

**PLUTARCO *QUAEST. ROM.* 10, UNA INTRODUZIONE AL DIBATTITO ANTICO SU  
ORIGINE E SIGNIFICATO DELLA VELAZIONE MASCHILE NELLA RELIGIONE  
ROMANA**

Il mio intervento condensa un lavoro di più ampio respiro dedicato a un singolare costume religioso dei Romani<sup>1</sup>. In tutte le occasioni in cui interagiva con gli dei l'uomo Romano si velava il capo con un lembo della toga. La tradizione imponeva il velo durante la preghiera, ma anche nel corso di azioni divinatorie e sacrifici e in genere in tutti i rituali che appaiono collegati all'idea di *consecratio*, cioè di offerta agli dei di un oggetto o di una persona, che pertanto divenivano di loro proprietà. Ci si velava anche nelle cerimonie religiose che esigevano di indossare il *cinctus Gabinus*, un particolare modo di indossare la toga legandola attorno ai fianchi<sup>2</sup>.

Le fonti antiche testimoniano l'esistenza di un ampio e variegato dibattito che, almeno fra età cesariana e Tardo Antico, coinvolge letterati di diverso genere (antiquari, filosofi, grammatici, storici e poeti) sulle origine e sul significato di questo *mos*. Preponderante in seno a tale discussione è, come vedremo, la concentrazione sulla figura e l'azione di Enea, in cui una corrente diffusa identificava l'inventore di quest'uso. Al dibattito partecipa anche Virgilio, distinguendosi per una posizione che, come cercherò di dimostrare, coniuga assunzione del dato tradizionale e sua risignificazione.

A farci da guida nel panorama di questa discussione è lo storico greco Plutarco. Profondo conoscitore ed ammiratore della cultura e della potenza romana, Plutarco soggiornò a lungo a Roma, per poi ritirarsi a vivere nella natia Cheronea, in Beozia attorno al 100 d. C. Poco dopo, probabilmente, scrisse le *Quaestiones Romanae*, una raccolta di 113 quesiti sul perché di certe usanze romane, particolarmente curiose dal punto di vista dell'osservatore greco<sup>3</sup>. La decima

---

<sup>1</sup> Di prossima uscita sulla rivista *Aevum Antiquum*.

<sup>2</sup> La copertura del capo si adottava in tutte le occasioni in cui si interagiva con gli dei. La tradizione imponeva il velo all'orante (cfr. per es. Ov. *fast.* III, 363), ma anche nel corso di azioni divinatorie e sacrifici (velati erano per esempio i feziali durante il rito della dichiarazione di guerra: cfr. per es. Liv. I, 32, 6). In genere tutti i rituali che appaiono collegati all'idea di *consecratio* prevedevano l'uso del velo. Si vedano SACCO 2010, ID. 2016-17. Il *cinctus Gabinus* si indossava durante la fondazione di colonie, in alcune forme di *lustratio* e/o *amburbium*, per l'apertura delle porte del tempio di Giano, nei sacrifici annuali della *gens* Fabia e in rituali di *devotio*: cfr. SACCO 2019.

<sup>3</sup> Si dibatte fra gli studiosi se le *Quaestiones Romanae* siano una raccolta di 'schede' (dunque un'opera incompiuta) o un libro dalla struttura specifica, così come si discute sulla loro relazione coi generi letterari dell'eziologia, dell'erudizione antiquaria, del dialogo filosofico e della scienza etnografica (specie di tradizione aristotelica): cfr. ad es. ROSE 1924, pp. 46-49; SCHEID 2007, pp. I-XIX.. Per la loro datazione le *Quaestiones Romanae* offrono come unici indizi la menzione di una legge di Domiziano, morto nel 96 (50) e la citazione di un passo di Favorino di Arelate, nato intorno all'80 (28). Secondo l'opinione più accreditata il testo sarebbe stato composto nel ritiro di Cheronea dopo il 100 e la sua pubblicazione fu certamente anteriore a quella delle *Vite*, o almeno di quelle che contengono riferimenti a passi

*quaestio*, in particolare, indaga il senso della tradizione che vuole l'uomo romano velato durante il culto, ma a capo scoperto di fronte a persone ragguardevoli. Secondo uno schema argomentativo esteso a tutta l'opera, l'autore non fornisce una risposta unica e definitiva al quesito posto, ma, senza alcuna pretesa di esaustività, giustappone proposte esegetiche differenti, nessuna delle quali inficia l'altra, quasi fossero altrettanti punti di vista enunciati da interlocutori diversi nel corso di un dibattito erudito. Egli ne elenca tre.

Plutarco cita anzitutto l'ipotesi secondo la quale il comportamento in esame avrebbe natura di semplice norma consuetudinaria, di abitudine fedelmente osservata dai Romani in ossequio all'inventore di essa, Enea. Ecco cosa sarebbe accaduto: egli, in una località e in occasione imprecisate, avrebbe cominciato un sacrificio. Mentre lo stava celebrando sarebbe passato nelle vicinanze l'eroe greco Diomede. A questo punto Enea si sarebbe velato. Plutarco non ne esplicita la motivazione, che invece risalta dai paralleli dell'*Origo gentis Romanae* e di Festo, di cui tratteremo fra poco, ma che è evidente: egli non volle essere riconosciuto dal nemico col duplice fine di proteggersi e di potere terminare il sacrificio che stava officiando: interromperlo intatti secondo il senso religioso degli antichi sarebbe stato di pessimo augurio.. Il gesto della *velatio capitis* non avrebbe quindi avuto – in origine – valore culturale, ma semplicemente autodifensivo. Secondo l'autore è in linea con questo significato primitivo del *mos*, l'abitudine romana di scoprirsi la testa davanti agli amici o a persone benevole, per dimostrare così di non aver nulla da temere palesando la propria identità. Diversa invece sarebbe l'origine dell'uso di scoprirsi il capo di fronte alle autorità. Il fatto che i sacerdoti, sull'esempio di Enea, in età storica si velassero sempre il capo durante il sacrificio avrebbe conferito al gesto, con l'andare del tempo, il senso religioso di omaggio agli dei. Velarsi la testa di fronte ad un uomo avrebbe significato, a questo punto, trattarlo alla stregua di un dio, un'empietà che gli avrebbe meritato, secondo il giudizio comune, lo  $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ , l'ira degli dei.

