Salii*, *Luperci*.

*I testi in latino e in greco sono tratti tutti dalla *Loeb Classical Library*. Le uniche eccezioni sono costituite da: P. Vergilius Maro, *Aeneis*, edidit G.B. Conte, Berlin – Boston 2019²; Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*: Hauts faits du divin Auguste, edidit J. Scheid, Paris 2007; Servio, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt G. Thilo – H. Hagen, Hildesheim 1961. Le traduzioni sia dal latino che dal greco sono della scrivente.

** Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale – Nuovo Polo Scolastico di Finale Ligure.
a.maria.cimino@gmail.com

1. – INTRODUZIONE

L'*ekphrasis* dell'ottavo libro (Verg., *Aen.* VIII, 626-728) costituisce la sezione dell'*Eneide* in cui l'attualità della Roma del I sec. e la memoria del passato repubblicano, con tutte le loro trasformazioni sociali e politiche, penetrano con maggior decisione le strutture del racconto¹. Le incisioni dello scudo, che offrono allo sguardo ammirato del protagonista un'incomprensibile visione profetica (*miratur rerumque ignarus imagine gaudet*, "ammira e, ignaro dei fatti, gode dell'immagine", Verg., *Aen.* VIII, 730)², si prestano infatti a essere interpretate dal pubblico come una sorta di *epos* nell'*epos*, inserito nella trama per fornire una versione specifica e orientata del passato di Roma³, all'insegna di quella che E. J. Hobsbawm ha definito "invenzione della tradizione"⁴. Tuttavia, accanto agli episodi che dovrebbero legittimare la nascita del Principato, presentato, non senza zone d'ombra, quale il compimento teleologico del destino della progenie di Ascanio (*genus omne futurae / stirpis ab Ascanio pugnataque in ordine bella*, "tutta la discendenza della stirpe che verrà al mondo da Ascanio e le battaglie nell'ordine in cui sono state combattute", Verg., *Aen.* VIII, 628-629)⁵, e attribuire agli Italici un ruolo da coprotagonisti rispetto al progresso e all'espansione dell'*imperium* (*res Italas Romanorumque triumphos*, "le vicende italiche e i trionfi dei romani", Verg., *Aen.* VIII, 626)⁶, Virgilio inserisce anche un rapido quanto inaspettato accenno alla religione romana e a due dei suoi sacerdoti più antichi, ossia quelli dei *Salii* e dei *Luperci*. Il passo in questione (Verg., *Aen.* VIII, 663-666) ha destato da sempre l'attenzione dei critici, che tuttora faticano a giustificarne la presenza e, soprattutto, l'attinenza rispetto ai fatti descritti all'interno dell'ottavo libro dell'*Eneide*. Già W.W. Fowler aveva manifestato delle perplessità riguardo l'effettiva coerenza tra questa pericope e i temi affrontati nelle altre sequenze dell'*ekphrasis*⁷. Per B. Otis, invece, il pannello loro dedicato, inserito com'è nella narrazione delle grandi guerre di Roma, era chiamato ad

1. Sulla manipolazione della temporalità attuata dall'autore nella costruzione dell'*ekphrasis* dell'ottavo libro, rimando al contributo di K.W. GRANSDEN, *Virgil's Iliad. An Essay on Epic Narrative*, Cambridge 1984, p. 89.

2. Si vedano a tal proposito R.O.A.M. LYNE, *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford 1987, p. 209 e A. FELDHER, «Viewing, Myth, and History on the Shield of Aeneas», *ClAnt.* 33, 2014, p. 281-282.

3. A osservarlo era stato già Servio (*ad Aen.* VIII, 631): *sane totus hic locus Ennianus est* ("Il passo in questione, nella propria interezza, è del tutto enniano"). In questa direzione si sono espressi i principali commentatori contemporanei P. T. EDEN, *A commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden 1975, p. 164; A. BARCHIESI, *Ecphrasis*, in C. MARTINDALE ed., *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, p. 274-275; W. CLAUSEN, *Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenistic Poetry*, Berkeley 1987, p. 76-81 e *Id.*, *Virgil's Aeneid: Decorum, Allusion, and Ideology*, Munich-Leipzig 2002, p. 175-184.

4. Sulla categoria di "invenzione della tradizione" rimando all'introduzione del volume T.O. RANGER, E.J. HOBSBAWM, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, p. 1-14. Spunti importanti per l'applicazione di questa categoria alla lettura e all'interpretazione dell'*Eneide* si trovano in E. DENCH, *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005, p. 195 e ss.

5. Si vedano P.R. HARDIE, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986, p. 350-358 e A.J. BOYLE, *Aeneid 8: Images of Rome*, in C. PERKELL ed., *Reading Vergil's Aeneid: An Interpretive Guide*, Norman 1999, p. 148-161.

6. D. QUINT, «Culture and Nature in Book 8 of the *Aeneid*», *MD* 75, 2015, p. 9-47.

7. W.W. FOWLER, *Aeneas at the Site of Rome*, Oxford 1918, p. 107.

esaltare la *religio* dei suoi *cives*, capaci di conciliare nella loro condotta coraggio e *pietas*⁸. A seguire, D.E. Eichholz e C.J. Fordyce avevano sostenuto che l'inserzione di una scena dedicata ai sacerdoti potesse servire anche a creare uno stacco temporale tra l'episodio del sacco gallico e la *nekyia*⁹. Tutte queste spiegazioni, pur sottolineando che persino il ricordo della componente religiosa all'interno dell'*ekphrasis* sembri finalizzato ad esaltare il timbro bellicoso e fiero che aveva caratterizzato i Romani in tutto il corso della loro storia, fatta di conquiste, trionfi e rivoluzioni istituzionali, non appaiono tuttavia soddisfacenti, come ha sottolineato di recente anche S. Casali¹⁰. Mentre gli altri pannelli dello scudo di Enea, oltre ad essere stati interpretati alla luce di diverse fonti e della tradizione storiografica latina, sono stati ricollegati all'attualità di Virgilio e agli eventi che hanno accompagnato l'ascesa di Ottaviano, ben pochi contributi hanno analizzato il breve passo dedicato ai *Salii* e ai *Luperci* mettendolo in relazione ai loro miti di origine, che affondano le loro radici nella dimensione militare e difensiva della cultura di Roma arcaica, e al ruolo ricoperto da questi sacerdoti I sec. a.C. Proprio riprendendo le suddette tematiche, il presente contributo ha l'obiettivo di proporre una nuova ipotesi di lettura di questo passo tanto breve quanto complesso dell'*Eneide*, perseguendo un duplice obiettivo: da un lato, si cercherà di chiarire in che modo Virgilio ha saputo far dialogare questa pericope con le altre sequenze dell'*ekphrasis* e con i grandi nuclei tematici sviluppati all'interno del poema, a partire da quello della guerra intesa come azione difensiva, che attraversa tutti i pannelli dello scudo di Enea, fino a raggiungere il proprio culmine nella rappresentazione della battaglia di Azio (*Aen.* VIII, 671-713); dall'altro, ripercorrendo a ritroso la storia di queste confraternite e analizzandone la ricezione nella Roma tardo-repubblicana, si proverà a mostrare che anche nell'immagine dei loro riti – oltre che nella solenne rappresentazione della battaglia di Azio – il pubblico di Virgilio poteva cogliere riferimenti sia alla memoria di Cesare, sia alla carriera di Ottaviano, nonché riflettere sulla continuità che aveva caratterizzato i loro rispettivi usi politici della religione romana e il loro ambiguo rapporto con il potere regale.

