

IL VASO DI PANDORA

IL MALE DEL MONDO NELLA GENESI, ESIODO E VIRGILIO

Vi è senz'altro un abuso nei mass media dell'espressione il "vaso di Pandora". Per esempio, sul Corriere della Sera, venne usata per parlare di una camera di tortura trovata a Pristina. Altro esempio, nella Stampa, uno fra i tanti, "Pandemia H1N1 e il vaso di Pandora". E si potrebbe così continuare all'infinito. Ma vediamo come è nato il mito raccontato da Esiodo prima nella Teogonia e poi nelle "Opere e i giorni". Zeus, infuriato dal furto del fuoco divino commesso da Prometeo decise di punire questi e la sua creazione: il genere umano. Prometeo venne incatenato ad una roccia ed ogni giorno un'aquila gli divorava il fegato: l'organo ricresceva durante la notte e così, la mattina successiva, il tormento riprendeva. Per punire gli uomini Zeus ordinò ad Efesto, di creare una bellissima fanciulla, Pandora alla quale gli dei donarono grazia e ogni sorta di virtù. Ermes, che aveva dotato la giovane di astuzia e curiosità, venne incaricato di condurre Pandora dal fratello di Prometeo, Epimeteo (fratello stupido). Questi, nonostante l'avvertimento del fratello di non accettare doni dagli dei, sposò Pandora, da cui ebbe Pirra. Ella aveva con sé un vaso regalato da Zeus, che però le aveva ordinato di lasciare sempre chiuso. Ma, spinta dalla curiosità, Pandora disobbedì: aprì il vaso e da esso uscirono tutti i mali del mondo (la vecchiazza, la gelosia, la malattia, la pazzia, ecc.) che si abbattono sull'umanità. Sul fondo del vaso rimase solo la speranza l'ultima a morire. Secondo un'altra versione il vaso, aperto da Epimeteo, conteneva tutti i beni, che volarono verso gli dei, lasciandone sprovvisti gli uomini. Come canta Esiodo nelle "Opere e i giorni" (vv. 70- 100)

« così disse ed essi obbedirono a Zeus signore, figlio di Crono. E subito l'inclito Ambidestro, per volere di Zeus, plasmò dalla terra (*ek gaies plasse*) una figura simile a una vergine casta; Atena occhio di mare, le diede un cinto e l'adornò; e le Grazie divine e Persuasione veneranda intorno al suo corpo condussero aurei monili; le Ore dalla splendida chioma, l'incoronarono con fiori di primavera; e Pallade Atena adattò alle membra ornamenti di ogni genere. Infine il messaggero Argifonte le pose nel cuore menzogne (*pseudea*), astuti discorsi (*aimylios te logous*) e indole ingannatrice (*epiklopon hethos*), per volere di Zeus cupitonante; e voce le infuse l'araldo divino, e chiamò questa donna Pandora, perché tutti gli abitanti dell'Olimpo l'avevano donata in dono, sciagura agli uomini laboriosi (*pema andrasin alphesteisin*). Poi, quando compì l'arduo inganno, senza rimedio (*dolon aipyn amechanon*), il Padre mandò a Epimeteo l'inclito Argifonte portatore del dono, veloce araldo degli dèi; né Epimeteo pensò alle parole che Prometeo gli aveva rivolto: mai accettare un dono (*doron*) da Zeus Olimpico, ma rimandolo indietro, perché non divenga un male (*kakon*) per i mortali. Lo accolse (*dexamenos*) e possedeva il male (*kakon*), prima di riconoscerlo. Prima infatti le stirpi degli uomini abitavano la terra del tutto al riparo dal dolore (*kakon*), lontano dalla dura fatica (*chalepoio ponoio*), lontano dalle crudeli malattie (*nouson t'argaleon*) che recano all'uomo la morte (*keras*); (rapidamente nel dolore gli uomini avvizziscono). Ma la donna di sua mano (*cheiressi*) sollevò il grande coperchio dell'orcio e tutto disperse, procurando agli uomini sciagure luttuose (*kedea lygra*). Sola li

rimase Speranza nella casa infrangibile, dentro, al di sotto del bordo dell'orcio, né se ne volò fuori; ché Pandora prima ricoprì la giara, per volere dell'egioco Zeus, adunatore dei nembi. E altri mali, infiniti (*myria lugra*), vanno errando fra gli uomini».

