

JADRANKA CERGOL

## ETRUSCHI E TROIANI NELL'ENEIDE DI VIRGILIO: DUE POPOLI CON LO STESSO PATRIMONIO DI VALORI

### ABSTRACT

The article aims to add a few thoughts on the position of the Etruscans and Trojans in the dramaturgy of Virgil's Aeneid, and to identify some values common to both peoples. The Roman historiography in fact put the Etruscans on the part of the Italian confederation under the leadership of Turnus; Virgil, on the other hand, presents them as Aeneas' allies and consequently on the winning side and on the side of the future founders of the Roman Empire, describing them as a positive and even decisive component in the clash between the confederation of Turnus and Aeneas' Trojans, though he could not evade the widely disseminated stereotypes on the decadent character of the Etruscan people. Starting from this dualism and from many other parallel features the author tries to prove that Virgil put on parallel tracks in the plot and structure of the Aeneid the historical fate of the Etruscans with the mythological one of the Trojans, demonstrating how both have left an important cultural heritage to the Roman Empire that is expressed in the *fortitudo*, in the monarchical organization and in the religious piety.

### 0. INTRODUZIONE

Il presente articolo si propone di formulare l'ipotesi che Virgilio abbia stabilito un parallelismo tra i Troiani e gli Etruschi nella struttura drammaturgica e nella concezione del proprio poema epico ovvero che abbia trasportato la sorte storica dei Troiani nell'Eneide nella sorte mitografica degli Etruschi. In sostanza ha messo i due popoli su binari paralleli con uno scopo ben preciso: quello di rappresentare il processo di assimilazione dei vari popoli (soprattutto sulla penisola italiana) per

formare un grande impero romano. Ma ciò che ulteriormente accomuna i due popoli affini, è il bagaglio culturale e di valori che lasciano in eredità: sebbene i nomi dei due popoli sono e saranno estinti, i loro valori fondamentali rimarranno fermi nella cultura romana.

I parallelismi tra gli Etruschi e i Troiani sono già stati studiati da Marta Sordi che ha suggerito come i due popoli, a causa della loro caratterizzazione morale e rappresentazione simbolica, siano stati soltanto la duplicazione dello stesso popolo e della stessa idea: i Troiani sono nient'altro che Etruschi trasportati alle loro radici leggendarie<sup>1</sup>. Altri ricercatori hanno rilevato le somiglianze tra i due popoli fornendo come prova due reperti archeologici: la prima è l'iscrizione etrusca, rinvenuta a Tunisi, nella quale gli Etruschi definiscono se stessi Dardani ovvero Troiani; si tratta della prova più antica della variante di Virgilio secondo la quale i Troiani sarebbero discendenti di Dardano da Corton<sup>2</sup>. La seconda prova archeologica è invece il rinvenimento di una statuetta che rappresenta Enea con Anchise sulle spalle mentre sta scappando da Troia in fiamme. La statuetta è stata rinvenuta nel tempio di Venere Genetrix nella città di Veio, dove veniva venerata come culto, il che prova il forte collegamento tra il mito di Enea e la città etrusca di Veio<sup>3</sup>. Partendo da questi presupposti e da queste ricerche cercheremo di dimostrare l'esistenza di una stretta connessione tra le due popolazioni sia nella loro sorte storica sia pure nei valori che sono stati loro attribuiti da Virgilio. Lo scopo principale è dimostrare che i valori comuni agli Etruschi e ai Troiani rappresentano il patrimonio lasciato in eredità dalle varie popolazioni che avevano abitato la penisola italiana all'Impero romano.

<sup>1</sup> M. SORDI, *L'integrazione dell'Italia nello stato romano*. «Contributi dell'Istituto di storia antica» 1 (1972), pp. 153-154.

<sup>2</sup> Il primo ad aver accennato a questa possibilità fu Heurgon, 1974 (J. HEURGON, *La vita quotidiana degli Etruschi*, Milano, Il Saggiatore, 1974) che però non era convinto della propria supposizione. Molto più convincenti sono stati invece Colonna, 1980, e ancora di più Sordi, 1992 (G. COLONNA, *Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano*. «ArchClass» 32 [1980], pp. 1-15; M. SORDI, *C. Mario e una colonia etrusca in Tunisia*, in *Miscellanea Pallottino*. Milano 1992, pp. 363-375).

<sup>3</sup> L. BITTO, *Municipium Augustum Veiens*. «Rivista di storia antica» 1 (1971), p. 109.

## 1. IL FIUME TEVERE E IL DIO TIBERINO

La prima prova del parallelismo tra le popolazioni degli Etruschi e dei Troiani è la stessa nomenclatura del fiume Tevere, già presente all'inizio dello sbarco di Enea nel Lazio. Si tratta del primo elemento naturale ad accogliere i Troiani nella terra italica – lungo il Tevere i Troiani entrano effettivamente in Italia. Il Tevere e i suoi luoghi circostanti sono rappresentati come il tipico *locus amoenus*: un piacevole fiume fresco, permeato dal cinguettio degli uccellini che riempiono il luogo di dolce poesia<sup>4</sup>. Il fiume Tevere è nell'Eneide spesso associato a descrizioni di tipo idilliaco. Nell'ottavo libro il suo flusso tranquillo accompagna i Troiani nell'entroterra fino a Evandro: il dio del fiume addirittura cambia la direzione della corrente facendo scorrere il fiume dalla foce verso la sorgente<sup>5</sup>.

Il Tevere rappresentava a lungo il confine tra Roma e gli Etruschi, soprattutto ai tempi del re Porsenna. Virgilio lo indica principalmente come un fiume etrusco sia nelle Georgiche (*Geor.* 1.499 – *Tuscum Tiberim*) come pure nell'Eneide (8.473; 10.199; 11.316 – *Tuscus amnis*; 7.242 – *Thyrrenus Thybris*; 2.781 – *Lydius Thybris*). Riguardo la mitologia del fiume qualche testimonianza ci è offerta da Servio secondo il quale il re *Thybris* annegò nel fiume e in suo onore i Siculi (che Servio scambia per Italici) lo rinominarono cambiandogli il nome dall'antico Albula. Servio inoltre aggiunge che altri autori avevano citato questo re come il re albano Tiberino<sup>6</sup>. In altri scritti *Thybris* viene presentato invece come re degli Aborigeni e sarebbe annegato nel fiume mentre combatteva contro gli Etruschi, più tardi invece come re etrusco<sup>7</sup>.

Virgilio usa diversi nomi per indicare il fiume Tevere. Nell'Eneide troviamo otto volte la forma *Tiberinus*, una volta *Tiberis*, diciotto *Thybris*

<sup>4</sup> «Hunc inter fluuio Tiberinus amoenus / uerticibus rapidis et multa flauos harena / in mare prurumpit; uaria circumque supraque / aethera mulcebant cantu lucoque uolabant» (7.30–34).

<sup>5</sup> «Thybris ea fluuium, quam longa est, nocte tumentem / leniit et tacita refluens ita substitit unda, / mitis ut in morem stagni placidaeque paludis / sterneret aequor aquis, reme ut luctamen abesset» (8.86–89).

<sup>6</sup> Serv., *ad Aen.* 8.330.

<sup>7</sup> F. STOK, *Servio e la geopolitica della Guerra italica*, in *Hinc Italiae gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel commento di Servio all'Eneide*, a cura di C. SANTINI, F. STOK, Pisa 2004, pp. 111–62. Secondo Stok Servio avrebbe aggiunto le note man mano che scriveva, senza controllarle alla fine.

e una volta *Thymbris*. Riguardo alla questione Karl Maister è giunto alla conclusione che la forma *Thybris* deriva dalla lingua etrusca ed è stata introdotta in latino attraverso la mediazione greca<sup>8</sup>. Bisogna inoltre aggiungere che la forma *Thybris* compare nella letteratura latina per la prima volta proprio nel poema virgiliano<sup>9</sup> il che fa pensare che l'autore l'avesse usata di proposito. Nella discussione sulla questione onomastica del fiume Tevere un importante contributo è stato fornito da Francis Cairns che, alle già citate considerazioni, ne ha aggiunto alcune proprie<sup>10</sup>. Vicino alla città di Troia sorgeva la città di *Thymbre* dove si ergeva il tempio dedicato ad Apollo Timbreo<sup>11</sup>. La città sarebbe stata fondata addirittura dall'antenato troiano Dardano<sup>12</sup> il quale assume un ruolo importante nel collegamento tra la sorte dei Troiani e degli Etruschi. Nella letteratura greca, infatti, il fiume Tevere veniva chiamato *Thybris* o *Thymbris*. Cairns desume che Virgilio conoscesse la città di *Thymbre* e il suo tempio come pure la leggenda sul suo presunto fondatore Dardano. Infine propone la spiegazione che Virgilio avesse preferito usare le due forme di *Tiberinus* e *Thybris* per ovviare la forma comune di *Tiberis*, ma soprattutto per dare al significato del fiume una sfumatura arcaica e sacrale, associarla al dio Tiberino, ma anche alla città di Timbre<sup>13</sup>. Ai fini di questo contributo è importante sottolineare il legame con la città di *Thymbre*, fondata da Dardano, l'antenato etrusco di Enea. Cairns inoltre dimostra che la forma di *Thymbris*, presente una volta nella prima metà dell'Eneide, viene usata in riferimento ad un troiano suggerendo già all'inizio una possibile affinità tra il popolo troiano e quello etrusco. La forma di *Thybris* viene invece usata diciotto volte e spesso si trova in collegamento con l'attributo *Lydius* che nell'Eneide è sinonimo di Etruschi, nell'Iliade invece i Lidi sono alleati dei Troiani. Pure la Lidia Tibera viene associata a Dardano: la sua città natale Cortona si trovava, infatti, sulle sponde del fiume *Thybris*<sup>14</sup>. Nel settimo canto dell'Eneide i

<sup>8</sup> K. MEISTER, *Lateinisch-griechische Eigennamen*. Leipzig, Teubner. 60.