2. – SALII E LUPERCII NELL'EKPHRASIS E NELLA TRAMA DEL LIBRO OTTAVO DELL'ENEIDE

Le prime precisazioni da fare riguardano la collocazione all'interno dell'*ekphrasis* della scena dei *Salii* e dei *Luperci* (Verg., *Aen.* VIII, 663-666): posta a conclusione dell'episodio del sacco gallico (Verg., *Aen.* VIII, 652-662), essa prelude, con l'immagine delle *castae matres* (Verg., *Aen.* VIII, 665-666), alla *nekyia* in cui compaiono Catilina e Catone (Verg., *Aen.* VIII, 666-670):

8. B. OTIS, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1964, p. 341-342.

9. D.E. EICHHOLZ, «The Shield of Aeneas: Some Elementary Notions», *PVS* 6, 1966-1967, p. 45-49 e J. D. CHRISTIE, *P. Vergili Maronis Aeneidos libri VII-VIII*, with a commentary by C.J. FORDYCE, introduction by P. G. WALSH, Oxford 1977, p. 275.

10. S. CASALI, «Cosmo e storia sullo scudo di Enea», *Maia* 73, 2021, p. 71.

*hic exsultantis Salios nudosque Lupercos
lanigerosque apices et lapsa ancilia caelo
extuderat, castae ducebant sacra per urbem 665
pilentis matres in mollibus.*

In questo punto aveva cesellato le figure dei Salii che danzavano saltando e quelle dei Luperci nella loro nudità, i berretti di lana degli uni e gli scudi caduti dal cielo degli altri; le caste matrone, a bordo di comode carrozze, conducevano riti nella città.

Il fatto che i riti di queste confraternite siano presentati in rapida successione dopo gli eventi della cacciata dei Galli dal Campidoglio potrebbe trovare una giustificazione plausibile in un famoso discorso di Camillo, attestato dall'opera di Livio. In esso, l'eroe che aveva salvato Roma scongiurava i propri concittadini di non fuggire a Veio e, soprattutto, di non abbandonare le sedi degli antichi culti (Liv. V, 52, 6-7)¹¹:

Et ne omnia generatim sacra omnesque percenseam deos, in Iovis epulo num alibi quam in Capitolio pulvinar suscipi potest? Quid de aeternis Vestae ignibus signoque quod imperii pignus custodia eius templi tenetur loquar? Quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque, Quirine pater? Haec omnia in profano deseri placet sacra aequalia urbi, quaedam vetustiora origine urbis?

E senza stare a passare in rassegna tutti i culti nelle loro specificità e ogni singola divinità, sarebbe forse possibile allestire il pulvinare in occasione del banchetto sacro di Giove in un luogo altro rispetto al Campidoglio? Cosa dire delle fiamme perpetue di Vesta e della statua che è custodita nel suo tempio a garanzia del potere di Roma? Cosa dire ancora dei vostri scudi, o Marte Gradivo, e tu, padre Quirino? Vi sta forse bene che siano abbandonati alla profanazione tutti questi oggetti sacri che esistono da quando esiste la città o che in alcuni casi sono addirittura più antichi della sua fondazione?

Pur senza menzionare in alcun modo i *Luperci*, il passo in questione da un lato sembrerebbe suggerire il momento storico preciso cui Virgilio si stava riferendo, dall'altro permette di individuare l'esistenza di un rapporto causa-effetto tra il sacco gallico e le processioni di *Salii* e *Luperci* inserite all'interno dell'*ekphrasis*¹². Ciò, del resto, risulta plausibilmente confermato anche dalla peculiare rappresentazione delle *castae matres* (*castae ducebant sacra per urbem / pilentis matres in mollibus*, "le caste matrone, a bordo di comode carrozze, conducevano riti nella città" Verg., *Aen.* VIII, 665-666): i carri su cui entrano in scena rientravano tra i privilegi assegnati loro da Camillo all'indomani del sacco gallico, in ringraziamento per i sacrifici compiuti in quel momento di grave difficoltà per la patria¹³.

11. Una questione già sollevata da P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 164. Sull'antichità di questi riti, rimando invece all'indagine di G. FERRI, *I Salii e gli ancilia*, in G. CASADIO, A. MASTROCINQUE, C. SANTI ed., *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma 2016, p. 92-93.

12. Si vedano i contributi di R. D. WILLIAMS, «The Shield of Aeneas», *Vergilius* 27, 1981, p. 8 e di P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 164.

13. Il racconto in questione è contenuto in Liv. 5, 25. Il confronto è suggerito anche da P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 176, K.W. GRANSDEN, *Virgil Aeneid Book VIII*, Cambridge 1976, p. 172-173 e C. J. FORDYCE in J. D. CHRISTIE, *op. cit.*, p. 275.