Apollodoro (I, 7, 2) precisa che Pandora fu la prima donna, come Eva nella Bibbia, *proten gynaike*, plasmata dagli dei (*hen eplasan theoi*). Anche la Bibbia dice che Dio plasmò l'uomo polvere dalla terra (*kai eplasen ho theos ton anthropon choun apo tes ges*) (Gen. 2,8). Suo marito Epimeteo sarebbe l'Adamo biblico. Come Eva, Pandora (il cui nome fin dall'antichità era interpretato o come "colei che ricevette doni da tutti gli dei" o come "colei che fu dono agli uomini da parte degli dei) è la causa dell'introduzione nel mondo del male e del dolore. Il vaso di Pandora corrisponderebbe quindi al biblico albero della conoscenza del bene e del male (*to xylon tou eidenai gnoston kalou kai ponerou*) (Gen. 2,9). Nella Bibbia si dice che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (*poiesomen anthropon kat'eikona hemeteran kai kath'homosin*) (Gen. 1,26), mentre Esiodo sottolinea che Zeus, quando decise di creare Pandora, ordinò ad Efesto di impastare terra con acqua (*gaian ydei fyrein*), di infondervi voce di uomo e vigore (*en d'anthropou themen ayden*) e che il tutto fosse simile alle dee immortali (*athanateis de theeis eis opa eiskein*) e di bella, virginea amabile presenza (*parthenikes kalon eidos eperaton*) (*Erga*, 61-63). L'attenzione della Bibbia è posta sull'uomo, come maschio e femmina (*arsen kai thely*), fatto a immagine e somiglianza (*homoiosis*) di Dio, mentre quella di Esiodo è posta sulla donna, modellata sulla somiglianza (*eiskein*) alle dee immortali e di aspetto bello e amabile. La somiglianza a Dio di Adamo ed Eva è di natura spirituale: Dio soffiò (*enephyesen*) sulle narici (*prosopon*) dell'uomo ed esso divenne *psychen zosan*, essere vivente. La somiglianza di Pandora alle dee è fisica e riguarda principalmente il bell'aspetto il *kalon eidos* (lei riceve da Afrodite la grazia (*charis*), i tormentosi desideri (*pothon argaleon*) e le pene che struggono le membra (*gyioborous meledonas*). Nella Bibbia Eva trasgredisce l'ordine divino per istigazione del serpente, cui l'ambiente semitico attribuiva caratteri sovrumani, mentre nel racconto esiodeo la donna "di sua mano" (*cheiressi*) apre l'orcio, che Zeus le aveva comandato di non aprire, per naturale *curiositas*. Ma mentre la Bibbia sottolinea l'intima unione fra Eva e Adamo (*essa è carne della mia carne*) (*sarx ek tes sarkos mou*) (Gen. 2,23), Esiodo non dice nulla del rapporto fra Epimeteo e Pandora e si limita a osservare che lui la accolse (*dexamenos*) presso di sé. Nella Bibbia prevale l'interesse per l'uomo Adamo, di cui Eva è una parte: "lei si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta" (*haute klethesetai gune, hoti ek tou andros autes elefthe haute*) (Gen. 2,23), mentre in Esiodo l'interesse è spostato sulla donna, le cui caratteristiche sono la menzogna, discorsi astuti, l'inganno (*pseudea, aimylios te logous, epiklopon hethos*) e l'animo di cane (*kyneon te noon*). Nella Bibbia, inoltre, l'interesse dell'agiografo si focalizza sul peccato e la trasgressione commessa prima da Eva e poi da Adamo che fa sì che essi si sentano nudi (*gymnoi*) per aver violato il divieto divino: "hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?" (*me*

apo tou xylou hou eneteilamen soi toutou monou me fagein ap'autou, efages;) (Gen. 3,11), mentre in Esiodo si sottolineano le conseguenze dolorose per l'umanità dell'atto di Pandora. Le conseguenze del peccato sono le tribolazioni, le fatiche e i dolori. Il Dio della Bibbia maledice il serpente, ma non l'uomo e la donna che dovranno procurarsi il cibo con il dolore e il sudore della fronte: *en hidroti tou prosopou sou phagei ton arton sou* (Gen. 3, 19). Il termine *hidros* (sudore) ricorre anche in Esiodo negli *Erga* 289: *tes d'aretas hidrota theoi proparoithen ethekan / athanatoi* (gli dei immortali hanno posto il sudore davanti al successo). Con il "sudore" nella Bibbia e in Esiodo l'uomo si conquisterà il cibo e la virtù.