Esponenti di questo primo tipo di esegesi che ho definito poco fa 'consuetudinaria' sono i già menzionati testi dell'*Origo gentis Romanae* e nel *De verborum significatu* di Festo.

L'*Origo populi Romani*, di autore ignoto, è un compendio della preistoria di Roma, dalla venuta di Giano e Saturno nel Lazio, sino alla fondazione della città da parte di Romolo. La prima redazione del testo, rimaneggiato nel IV sec. d. C, risalirebbe, secondo gli studiosi, ad età giulio-claudia, o forse, e più probabilmente, al II sec. d. C.<sup>4</sup> La notizia sulla *velatio capitis* compare nel cap.12, par.

---

di esso: così ROSE 1924, p. 48; JONES 1966, p. 73 (che ne colloca la stesura intorno al 105); SCUDERI 1988, p. 118; MARCOS CASQUERO 1992, p. 23 (che considera il 105 il *terminus post quem* dello scritto).

<sup>4</sup> La prima redazione dell'opera è certo posteriore a Verrio Flacco (morto nel 22 d. C.), il più recente fra gli *auctores* citati nel *titulus*. Fra i molti studiosi convinti che l'*Origo* giuntaci sia il riassunto di un testo più ampio, della fine dell'età augustea o di epoca poco più tarda si vedano in particolare RICHARD 1983, pp. 32-8 e MOMIGLIANO 1989, pp. 436-8. Quest'ultimo ipotizza che l'autore dell'*Origo* abbia trovato i riferimenti agli autori repubblicani, oltre che in

2 dell'*Origo* e ci permette di scandagliare lo strato più antico della tradizione da noi esplorabile. L'autore attinge infatti ad un *Marcus Octavius*, che è forse da identificare con quel M. Ottavio Ersennio, erudito fiorito in età cesariana, menzionato da Macrobio (*Sat.* III, 12, 7). La versione dell'episodio riportata dall'*Origo*, oltre che più ampia dello scarno cenno plutarco, mostra di aderire ad un diverso filone tradizionale, secondo il quale antagonista di Enea non sarebbe stato Diomede, ma Ulisse. La stessa versione leggendaria è conservata da Festo, vissuto probabilmente nel II sec. d. C, nel cui lavoro, com'è noto, confluisce principalmente, per il tramite di Verrio Flacco, un vasto patrimonio di erudizione di età augustea e preaugustea.. Il racconto di entrambe le fonti è ambientato sul litorale laziale di Laurento, dove l'eroe troiano officia un sacrificio (in onore della madre Venere secondo Festo) proprio mentre lungo la costa transita una flotta greca al comando di Ulisse. E' a quel punto che Enea si vela il capo. L'*Origo* e Festo esplicitano, come già detto, l'intenzione di Enea: egli lo fa per non essere riconosciuto dal nemico. Ciò suggerisce – tra l'altro - che nell'uso rituale romano il velo, a imitazione dell'eroe, dovesse essere indossato in maniera tale da celare non solo collo e capigliatura, ma anche parte del volto. Il gesto sacralizzato solo dai posteri, è quindi un *escamotage* che coniuga abilmente astuzia e *pietas*, permettendo di salvaguardare la propria incolumità e insieme l'integrità del rito.

Ma ritorniamo a Plutarco. A conclusione della sua risposta l'autore introduce un'altra e diversa interpretazione della velazione. Essa è di tipo allegorico e di marca neopitagorica. Secondo questa al significante del capo velato è sotteso un significato di valore insieme antropologico e teologico. La copertura del capo raffigurerebbe infatti l'occultamento dell'anima nel corpo, e particolarmente del δάμωv, la componente incorruttibile di essa, di origine divina. Quale esponente di questa allegoresi Plutarco cita Castore, re rodiese del I sec. a. C.<sup>5</sup> Anche questa notizia plutarca ci consente dunque di risalire allo strato più antico delle fonti sul dibattito in questione.

Il corpo centrale della trattazione plutarca è occupato dall'esposizione di due altre esegesi del costume, che sono tuttavia varianti del medesimo tipo di interpretazione, di genere religioso-culturale, per la quale la velazione del capo sarebbe stata, sin dalle sue origini, un gesto liturgico.

---

Varrone (parimenti menzionato nel *titulus*), in uno o più manuali augustei; *contra* D'ANNA 1992, pp. xxviii-xxix, che crede nella possibilità di una consultazione diretta di queste fonti. L'analisi linguistica fa propendere PUCCIONI 1958 per la datazione 'bassa' dell'*Origo* nella sua forma più antica.