Più in generale, bisogna osservare che la rievocazione virgiliana di queste cerimonie insiste sul ricco apparato liturgico dei *Salii* – ai quali sono ricondotti tanto il gesto rituale dell'*exsultatio* quanto i *lanigeri apices* e gli *ancilia* (Verg., *Aen.* VIII, 664) –, creando un contrasto con l'essenzialità dei *nudi Luperci*. In tale contrasto, sembrerebbero riflettersi le differenze sostanziali tra i re che avevano introdotto questi sacerdoti, rispettivamente Numa Pompilio, padre della religione romana, e Romolo, il fondatore del primo insediamento di pastori sul Palatino¹⁴. La struttura sintattica stessa del periodo, che isola i *nudosque Lupercos* tra gli altri complementi oggetto (*hic exsultantis Salios, lanigerosque apices e lapsa ancilia*), tutti riferiti ai *Salii*, sembrerebbe tesa a denotare icasticamente il carattere più avanzato e la maggiore complessità di un sacerdozio rispetto all'altro, nonché la loro appartenenza a due diversi stadi dell'evoluzione dell'uomo e delle sue forme di appartenenza alla comunità. Dal canto suo, Enea – spettatore dell'*ekphrasis* – avrebbe dovuto riconoscere nella danza dei *Salii* la cerimonia che in sua presenza era stata celebrata pochi giorni prima sul sito di *Pallanteum**, e con essa ripensare all'inno che l'aveva accompagnata (Verg., *Aen.* VIII, 285-305)¹⁵. Quanto ai *Luperci*, invece, non si può trascurare che una delle tappe della “passeggiata archeologica” aveva toccato la grotta del Lupercale, da dove aveva avuto inizio la leggenda di Romolo (*hinc lucum ingentem, quem Romulus acer asylum / rettulit, et gelida monstrat sub rupe Lupercal / Parrhasio dictum Panos de more Lycae*), “di qua, indica un folto bosco che il fiero Romolo destinò all'asilo e, sotto una gelida rupe, il Lupercale, detta di Pan Liceo, secondo l'uso parrasio”, Verg., *Aen.* VIII, 342-344)¹⁶.

Tutti gli elementi finora riportati inducono a credere che la scelta da parte di Virgilio di rappresentare *Salii* e *Luperci* all'interno dell'*ekphrasis* fosse stata quasi un atto dovuto: le loro immagini permettevano non solo di stabilire significativi collegamenti intratestuali con altre sezioni del libro ottavo, ma anche di offrire una degna conclusione al momento del sacco gallico. A questo quadro si possono tuttavia aggiungere ulteriori tasselli. È possibile, infatti, sostenere che l'attinenza di questa scena rispetto all'*excursus* storico e militare di Roma dipenda anche dalla natura stessa di *Salii* e *Luperci*, due colleghi sacerdotali risalenti alle fasi di formazione della comunità politica e, soprattutto, legati a primigenie forme religiose di difesa della comunità da minacce esterne.

14. Il fatto che le regalità di Romolo e Numa fossero percepite in maniera diversa è stato messo in evidenza da G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, avec une appendice sur la religion des Étrusques, Paris 1974², p. 208-209 e, in seguito, anche da A. DEREMETZ, «Numa in Augustan Poetry» in J. FARRELL, D. NELIS eds., *Augustan Poetry and the Roman Republic*, Oxford 2013, p. 228-244.

15. Il collegamento tra i due passi dell'ottavo libro è stato analizzato da P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 176, J. F. MILLER, «Virgil's Salian Hymn to Hercules», *CJ* 109, 2013-2014, p. 439-463 e L.M. FRATANTUONO, R.A. SMITH eds., *Virgil, Aeneid 8*, Leiden 2018, p. 682. Per una panoramica generale sull'innodia dei *Salii* – che i Romani consideravano la più antica in lingua latina – rimando alla trattazione accurata, benché datata, di R. CIRILLI, *Les prêtres danseurs de Rome*, Paris 1913, p. 102-114.

16. Sulla questione si sono già espressi P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 176 e L.M. FRATANTUONO, R.A. SMITH eds., *op. cit.*, p. 682.

3. – L'IMMAGINE DEI *SALII* DALLA LEGGENDA DI NUMA ALLE *RES GESTAE*

Che la *sodalitas* dei *Salii* potesse essere facilmente associata dal pubblico romano all'universo guerriero si evince dalla speciale devozione che legava i suoi membri a Marte¹⁷. Se poi, in generale, si considera l'ottavo libro del poema, si ha l'impressione che Virgilio abbia seguito una logica specifica per la rappresentazione di questo sacerdozio, scindendo la descrizione complessiva dei suoi aspetti cerimoniali tra due diversi momenti¹⁸. La prima apparizione dei *Salii* ha luogo – come si è accennato poc'anzi – in occasione dei riti di *Pallanteum** (Verg., *Aen.* VIII, 285-305)¹⁹. Una scelta del genere si può giustificare sia considerando la stretta attinenza del loro canto rispetto al culto di Eracle praticato nell'insediamento, sia alla luce delle leggende che riconducevano l'istituzione della loro confraternita all'arcade Salio²⁰. Come ha illustrato René Cirilli²¹, i canti dei *Salii* – detti *axamenta* – potevano essere di due tipi: alcuni si rivolgevano a più divinità insieme, mentre altri a un singolo dio. Dal momento che Dionigi di Alicarnasso ha testimoniato il particolare legame di questi sacerdoti con le divinità in armi (οὔτοι πάντες οἱ Σάλιοι χορευταί τινές εἰσι καὶ ὕμνηται τῶν ἐνόπλων θεῶν, “Tutti questi *Salii* sono in parte danzatori e in parte cantori delle divinità in armi”, D.H., *Ant. Rom.* II, 70, 2), sembra dunque lecito interpretare il testo riportato in forma indiretta da Virgilio come una sorta di *axamentum* a Eracle, nel quale appunto il semidio veniva venerato per le sue gesta eroiche e per il suo ruolo di difensore della civiltà dai pericoli²².

La seconda menzione dei *Salii* figura invece nell'*ekphrasis*, dove Virgilio ha concesso uno spazio maggiore alla loro processione e al loro abbigliamento militaresco, ossia a quegli aspetti della loro istituzione immediatamente riconducibili alla dimensione della guerra²³. La scelta del participio attributivo *exsultans* (*exsultantis Salios*, “i *Salii* che danzano saltando” Verg., *Aen.* VIII, 663) – dal verbo *exsulto*, omoradica rispetto al nome *Salii* – allude infatti alla loro principale manifestazione rituale, la cosiddetta *exsultatio*²⁴. Quest'ultima consisteva in una processione danzata, che, imitando le movenze degli eserciti in marcia, veniva eseguita

17. Ov., *fast.* III, 259-260: *Quis mihi nunc dicet, quare caelestia Martis / arma ferant Salii Mamuriumque canant?* (“Chi è che ora mi dice perché i *Salii* portano le armi di Marte venute dal cielo e inneggiano a Mamurio?”). Per ulteriori approfondimenti storico-religiosi e di carattere antropologico sul sacerdozio dei *Salii*, rimando all'enciclopedica opera di M. BEARD, J. NORTH, S.R.F. PRICE, *Religions of Rome*, vol. I, Cambridge 1998, p. 43.