Ma consideriamo il mito nella Teogonia. Che significato ha in un poema di dei la presenza dell'uomo? Giustamente ha osservato il Fränkel che l'interesse della Teogonia nei confronti dell'uomo sembra assai scarso e che in quest'opera Esiodo descrive "in modo sistematico e onnicomprensivo tutto il mondo intorno all'uomo...com'è sorto e com'è, tutte le cose del mondo, tutti gli dei e le forze e tutta la natura ad eccezione dell'uomo stesso, delle fiere e delle piante". Un giudizio che è sembrato drastico ed eccessivo. "Potrebbe essere più esatto dire – scrive Graziano Arrighetti, - che nella Teogonia gli uomini compaiono come una parte, e forse non quella meno importante, di quel mondo che gli dei posseggono, in quanto Zeus "e bene ogni cosa fra gli immortali divise (*dietaxe*) ugualmente e distribuì (*epefrade*) gli onori (*timas*)" (vv. 73 sg.). Gli uomini nella Teogonia sono visti quindi sotto una prospettiva divina *sub specie deorum*, e sono perciò beneficiari delle rispettive *timai* degli dei. E' vero che in Omero il concetto di *time* è già ben determinato, come in Il. XV, 189, quando si definiscono le rispettive competenze di Zeus, Poseidone e Ade: *hekastos d'emmore times* e che la *time* dei singoli dei è un concetto ben preciso, che presuppone una sorta di giurisdizione o di competenza esercitata su una parte del cosmo (mare, inferi, cielo), ma il concetto di *time* nella Teogonia è un cardine portante dell'opera e assume un'importanza fondamentale. Già l'ammontare delle ricorrenze della parola, 16 rispetto alle 37 dell'Iliade e dell'Odissea, è significativo; ma la frequenza del termine è perfettamente spiegabile col fatto che tutto il poema non è altro che la narrazione degli accadimenti e delle lotte relative per conseguire la *time* suprema e di come le singole *timai* sono distribuite nelle rispettive competenze. Come uno degli oggetti su cui si esercitano le varie competenze divine è l'uomo, considerato secondo le sue attività e gli atti che compie e dei differenti momenti della sua vita. Per esempio ai vv. 120 sgg. si dice di Eros che "di tutti gli dei e di tutti gli uomini doma nel petto il cuore e il saggio consiglio" (*damnatai en stethessi voon kai epiphrona boulen*). Lo stesso di Afrodite si dice (vv. 203 sgg.) che ha avuto fin dall'inizio questa *time* e questa sorte (*moiran*) fra gli dei e gli uomini: "le ciance di fanciulle (*parthenious t'oarous*) e sorrisi e gli inganni (*meidemata t'exapatas te*) e il dolce piacere (*terpsin te glykeren*) e affetto e blandizie (*philoteta te melichien te*)". Al v. 207 compaiono le Moire e le Kere "spietate nel dare pene" (*neleopoinous*), "che di uomini e dei i delitti perseguono (*paraibasias ephepousin*); né le dee cessano dalla terribile ira (*deinoio choloio*) prima d'aver inflitto terribile pena (*kaken opin*) a chiunque abbia peccato (*hamartei*)". Esse sono figlie di Notte come Nemese