<sup>9</sup> N. HORSEFALL, *Tevere*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 5. Roma 1990, pp. 156-7; K. MEISTER, *Lateinisch-griechische Eigennamen*, cit.

<sup>10</sup> F. CAIRNS, *The Nomenclature of the Tiber in Virgil's Aeneid* in *What's in a Name? The Significance of Proper Names in Classical Latin Literature*, a cura di J. BOOTH, R. MALTBY, Swansea 2006, pp. 65-82.

<sup>11</sup> F. CAIRNS, *The Nomenclature*, cit., p. 69.

<sup>12</sup> Steph., *Ethn.* 319.17-21.

<sup>13</sup> F. CAIRNS, *The Nomenclature*, cit., p. 71.

<sup>14</sup> F. CAIRNS, *The Nomenclature*, cit., p. 75.

Troiani chiamano il dio del fiume Tiberino, nonostante non lo conoscano ancora, con il nome greco *Thymbris*<sup>15</sup>; addirittura lo stesso dio si presenta con il nome di *Thybris* il che può essere interpretato come un caldo benvenuto ai Troiani, come a dire che sono giunti a casa. Cairns conclude con la supposizione che proprio nell'uso del nome *Thybris* si nasconda il tema chiave di tutta l'Eneide: la continuazione della storia troiana all'interno di quella romana; l'idea di Roma come successore di Troia faceva, infatti, già parte del disegno politico di Cesare e più tardi anche di quello di Augusto<sup>16</sup>.

Oltre a tutto ciò è interessante notare un altro aspetto: nonostante *Thybris* nella seconda metà del poema non venga più associato al passato troiano, almeno non direttamente, l'uso del termine rimane comunque molto frequente, come se Virgilio volesse illustrare un passaggio graduale dal passato troiano-etrusco al futuro romano.

Con il fiume Tevere è strettamente legato il suo dio Tiberino che appare ad Enea all'inizio del suo viaggio nel Lazio dandogli benevoli consigli, sostegno e alleanza. Tiberino, che nell'iconografia dell'arte romana si presenta come un vecchio con la barba, sdraiato sul triclinio, con in mano un vaso dal quale sgorga dell'acqua<sup>17</sup>, assume nel poema virgiliano sembianze umane. La sua identità viene svelata appena alla fine della scena; Tiberino è una divinità fluviale e pure la vicinanza del bosco è significativa, in quanto le divinità profetiche e le profezie in generale venivano associate ad elementi naturali, specialmente ai boschi. Nella drammaturgia dell'Eneide Tiberino assume un ruolo attivo, dato che salva Enea da una situazione problematica e gli mostra la via al Pallanteo. Conosce il proprio ruolo e anche la sorte dei Troiani in Italia<sup>18</sup>. Le sue parole incoraggiano Enea e lo rinforzano nella convinzione di essere sulla giusta via. Tiberino inoltre gli conferma l'ira di Giunone che può essere però vinta con la sua *pietas*. Il fatto che una divinità autoctona aiuti e sostenga Enea è di vitale importanza per capire il passaggio dall'identità troiana a quella romana. Tiberino è, infatti, molto più favorevole ad Enea che non a Turno e Pallante: infatti gli dà i consigli

<sup>15</sup> A. BARCHIESI, *Mobilità e religione nell'Eneide: diaspora, culto, sazio, identità locali*, in *Texte als Medium und Reflexion von Religion in romischen Reich*. München, a cura di Elm von DEN OSTEN, München 2007, pp. 13-30.

<sup>16</sup> F. CAIRNS, *The Nomenclature*, cit., 77.

<sup>17</sup> P.T. EDEN, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*. Lugduni Batavorum, E. J.Brill House, p. 230.

<sup>18</sup> E. S. RUTLEGE, *Virgil and Ovid on the Tiber*, «CJ» 75 (1980), pp. 301-4.

decisivi per la vittoria, Turno e Pallante invece non ricevono alcun segno, nonostante affermino di avere uno stretto legame con il fiume (9.22–3; 9.816; 10.421)<sup>19</sup>.

L'uso, quindi, del termine *Thymbris* e dell'iconografia relativa al fiume Tevere è uno dei primi elementi di associazione del popolo troiano a quello etrusco. Un altro punto d'incontro tra le due popolazioni è il mito di Dardano che andremo ad analizzare.

## 2. DARDANO

Un forte collegamento tra gli Etruschi e i Troiani rappresenta anche la leggenda di Dardano che proprio nell'Eneide viene usata sempre come legame mitografico tra i Troiani e gli Etruschi, dimostrato dall'uso frequente dell'attributo *auctor*<sup>20</sup>. Proprio il mito di Dardano e delle sue radici a Cortona permette, infatti, la spiegazione che l'arrivo di Enea in terra italica non sia stato un arrivo in terra straniera, ma è stato in realtà un ritorno alla terra d'origine e quindi un *nostos*<sup>21</sup>. I ricercatori non sono comunque unanimi riguardo la spiegazione della diffusione della leggenda di Dardano, ancora meno è chiaro quanto in realtà Dardano fosse concepito come predecessore dei Troiani<sup>22</sup>.

Già Giovanni Colonna dimostrò che Virgilio aveva ripreso questa leggenda e non se l'era inventata, come invece sostenevano i ricercatori che l'avevano preceduto<sup>23</sup>. Colonna colloca la fondazione della città di Cortona nell'ambito delle leggende sull'arrivo dei Pelasghi in terra italica e sulla loro fondazione del popolo degli Etruschi<sup>24</sup>. Cortona diventò così la loro metropoli e il centro per la grande espansione degli Etruschi da est verso nord. Queste supposizioni hanno delle fondamenta archeologiche che testimoniano la colonizzazione greca nell'Adriatico

<sup>19</sup> A. BARCHIESI, *Mobilità e religione*, cit., p.24.

<sup>20</sup> 3.167; 3.503; 4.365; 4.662; 6.650; 7.207; 7.240; 8.134; 11.287.

<sup>21</sup> D. MUSTI, *Dardano*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1. Roma, 1984, 999-1000; C.J. MACKIE, *Turnus and his Ancestors*, «CQ» 41 (1991), p. 265.

<sup>22</sup> G. COLONNA, *Virgilio, Cortona*, cit.; D. MUSTI, *Dardano*, cit.; C.J. MACKIE, *Turnus*, cit.; N. HORSFALL, *Externi duces*. «RFIC» 119 (1991), pp. 188-192; W.R. MCKAY, *Dardanus, Aeneas, Augustus and the Etruscans*, in *The Two Worlds of the Poet: New Perspectives on Vergil*, a cura di R. WILHELM, J. HOWARD, Detroit 1992, pp. 129-45; L. BRACCESI, *I greci delle periferie: dal Danubio all'Atlantico*. Roma, Laterza 2003.

<sup>23</sup> G. COLONNA, *Virgilio, Cortona*, cit.

<sup>24</sup> Dion. Hal., 1.28.3.

settentrionale; questa sarebbe cominciata proprio nella città di Spina e poi proseguita verso l'interno<sup>25</sup>. La stessa teoria è sostenuta dagli storiografi greci: Teopompo, ad esempio, ci testimonia la tradizione su Odisseo che alla fine della propria vita decide di insediarsi in Etruria, più precisamente a Cortona che diventa la sua ultima destinazione. Grazie all'intreccio di queste leggende Colonna suppone che gli Etruschi fossero i predecessori dei Troiani attraverso Dardano, attraverso Enea, invece, dei Romani. Questa variante del mito sarebbe stata diffusa soprattutto nell'Etruria settentrionale, intrisa di cultura greca e allo stesso tempo così sviluppata intellettualmente da riflettere sulla propria storia e provenienza. Colonna suppone che questa versione della leggenda sia stata raccontata a Virgilio proprio dalla persona che aveva vissuto in quell'ambito culturale e che fu l'anello di congiunzione tra Virgilio e la cultura etrusca: Mecenate.

Anche Carlo Santini prende spunto dalle riflessioni di Colonna e tratta sulla presenza degli Etruschi nell'Eneide<sup>26</sup>. Santini pensa che Virgilio abbia di proposito scelto la leggenda di Dardano per sostenere la versione delle origini etrusche dei Troiani: l'arrivo di Enea in Italia sarebbe così in realtà un ritorno. Tant'è vero che Virgilio ha usato per questo viaggi i termini *reuerti* (3.101) e *reuebis* (8.37) a sottolineare il fatto che Enea stava tornando nella terra dei padri: non si trattava, quindi, di un arrivo in una terra nuova, ma di un ritorno all'*antiqua mater*. Nel sostenere questa tesi cita una fonte archeologica, cioè l'iscrizione etrusca, rinvenuta nei pressi di Cartagine e sulla quale i rifugiati etruschi, dopo aspre guerre, chiamano se stessi "tartanium" che, a parere dei ricercatori, sarebbe una variante di "Dardanium"<sup>27</sup>.