18. La rappresentazione dei *Salii* all'interno dell'*Eneide* è stata analizzata da L. POLVERINI, «*Salii*» in F. DELLA CORTE ed., *Enciclopedia virgiliana* (= *EV*), vol. IV, Roma 1988, 653-655.

19. Vedi anche *supra*, n. 15.

20. Come osservato già da L. POLVERINI, *op. cit.*, 653-653, riprendendo il passo di Servio (*ad Aen.* VIII, 28).

21. R. CIRILLI, *op. cit.*, p. 103 e ss.

22. *Contra* J.F. MILLER, *op. cit.*, p. 451.

23. Su questi aspetti del cerimoniale dei *Salii* rimando al già citato lavoro di R. CIRILLI, *op. cit.*, p. 54-80, e al più recente saggio di G. SARULLO, *Il Carmen Saliare*, Berlin-München-Boston 2015, p. 12 e ss.

24. L'etimologia del termine *saltatio* è ricostruita sia da Varrone (*ling.* 5, 85) sia da Dionigi di Alicarnasso (*Rom. Ant.* 2, 70, 4-5). Sulla danza dei *Salii* si vedano R. CIRILLI, *op. cit.*, p. 97-102, R. BLOCH, «Sur les danses armées des Saliens», *Annales (ESC)* 13, 1958, p. 706-715 e F. FLESS, K. MOEDE, «Music and Dance: Forms of Representation in Pictorial and Written Sources», in J. RÜPKE ed., *A Companion to Roman Religion*, Malden-Oxford 2011, p. 255.

Un tratto fondamentale dell'armamentario saliare era costituito dallo scudo, l'*ancile*²⁷: data la sua natura e la sua reale funzione bellica, quest'oggetto poteva facilmente rimandare al *clipeus* sul quale Vulcano aveva inciso la danza dei *Salii* stessi, nonostante la loro differenza di forme²⁸. Ne consegue, dunque, che Virgilio – scegliendo di rappresentare all'interno dell'*ekphrasis* questo specifico sacerdozio con tutti i suoi oggetti rituali – ha creato una sorta di “meta-scudo”, che amplifica le connessioni tra il contenuto della sezione, il resto del libro ottavo e le origini della religione romana²⁹. Inoltre, il dettaglio dei *lapsa ancilia caelo* (Verg., *Aen.* VIII, 664) potrebbe accomunare le leggende di Enea, che aveva ricevuto lo scudo da Venere, e del re Numa, al quale la musa Egeria aveva fatto dono del primo *ancile*³⁰. Nel passo dell'*Eneide* si legge infatti (Verg., *Aen.* VIII, 608-616):

*At Venus aethrios inter dea candida nimbos
Dona ferens aderat; natumque in ualle reducta
ut procul egelido secretum flumine uidit,* 610
talibus adfata est dictis seque obtulit ultro:
*‘en perfecta mei promissa coniugis arte
munera. ne mox aut Laurentis, nate, superbos
aut acrem dubites in proelia poscere Turnum.’*
dixit, et amplexus nati Cytherea petiuit, 615
arma sub aduersa posuit radiantia quercu.

30. La leggenda, tramandata da Plutarco (*Num.* XIII, 3), Livio (I, 20, 4) e Ovidio (*fast.* III, 259-398), narra anche che il re, una volta ricevuto il primo *ancile* dalla ninfa, aveva incaricato il mitico artigiano Mamurio Veturio di costruirne undici copie per confondere gli eventuali ladri e ridurre le possibilità che il prezioso oggetto fosse rubato.

Ma la dea Venere era accorsa in aiuto portando fra le eterree nubi doni splendenti; e, non appena scorse da lontano il figlio in una vallata remota, separato dal corso gelido di un fiume, si rivolse a lui con tali parole, offrendosi per giunta al suo sguardo: “Ecco portati a compimento dall’arte del mio sposo i doni promessi. Presto, figlio mio, non avere più esitazione alcuna ad affrontare in battaglia i Laurenti insolenti e il feroce Turno”. Così disse la Citerea e cercò l’abbraccio del figlio, quindi appoggiò sul fusto di una quercia le armi scintillanti.

Il racconto in questione condivide alcuni tratti con la versione plutarchea degli eventi (Plu. *Num.* XIII, 1-3)³¹, in base alla quale il re Numa aveva ricevuto lo scudo in un momento di crisi di Roma e dell’Italia. Entrambe erano infatti afflitte dall’incombere di una violenta epidemia, destinata a cessare miracolosamente dopo l’esposizione dell’oggetto e l’istituzione del sacerdozio dei *Salii*³²:

ἔτος ὄγδοον αὐτοῦ βασιλεύοντος λοιμώδης νόσος περιῖοῦσα τὴν Ἰταλίαν ἐστρόβησε καὶ τὴν Ῥώμην. ἀθυμούντων δὲ τῶν ἀνθρώπων ἱστορεῖται χαλκὴν πέλτην ἐξ οὐρανοῦ καταφερομένην εἰς τὰς Νομᾶ πεσεῖν χειρᾶς. ἐπὶ δὲ αὐτῇ θαυμάσιόν τινα λόγον λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ὃν Ἥγερίας τε καὶ τῶν Μουσῶν πυθέσθαι. τὸ μὲν γὰρ ὄπλον ἦκειν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως, καὶ δεῖν αὐτὸ φρουρεῖσθαι γενομένων ἄλλων ἑνδεκα καὶ σχῆμα καὶ μέγεθος· καὶ μορφήν ἐκείνῳ παραπλησίον, ὅπως ἄπορον εἶη τῷ κλέπτῃ δι’ ὁμοιότητα τοῦ διοπετοῦς ἐπιτυχεῖν· ἔτι δὲ χρῆναι Μούσαις καθιερωσάαι τὸ χωρίον ἐκεῖνο καὶ τοὺς περὶ αὐτὸ λειμῶνας, ὅπου τὰ πολλὰ φοιτῶσαι συνδιατρίβουσιν αὐτῷ. τὴν δὲ πηγὴν ἣ κατάρδει τὸ χωρίον, ὕδωρ ἱερὸν ἀποδεῖξαι ταῖς Ἑστιάσι παρθένοις, ὅπως λαμβάνουσαι καθ’ ἡμέραν ἀγνίζωσι καὶ ραίνωσι τὸ ἀνάκτορον.