<sup>5</sup> *FGrHist* 250, 15 Jacoby. Sulla problematica identificazione dell'autore si veda Jacoby, pp. 817-8. L'unica opera di Castore di cui ci siano giunti frammenti è la Χρονικῶν Ἐπιτομή (altrimenti denominata dalle fonti) in sei libri, un sunto di storia universale la cui narrazione esordiva col regno del re assiro Nino e del coevo re siciliano Egialeo per concludersi al 60 a. C, anno del riordino dell'Oriente ellenistico da parte di Pompeo. Essa aveva un'impostazione schematica e comparativa, consistendo in liste di sovrani dei diversi popoli fra loro collegate da notazioni sincronistiche (cfr. Jacoby, pp. 814-6). Indicazione di tale ottica della fonte potrebbe essere il participio συνουκειῶν, forse allusivo alla relazione fra Numa e Pitagora tracciata da Castore. Condivisibile tuttavia la prudenza di Jacoby circa la provenienza del frammento, il quale sigilla così la questione: *Die Chronik als Quelle ist für F 15 zweifelhaft* (p. 826).

Sulla polisemia e l'ambiguità del termine δάμωv e in genere sulla demonologia nel *corpus* plutarco si vedano ad es. SOURY 1942; BRENK 1986 e SANTANIELLO 1996.

Essa vorrebbe significare un atteggiamento di ταπείνωσις, di umiliazione di fronte alla maestà divina, oppure, in alternativa, manifestare l'intenzione di impedire al celebrante di sentire 'qualche voce di cattivo augurio o funesta'. E' su quest'ultima spiegazione che Plutarco indugia, fornendo, a suo sostegno, una prova di fatto. Che la sensibilità religiosa dei Romani tenda in generale ad impedire la percezione di suoni o voci di disturbo al rito è dimostrato – aggiunge l'autore – dalla loro abitudine di suonare in modo assordante strumenti in bronzo mentre è in corso un atto divinatorio<sup>6</sup>. Il velo fungerebbe quindi, analogamente, da 'insonorizzazione', da mezzo di tutela del *silentium*, del sacro silenzio che doveva ammantare i riti religiosi. Questo consisteva nella totale assenza di rumori o parole infausti oppure almeno – come dimostra Plutarco - nella mancanza di percezione di essi da parte del celebrante<sup>7</sup>.

Dionigi di Alicarnasso, storico greco del I sec. a. C., e Virgilio partecipano di questo tipo di esegesi propriamente religiosa.

Il resoconto dionisiano di *Ant. Rom.* XII, 16, 1-3 è ambientato non già nel Lazio, ma sulla costa salentina, dove Enea sarebbe sbarcato, provenendo da Butroto in Epiro. Esso inoltre palesa la conoscenza di entrambe le varianti leggendarie: quella 'plutarchea' avente per antagonista Diomede, e quella, propria dell'*Origo* e di Festo, in cui Enea deve invece fronteggiare Ulisse. Dionigi si distingue dalle altre fonti anche per la minuziosa descrizione dell'offerta di Enea, che costituisce, a detta dell'autore, il prototipo dei sacrifici celebrati dai suoi discendenti, dunque secondo il cosiddetto 'rito Romano'. Mi è necessaria a questo punto – per essere meglio compreso - una breve digressione sulla morfologia del sacrificio nella Roma antica. In essa questo si attuava secondo forme diverse. Molto netta era la differenza a proposito fra culti indigeni e *sacra peregrina*, cioè culti stranieri importati nell'Urbe, che potevano essere tributati sia a divinità greche sia a numi di altra provenienza. I *sacra peregrina* erano celebrati secondo il rito della regione da cui provenivano, mentre i *sacra nazionali* potevano tenersi o in rito romano o in rito greco. Nelle fonti latine il concetto di 'rito greco', oltre ad essere raramente attestato e piuttosto recente, appare abbastanza oscuro quanto a caratteri ed origine. L'unico lineamento permanente del rito greco risiedeva nel fatto che i sacerdoti officiassero sempre a capo scoperto e indossassero una toga frangiata in occasione dell'*immolatio* della vittima, cioè la sua consacrazione, preliminare all'abbattimento. Nel rito romano al contrario si celebrava di norma col capo velato ed era proprio

---

<sup>6</sup> Il termine usato da Plutarco è generico e non permette di identificare lo specifico strumento cui si allude. E' del resto ambiguo tutto il lessico greco-latino che designa le campane usate in riti sacri: cfr. PEASE 1904, pp. 30-1. Sull'uso apotropaico del suono di strumenti, oltre a PEASE 1904, p. 45 si veda TOUTAIN 1877-1919, p. 978. Medesima era la funzione riconosciuta al suono del flauto: cfr. Plin. *nat.* 28, 11: *videmus...alium vero preponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur.*

<sup>7</sup> Sul silenzio nella religione romana: MENSCHING 1926; MONTERO 2007; VALLOCCHIA 2007.

questo il suo tratto distintivo più appariscente e costante.<sup>8</sup>. E' grazie a Dionigi che possiamo comprendere a che punto della cerimonia, ad imitazione dell'eroe troiano, il sacerdote dovesse velarsi il capo: lo faceva una volta conclusa la preghiera che egli recitava durante o dopo l'*immolatio* della vittima.. La velazione, secondo lo stesso Dionigi, si associava anche ad un cambio di orientamento del celebrante. Enea infatti secondo il suo racconto 'si volge all'indietro' rispetto alla vittima, un gesto che in età storica verrà imitato dai sacerdoti romani. Questi non assistevano all'uccisione dell'animale da loro consacrato, un'operazione che veniva delegata a dei sacrificatori, figure di rango minore ausiliarie dell'officiante. Alla *mactatio*, l'uccisione dell'animale, seguiva il rito della *litatio*. Il cadavere della vittima era squartato, gli *exta*, le sue viscere, erano estratte e un aruspice le esaminava seguendo una complessa ed arcana dottrina sugli *omina*, i presagi positivi e negativi. Lo stato degli *exta* chiariva se l'offerta fosse stata gradita dagli dei. Il giudizio sulla felice riuscita del sacrificio all'inizio del par. 3 allude chiaramente a questo rituale: i numi dimostrano di avere approvato l'agire dell'eroe, che, di conseguenza, è indotto ad estendere la *velatio capitis* dalla prassi sacrificale ἐπὶ πάσης εὐχῆς, a qualsiasi forma di preghiera.