Dardano viene citato già nella prima metà del poema, nel terzo canto, quanto Enea racconta della sua fuga da Troia e del sogno nel quale gli appaiono i Penati frigi che gli indicano la meta del suo viaggio ovvero la sua nuova patria. I penati la chiamano «*terra antiqua, potens armis atque ubere glebae*» la quale diventerà la nuova casa di Enea (3.167 – *propriae sedes*), dato che lì era nato Dardano e suo padre Iazo, predecessore della loro stirpe. Il passo è particolarmente significativo, perché si tratta della prima menzione dell'antica patria di Enea, nominata tra l'altro dai penati, il che

<sup>25</sup> L. BRACCESI, *I greci delle periferie*, cit., pp. 82–90.

<sup>26</sup> C. SANTINI, *Il verosimile e l'illusorio*, in *Hinc Italae gentes*, cit., pp. 163–213.

<sup>27</sup> Il primo ad aver analizzato in dettaglio l'iscrizione era J. HEURGON, *La vita quotidiana degli Etruschi*. Milano, Il Saggiatore 1974.

gli dà un'importanza ancora maggiore. I penati gli promettono una terra ricca, famosa per la fertilità e per il coraggio dei suoi abitanti. In queste descrizioni vengono usati gli aggettivi di *antiquus* e *fortis*, attributi che vengono spesso ripresi per indicare gli Etruschi, come vedremo in seguito.

Enea nomina Dardano ancora qualche volta nella prima parte dell'Eneide in diverse situazioni (3.503, 4.365, 6.650), il che fa supporre che Virgilio volesse in varie occasioni riportare il lettore alla leggenda. La leggenda di Dardano assume un ruolo più rilevante nella seconda metà del poema, all'inizio del settimo canto, quanto Enea si reca da Latino. Nell'accogliere Enea e i Troiani Latino li chiama "Dardaniae" (7.195) dimostrando così di conoscere la loro stirpe e la loro origine. In seguito lui stesso cita la leggenda di Dardano raccontatagli dagli antichi Aurunci, ricordando sin dall'inizio che Dardano partì dalla città etrusca di Cortona. Le parole di Latino sono per noi importanti perché dimostrano che anche il re dei Latini si rendeva conto dell'appartenenza etnica di Enea e delle sue origini: affermando che Dardano fu l'antenato dei Troiani e che partì dalla città etrusca di Cortona, di fatto attribuisce ai Troiani la loro origine etrusca. A Latino risponde il messaggero di Enea che conferma le parole di Latino citando di nuovo l'antenato Dardano e nominando la propria stirpe come "dardania" - "Dardana pubes" (7.219).

Dardano non è soltanto al centro del discorso tra Latino e il messaggero di Enea Ilioneo, ma anche nell'ottavo libro nel dialogo tra Enea ed Evandro. Enea infatti ricorda di nuovo la sua origine dalla stirpe di Dardano e, attraverso vari legami di parentela con Elettra e Atlante, Mercurio e Maia, trova un collegamento con la stirpe di Evandro (8.14). Il mito di Dardano si fa quindi spesso avanti lungo tutto il poema virgiliano, Enea e i suoi compagni lo ricordano spesso, dato che cercano di giustificare la loro presenza in terra italica. I Troiani non considerano se stessi come stranieri, rifugiati o aggressori esterni in terra straniera, ma come discendenti autoctoni che ritornano nella propria patria.

Da queste considerazioni si può quindi evincere che il mito di Dardano come antenato della stirpe troiana era presente soprattutto in ambito etrusco, Virgilio l'ha ripreso e l'ha esposto rendendolo conosciuto per rappresentare il viaggio di Enea in Italia come un *nostos*. Proprio grazie alla parentela che lega i Troiani con Dardano, gli Etruschi diventano i loro alleati più naturali. I Troiani vengono, infatti, spesso chiamati come "Dardani", Enea è invece il nuovo Dardano<sup>28</sup>. Scegliendo

<sup>28</sup> C. J. MACKIE, *Turnus*, cit., p. 265.



tra le varianti del mito quella che poneva come luogo di nascita di Dardano la città etrusca di Cortona che porta nell'Eneide l'epiteto di *antiqua mater*, Virgilio ha collegato il popolo etrusco e quello troiano anche genealogicamente dando agli Etruschi un significato del tutto nuovo, sia nel mito dell'etnogenesi romana come pure nella sorte storica degli Etruschi in epoca augustea.

### 3. PARALLELISMI TRA LA PROVOCAZIONE DI NUMANO REMULO AI TROIANI E L'INCORAGGIAMENTO DI TARCONTE AGLI ETRUSCHI

Nelle discussioni scientifiche sull'*Eneide* non si è ancora individuata un'analisi parallela e approfondita fra due passaggi nella seconda metà dell'*Eneide* che per struttura e contenuto presentano molte similitudini, anche se non sono di fondamentale importanza per la drammaturgia dell'opera nel suo insieme. Si tratta dell'attacco verbale di Numano Remulo ai Troiani (9.598–620) e del discorso di incoraggiamento di Tarconte agli Etruschi (11.732–740). Entrambi i frammenti, infatti, contengono elementi tipici della descrizione etnografica dei popoli e offrono due rappresentazioni parallele dei Troiani e degli Etruschi: i tratti che vengono attribuiti ai Troiani da Numano Remulo sono gli stessi che Tarconte attribuisce agli Etruschi.

Il discorso di Numano è più lungo di quello di Tarconte, ma contiene anche la descrizione dei componenti dei Rutuli e il confronto della loro educazione contrapposta allo stile di vita troiano. Lo scopo del discorso di Numano Remulo si esplica nel vantarsi del coraggio e della perseveranza di Rutulo (*duritia*) e nel marchiare il carattere molle (*mollitia*) e la lussuria (*luxuria*) dei Troiani. L'obiettivo di Tarconte è diverso: con le sue parole, infatti, vuole spronare i propri soldati a una lotta ancora più dura contro i nemici e li invita a dimostrare di non essere deboli e viziati, ma coraggiosi e abili in battaglia. Nell'introduzione del discorso di Numano il poeta sottolinea il fatto che il cognato di Turno parlasse di “cose degne e non degne di essere ridette”, e quindi è rimasto solo ciò che risultava accettabile. Numano Remulo attacca i Troiani in questo modo:

*Vobis picta croco et fulgenti murice vestis,  
Desidiae cordi, iuvat indulgere choreis,  
Et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.  
O vere Phrygiae (neque enim Phyrge), ite per alta  
Dindyma, ubi adsuetis biforem dat tibia cantum!*

*Tympana vos buxusque vocat Berecynthia Matris  
Idaeae: sinite arma viris et cedit ferro.* « (9.614–620)

Tarconte utilizza le seguenti parole per spronare i propri compagni alla battaglia:

*Femina palantis agit atque haec agmina vertit!  
Quo ferrum quidve haec gerimus tela inrita dextris?  
At non in Venerem segnes nocturnaque bella  
Aut ubi curva choros indixit tibia Bacchi  
Exspectate dapēs et plenae pocula mensae  
(hic amor, hoc studium), dum sacra secundus haruspex  
nuntiet ac lucos vocet hostia pinguis in altis!* « (11.734–740)

Numerosi ricercatori hanno già ribadito che il primo discorso assume tratti caratteristici di una *vituperatio*, per la quale Virgilio aveva molte font<sup>29</sup>, da cui trarre ispirazione<sup>30</sup>. Proprio l'esempio dell'Odissea è quello più evidente e a portata di mano: Alcinoò attacca i vizi dei Feaci e ne critica soprattutto le vesti ricche, i tipi di danze sconvenienti e la pigrizia. Nell'*Eneide* simili critiche vengono ascritte sia ai Troiani che agli Etruschi. Alcuni ricercatori sono concordi nell'affermare che Virgilio non prese ispirazione da altre fonti, bensì riportò la rappresentazione stereotipata e idealizzata tradizionale del contadino romano e l'immagine negativa degli abitanti effeminati del vicino oriente<sup>31</sup>. Anche Matthew Dickie, che nella sua analisi si dedica alle similitudini fra gli Etruschi e i Feaci del racconto di Odisseo, si chiedeva se queste rappresentazioni stereotipate fossero semplici *topoi* letterari e culturali, oppure se dietro si nascondessero effettivamente veri stereotipi, e di conseguenza le idee che i contemporanei di Virgilio avevano riguardo a un determinato popolo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cat., *Orig.* 76; Varr., *Gent.* 34; Hom., *Ody.* 8.248 ecc. Sia Catone che Varone sono menzionati anche da Serv., *ad Aen.* 9.600.

<sup>30</sup> N. HORSFALL, *Numanus Remulus*, cit., 1108; R.F. THOMAS, *Lands and Peoples in Roman Poetry: The Ethnographical Tradition*. Proceedings of the Cambridge Philological Society. Supplementary Volume 7, Cambridge 1982; M. DICKIE, *The Speech*, cit., 168; N. HORSFALL, *Numanus Remulus*, cit., 779.