Nel corso dell’ottavo anno del suo regno (*scil.* di Numa), un morbo pestilenziale, propagatosi in tutta Italia, arrivò a sconvolgere anche la città di Roma. Mentre tutta la popolazione era in preda al panico, si racconta che cadde tra le mani di Numa uno scudo bronzeo, mandato dal cielo. Riguardo quest’ultimo, una vicenda stupefacente è stata narrata dal re in persona, che lo reputava un dono di Egeria e delle Muse. Diceva infatti che era giunto per la salvezza della città, perciò bisognava che fosse custodito insieme ad altri undici scudi uguali per forma e grandezza: dovevano avere un aspetto talmente simile all’originale da rendere impossibile a un eventuale ladro di individuarlo, per via della somiglianza rispetto a quello caduto da cielo. Bisognava inoltre consacrare alle Muse quella zona e la distesa erbosa che la circondava, dove esse spesso si recavano per conversare con lui, e proclamare acqua sacra alle Vestali la sorgente che irrigava tutta l’area, affinché ogni giorno, dopo avervi attinto, aspergessero e purificassero il santuario.

Come nell’aneddoto di Plutarco, lo scudo costituisce un dono divino, del quale il beneficiario fatica ad assumere consapevolezza. Nell’*Eneide*, vediamo infatti l’eroe osservarlo con sguardo ignaro ma incantato (*miratur rerumque ignarus imagine gaudet*, “ammira e, ignaro dei fatti, gode dell’immagine”, Verg., *Aen.* VIII, 730), mentre nella biografia di Numa si dice che il re si era fatto annunciatore di una vicenda ai limiti dell’incredibile (ἐπὶ δὲ

31. Il racconto è attestato anche nell’opera di Livio (I, 20, 4).

32. R. BLOCH, *op. cit.*, p. 707.

αὐτῇ θαυμάσιόν τινα λόγον λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ὃν Ἥγερίας τε καὶ τῶν Μουσῶν πυθέσθαι, “Riguardo quest’ultimo, una vicenda stupefacente è stata narrata dal re in persona, che lo reputava un dono di Egeria e delle Muse” Plu. *Num.* XIII, 2). La meraviglia (*miratur*; θαυμάσιόν) è la sensazione che domina i due racconti leggendari e anima la caratterizzazione psicologica dei loro protagonisti, mentre l’Italia resta sullo sfondo di entrambe le vicende. Sia nell’*Eneide* in vista dell’imminente scontro con gli Italici (*ne mox aut Laurentis, nate, superbos / aut acrem dubites in proelia poscere Turnum*, “Presto, figlio mio, non esiterai più ad affrontare in battaglia gli insolenti Laurenti e il feroce Turno” Verg., *Aen.* VIII, 613-614), sia nella biografia di Numa in vista della pestilenza che dall’Italia stava per abbattersi su Roma (ἔτος ὄγδοον αὐτοῦ βασιλεύοντος λοιμώδης νόσος περιῖοῦσα τὴν Ἰταλίαν ἐστρόβησε καὶ τὴν Ῥώμην, “Nel corso dell’ottavo anno del suo regno un morbo pestilenziale, che si era propagato in tutta Italia, arrivò a sconvolgere anche la città di Roma” Plu. *Num.* XIII, 1), la divinità manifesta una grande vicinanza ai propri beniamini e invia a entrambi lo scudo da cui simbolicamente sarebbe dipeso il destino delle loro rispettive comunità³³. L’*ancile* di Numa rientrava infatti tra i *pignora imperii*, i sette oggetti sacri che – secondo le credenze antiche – dovevano garantire il potere e la salvezza di Roma (Serv., *ad Aen.* VII, 188)³⁴, mentre quello di Enea raffigurava la *fama* e i *fata* della sua discendenza (*attollens umero famamque et fata nepotum*, “portando sulla spalla la fama e i destini dei nipoti”, Verg., *Aen.* VIII, 731). Un ulteriore dettaglio da considerare in ragione della sua fondamentale importanza nell’economia dei racconti è il luogo dell’incontro tra l’uomo e la divinità, collocato, in entrambi i casi, presso degli specchi d’acqua. Plutarco parla di una sorgente (τὴν δὲ πηγὴν ἣ κατάρδει τὸ χωρίον, ὕδωρ ἱερὸν ἀποδειῖξαι ταῖς Ἑστιάσι παρθένοις, ὅπως λαμβάνουσαι καθ’ ἡμέραν ἀγνίζωσι καὶ ῥαίνωσι τὸ ἀνάκτορον, “e proclamare acqua sacra alle Vestali la sorgente che irrigava tutta l’area, affinché ogni giorno, dopo avervi attinto, aspergessero e purificassero il santuario”, Plu. *Num.* XIII, 3), mentre Virgilio di un fiume (*ut procul egelido secretum flumine uidit*, “e, non appena scorse da lontano il figlio in una vallata remota, separato dal corso gelido di un fiume”, Verg., *Aen.* VIII, 610). Tali coincidenze potrebbero suggerire che l’*Eneide* abbia ripreso la leggenda del re Numa e l’episodio della ricezione del sacro *ancile* per mettere in scena il ritrovamento dello scudo da parte dell’eroe troiano e l’inizio della sua missione.

Altre ragioni che potrebbero aver spinto Virgilio a concedere così tanto spazio ai *Salii* all’interno del poema e, in particolare, in ben due sezioni dell’ottavo libro dell’*Eneide*, vanno ricercate nell’attualità del poema stesso³⁵. Cesare in persona ricoprì il ruolo di *salius* – come sembrerebbero dimostrare alcune delle monete da lui coniate – che, nella legenda,

33. G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 158-159 spiega che l’*ancile* era considerato un talismano per la protezione della comunità dai mali e dalle minacce esterne.

34. R. BLOCH, *op. cit.*, p. 707.

35. Si vedano anche G. BINDER, *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*, Meisenheim am Glan 1971, p. 193-194 e P. T. EDEN, *op. cit.*, p. 176.



Figure 1-2: Dritto e rovescio del denario coniato da Cesare (49-48 a.C.), RRC 443/1.

È noto, infine, che, nel 29 a.C., il nome di Ottaviano venne inserito all'interno del *carmen saliare*. La notizia trova conferma in Cassio Dione (LI, 20, 1), che ha spiegato questa decisione del senato riconducendola ai successi diplomatici ottenuti tra i Parti dal futuro Augusto³⁹. Si trattava di una novità assoluta nel panorama religioso romano, poiché mai nessun uomo vivente prima di lui era stato menzionato nel testo sacro di questa

confraternita, che fino a quel momento aveva accolto soltanto gli dei tra i destinatari degli *indigitamenta*⁴⁰. Un simile onore contribuì probabilmente a rafforzare in maniera notevole il fondamento religioso e sacrale della sua posizione politica, tanto che il *princeps* stesso avrebbe deciso di ricordarlo all'interno delle *Res Gestae* (X, 1): *Nom[en me]um [sena]tus c[onsulto inc]lusum est in saliare carmen, et sacrosanctu[s in perp]etu[u]m [ut essem, et q]uoad uiuerem tribunicia potestas mihi e[sset, per lege]m st[atutum est]* ("A seguito di un



Figure 3-4: Dritto e rovescio del quinario coniato da Cesare (48-47 a.C.), RRC 443/1.