Soprattutto però a distinguere la versione dionisiana dell'episodio è la caratterizzazione del personaggio di Enea. Nell'Enea di Dionigi non c'è ombra di timore, né di ricerca della propria salvaguardia; egli è mosso unicamente da *pietas* e da scienza divinatoria. A gettarlo nello sconforto è infatti la comparsa del nemico proprio durante il sacrificio, una coincidenza fatale, di cui egli coglie subito il valore di auspicio negativo e cui è in grado di porre rimedio.. Il gesto della velazione è quindi investito di un significato profondamente religioso, quello di preservare il sacro silenzio, il quale non consisteva soltanto, come già detto, nella mancanza di percezione di rumori perturbatori, ma anche nell'assenza di qualsiasi *vitium*, di qualsiasi distrazione dall'attenta esecuzione delle norme rituali.<sup>9</sup>.

Anche Virgilio prende parte al dibattito su origine e senso di questo costume in un passo del libro III (v. 543-7) dell'Eneide', la quale è probabilmente quasi coeva alle *Antiquitates Romanae*

---

<sup>8</sup> «L'unica caratteristica permanente del rito greco stava nel fatto che i sacerdoti officiavano sempre a capo scoperto e indossavano regolarmente una toga frangiata in occasione dell'*immolatio* della vittima.» (SCHEID 2011, p. 93). Sulla velazione del capo nel rito romano: SCHEID 1995; ID. 1998,; ID. 2011, pp. 17, 73-80 e bibl. ivi. Eccezioni notevoli: i sacrifici in onore di Saturno, Marte (presso l'*Ara Maxima*) ed *Honos*, che pure erano sentiti come romani (LATTE 1960, p. 214, n. 4; SCHEID 2011, p. 78), si praticavano infatti a capo scoperto, come attesta Servio *ad Aen.* III, 407, secondo il quale i celebranti offrivano sacrifici a capo velato a tutti i numi *excepto tantum Saturno, ne numinis imitatio esse videretur et Herculi in templo suo, quia ipse et capite aperto est, vel quia haec arae, ante adventum Aeneae a Iano vel Evandro consecratae sint*. Interpretazioni diverse di tale peculiarità del culto di Saturno in BRELICH 1955, pp. 77-8 e SCHEID 2011, pp. 80 e n. 32.

<sup>9</sup> Cfr. Cic. *div.* II, 71: *Id enim silentium dicimus in auspiciis quod omni vitio caret*. Sul significato di *vitium* nel linguaggio sacrale romano si veda PEASE 1963, *ad loc.* e *ad I*, 16, 28 e TIMPANARO 1988, *ad loc.* Similmente a Cicerone Festo: *Sinistrum in auspiciando significare ait Ateius Capito laetum et prosperum auspicium; at silentium ubi dumtaxat vacat vitio*.

dionisiane<sup>10</sup>. Il poeta, come l'autore greco, ne ambienta l'episodio fondativo sulla costa Salentina, nella baia nota agli antichi come *Portus Veneris*, a nord di *Castrum Minervae* (od. Castro, prov. Lecce)<sup>11</sup>. Il rito si svolge in attuazione dei precetti che il re ed indovino Eleno gli aveva impartito al suo congedo dalla città di Butroto (cfr. III, 396-409).

Non è chiaro se esso avvenga sulla terraferma, come avrebbe voluto Eleno, oppure sulla nave in vista della costa: il poeta ha comunque adeguato l'episodio al modello narrativo primario che fa da intelaiatura al suo racconto, quello del viaggio, connotando l'offerta di Enea come un sacrificio votivo (vv. 404 e 548-9), da celebrare, secondo il costume antico, in rendimento di grazie per il felice esito della navigazione.

La decodificazione del gesto della velazione, da parte di Virgilio è coerente con la profonda ispirazione religiosa che pervade tutta la scena.. Il fine di tale accorgimento, espresso da Eleno, è di evitare *ne qua (...)/ hostilis facies occurrat et omina turbet* (vv.406-7)..Similmente a Dionigi, anche per Virgilio quindi il velo preserva lo sguardo dell'officiante da qualsiasi visione estranea e contraria al rito.. Di conseguenza esso garantisce il necessario *silentium* e scongiura il determinarsi di un vizio rituale.

Ciò che distingue maggiormente la versione virgiliana è la profonda rielaborazione della tradizione mitologica, Anzitutto vi è mutata radicalmente la funzione attanziale del personaggio di Enea, che, deposto il ruolo di soggetto, diviene mero destinatario: solo per Virgilio l'eroe non è inventore dell'uso rituale della velazione, ma soltanto pio esecutore di un dettame arcano significatogli da un intermediario fra lui e il mondo divino. Virgilio smorza il ruolo di Enea per annettere la massima enfasi alla *velatio capitis* di cui sottolinea l'origine rivelata.