<sup>31</sup> Che si tratti per la maggior parte di rappresentazioni stereotipate sono concordi: N. HORSFALL, *Numanus Remulus*, cit., R.F. THOMAS, *Lands and Peoples*, cit.. Le affinità e i collegamenti con l'Odissea e con altre fonti meno celebri sono esaustivamente ricercate da M. DICKIE, *The Speech*, cit.

<sup>32</sup> M. DICKIE, *The Speech*, cit.

La conclusione a cui giunse Dickie si orienta verso l'ipotesi che Virgilio avesse incluso di proposito alcuni elementi stereotipati dell'immagine dei Troiani. Anche personalmente ci orientiamo verso questa ipotesi: nonostante il fatto che le cattive abitudini che sia Tarconte, sia Numano Remulo imputano ai Troiani e/o agli Etruschi, siano tipiche per la rappresentazione stereotipata di un determinato popolo, Virgilio rincara la dose e le sottolinea ulteriormente per mettere in parallelo la sorte degli Etruschi e dei Troiani. Inoltre, nel caso degli Etruschi, ha voluto ribadire ulteriormente quell'aspetto che però non si trova nei Troiani, ovvero la presenza di un vecchio aruspice che avverte gli Etruschi riguardo alla dimensione religiosa della loro missione<sup>33</sup>.

Già all'inizio del primo discorso si osserva un confronto immediato con il mondo femminile: mentre Numano Remulo nella parte finale del suo discorso con un'esclamazione dichiara che i suoi nemici sono donne e non uomini (Frigie, e non Frigi), Tarconte, invece, inizia il suo intervento menzionando una donna che spaventa i compagni – in questo caso si tratta di Camilla. Entrambi, quindi – e in dettaglio uno nella parte finale e uno nella parte iniziale – costruiscono un confronto con la donna, affermando che la figura femminile non appartiene al campo di battaglia e nell'immaginario stereotipato è meno coraggiosa e meno indicata per la guerra se paragonata all'uomo. Inoltre, Numano Remulo afferma che i suoi avversari, che prima venivano paragonati alle donne, dovrebbero cedere le proprie armi agli uomini veri. È quindi presente una critica alla natura effeminata sia dei Troiani, sia degli Etruschi; agli occhi di una parte importante della società romana, infatti, l'effeminatezza arrivava da Oriente e rappresentava la disgregazione della virilità romana, che si fondava sull'idea di *duritia*. Il secondo elemento della natura effeminata dei Troiani e degli Etruschi è il loro amore per la danza: entrambi si riferiscono al flauto che invita al divertimento e alle danze. La danza era collegata soprattutto con il pregiudizio della effeminatezza e della mollezza, ad ogni modo non era indicata per gli uomini; la danza era una cosa da donne.

Il terzo punto in comune di entrambi i discorsi è indirizzato alle avventure amorose che entrambi descrivono con locuzioni metaforiche.

<sup>33</sup> Alcune considerazioni sulla questione del rapporto con i progenitori troiani si possono trovare in F. CAIRNS, *Vergil's Augustan epic*. Cambridge 1990, spec. p. 127 ss. Sugli eroi etruschi si veda invece J. CERGOL, *Gli eroi della stirpe etrusca nella seconda metà dell'Eneide*, «Maia» 3 (2011), pp. 497–507.

A onor del vero Tarconte è più esplicito e racconta che ai suoi compagni piacciono le lotte notturne sotto l'ala di Venere, mentre Numano Remulo menziona soltanto le *desidiaae cordis* che potrebbero essere interpretati come normale pigrizia, ma visto che sono legati al cuore, possiamo dedurre che si tratti effettivamente di avventure di amore che in questa locuzione acquisiscono una connotazione ancora più marcata di ozio, assopimento, inattività, il che naturalmente è in contrasto con il carattere attivo dei soldati latini. Nel discorso di Remulo ci si imbatte in un'altra mossa stereotipata, che però non può trovare un parallelismo con il discorso di Tarconte – si tratta della critica ai Troiani che portano tuniche con le maniche lunghe, altro segno di effeminatezza. I Romani, infatti, avevano l'abitudine di indossare vesti senza maniche, in modo da lavorare più agevolmente nei campi – anche in questo caso si tratta ovviamente di un segno della loro laboriosità e solerzia. I Troiani, invece, portavano maniche lunghe, un abbigliamento non adeguato per un simile lavoro e adatto soltanto per godersi l'ozio all'ombra dei sontuosi palazzi – più lunghe erano le maniche, più era evidente il segno della natura effeminata<sup>34</sup>.

È quindi dimostrato chiaramente che entrambi i discorsi si basano sul contrasto *duritia* – *luxuria*. Remulo sottolinea il duro lavoro e il sacrificio delle genti italiche e marchia la natura pigra e viziata dei nemici troiani. Le stesse connotazioni sono presenti anche nell'intervento di Tarconte che attribuisce ai suoi compagni le stesse mancanze elencate da Numano Remulo.

La similitudine dei due interventi si intravede pure nella reazione di cui furono oggetto. L'intervento di Remulo ferisce l'orgoglio di Ascanio che prima di tutto chiede al dio Giove di sostenere la sua causa, poi lancia le sue armi con tutte le sue forze e ferisce a morte il nemico – e in questo caso lo aiuta lo stesso Apollo (*"Macte nova virtute, puer, sic itur ad astra"* 9.641). Ascanio quindi rigetta con forza e coraggio tutti i difetti che erano stati criticati da Numano Remulo e dimostra che le accuse di natura effeminata e pigra erano del tutto infondate, in quanto i Troiani erano molto coraggiosi e abili in battaglia e, inoltre, sono stati pure onorati dalla benevolenza degli dei. Inoltre va aggiunto che Remulo pronunciò il suo discorso subito dopo che gli Italici si erano dimostrati essere soldati irresponsabili abbandonandosi al bere e al gioco, senza curarsi di alimentare il fuoco e di sorvegliare il proprio accampamento. Tutto questo ci fa pensare che le parole di Remulo fossero del tutto

<sup>34</sup> M. DICKIE, *The Speech*, cit., p. 171.

fasulle, se non addirittura ironiche, da buon principio – il lettore, infatti, aveva già notato che quei Rutili, descritti da Remulo come coraggiosi e abili, in verità non lo erano; dall'altra parte Ascanio dimostra il coraggio e l'abilità dei Troiani. Nello stesso libro siamo stati testimoni di un Niso altrettanto valoroso che si lancia senza timore in battaglia per il suo popolo, non curandosi dei pericoli e delle trappole. I giovani soldati troiani quindi dimostrano che l'immaginario stereotipato che li vuole effeminati e oziosi è del tutto infondato. Una situazione analoga si nota anche nella reazione al discorso di Tarconte. Lo stesso Tarconte, infatti, dimostra il valore del suo popolo: è pronto a sacrificare la vita e attacca un nemico altrettanto valoroso. Il poeta confronta Tarconte con un'aquila che si lancia su un serpente, per alla fine afferrarlo con i suoi artigli. In entrambi i casi, quindi, si pone in primo piano un eroe: il primo è Ascanio, il secondo Tarconte, un Troiano e un Etrusco. Entrambi dimostrano che le parole pronunciate non corrispondono alla realtà, in quanto entrambi sconfiggono il nemico con gesta coraggiose e degne di un eroe epico. Le analogie fra i due frammenti sono quindi sostanziose. Nei discorsi di Numano Remulo e Tarconte che si riferiscono a due momenti diversi nelle vicende dell'Eneide e sono rivolti a due comunità diverse, ci imbattiamo in elementi simili ovvero in quattro elementi che accomunano la rappresentazione stereotipata dei due popoli: il rapporto tra il valore bellico e le donne; l'abbandonarsi alle danze e ai divertimenti che non sono appannaggio degli uomini, alle avventure amorose e il rifiuto delle gesta dei due eroi, il Troiano Ascanio e l'Etrusco Tarconte, in risposta alle critiche mosse. Inoltre, ci si imbatte anche in alcuni fenomeni che nei due discorsi non coincidono: Numano Remulo, infatti, critica i Troiani per le loro vesti decorate di croco e porpora, per le loro tuniche con le maniche lunghe e le mitre decorate da nastri, mentre nel discorso di Tarconte non c'è menzione riguardo all'abbigliamento. Al contrario, Tarconte inserisce un elemento tipico degli Etruschi ovvero il momento religioso, in quanto richiama alla memoria l'antico aruspice che li invita alle celebrazioni rituali nei luoghi consacrati.

Si ritiene che Virgilio abbia messo in parallelo la rappresentazione stereotipata dei Troiani e degli Etruschi di proposito, in modo da attribuire ad entrambi i popoli tendenze simili. Gli antichi ascoltatori hanno indubbiamente collegato i due discorsi e hanno ravvisato le parole di Tarconte, pronunciate in precedenza, nel discorso di Numano rivolto ai Troiani. Virgilio non nasconde i pregiudizi negativi che valevano per gli Etruschi e per i Troiani. Anche lo stesso Tarconte ammette che il suo popolo etrusco si abbandona volentieri alle avventure amorose, all'ozio e

alle danze. Allo stesso tempo si sottolinea il lato positivo dei due popoli: nell'Eneide gli Etruschi vengono caratterizzati dall'epiteto *fortis* (10.238) e *pius* (8.494), proprio come succede con i Troiani, fra cui spicca la forza e la devozione del loro condottiero Enea: "pietate insignis et armis" (6.403, 6.769). Virgilio ha valorizzato entrambi i popoli, inoltre ha ulteriormente ribadito la devozione del popolo etrusco alla volontà divina, un popolo che conosce l'arte della profezia e che capisce la volontà degli dei, a cui si sottomette completamente.