36. Sulle monete in questione, rimando ai lavori di M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, vol. I, Cambridge 1974, p. 467, J. RÜPKE, *Fasti Sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, engl. transl. by D. RICHARDSON, Oxford 2008, p. 734 e M.J. DILUZIO, «Caesar as Salius. A Reconsideration of the Apex on Caesar's Elephant Denarius (RRC 443/1)», *AJPh* 139, 2018, p. 249-276.

37. M.J. DILUZIO, *op. cit.*, p. 249-253 e 263-268.

38. *Ibid.*, p. 264.

39. Anche John Scheid si è soffermato sulla questione all'interno della propria edizione critica commentata delle *Res Gestae* da lui curata. Si veda Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*: Hauts faits du divin Auguste, edidit J. SCHEID, Paris 2007, p. 43.

40. L'unica eccezione era stata costituita dal mitico artigiano Mamurio Veturio, il cui nome è tuttavia considerato un'alterazione di quello di Marte. Si veda a tal proposito R. CIRILLI, *op. cit.*, p. 112-114. Sull'identità di Mamurio si veda anche la discussione contenuta all'interno della nota 30, p. 7-8.

senatoconsulto, il mio nome è stato inserito all'interno dell'inno cantato dai Salii ed è stato stabilito per legge che la mia persona fosse inviolabile vita natural durante, e che mi spettasse la potestà tribunizia")⁴¹.

Esattamente come per la *mise en abîme* dell'*ancile* tra i pannelli del clipeo donato da Venere a Enea, Virgilio ha inserito nel poema che doveva lodare Ottaviano a *parentibus* – rintracciando nella memoria culturale romana le origini divine della *gens Iulia* – il *carmen saliare* nel quale da poco aveva trovato spazio tra i nomi delle divinità quello del futuro *Princeps*.

4. – L'IMMAGINE DEI LUPERCII DALLA ROMA DI ROMOLO ALLA ROMA DI AUGUSTO

Riguardo i *Luperci*, bisogna innanzitutto specificare che il loro sacerdozio doveva apparire a Virgilio altrettanto adatto a inserirsi nella cornice arcade dell'ottavo libro: come buona parte dei suoi contemporanei⁴², egli era probabilmente convinto che le pratiche cultuali di tale collegio riprendessero antiche forme di venerazione di *Zeus Lykaïos*. D'altronde, che questa *sodalitas* fosse considerata dai Romani stessi come una delle più antiche è evidente da un passo della *pro Caelio* (XI, 26). In essa, Cicerone faceva risalire i culti dei *Luperci* addirittura all'epoca che aveva preceduto la fondazione di Roma, quando la comunità primigenia di Romolo era insediata in uno spazio limitato alla zona del Palatino⁴³: *Fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges* ("È una confraternita proprio rozza e palesemente adatta a villici e pastori quella dei *Luperci*. Quel primo famoso incontro nei boschi ebbe luogo ancor prima che fossero istituite la civiltà e le leggi"). Come emerge dalle parole dell'oratore, l'apparato di simboli, riti e attributi di questi sacerdozi risultava inscindibile dalle origini della città e dal mito di Romolo⁴⁴. Virgilio stesso sembrerebbe aver dato prova dell'esistenza di simili convinzioni, disponendo la memoria del *Lupercal* (detto *Mauortis antrum*, Verg., *Aen.* VIII, 630) e la processione dei *Luperci* rispettivamente all'inizio e alla fine dell'*ekphrasis*

41. Sulla questione rimando anche ai lavori di R. CIRILLI, *op. cit.*, p. 112-114 e alla biografia di Augusto pubblicata qualche anno fa da A. MARCONE, *Augusto. Il fondatore dell'Impero che cambiò Roma e la storia del mondo*, Roma 2015, p. 113. Per il commento al passo si veda l'edizione critica di Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, *op. cit.*, p. 43.

42. Sui *Luperci* sono giunte fino a noi anche le testimonianze di D.H. *Rom. Ant.* I, 32 e Liv. I, 5, 1-2. F. CASTAGNOLI, «*Lupercalia*» in F. DELLA CORTE ed., *Enciclopedia virgiliana* (= *EV*), vol. III, Roma 1987, p. 282-284 si è occupato, nello specifico, della rappresentazione di questo sacerdozio all'interno dell'*Eneide*, invece, per un quadro più generale sui loro riti e i loro miti, si rimanda ai lavori di T. P. WISEMAN, «The God of the *Lupercal*», *JRS* 85, 1995, p. 1-22 e M. RISSANEN, «The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy», *Arctos* 46, 2012, p. 126.

43. Come spiega A.W.J. HOLLEMAN, «Cicero on the *Luperci* (*Cael.* 26)», *AC* 44, 1975, p. 198-203, questo riferimento ai *Luperci* rientrava tra le prove portate dall'oratore in difesa del proprio assistito.

44. Lo osserva anche T. P. WISEMAN, *op. cit.*, p. 2.

(*nudosque Lupercos*, Verg., *Aen.* VIII, 666)⁴⁵. Attraverso una *Ringkomposition* che imita al contempo le forme circolari dello scudo e della circumambulazione del Palatino eseguita dai *Luperci*, la breve scena dedicata all'allattamento di Romolo e Remo di fronte al Lupercale dischiude una pluralità di immagini storiche destinate a concludersi proprio di fronte a quella grotta. Nel suo spazio liminale, l'autore racchiude simbolicamente la nascita e la morte della società romana: nei suoi antri, emettono i primi vagiti i gemelli che avrebbero dato vita alla città e da essa, a buon diritto, Virgilio può far iniziare la *nekyia* in cui si sarebbero succedute le apparizioni di Catilina e Catone⁴⁶.