In secondo luogo il motivo tradizionale dell'apparizione del nemico viene reinterpretato in modo del tutto singolare. Virgilio non menziona affatto né Diomede, né Ulisse, ma tratteggia invece per bocca di Eleno (vv. 399-402) una panoramica dei nemici che popolano le prime terre italiane a cui Enea approderà, cioè Salento e Calabria ionica. Questo scenario è intriso di malvagità, secondo le parole dell'indovino *cuncta malis habitantur moenia grais*. (398). Gli stanziamenti ellenici che egli cita evocano gli esempi negativi degli eroi Aiace Oileo, Idomeneo e Filottete, i cui destini vengono così ad intrecciarsi con quello di Enea. Al primo allude la menzione dei *Narycii... Locri* al v. 399,

---

<sup>10</sup> Il primo libro delle *Antiquitates Romanae*, opera elaborata durante il lungo soggiorno romano dell'autore (cfr. *Ant. Rom.* I, 7, 2-3), è datato 7 a. C (I, 3, 4), quindi una decina di anni dopo il poema virgiliano, ma è probabile che esso sia stato pubblicato precedentemente, così come il l. VII sembra essere uscito molto tempo prima: cfr. FROMENTIN 2002, p. xxvii. Nonostante la contiguità cronologica lo storico greco non nomina mai Virgilio, né le pur numerose concordanze fra i due autori forniscono solidi indizi di conoscenza dell'*Eneide* da parte di Dionigi e di puntuale riferimento ad essa: cfr. MUSTI 1970; ID. 1984 B, pp. 83-4.

<sup>11</sup> *Crebrescunt optatae aurae portusque patescit/ iam propior templumque apparet in arce Minervae*. Pressoché unanime l'identificazione della località indicata da Virgilio con l'antica *Castrum Minervae* (odierna Castro), coincidente con l'Αθηναίων del racconto di Dionigi di Alicarnasso: cfr. WILLIAMS 1962 *ad loc.*; DELLA CORTE 1972, p. 70; HORSFALL 2006 *ad loc.* (e ricca bibl. ivi).

fondatori della città di Locri Epizefiri nell'attuale Calabria. Secondo la tradizione più diffusa di Narica, *polis* principale della regione greca della Locride Opunzia, sarebbe stato originario Aiace, che già nell'epos greco arcaico aveva fama di spregiatore degli dei.. Di Idomeneo l'epiteto *Lyctius* (401) rammenta la tormentata vicenda, che lo avrebbe visto macchiarsi dell'empio sacrificio votivo del figlio primogenito, compiuto appunto nella città cretese di Litto. Tra i 'greci malvagi' il poeta annovera infine anche Filottete, fondatore o conquistatore di *Petelia*, forse l'odierna Strangoli in prov. di Crotona. Come intende anche il commento serviano al passo, Virgilio sembra così aderire alla connotazione di Filottete quale spergiuro: egli avrebbe infatti violato il giuramento fatto ad Eracle in punto di morte, cioè di conservare segreto il luogo della sua sepoltura dopo avere da lui ricevuto in dono in cambio arco e frecce. Nel racconto dell''Eneide' il costume della velazione rituale del capo si carica quindi di una connotazione anellenica, non ellenica, ed anzi antiellenica, di tratto distintivo non solo della *pietas* di Enea, la cui grandezza si esalta nel contrasto con il contesto, ma anche di simbolo della medesima *pietas* dei suoi discendenti, che proprio per questo merita di essere raccomandato a questi dalla solenne chiusa della profezia di Eleno ai vv. 404-5,

Avviandomi a concludere, mi pare che non possiamo sottrarci ad una domanda che sorge naturale da questa rassegna di fonti. Perché mai era così importante per gli antichi riflettere su questo costume, che ai nostri occhi può apparire degno tutt'al più solo di una curiosità erudita? Trovo illuminante la testimonianza ancora una volta di Dionigi di Alicarnasso. Nel I libro delle *Antiquitates Romanae*. ( 63, 4) egli sente il dovere di giustificare ai propri lettori perché nei capitoli precedenti abbia narrato tanto a lungo e nel dettaglio le peripezie che portarono Enea ad approdare sulle coste laziali partendo dal lido troiano. La motivazione è di grande rilievo: egli lo fa per confutare le posizioni di una frangia di studiosi 'negazionisti', secondo i quali Enea e i suoi Troiani non sarebbero mai giunti in Italia, come invece voleva la tradizione. La confutazione di Dionigi si basa, tra l'altro, anche sull'interpretazione dei riti religiosi. Secondo lui (ant. rom. I, 49, 3) prove incontestabili del fatto che i Troiani abbiano colonizzato l'Italia si rinvennero infatti in alcuni caratteri dei riti in uso a Roma, e *in primis* dei sacrifici, evidentemente perché questi gli paiono marcati da vistose peculiarità che si spiegano solo per influsso della civiltà troiana. Dionigi allude qui con ogni probabilità al predetto 'rito romano'. Si può quindi comprendere come la dimostrazione dell'origine troiana della *velatio capitis* che lo distingueva ricoprì un ruolo cruciale per tutti quegli intellettuali che, seppure aderendo ad esegesi differenti, fossero accomunati dall'intento di cercare indizi a sostegno della discendenza del popolo romano da Enea e dal suo seguito..