#### 4. IL PATRIMONIO ETRUSCO E TROIANO

Nell'ultima parte del contributo verranno presentati quelli che sembrano essere i valori comuni tra gli Etruschi e i Troiani: l'ordinamento monarchico, la tradizione religiosa, soprattutto l'*Etrusca disciplina*, e il concetto della disciplina militare – *fortitudo*. Tutte e tre le caratteristiche di entrambi i popoli aprono, infatti, delle interessanti riflessioni in merito alla concezione politica e culturale nel contesto del programma augusteo di rinnovamento della società romana.

##### 4.1 L'ordinamento monarchico nell'Eneide

La questione dell'ordinamento monarchico nell'Eneide ha interessato parecchi ricercatori<sup>35</sup>, ma pochi l'hanno collegato con l'ordinamento politico degli Etruschi<sup>36</sup>, poiché l'istituzione della monarchia ricordava in epoca augustea soprattutto la situazione politica in Grecia e nel Vicino Oriente. D'altra parte, però, sia Orazio che Properzio, quando parlano delle radici aristocratiche di Mecenate, associano spontaneamente la monarchia a quella etrusca: *Maecenas atavis editae regibus* (Hor., *Carm.* 1.1.1), *Thyrrenna regum progenies* (Hor., *Carm.* 3.29.1), *Maecenas, eques Etrusco de sanguine regum* (Prop., 3.9.1).

<sup>35</sup> E. RAWSON, *Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca*, «JRS» 68 (1978), pp. 132-152; V. VENTURINI, *Rex*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1. Roma 1984, pp. 466-8; F. CAIRNS, *Vergil's Augustan epic*. London, Duckworth 1989; M. PALLOTTINO, *Etruscologia*. Milano, Hoepli 1984; N. HORSFALL, *The Aeneid and the social structures of primitive Italy*, «Athenaeum» 78 (1990), pp. 523-527.

<sup>36</sup> L'unico che ha accennato a questa possibilità fu N. HORSFALL, *The Aeneid and the social*, cit.

Le parole *rex* e *regnum* sono molto spesso usate nell'Eneide (129 volte), in alcuni casi con connotazioni positive, in altri con accezione negativa. Spesso il *rex* si riferisce a Giove o altre divinità, pure Enea viene insignito di questo titolo ben quindici volte (1.38, 1.544, 1.553, 1.575; 6.36, 6.55, 6.765; 7.220, 7.267, 7.316; 8.12; 10.224; 11.176, 11.230; 12.161). Similmente la parola *regnum* si riferisce nella maggior parte dei casi al mondo degli dei, agli inferi o metaforicamente a diverse comunità; a volte viene usato pure per il territorio che verrà consegnato a Enea come la sua nuova patria (2.783; 4.267, 4.350, 4.381, 4.432, 4.619; 5.656; 6.67, 6.71); la parola *regnum* rappresenta in questo contesto il collegamento tra il regno troiano e lo stato comune dei Troiani e degli Italici.

Bisogna aggiungere che entrambe le parole sono più comuni nella prima metà dell'Eneide e indicano l'ordinamento istituzionale dei regni nel Vicino Oriente che agli occhi dei Romani era di tipo tirannico<sup>37</sup>. Pure la monarchia etrusca compare alla fine del sesto canto in una luce negativa, dato che i re etruschi vengono presentati come dei cattivi monarchi; neppure il re Anco Marzio è una figura del tutto positiva (6.816). Potremmo quindi affermare che nell'Eneide la monarchia, in generale, non veniva considerata come una forma di governo positiva, perché ricordava l'epoca della supremazia etrusca nel Lazio e perché era associata alle monarchie orientali che invece erano viste in una luce di decadenza morale. In generale l'aristocrazia romana concepiva la monarchia come minaccia alla *libertas* repubblicana<sup>38</sup>. In quest'ottica è significativo il tenace rifiuto di Cesare, *dictator perpetuo*, del titolo di imperatore: "*Caesarem se, non regem esse*"<sup>39</sup> con il rigetto del diadema monarchico<sup>40</sup>. Proprio il diadema monarchico e lo scettro con l'aquila erano per gli Etruschi simbolo del potere monarchico (oltre alla *sella curulis* e al *fasces* con l'ascia)<sup>41</sup>: questi simboli venivano infatti associati al re Tarquinio Superbo e i suoi successori, quindi ai re etruschi<sup>42</sup>. Al contrario invece, Cesare rappresentava i suoi avi albanici con altri attributi: la sua statua era stata posta vicino alle statue dei re romani<sup>43</sup>, spesso

<sup>37</sup> V. VENTURINI, *Rex*, cit., p. 486.

<sup>38</sup> E. RAWSON, *Caesar*, cit.

<sup>39</sup> Suet., *Jul.* 79.2.

<sup>40</sup> Cic., *Phil.* 2.85.

<sup>41</sup> Dion. Hal., 3.61.

<sup>42</sup> K. KRAFT, *Der Golden Kranz Caesar und der Kampf um die Entlarvung des »Tyrrannen«*, Jahrbuch für Numismatisches der Bayern Numismatisches Gesellschaft. München, Kallmünz 1953.

<sup>43</sup> Cic., *Deiot.* 33; Suet., *Jul.* 76.1; Cass. Dio 43–45.3.4.

veniva presentato come Romolo / Quirino<sup>44</sup>, portava la *toga triumphalis* e si sedeva sul trono d'oro o d'avorio. Cesare, quindi, rifiutava il titolo di re pubblicamente, mentre esternamente mostrava tutto i segni del potere monarchico. Dei cambiamenti significativi si ebbero nel primo secolo a. C., quando alcune famiglie romane cominciarono a cercare tra i propri avi legami parentali con i sette re di Roma, i re di Alba Longa e Enea (l'esempio più eclatante era proprio il legame della dinastia dei Giulia con il figlio di Enea Iulo<sup>45</sup>). In quel periodo i Romani cominciarono a considerare i re con benevolenza celebrando le loro opere a favore del popolo romano. Questo cambiamento è diventato più visibile pure nella propaganda visiva, quando alcune famiglie cominciarono a raffigurare i propri regi antenati sulle monete<sup>46</sup>. L'idea della monarchia stava così lentamente prendendo piede<sup>47</sup>.

Anche i poeti augustei propagavano l'idea della monarchia nonostante la prudenza con la quale Augusto stesso la inseriva nel suo programma strategico. Nell'Eneide è fortemente presente l'idea dell'ordinamento monarchico del paese come una possibile soluzione per una pace duratura. Dopo anni di guerre civili l'Italia aveva bisogno di pace e di stabilità che l'ordinamento repubblicano non poteva garantire, perciò era più facile avanzare l'idea del monarca come unico regnante che assume già alcune caratteristiche divine (*a god-like individual*)<sup>48</sup>. Virgilio aveva in realtà presentato la figura monarchica già nelle Georgiche con la descrizione dell'ordinamento delle api - *rege incolumi mens omnibus una est* (Georg. 4.212): la comunità delle api può sopravvivere soltanto sotto la guida di una sola regina, per la quale le api sono disposte a morire (Georg 4.218). Il poeta augusteo con questa metafora indica una possibile soluzione per la comunità degli uomini. Nell'ottavo canto dell'Eneide, per esempio, il ruolo dell'imperatore idealizzato è attribuito a Saturno.

<sup>44</sup> Cic., *Arch.* 12.45.

<sup>45</sup> Sextus Caesar voleva raffigurare la dea Venere sulle sue monete negli anni 130–125 a. C.

<sup>46</sup> Per una più ampia discussione P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, Milano 1989.

<sup>47</sup> Plut., *Caes.* 60–2 riferisce l'impopolarità dell'idea che Cesare divenisse imperatore. Sulla simpatia di Cesare per la monarchia E. RAWSON, *Caesar*, cit., p. 159; lo stesso contributo contiene anche un accurato esame sulla storia dell'idea monarchica nella società romana.

<sup>48</sup> D. LITTLE, *Politics in Augustan Poetry*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.30.1 1982, p. 263.



Enea viene spesso insignito del titolo di re, soprattutto nel primo canto: *Teucrorum ... regem* (1.38), *Latio regnantem* (1.264), *rex erat Aeneas nobis* (1.544), *rex* (1.533 in 1.575): il capo troiano mantiene lo status di regnante anche nella seconda metà del poema quando combatte nel Lazio e in Italia<sup>49</sup>. Nel sesto libro viene messo a fianco ai re di Roma, a Giulio Cesare e ad Augusto con il messaggio che la grandezza di Roma si nasconde proprio dietro l'ordinamento monarchico che è l'unico che possa garantire la stabilità dell'impero. La stessa Giunone lo conferma alla fine del poema: *sint Albani per saecula reges* (12.826). Il patto finale tra Giunone e Giove sta, quindi nell'instaurazione della monarchia in Italia, con gli Albani come regnanti.