La principale manifestazione di questa confraternita prendeva il nome di *Lupercalia* e si celebrava annualmente il 15 febbraio, la data che segnava l'inizio della primavera a Roma⁴⁷. Il percorso della processione consisteva – come si è detto – in una circumambulazione del Palatino⁴⁸: in origine, è possibile che essa fosse compiuta dai pastori che simbolicamente rinchiudevano il gregge in una sorta di cerchio magico per proteggerlo dall'attacco dei lupi, dei banditi e da ogni pericolo di morte⁴⁹, e che – di conseguenza – il termine *Luperc* sia derivato dall'espressione *lupum arceo*⁵⁰. A questo proposito, vale forse la pena ricordare la versione ovidiana dell'eziologia dei *Lupercalia* e della *sodalitas* dei *Luperci* (*fast.* II, 369-380)⁵¹:

pastor ab excelso 'per devia rura iuvenco,
Romule, praedones, et Reme, 'dixit 'agunt.' 370
longum erat armari: diversis exit uterque
partibus; occurso praeda recepta Remi.
ut rediit, veribus stridentia detrahit exta
atque ait 'haec certe non nisi victor edet.'
dicta facit Fabiique simul. venit inritus illuc 375
Romulus et mensas ossaque nuda videt;
risit et indoluit Fabios potuisse Remumque
vincere, Quintilios non potuisse suos.
fama manet facti: posito velamine currunt,
et memorem famam, quod bene cessit, habet. 380

45. Il collegamento tra queste due sezioni dell'*ekphrasis* è stato evidenziato anche da K.W. GRANSDEN, *Virgil Aeneid...*, *op. cit.*, p. 172, U. BIANCHI, *Luperci*, in F. DELLA CORTE ed., *Enciclopedia virgiliana* (= *EV*), vol. III, Roma 1987, p. 284-286 e F. CASTAGNOLI, *op. cit.*, 282-284.

46. Si veda anche il lavoro di M. RISSANEN, *art. cit.*, p. 126.

47. Sui riti dei *Luperci*, si vedano G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 352 e J.A. NORTH, «*Caesar at the Lupercalia*», *JRS* 98, 2008, p. 155.

48. Si vedano T. P. WISEMAN, *op. cit.*, p. 7-8 e A. ZIOLKOWSKI, «*Ritual Cleaning-up of the City: From the Lupercalia to the Argei*», *AncSoc* 29, 1998-1999, p. 194-210.

49. J.A. NORTH, *art. cit.*, p. 148 e M. RISSANEN, *art. cit.*, p. 124-126 e 127.

50. Questa etimologia è stata proposta da G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 352. *Contra* M. RISSANEN, *art. cit.*, p. 124-125, che ha sostenuto che il nome *Luperci* deriva dal sostantivo *lupus* con l'aggiunta del suffisso *-sequos**. Questi sacerdoti sarebbero, secondo la studiosa, «coloro che inseguono i lupi», come gli *Hirpi Sorani* delle comunità falische.

51. Stando alla rievocazione ovidiana del mito, il dio venerato durante i *Lupercalia* doveva essere Fauno, ma la questione è ancora dibattuta. Si veda a tal proposito anche T. P. WISEMAN, *op. cit.*, p. 1-22.

Un pastore disse dall'alto: "Romolo, Remo, i ladri stanno allontanando i giovenchi dai poderi". Ad armarsi si sarebbe andati per le lunghe, quindi ciascuno prese la propria direzione, diversa rispetto all'altro, ma la preda fu recuperata grazie all'assalto di Remo. Non appena questi fece ritorno, staccò le interiora ancora palpitanti dai giavellotti e disse: "Di sicuro queste non le mangerà nessuno se non il vincitore". Fece quanto aveva detto e i Fabii insieme a lui. Sopraggiunse anche Romolo a mani vuote e vide la tavolata e le ossa già spolpate; rise, ma rimase male per il fatto che i Fabii e Remo erano stati in grado di ottenere ciò che volevano, mentre i suoi Quintiliani non ce l'avevano fatta. Ancora dura la fama di questa vicenda: deposti gli abiti, si corre e si preserva il ricordo memorabile di un episodio dal felice esito.

Il poeta riconduce la nascita del rito a un episodio-chiave delle vite di Romolo e Remo, in cui appunto i due fratelli si erano trovati a gareggiare per riconquistare il bottino sottratto dall'attacco di un gruppo di briganti. Proprio in virtù di questo loro peculiare aspetto antropologico, è possibile che Virgilio abbia deciso di inserire la memoria dei *Luperci* tra le figure dell'*ekphrasis* dell'ottavo libro, dedicata a guerre e trionfi che non escludono appunto il conflitto intestino e lo scontro fratricida⁵². Di fatto, il rituale lustrale celebrato da questi sacerdoti aveva garantito a Roma di preservare la memoria del suo passato più antico e, nello specifico, delle forme di difesa che i suoi antenati avevano messo a punto contro il primo nemico dell'uomo, la natura stessa, e quei gruppi di banditi che vivevano ai margini della comunità⁵³. Grazie ai *Luperci*, Virgilio può quindi ripercorrere a ritroso la storia dei pericoli corsi da Roma fino alla fase della sua fondazione, e includere nel proprio *excursus* allusioni ai momenti da cui era dipesa la grandezza della città, ricordando persino che la prima sfida vinta dai Romani era stata quella per la sopravvivenza in un ambiente ostile e contro le comunità limitrofe.

Il sacerdozio dei *Luperci* fu anche oggetto di grande interesse da parte di Cesare, che aggiunse una terza divisione ai tradizionali gruppi dei *Quinctiales* e *Fabiani*⁵⁴, chiamando i suoi membri *Iuliani* dal proprio nome e attribuendo loro compiti simili a quelli di una guardia personale. Celebre sarebbe rimasto, inoltre, l'episodio dei *Lupercalia* del 44 a.C.⁵⁵: in quell'occasione, Marco Antonio – inginocchiato di fronte al dittatore – fece per offrirgli un diadema, simbolo di regalità, che tuttavia egli rifiutò prontamente. Augusto, dal canto proprio, ebbe il merito di restaurare l'antro del Lupercale, come egli stesso si sarebbe premurato

52. Per un'analisi più dettagliata del passo ovidiano, si rimanda al contributo di J.A. NORTH, *art. cit.*, p. 15-155.

53. Una sintesi di questa fase della storia della *res publica* è contenuta all'interno dell'opera di Livio (I, 5, 3), su cui poggia anche la ricostruzione di J.A. NORTH, *ibid.*, p. 148.

54. Secondo la leggenda, i due gruppi sarebbero stati addirittura istituiti da Romolo e Remo. Sulla questione sono intervenuti anche G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 352-353 e U. BIANCHI, *op. cit.*, p. 285.