## TESTI

### Plut. Quaest. Rom. 10

διὰ τί τοὺς θεοὺς προσκυνοῦντες ἐπικαλύπτονται τὴν κεφαλὴν, τῶν δ' ἀνθρώπων τοῖς ἀξίοις τιμῆς ἀπαντῶντες, κὰν τύχωσιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχοντες τὸ ἱμάτιον, ἀποκαλύπτονται;

Τοῦτο γὰρ ἔοικε κάκεινῃν ἐπιτείνειν τὴν ἀπορίαν. εἰ μὲν οὖν ὁ περὶ Αἰνείου λεγόμενος λόγος ἀληθῆς ἐστίν, ὅτι τοῦ Διομήδους παρεξίοντος ἐπικαλυψάμενος τὴν θυσίαν ἐπετέλεσε, λόγον ἔχει καὶ ἀκολουθεῖ τῷ συγκαλύπτεσθαι πρὸς τοὺς πολεμίους τὸ τοῖς φίλοις καὶ ἀγαθοῖς ἐντυγχάνοντας ἀποκαλύπτεσθαι: τὸ γὰρ πρὸς τοὺς θεοὺς οὐκ ἴδιόν ἐστιν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, καὶ ἀπ' ἐκείνου μεμένηκε τηρούμενον.

Εἰ δ' ἄλλο τι λέγειν χρή, σκόπει μὴ μόνον ἐκεῖνο δεῖ ζητεῖν, διὰ τί τοὺς θεοὺς προσκυνοῦντες ἐπικαλύπτονται, θάτερον δ' ἀκόλουθόν ἐστι. τῶν γὰρ ἀνθρώπων ἀποκαλύπτονται τοῖς δυνατωτέροις, οὐ τιμὴν αὐτοῖς προστιθέντες, ἀλλὰ τὸν φθόνον αὐτῶν μᾶλλον ἀφαιροῦντες, ἵνα μὴ δόξωσι τὰς αὐτὰς τοῖς θεοῖς τιμὰς ἀπαιτεῖν μηδ' ὑπομένειν μηδὲ χαίρειν θεραπευόμενοι παραπλησίως ἐκείνοις. τοὺς δὲ θεοὺς οὕτω προσεκύνουν ἢ ταπεινοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἐπικρύψει τῆς κεφαλῆς, ἢ μᾶλλον εὐλαβούμενοί τινα φωνὴν προσπεσεῖν αὐτοῖς ἕξωθεν εὐχομένοις ἀπαίσιον καὶ δύσσημον ἄχρι τῶν ὄτων ἀνελάμβανον τὸ ἱμάτιον. ὅτι γὰρ ἰσχυρῶς ἐφυλάττοντο ταῦτα, δῆλόν ἐστι τῷ προσιόντας ἐπὶ μαντεῖαν χαλκωμάτων πατάγῳ περιγοφεῖσθαι. Ἦ ὡς Κάστωρ λέγει τὰ Ῥωμαϊκὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς συνοικειῶν, τὸν ἐν ἡμῖν δαίμονα δεῖσθαι τῶν ἐκτὸς θεῶν καὶ ἰκετεύειν, τῇ τῆς κεφαλῆς ἐπικαλύψει τὴν τῆς ψυχῆς αἰνιττόμενον ὑπὸ τοῦ σώματος ἐγκάλυψιν καὶ ἀπόκρισιν.

*Quando venerano gli dei, si coprono il capo e invece, quando incontrano persone degne di onore, se per caso hanno la toga sul capo, se la scoprono. Perché?*

*La seconda circostanza sembra accrescere la difficoltà della precedente. Se dunque è vero quanto si racconta, che Enea, mentre passava Diomede, si coprì il capo e compì il sacrificio, logica e coerenza vogliono che al coprirsi il capo davanti ai nemici corrisponda scoprirselo quando si incontrano gli amici e persone buone. In realtà ciò non concerne propriamente gli dei, ma un evento casuale e da allora continuò ad essere osservato.*

*Ma se bisogna dire qualcos'altro, considera che non si deve ricercare solo il motivo per cui, quando venerano gli dei si coprono il capo; l'altro ne è la conseguenza. Infatti si scoprono il capo di fronte alle persone più potenti, non per rendere loro onore, ma piuttosto per stornare da loro l'invidia divina, ed evitare che sembrino pretendere lo stesso onore degli dei, e tollerare e compiacersi di essere trattati in modo simile a quelli. Quanto agli dei, li veneravano così, o nascondendo il capo in segno di umiliazione o piuttosto per la precauzione che giungesse loro dall'esterno*



*qualche voce infausta e ingiuriosa, mentre stavano pregando, sollevavano la toga sino alle orecchie. E' infatti evidente che badavano molto a queste cose: quando si recavano a riti divinatori si facevano attorniare dallo strepito di lamine di bronzo. Oppure, come dice Castore mettendo in relazione le usanze romane con quelle pitagoriche, il demone che è in noi ha bisogno degli dei esterni e li supplica; e quindi al coprirsi il capo egli accosta simbolicamente la scomparsa e l'occultamento dell'anima da parte del corpo. (trad. Marinone)*

### **Origo Gentis Romanae 12, 2**

Cum interim immolata sue in litore sacrificium perageret, traditur <Aeneas> forte advertisse Argivam classem in qua Ulixes erat cumque vereretur, ne ab hoste cognitus periculum subiret itemque rem divinam interrumpere summum nefas duceret, caput velamento obduxisse atque ita pleno ritu sacra perfecisse: inde traditum posteris morem sacrificandi, ut scribit Marcus Octavius libro primo.