La percezione dell'ordinamento politico degli Etruschi nell'Eneide, invece, corrisponde alla reale situazione politica. Quando il re degli Arcadi Evandro introduce gli Etruschi ad Enea, li presenta come dei popoli forti con grandi regni<sup>50</sup>, usando il termine *regnum* al plurale e indicando l'ordinamento storico degli Etruschi che non avevano mai un regno unico, ma mantenevano l'autonomia delle singole città. Nell'Eneide gli Etruschi sono, quindi, presentati come una società formata da più comunità rette da un governo monarchico che in tempo di guerra si collegavano in un'unica unità e sotto un'unica guida, nel caso dell'Eneide quella di Tarcone, il che corrisponde alla realtà storica della situazione politica etrusca; Virgilio non cerca di ovviare questa situazione, al contrario, la sottolinea cercando di presentare i lati positivi dell'ordinamento monarchico etrusco e di trasporlo alle altre popolazioni italiche. Dalla rassegna dei termini *rex* e *regnum* in collegamento con il popolo etrusco e con i re etruschi si evince che nell'Eneide l'istituzione monarchica è presentata come una possibile variante di governo. Gli alleati di Enea Osinus da Chiusi (10.655), Aulesto da Mantova (12.289) e Tarcone (8.555; 10.149) vengono, infatti, chiamati re; a Tarcone in realtà non viene attribuito un territorio specifico, ma si può desumere che fosse considerato il sovrano di tutte le truppe etrusche. Il titolo di re viene assegnato anche ad alcuni nemici di Enea, per esempio al tiranno rinnegato Mesenzio (8.481; 8.495), Ceculo (8.679) e Erulo (8.563) da Preneste, Mesapo (8.698), Camero (10.564), Arcipo (7.752), Derceno (9.850), Ramnes (9.327) e Metabo (11.539). Secondo F. Cairns la menzione di questi eroi funge allo scopo di offrire un quadro più chiaro per distinguere la figura del buon regnante da quella del suo contrario,

<sup>50</sup> F. CAIRNS, *Vergil's Augustan*, cit., p. 5.

cioè del tiranno crudele<sup>51</sup>, per la quale Virgilio si appoggia sicuramente agli ideali filosofici<sup>52</sup>. In questo senso Mesenzio è la chiara contrapposizione al buon re Enea. I tre eroi che vengono nell'Eneide presentati come *reges* sono invece Enea, Didone e Turno, ai quali si può aggiungere pure il re Latino che personifica tutte le caratteristiche del buon re<sup>53</sup>. Di fronte a Latino ci sono Turno e Mesenzio che, a loro volta, hanno le tipiche caratteristiche del crudele tiranno. È stato già spiegato che il nome di Turno probabilmente deriva dal prestito etrusco dal greco *tyrannos*. Turno riceve il titolo di re nell'ottavo canto (8.17), giacché prima la figura predominante era il re Latino; e appena nell'ottavo canto Virgilio pone Turno a capo della confederazione italica. Nella contrapposizione tra Enea e Turno ci sono però molto altri aspetti da chiarire: Enea è *pius*, l'empietà di Turno invece si mostra nella sua alleanza con Mesenzio, Turno è aggressivo e sfrenato, Enea, al contrario, nelle sue scelte è più pacato e razionale. Anche il capo etrusco Tarcone viene presentato come un condottiero calmo e razionale. La contrapposizione tra le due coppie di eroi è quindi chiara: da una parte ci sono Turno e Mesenzio, due capi empi, aggressivi e incontrollati, dall'altra invece Enea e Tarcone che personificano l'ideale del buon monarca: pii, democratici, buoni. Queste due coppie di re introducono una dimensione del tutto nuova nella società romana: Virgilio ha impersonato tutte le caratteristiche negative del tiranno nei due personaggi di Turno e Mesenzio, mentre quelle positive negli altri due. Facendo così ha messo, attraverso la figura di Tarcone, in una luce del tutto positiva l'ordinamento monarchico degli Etruschi e indirettamente anche quello di Augusto. La riabilitazione della monarchia nella concezione politica dell'Eneide va, quindi, di pari passo con la riabilitazione degli Etruschi.

#### 4.2 Il sentimento religioso, la *pietas* e l'Etrusca disciplina

La *pietas* era uno dei quattro pilastri del programma politico di Augusto, ben raffigurato sul *clipeus aureus: virtutis clementiaeque iustitiae et pietatis causa*. Lo spettro semantico di questo termine nell'Eneide è molto vasto, dato che non riguarda solo il sentimento religioso vero e proprio,

<sup>51</sup> »ingentes populos opulentaque regnis iungere castra.« (8.475–6).

<sup>52</sup> F. CAIRNS, *Vergil's Augustan*, cit.

<sup>53</sup> Cf. F. CAIRNS, *Vergil's Augustan*, cit., pp. 1-28.

ma anche il culto dei penati famigliari, il loro rispetto e il rispetto verso i dei. Nell'Eneide i termini di *pietas* e *pius* vengono usati addirittura 60 volte: in due terzi dei casi si riferiscono ad Enea stesso, alcune volte ai suoi compagni e alleati, solo quattro volte agli avversari; venti volte incontriamo *pius Aeneas*, tre volte sono pii invece i Troiani<sup>54</sup>. In circa metà dei casi Virgilio usa i termini in contesto religioso: *pius* e *pietas* connotano nella maggior parte dei casi il rispetto e il legame con i parenti, nel resto dei casi compaiono in senso più lato, con il significato dei legami d'amicizia, degli obblighi sociali, legami con gli alleati, dell'umanità ecc. La *pietas* è in un certo senso collegata con la *fides*, quindi in un campo semantico più stretto, mentre dall'altra parte è un concetto più ampio che contiene i valori della *humanitas* e della misericordia<sup>55</sup>. Anche la *pietas* è molto raramente assegnata ai nemici di Enea: una volta riguarda Lauso e il suo amore filiale per il padre, una volta addirittura Mesenzio e il suo amore per il figlio, una volta a Giuturna che soffre alla vista del fratello morto; la *pietas* è, infine, assegnata a Turno, quando mostra il suo amore verso la patria. Rimane comunque indiscusso il fatto che la maggior parte delle volte, la *pietas* è usata in senso religioso, e quindi come *pietas* nei confronti degli dei. Forse potrebbe sembrare che la *pietas*, compresa come il rapporto umano verso il prossimo, alla fine del poema viene sconfitta, dato che Enea viene assalito dalle *furiae* che lo spronano a conficcare il dardo nel petto di Turno. Horsfall è convinto che il finale del poema sia comunque una vittoria di quella *pietas* che è presente nel patto tra Giove e Giunone prima del duello finale. Le due divinità, infatti, convengono di porre fine alla guerra, Giove accetta la richiesta di Giunone che i Troiani dovranno rinunciare al proprio nome e alla propria lingua, potranno però mantenere i propri penati e riti religiosi - *mores ritusque sacrorum adiciam* (12.836–7). Enea non è arrivato in Italia per imporre il proprio credo religioso: il pio Enea (*pius pater Aeneas*) ha salvato i suoi penati e ha dato loro una nuova patria – questo è dal punto di vista religioso lo scopo e l'essenza del suo viaggio<sup>56</sup>. La *pietas* romana si basa quindi proprio su quella *pietas*, con la quale Enea ha salvato i propri dei e la cultura dei suoi padri.

I Penati rappresentano un altro importante legame tra gli Etruschi e i Troiani essendo essi quelle divinità romane che proteggono la casa e la

<sup>54</sup> F. CAIRNS, *Vergil's Augustan*, cit., p. 65.

<sup>55</sup> A. TRAINA, *Pietas*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 4, Roma 1988, p. 97.

<sup>56</sup> A. TRAINA, *Pietas*, cit., p. 99.

famiglia. Dato che si tratta di una divinità italica, anche i penati di Enea provengono dall'Italia; appartenevano, infatti, alla casa di Iasio e pertanto di origine etrusca, come lo affermano loro stessi, quando nominano Iasio loro padre<sup>57</sup>. I ricercatori hanno comunque avuto qualche dubbio proprio su questa nomenclatura<sup>58</sup>; se però si collega l'attributo di Giasone agli Etruschi, il quadro diventa più chiaro. I Penati intervengono nei momenti salienti del poema: mostrano ad Enea la sua nuova patria, Enea invece sacrifica loro dei doni subito dopo l'arrivo in terra italica. Anche le fonti archeologiche dimostrano che Enea era nell'iconografia spesso rappresentato con i Penati: addirittura sull'*Ara pacis* viene raffigurato davanti al tempio dei Penati a Veio, i resti di un tempio dedicato ad Enea e ai Penati<sup>59</sup> si trovano pure a Lavinio, già all'epoca famoso per il fatto di conservare i penati romani<sup>60</sup>. I Penati assumono, quindi, un nuovo ruolo, poiché non sono solo l'elemento di legame tra Troia e Roma, ma creano addirittura un primo collegamento tra Troiani ed Etruschi e in seguito, attraverso gli Etruschi, pure con i Romani. Come Enea neanche i penati sono profughi dall'oriente, ma insieme agli altri tornano nella loro terra d'origine, in Etruria, che ai tempi di Augusto era già pienamente inserita nell'Impero romano. Il legame che Enea dimostra con i Penati testimonia la sua *pietas* nei confronti degli dei.