(v.223) “sciagura (*pema*) degli uomini mortali” e di Giuramento (v. 231 sg.) “che agli uomini della terra grandissima sciagura reca (*pleiston...pemainei*), quando qualcuno di loro, volendo (*ekon*), spergiura (*epiorkon omossei*)”. Ai vv. 346 sgg. vengono elencate le Oceanine “che sulla terra agli uomini nutrono la giovinezza (*kourizousi*) insieme ad Apollo signore e ai fiumi”. Le competenze di una divinità nei confronti degli uomini diventano numerose ed estese nel caso di Ecate (vv. 429 sgg.): essa può concedere la ricchezza (v. 420), fa rifulgere nelle assemblee (430), dà la vittoria ai combattenti (431-433). Assiste i re quando amministrano la giustizia (434) e gli atleti quando gareggiano (435 sgg.), i cavalieri (439) e i pescatori (440); insieme a Ermes protegge il bestiame (444 sgg.). Altre divinità che hanno un potere diretto sugli uomini sono Notte e Giorno: l’una porta la luce e l’altra il sonno (755 sg.); strettamente legate con queste sono Sonno e Morte, l’uno “dolce (*meilichos*) per gli uomini” (763) l’altra “ha un animo spietato nel petto (*nelees en sthethessi*)” (764). Entità divine sono anche i venti, Noto, Borea e Zefiro (870), che costituiscono “per gli uomini un grande vantaggio (*meg’oneiar*)” (871); da Tifeo invece provengono i venti cattivi che distruggono le navi (872 sgg.). Infine dal matrimonio di Zeus con Temi nascono le Ore, Eunomie, Dike, Sirene, “che vegliano sull’opera (*erg’oreuousi*) degli uomini mortali” (903), e le Moire, che “possono dare agli uomini mortali...il bene e il male (*agathon te kalon te*)” (906).

Non si può dire dunque che l’uomo nella Teogonia sia ignorato: egli è considerato in quasi tutte le sue attività, da quelle più alte, come amministrare la giustizia, che caratterizza nell’ideale esiodeo l’essere buon re, a quelle più umili, quando l’uomo appare e agisce come parte di una comunità politica e si distingue nell’agorà, e quando commette errori e scelleratezze. E’ stato osservato che Esiodo non vede più l’azione degli dei nel mondo sotto l’aspetto degli interessi saltuari e capricciosi degli Olimpici omerici che si intromettono a loro piacimento nelle faccende e nelle contese umane dei re e degli eroi, ma sente ampia e costante, regolata da precise sfere di competenza, la presenza del divino nel mondo e nell’uomo, in qualunque categoria di uomini. In Esiodo le entità divine interessate all’uomo e alla sua vita sono ben diverse da quelle di Omero: si tratta per lo più di divinità minori, per noi, non certo per Esiodo. Eppure, nonostante ciò, noi sentiamo che le ragioni del Fränkel per sostenere che nella Teogonia l’interesse per l’uomo è assai scarso mantengono la loro verità di fondo. Secondo Arrighetti l’uomo nella Teogonia è “troppo assorbito nel mondo divino e il suo esistere non è sufficientemente autonomo da quello”. Nella teologia esiodea non sono gli dei che vivono in funzione dell’uomo, ma è l’uomo che vive in funzione degli dei e tutto esiste, come abbiamo detto prima, *sub specie deorum*. La Teogonia è una storia del mondo degli dei; non però una storia del farsi e del suo svolgersi attuale, ma del suo essersi fatto; è una storia del mondo divino vista attraverso le vicende che lo hanno portato a essere quello che è, nel quadro di tale mondo, che appare ormai fissato nelle sue linee, l’uomo rientra come uno dei tanti elementi che lo compongono, con la differenza però che, mentre degli dei abbiamo la narrazione dei fatti anteriori, dell’uomo no. Una eccezione è il mito di Pandora. Degli dei conosciamo il passato, dell’uomo il presente. Solo il