*Si tramanda che mentre, immolata la scrofa, faceva un sacrificio sul litorale, Enea per caso si accorgesse dell'arrivo di una flotta greca dove era Ulisse. Egli temette di correre il pericolo, se fosse stato riconosciuto dai nemici, ma giudicò un sacrilegio interrompere il rito; perciò si coprì il capo con un velo e portò a termine il sacrificio senza nulla tralasciare. Da allora si è tramandato ai posteri l'uso di sacrificare col capo velato, come scrive Marco Ottavio nel primo libro. (trad. D'Anna)*

### **Fest. p. 432 Lindsay**

Nam Italici auctore Aenea velant capita, quod is, cum rem divinam faceret in litore Laurentis agri Veneri matri, ne ab Ulixes cognitus, interrumperet sacrificium, caput adoperuit, atque ita conspectum hostis evitavit.

*Infatti gli Italici si velano il capo sulla scorta di Enea, poiché questi, mentre celebrava un sacrificio in onore della madre Venere sulla spiaggia di Laurento, si velò il capo perché, riconosciuto da Ulisse, non si trovasse ad interrompere l'offerta e così evitò lo sguardo del nemico.*

### **Dion. Hal. Ant. Rom. XII, 16, 1-3**

Αἰνεΐαν λέγουσι τὸν ἐξ Ἀγχίσου καὶ Ἀφροδίτης, ὅτε κατέσχευεν εἰς Ἴταλίαν, θῦσαι προαιρούμενον ὄτω δὴ τινι θεῶν, μετὰ τὴν εὐχὴν μέλλοντα τοῦ παρεσκευασμένου πρὸς τὴν θυσίαν ἱερείου κατάρχεσθαι, τῶν Ἀχαιῶν ἰδεῖν τινα πρόσωθεν ἐρχόμενον, εἴτε Ὀδυσσεά, ὅτε τῷ περὶ τὸν Ἄορνον μαντεῖω χρῆσθαι ἔμελλεν, εἴτε Διομήδην,

ήνικά Δαύνω [2] σύμμαχος άφίκετο: άχθόμενον δέ τῷ συγκυρήματι καί πολεμίαν ὄψιν έφ' ίεροῖς φανεῖσαν ὡς πονηρόν οἰωνόν άφοσιώσασθαι βουλόμενον, έγκαλύψασθαι τε καί στραφῆναι: μετά δέ τήν άπαλλαγήν τοῦ πολεμίου χερνιψάμενον αὔθις έπιτελέσαι τήν θυσίαν. [3] γενομένων δέ τῶν ίερῶν κρειπτόνων ήσθῆναί τε τῷ συγκυρήματι καί φυλάττειν έπί πάσης εὐχῆς τὸ αὐτὸ έθος, τούς τε άπ' εκείνου γενομένους ὡς έν τι τῶν περι τὰς ίερουργίας νομίμων καί τοῦτο διατηρεῖν.

*Si racconta che Enea, figlio di Anchise e Afrodite, dopo l'approdo in Italia volle celebrare sacrifici a un nume, e che dopo la preghiera stava per immolare la vittima predestinata dal rito, quando gli apparve un acheo che si faceva avanti da lontano, o Odisseo, quando doveva consultare l'oracolo al lago d'Averno, o Diomede, quando era venuto come alleato dei Dauni.*

*Enea, preso da turbamento per quell'apparizione e, volendo scacciare dagli occhi quella vista ostile apparsagli al momento del sacrificio, credendola di cattivo augurio, si coprì e si volse all'indietro. Dopo che il nemico scomparve alla vista, si lavò le mani e celebrò il sacrificio.*

*E poiché riuscì molto propizio, gioì per la circostanza e mantenne quel rito in occasione di ogni sacrificio; i suoi successori conservarono anche questo costume come uno di quelli prescritti per i sacrifici. (trad. Guzzi)*

### **Virg. Aen. III, 396-409**

'Has autem terras Italique hanc litoris oram,  
proxima quae nostri perfunditur aequoris aestu,  
effuge: cuncta malis habitantur moenia Grai.  
Hic et Narycii posuerunt moenia Locri  
et Sallentinos obsedit milite campos  
Lyctius Idomeneus, hic illa ducis Meliboei  
parva Philoctetae subnixa Petelia muro.  
Quin ubi transmissae steterint trans aequora classes  
et positis aris iam vota in litora solves,  
purpureo velare comas adopertus amictu,  
ne qua inter sacros ignis in honore deorum  
hostilis facies occurrat et omina turbet.  
Hunc morem sacrorum, hunc ipse teneto;  
hac casti maneant in religione nepotes.'

(396-409)

*'Ma queste terre, e questa costiera del lido d'Italia  
che, più vicina, dai flutti del nostro mare è battuta,  
fuggile: in ogni città vi dimorano perfidi Greci.  
Qui fondarono mura i Locresi Narici, ed i campi  
del Salento occupò con i suoi soldati, da Litto,  
Idomeneo; qui si trova del re melibeo Filottete,  
piccola, e stretta al suo muro, Petelia.*

*Anzi tu, quando la flotta starà ancorata oltremare,  
e adempirai, innalzate le are, i voti sul lido,  
tieni i capelli velati, coperto di un manto purpureo,  
sì che tra i santi fuochi e gli onori divini non venga  
sotto i tuoi occhi un volto nemico, e turbi gli auspici.  
Poi mantenete quest'uso sacrale tu stesso e i compagni;  
serbino questo rito con pio rispetto i nipoti'. (trad. Fo)*

### **Virg. Aen. III, 396-409**

(...) Tum numina sacra precamur  
Palladis armisonae, quae prima accepit ovantis,  
et capita ante aras Phrygio velamur amictu,  
praeceptisque Heleni, dederat quae maxima, rite  
Iunoni Argivae iussos adolemus honores. (543b-47)

*(...) coprendoci il capo alle are  
con frigi veli e, secondo il precipuo precetto di Eleno,  
debitamente a Giunone Argiva bruciamo le offerte. (trad. Fo)*

### **BIBLIOGRAFIA**

BRELICH 1955 : A. Brelich, *Tre variazioni sul tema delle origini*, Roma 1955.