55. Il resoconto dell'evento è fornito da Cicerone (*Phil.* II, 84-87; 13, 17 e 31), Cassio Dione (XLIV, 11, 2), Svetonio (*Iul.* LXXIX, 2). Per un'analisi dell'evento dal punto di vista politico e storico-religioso, si vedano i lavori di S. WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford 1971, p. 331-332, G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 355 e 541 e, infine, J. RÜPKE, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton 2018, p. 283.

di ricordare nelle *Res Gestae* (XIX, 1), mentre Svetonio (*Aug.* XXXI, 4) testimonia che i *Lupercalia* non solo furono salvati dall'oblio nel corso del Principato, ma anche privati dei loro aspetti ritenuti più sconvenienti⁵⁶:

Nonnulla etiam ex antiquis caerimoniis paulatim abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios. Lupercalibus vetuit currere inberbes, item Saecularibus ludis iuvenes utriusque sexus prohibuit ullum nocturnum spectaculum frequentare nisi cum aliquo maiore natu propinquorum.

Riportò in vita anche alcune tra le antiche cerimonie che a poco a poco erano cadute in disuso, come l'augurio della Salute, la dignità del flamine di Giove, il sacro Lupercale, i giochi Secolari e quelli dei Compitali. Vietò tuttavia ai giovani ancora imberbi di concorrere ai Lupercali e, parimenti, proibì a ragazzi e ragazze di prendere parte, durante i giochi Secolari, a qualsiasi spettacolo si svolgesse in orario notturno se non in compagnia di qualche parente più anziano.

5. – CONCLUSIONI

L'analisi di questa pericope, che precede la scena della battaglia di Azio (*Aen.* VIII, 671-713), ha permesso di portare alla luce elementi significativi rispetto alla ri-narrazione virgiliana della storia di Roma, evidenziando come buona parte degli eventi in essa rievocati incrocino le traiettorie biografiche e le carriere politiche di Cesare e del futuro Augusto. L'indagine svolta sembra, tuttavia, al contempo fornire spunti sui criteri che avrebbero orientato l'autore nella selezione della materia poetica. L'attitudine guerriera di *Salii* e *Luperci* e le eziologie dei loro riti, legati a momenti di pericolo della storia della città sembrerebbero, di fatto, giustificare la loro inclusione nella sezione *res Italas Romanorumque triumphos*, una sezione impostata su tre direttrici tematiche, ossia quella dell'espansionismo e della difesa dall'invasione straniera, quella della guerra civile e, infine, quella della successione delle forme istituzionali⁵⁷. In questo percorso storico di crescita e affermazione dell'egemonia di Roma, Virgilio ha rappresentato lo svolgersi, in parallelo, di un altro processo, ossia quello che avrebbe portato all'integrazione degli Italici nel corpo politico della *civitas*. L'*Eneide* sembrerebbe aver reso atto di questa evoluzione, elaborando una narrazione che indicava chiaramente come meta ultima del cammino di Roma nella storia la vittoria militare riportata nelle acque di Azio⁵⁸: grazie ad essa, Ottaviano – rimasto l'unico erede legittimo del defunto Cesare – non solo aveva posto fine alle

56. Il passo è commentato in *Res Gestae Divi Augusti*, *op. cit.*, p. 55 ed è menzionato anche da anche da U. BIANCHI, *op. cit.*, p. 285-286.

57. Pur facendo parte della seconda sezione tematica dell'*ekphrasis*, quella che si concentra sugli eventi della Roma repubblicana, le immagini di *Salii* e *Luperci*, in virtù dei loro miti eziologici e delle loro caratteristiche liturgiche, rientrerebbero nell'asse tematico definito «paradox de la violence fondatrice», individuato da F. RIPOLL, «Le bouclier d'Énée: unité thématique et cohérence structurelle», *REA* 123, 2021, p. 615-637.

58. Si veda a tal proposito S. BARTSCH, «Ars and the Man: The Politics of Art in Virgil's *Aeneid*», *CPh* 93, 1998, p. 330.

guerre civili, ma aveva dato anche prova di poter difendere la città e la penisola dalla minaccia di un'invasione straniera, espandendone ulteriormente i domini, alla stregua dei grandi eroi del passato menzionati nelle varie scene dell'*ekphrasis*. Inoltre, coinvolgendo gli Italici nelle proprie imprese, li aveva resi finalmente protagonisti dell'epopea militare e politica di Roma, nonché compartecipi di una forma di governo solo all'apparenza immune dai mali delle guerre fratricide. D'altro canto, il richiamo ai *Salii* e ai *Luperci*, per via dei loro miti eziologici e dei significati intrinseci alla loro ritualità, sembrerebbe suggerire sottotraccia come questa difesa dai mali esterni adombri di fatto metodi e finalità riconducibili alla tradizione monarchica e/o alle pretese di chi avrebbe ambito a controllare la *res publica* da *leader* incontrastato.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 127, 2025 N°1

SOMMAIRE

ARTICLES :

Enrique PAREDES MARTÍN, <i>Completando CIL II 850: acerca de un fragmento inédito de una.... inscripción funeraria en Capera (Oliva De Plasencia, Cáceres)</i>	3
Pierre FRÖHLICH, <i>Eurômos et les Antigonides. Nouveaux éléments sur l'histoire et les institutions d'une petite cité de Carie au III^e siècle av. J.-C.</i>	23
Michel REDDÉ, <i>Voie maritime ou routes intérieures ? La Gaule dans l'organisation du grand.. commerce vers le nord de l'Empire romain</i>	73
Nikoloz SHAMUGIA, <i>A Note on Pindar, Pythian II. 42-48</i>	105
Luigi FERRERI, <i>Piccolo, dunque cattivo. Per l'interpretazione di Aristofane, fr. 110 K.-A. *</i>	117
Alexis DHENAIN, <i>La représentation de l'athlétisme dans les Caractères de Théophraste</i>	131
Anna Maria CIMINO, <i>Salii e Luperci nello scudo di Enea (Aen. VIII, 663-666): guerra, regalità e usi politici della religione dalla Roma primitiva al principato di Augusto</i>	143
Gabriela CURSARU, <i>Les Harpies et les îles Strophades dans le chant III de l'Énéide de Virgile....</i>	159
Emmanuelle RAYMOND-DUFOULEUR, <i>Images et figures de la pauvreté dans la littérature latine classique et impériale</i>	183

LECTURES CRITIQUES

Cédric BRÉLAZ, <i>Contributions récentes de la recherche néo-testamentaire à l'histoire des provinces orientales de l'Empire romain</i>	223
Comptes rendus	239
Notes de lectures	327
Liste des ouvrages reçus	329