In realtà, la *pietas* nell'Eneide non viene mai direttamente associata agli Etruschi, ma si manifesta chiaramente attraverso il rispetto che loro dimostrano nei confronti degli dei in alcuni riti religiosi. Ne è un esempio l'incontro tra Enea e Tarcone nel decimo canto: dopo che gli Etruschi avevano già accolto Enea come loro comandante, Virgilio per due volte sottolinea che questo era il destino deciso dagli dei: *libera fati* (10.154) e *externo commissa duci* (10.156) che possono essere direttamente connessi con il racconto di Evandro e con il consiglio dell'aruspice *externos optate duces* (8.503). Un secondo segno si trova nell'undicesimo canto dove i due popoli dopo la battaglia seppelliscono i caduti. Virgilio sottolinea che ognuno ha seppellito i propri caduti conformemente alla propria tradizione e ogni rappresentante ha celebrato il proprio rito: Enea per i

<sup>57</sup> N. HORSFALL, *Aeneas the Colonist*. «Vergilius» 35 (1989), p. 24.

<sup>58</sup> *Iasiusque pater, genus a quo princeps nostrum*. (Aen., 3.168).

<sup>59</sup> G. WILLIAMS, *Did Maecenas »fall from favour« ? Augustan literary patronage*, in *Between Republic and Empire: Interpretation of Augustus and His Principate*, ed. by H. RAAFLAUB, M. TOHER, Berkeley 1962, pp. 258-75.

<sup>60</sup> K. GALINSKY, *Augustan culture: an interpretative culture*. Princeton, Princeton University Press.

Troiani e Tarcone per gli Etruschi. In questo si nota anche la diversità nei ruoli di entrambi: mentre Enea è il capo supremo negli affari di guerra e politici e reggente di tutte le truppe dell'esercito (formato da truppe troiane, etrusche e arcadi), gli Etruschi mantengono la propria autonomia negli affari religiosi: facendo così Virgilio riprende la sorte storica degli Etruschi che a livello politico si sottometteranno alla guida esterna dei Romani diventando così parte dell'impero, a livello religioso invece manterranno la propria autonomia e parte delle proprie tradizioni – soprattutto l'*Etrusca disciplina* che potranno trasmettere alla nuova comunità nascente.

L'aruspice (letteralmente "esaminatore delle interiora") aveva uno status speciale nella società romana. Nonostante gli altri popoli conoscessero bene l'arte dell'aruspicina, particolarmente in Umbria e nel Lazio, aruspici erano soltanto i veggenti di origine etrusca, gli altri venivano chiamati *augures*. Gli aruspici etruschi influivano spesso sulle decisioni del senato, principalmente nei periodi di crisi. Soprattutto dalla seconda guerra punica in poi gli aruspici erano molto spesso presenti nel senato romano. L'*Etrusca disciplina* ha assunto un ruolo ancora più importante nel periodo imperiale, dato che parecchi imperatori chiedevano il loro consiglio. Prova ne è la dichiarazione dell'imperatore Claudio che la chiamò *vetustissima Italiae disciplina*<sup>61</sup> inserendola così nel patrimonio culturale dell'Italia intera. In sostanza l'*Etrusca disciplina* è diventata parte del così detto *mos maiorum*<sup>62</sup>.

L'*Etrusca disciplina* offre numerose risposte alle questioni dell'inserimento degli Etruschi nella società romana. Nel suo *De die natali* Censorino testimonia che Varrone si era servito dei dati presi dai libri *Tuscae historiae*<sup>63</sup>. Secondo Varrone gli aruspici etruschi, in base al loro sapere e in base ai *libri rituales*, fossero in grado di determinare quanti *saecula* fossero ascritti ad ogni popolo<sup>64</sup>: lui stesso sapeva che agli Etruschi erano assegnati dieci *saecula*. Censorino, che nello stesso passo cita Varrone, testimonia che i *saecula* etruschi avevano una lunghezza variabile, dato che si basavano su diversi segni che gli dei mandavano e

<sup>61</sup> Varo, *Ling.* 5.144.

<sup>62</sup> Tac., *Ann.* 11.15.1–3.

<sup>63</sup> D. BRIQUEL, *Il ruolo della componente etrusca nella difesa della religione nazionale dei Romani contro le externae superstitiones*, in *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*, a cura di G. URSO, Cividale del Friuli 2008, pp. 115–134.

<sup>64</sup> Censor., *De die natali* 17.

che venivano interpretati proprio dagli aruspici. I primi quattro *saecula* avevano una durata di cento anni, il quinto di 123 anni, il sesto e il settimo di 119 anni. Plutarco ci testimonia che gli aruspici avevano interpretato l'anno 88 a. C., l'anno dell'inizio delle guerre civili, come termine dell'ottavo secolo. Invece l'aruspice etrusco Vulcazio interpretava i segni dell'anno 44 a. C., anno dell'assassinio di Cesare, come anno del termine del nono secolo e l'inizio del decimo e ultimo secolo dell'esistenza del popolo etrusco<sup>65</sup>. Evidentemente gli Etruschi ai tempi di Augusto presupponevano già che si stava avvicinando la fine dell'esistenza del loro popolo, perché si trovavano già nel decimo secolo di vita: avevano interpretato come segno della vicina scomparsa anche la distruzione della città di Perugia<sup>66</sup>. Perciò avevano cominciato a rinunciare al proprio nome, alla propria lingua e alle proprie tradizioni, volevano però mantenere all'interno del nuovo ordinamento politico le proprie tradizioni, i propri valori e la propria conoscenza. L'*Etrusca disciplina* è proprio uno di questi valori che si sono mantenuti nell'impero romano, dato che l'aruspicina era considerata molto importante diventando addirittura *publica religio*<sup>67</sup>; il senato aveva anche decretato la fondazione di un particolare gruppo, chiamato *ordo sexaginta haruspicum*<sup>68</sup>. Aulo Cecino e Tarquinio Prisco avevano già alla fine del primo secolo a. C. tradotto in latino i libri<sup>69</sup>, nei quali gli Etruschi avevano descritto il proprio sapere che è pertanto rimasto vivo per molti secoli nella storia dell'Impero romano. L'*Etrusca disciplina* è ancora viva nella tarda antichità, forse una delle rarissime testimonianze della tradizione pagana

<sup>65</sup> Oltre a ciò il conto nei *libri rituales* degli Etruschi dimostra che la loro storia sarebbe cominciata tra il 972 e il 949 a. Cr., il che combacia con le prove archeologiche e storiche della cultura villanoviana e quindi del popolo etrusco in Italia. Ciò dimostra come gli Etruschi conoscessero bene la propria storia. Per un più accurato studio sui *saecula* etruschi M. SORDI, *I saecula etruschi e i portenta*. «Rivista di storia antica» 114 (2000), pp. 715-728.

<sup>66</sup> Serv. Auct., 9.46.

<sup>67</sup> M. SORDI, *Il paradosso etrusco: il »diverso« nelle radici profonde di Roma e dell'Italia romana*, in *Patria diversis gentibus una?*, cit., pp. 89-98.

<sup>68</sup> Cic., *Har.* 27.61.

<sup>69</sup> Su questa comunità esistono ancora dei dubbi sull'epoca della sua nascita: alcuni tendono ad una datazione più tarda (M. TORELLI, *Recensione a L. Vagnetti, Il deposito votivo di Campetti a Veio*, «Dialoghi di archeologia» 7 (1973), pp. 396-407; B. MAC BAIN, *Prodigy and Expiation. Religion and Politics in Republican Rome*. Bruxelles 1982; I. RAMELLI, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*. Alessandria 2003; altri invece affermano che sia stato Augusto a deciderla (E. RAWSON, *Caesar*, cit., p. 146-7; HAAC, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003).

dei Romani. Anche Ammiano Marcellino cita i libri etruschi e difende l'arte aruspica degli Etruschi nei confronti del cristianesimo mettendo Tages come maestro del sapere – *monstraror disciplinae*<sup>70</sup>. Spiega pure come l'imperatore Giuliano fu accompagnato nella sua campagna in Persia da un *haruspex imperatoris*<sup>71</sup>, Tacito invece ci testimonia il nome dell'aruspice di Galbo Umbricio Meliore che ha predetto l'arrivo di Otone al trono romano<sup>72</sup>. L'aruspice non era solo il consigliere politico dell'imperatore, ma prevedeva il futuro anche nelle sue faccende private<sup>73</sup>. Ciò a significare che ancora molti secoli dopo la scomparsa dalla cartina dell'Impero gli Etruschi venivano ancora riconosciuti e considerati come popolo e di conseguenza come popolo che *ante alias magis dedita religionibus*<sup>74</sup>.