BRENK 1987: F. E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in *ANRW II* 36, 1, Berlin 1987, pp. 248-349.

D'ANNA 1992: *Anonimo. Origine del popolo Romano, a cura di G. D'Anna*, Vicenza 1992.

DELLA CORTE 1972: F. Della Corte, *La mappa dell'Eneide*, Firenze 1972.

FROMENTIN 2002: *Denys d'Halicarnasse, Antiquités Romaine, I, Introduction générale, livre I, text éd. et trad. par Valérie Fromentin*, Paris 2002.

HORSFALL 2006: *Virgil, Aeneid 3, a Commentary by Nicholas Horsfall*, Leiden-Boston 2006.

JONES 1966: C. P. Jones, *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, *JRS* 56 (1966), pp. 61-74.

LATTE 1960 : K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.

MARCOS CASQUERO 1992: M. A. Marcos Casquero, *Cuestiones Romanas*, Torrejón de Ardoz (Madrid) 1992.

MENSCHING 1926: G. Mensching, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1926.

- MOMIGLIANO 1989: A. Momigliano, *Alcune osservazioni sulla 'Origo gentis Romanae'*, in Id., *Roma Arcaica*, Firenze 1989, pp. 421-48.
- MONTERO 2007: S. Montero, *Del silencio augural al silencio ante el prodigio*, in, *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*, edd. S. Montero, M. C. Cardete (ILU. Revista de ciencias de las religiones. Anejos. Serie de monografías, 19), Madrid 2007, pp. 165-74.
- MUSTI 1970: D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica: studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, QUCC 10 (1970), pp. 1-150.
- MUSTI 1984B: D. Musti, v. *'Dionisio di Alicarnasso'*, EV II, Roma 1984.
- PEASE 1904: A. S. Pease, *Notes on some uses of bells among the Greeks and Romans*, HSPH 45 (1904), pp. 29-59.
- PEASE 1963: A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, edited by Arthur Stanley Pease, Darmstadt 1963.
- PUCCIONI 1958: G. Puccioni, *Tradizione e innovazione nel linguaggio dell'Origo gentis Romanae*, SIFC 30 (1958), pp. 207-54.
- RICHARD 1983: J.-Cl. Richard, *Pseudo-Aurélius Victor, Les origines du peuple romain*, Paris 1983.
- ROSE 1924: H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford 1924.
- SACCO 2010: L. Sacco, *Osservazioni comparative sulla sepoltura della vestale a Roma*, Mediterraneo Antico. Economie società culture 13, 1-2 (2010), pp. 417-24.
- SACCO 2011: L. Sacco, *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma 2011.
- SACCO 2016-17: L. Sacco, *Ver sacrum. Osservazioni storico-religiose sul rito italico e romano*, Chaos e Kosmos 17-18 (2016-17), pp. 1-26.
- SACCO 2019: L. Sacco, *Brevi considerazioni storico-religiose sul cinctus Gabinus*, Diritto@Storia, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana 17 (2019), pp. 4-13.
- SANTANIELLO 1996: C. Santaniello, *Aspetti della demonologia plutarchea: tra il 'De defectu oraculorum' e altri scritti del 'corpus'*, in *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, a cura di I. Gallo, Napoli 1996, pp. 357-71.
- SCHEID 1995: J. Scheid, *Greco Ritu: a Typically Roman Way of Honouring the Gods*, HSPH 97 (1995), pp. 15-31.
- SCHEID 1998: J. Scheid, *Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le ritus Graecus*, in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, hrsg. F. Graf, Stuttgart 1998, pp. 168-82.
- SCHEID 2007: *Plutarco, 'Questioni Romane', Prefazione di John Scheid, Introduzione, traduzione e note di Nino Marinone*, Milano 2007.
- SCHEID 2009: J. Scheid, *Rito e religione dei Romani*, Bergamo 2009 (orig. Paris 1998).

- SCHEID 2011: J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Bari 2011 (orig. Paris 2005).
- SCUDERI 1988: R. Scuderi, *Alcuni riferimenti alla vita politica nelle Quaestiones Romanae di Plutarco*, in. AA. VV., *Studi di Storia e Storiografia Antiche per Emilio Gabba*, Pavia 1988, pp. 117-42.
- SOURY 1942: G. Soury, *La Démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris 1942.
- TIMPANARO 1988 : S. Timpanaro, *Cicerone Della divinazione, introduzione, traduzione e note di Sebastiano Timpanaro*, Milano 1988.
- TOUTAIN: J. Toutain, v. *sacrificium*, in Daremberg-Saglio IV, 2, Paris 1877-1919.
- VALLOCCHIA 2007: F. Vallocchia, *'Silentium' nei documenti sacerdotali. Le interpretazioni di Veranio e di Ateio Capitone*, <http://www.dirittoestoria.it/6/Tradizione-romana/Vallocchia-Silentium-documenti-sacerdotali-Veranio-Capitone.htm>.
- WILLIAMS 1962 : *P. Vergili Maronis, Aeneidos Liber Tertius, edited with a Commentary by R. D. Williams*, Oxford 1962.