Una parte così importante della cultura etrusca doveva quindi trovare posto nella ricostruzione della penisola italica nel poema di Virgilio. L'*Etrusca disciplina* è per la prima volta menzionata nell'ottavo canto, quando Evandro riporta notizie sugli Etruschi – quando li nomina, cita pure il pronostico dell'aruspice sul duce esterno e aggiunge che gli Etruschi cercano di attenersi strettamente ai presagi – avevano infatti offerto la guida delle truppe etrusche addirittura a lui stesso che però doveva negarla a causa dell'avanzata età. Ancora più esplicativo è il passo nel decimo canto dopo che Enea e Tarcone avevano già stretto alleanza e il popolo etrusco era libero della propria sorte – *libera fati* (10.154). Gli Etruschi avevano quindi realizzato il volere degli dei, avevano accettato un comandante esterno e potevano liberamente decidere sulla guerra. Tutto ciò dimostra la devozione degli Etruschi al volere degli dei.

Gli aruspici sono spesso presenti durante le decisioni politiche. Asilo, uno degli Etruschi nel catalogo dei condottieri, è un tipico augure che legge i segni delle divinità dalle stelle, dal volo degli uccelli e dai fulmini, ma è anche uno dei comandanti più forti<sup>75</sup>. Il legame tra il potere bellico e quello religioso è ancora una delle prove a dimostrare che la sfera politica e religiosa erano strettamente connesse.

<sup>70</sup> E. BRIQUEL, *Il ruolo della componente etrusca*, cit.

<sup>71</sup> Amm. Marc., 17.10.2; 21.1.9–10.

<sup>72</sup> Amm. Marc. 23.5.10–14.

<sup>73</sup> Tac., *Hist.* 1.27.1; Plut., *Gal.* 24; Suet., *Gal.* 14.

<sup>74</sup> Anche S. Agostino ci testimonia di aver chiesto ad un aruspice consiglio per una gara di poesia (August., *Conf.* 4.2.3).

<sup>75</sup> Liv., 5.1.7.

### 4.3 *Fortitudo*

L'Etruria viene appellata come *fortis* (Georg 2.533) già nelle Georgiche, nell'Eneide invece Virgilio usa spesso l'epiteto *fortes* sia per gli Etruschi che per Enea e i suoi compagni. Anche Properzio indica l'Etrusco Mecenate con l'attributo della *fortitudo* e della *pietas* (2.1 e 3.9; l'elegia *Elegiae in Maecenatem*). Nella prima elegia *in Maecenatem*, il consigliere etrusco viene insignito dell'epiteto *fides* (Eleg. in Maec. 1.12) e *simplicitas* (22), viene descritto come *miles Augusti fortiter usque pius* (40). Nelle battaglie a Filippi e ad Azio è *gravis hostis* (44), nei confronti dei nemici di Ottaviano è invece *fortis* (43); di nuovo è *fortis* (46) insieme al suo comandante, quando scaccia i nemici verso oriente. I due epiteti di *fortis* e *pius* erano presenti anche nei certificati ai soldati pretoriani che provenivano prevalentemente dall'Etruria e dall'Umbria<sup>76</sup>. In 23 casi<sup>77</sup> è rimasta la formula "fortiter et pie militia functi". Si tratta quindi dei valori del coraggio bellico e del sentimento religioso che venivano generalmente attribuiti ai soldati pretoriani etruschi.

Un uso simile è riscontrabile pure nell'Eneide. Nonostante l'attributo *fortis* indichi prevalentemente Enea e i suoi soldati troiani, è usato a volte anche nella descrizione dei soldati etruschi. Subito dopo l'inizio della seconda metà dell'Eneide, quando i Troiani vengono menzionati per la prima volta, viene usato il termine *sterna acies* (7.426), cioè una popolazione forte, abile in guerra. Pure in seguito, quando Evandro presenta gli Etruschi ad Enea, li nomina *gens bello praeclara* (8.480) e gli suggerisce di affidarsi a loro in guerra. Quando si parla dell'esercito di Enea, l'attributo si riferisce spesso agli Etruschi e non agli Arcadi di Evandro: nel decimo canto "forti permixtus Etrusco / Arcas eques" (10.237-8). Nello stesso canto incontriamo anche Asilo che era stato già nominato nel catalogo delle imbarcazioni etrusche: pure lui è *fortis* (10.550).

L'uso del aggettivo *fortis* è frequente nelle descrizioni dei soldati troiani, soprattutto Enea, cioè prima nel dialogo con il re Latino, quando presenta le sue truppe "sunt nobis fortia bello / pectora, sunt animi et rebus spectata iuventus" (8.150-1). Evandro capisce subito che i soldati

<sup>76</sup> W. P. BASSON, *Vergil's Catalogue of Etruscan Forces: Some Observations*. «AC», 25 (1982), pp. 51-60.

<sup>77</sup> Tac., *Ann.* 4.5.5.

<sup>78</sup> CIL 26.



di Enea sono veramente coraggiosi, ma soprattutto che sono guidati dal più coraggioso dei Troiani: *fortissimus Teucrum* (8.152). Più tardi le truppe troiane sono descritte come *Maeoniae delecta iuventus* (8.499). Eurialo dimostra il proprio coraggio “me nulla dies tam fortibus ausis” (9.218) con il suo attacco notturno agli avversari: “atque umeris nequiquam fortibus aptat”. Enea invece viene di nuovo chiamato: “Teucrum atque Italum fortissime ductor”.

La forza e il coraggio non sono ascritti solo ai Troiani e agli Etruschi, ma in misura minore anche ai loro alleati. Con l'attributo *fortis* sono indicati i Liguri che combattono dalla parte di Enea: “Non ego te, Ligurum ductir fortissime bello” (10.185). Nell'ultimo libro incontriamo di nuovo un Troiano, al quale viene attribuita la *fortitudo*: si tratta di Sereste (12.562) che riceve addirittura la fiducia di Enea, dato che viene presentato come uno dei principali capi troiani e gli confida la guida dell'esercito troiano in sua assenza insieme a Mnesteo, quando si assenta con lo scopo di cercare aiuto presso gli Etruschi. Anche le gesta dei Troiani sono *fortia* in guerra, quando Enea li sprona ad un coraggioso e aspro combattimento in ricordo di Pallante: “Per uos et fortia facta” (10.370). Significativo è il passo nel decimo canto, nel quale l'attributo *fortis* è legato agli Etruschi (10.236): qui invece il forte Etrusco si collega con gli Arcadi e i Troiani – il loro scopo comune è *loca iussa tenere* in contrapposizione con i *horrentis Latinos*. Il fatto che l'Etruria fosse stata la parte decisiva per il successo di Enea fu chiaro già all'inizio del sesto libro, quando la Musa Erato preannuncia che canterà i combattimenti e i re e l'esercito tirreno che si è schierato dalla parte di Enea (7.41-44); l'esercito etrusco è invece “fatalis Etruria, infensa Turno” (12.232); la parte dell'Etruria era quindi decisiva e per Turno addirittura fatale.

Bisogna comunque aggiungere che con gli stessi attributi sono indicati alcuni eroi dalla parte di Turno. Si tratta principalmente dei Latini che si presentano sin dall'inizio come *fortes Latini* (7.151), vicino a loro c'è il *fortissimus Umbrus*, il compagno di Turno (7.752). Forti sono anche i corpi degli alleati di Turno, *fortia corpora* (8.538); forte è il cognato di Turno, Numano Remulo (9.592) e Ecetego, uno dei soldati meno noti di Turno (12.512).

Pertanto, nella drammaturgia eneidica sono in genere indicati come *fortes* Enea, i Troiani e gli Etruschi, raramente Turno e i suoi alleati. A dire il vero gli Etruschi non sono in vantaggio dal punto di vista numerico per l'uso dell'attributo, sono in vantaggio solo se si analizza tutto il contesto letterario e cioè già la menzione della *fortis* Etruria nelle Georgiche, le numerose volte che questo aggettivo viene usato per

l'Etrusco Mecenate, *fortis miles* ecc., soprattutto in Properzio e nelle *Elegiae in Maecenatem*. In questo senso è possibile comprendere la *fortitudo* come una delle specifiche qualità del popolo etrusco e come una delle basi ai valori nel legame tra gli Etruschi e i Troiani.

## 5. CONCLUSIONE

Mentre già alcuni ricercatori hanno cominciato a delineare le caratteristiche che accomunano i due popoli - gli Etruschi e dei Troiani, con questo contributo si è cercato di allargare questa riflessione proponendo altre considerazioni su entrambi i popoli nella drammaturgia dell'Eneide. Si può quindi concludere che vari sono i parallelismi tra le due popolazioni nella struttura epica del poema: soprattutto sono accomunati dall'antenato comune Dardano, grazie al quale il viaggio di Enea non viene presentato come un arrivo in terra straniera, ma come un ritorno alla terra natia. Virgilio ha espressamente messo a confronto anche alcuni passi dell'Eneide sottolineando le caratteristiche predominanti degli Etruschi mettendo su binari paralleli i popoli degli Etruschi e dei Troiani. Ma quello che maggiormente accomuna le due popolazioni sono i valori dei quali sono portatori sia i Troiani che gli Etruschi: oltre all'idea monarchica sono la *pietas* e la *fortitudo* quegli elementi che formano il sistema unitario dei valori che collega i due popoli degli Etruschi e dei Troiani e che si rispecchia nel programma politico di Augusto, riscontrabile anche sul *clipeus virtutis* e che in realtà sono i valori che Augusto voleva propagandare.

Università del Litorale, Capodistria, Slovenia  
*jadranka.cergol.gabrovec@fhs.upr.si*