mito di Pandora ci parla del passato dell'uomo. Come è concepito l'uomo prima di Pandora? E come è concepito l'uomo prima di Adamo ed Eva nella Bibbia? Nella Teogonia l'uomo è oggetto di una contesa fra Zeus e Prometeo: quest'ultimo ha ingannato il padre degli dei, ha offeso la sua *timè* e la punizione che ne segue è l'invio di Pandora, incarnazione e simbolo di tutti i mali che affliggono l'uomo. Ma questi mali che gli uomini devono patire nella Bibbia sono dovuti alla colpa dell'uomo stesso che ha trasgredito il divieto divino di mangiare il frutto dell'albero del Bene e del Male, mentre in Esiodo l'uomo non ha commesso nessun male, è solo vittima di una lotta fra gli dei. Il male che affligge gli uomini nella Bibbia ha una giustificazione, ma non nel racconto di Esiodo, per il quale il male non ha una ragione e una giustificazione. Per lui il male è endemico alla natura umana. Manca quindi nel mondo greco un "peccato originale" che giustifichi il male nel mondo. Eva ha peccato e merita il castigo, ma che male ha commesso Pandora che è solo vittima e strumento dell'odio e dell'ira di Zeus? La Bibbia si propone di salvare l'immagine di Dio buono e benevolo che non vuole il male dell'uomo e, per condurlo alla salvezza, si è scelto il popolo eletto Israele, con il quale ha stretto dei vincoli particolari, mentre in Esiodo avviene tutto il contrario.

L'ira profonda, il *barys cholos* (Teog. 615) di Zeus contro l'uomo è ingiustificata e quindi Zeus appare ingiusto e maligno. Esiodo insiste sulla ira di Zeus: prima lo chiama beffardo *kertomeon* (Teog. 545), poi dice che "meditava mali dentro il suo cuore per gli uomini mortali" (*kaka d'osseto thumoi thnetois anthropoisi*), che "si adirò (*chosato*) dentro l'animo e l'ira (*cholos*) raggiunse il suo cuore", lo definisce molto indignato (*meg'ochthesas*), poi "adirato" (*choomenos*), poi di nuovo "adirato" (*choomenos*), poi dice che è "sempre memore dell'inganno" (*cholou memnemenos aiei*), poi che "s'addolorò fino in fondo nel cuore" (*daken d'ara neiothi thymon*), poi che "l'animo gli arse dall'ira" (*echolose de min philon etor*) e infine la decisione di ordire male per gli uomini (*teuxen kakon anthropoisin*) e di formare (*gaies...sumplasse*) con la terra la figura di Pandora. L'intento di Zeus è quello di mandare all'uomo la punizione peggiore che possa essere pensata. Nella Bibbia Adamo ha sfigurato l'opera divina con il peccato, mentre nella teologia greca manca la figura di un Adamo, come capostipite dell'umanità nel suo insieme. Nel racconto biblico per l'umanità c'è speranza, che manca totalmente in quello esiodeo. Se l'ira funesta (*menis oulomenes*) di Achille procura infiniti luti (*myri'algea*) (Il., I, 2) agli Achei e ai Troiani, l'ira profonda (*barys cholos*) di Zeus è eterna e procura infiniti mali all'umanità. Nell'Iliade si parla di un'ira di Apollo (*cholotheis*) (Il., I, 9) e di un'ira tremenda di Zeus (*chalepen menin*) (Il. XII, 624), ma quando Achille, nella sua ira travalica ogni legge umana e divina, Zeus interviene a frenarlo e dice a Teti: "Digli che tutti gli dei sono adirati (*skyzesthai*), e io più di tutti (*eme d'exocha panton*), perché con animo folle (*phresi mainomeneisin*) trattiene il corpo di Ettore". Ma Zeus in Esiodo non interviene a frenare la sua ira contro l'umanità innocente. Il mito di Pandora è giustificato nella Teogonia per spiegare il male nel mondo. Nella Bibbia il male nasce dal fatto che l'uomo, peccando e trasgredendo la prescrizione divina, si isola e si separa da Dio. Dio gli viene incontro nel paradiso

terrestre e i due peccatori “si nascondono” (*ekrybesan*) (Gen. 3,8) e si accorgono di essere nudi (*egnosan hoti gymnoi eisan*) (Gen. 3,7) cioè di essere nulla rispetto a Dio, mentre in Esiodo l’uomo nasce non unito ma in odio agli dei e questo spiega la presenza marginale dell’uomo nella Teogonia. Si ha l’impressione che questi dei stiano benissimo senza gli uomini e che gli uomini esistano solo per giustificare la vendetta di Zeus nei loro confronti, mentre il Dio della Bibbia ha creato Adamo ed Eva per realizzare la felicità dell’uomo. Questo è il punto fondamentale che oppone la narrazione biblica a quella esiodea: mentre il Dio biblico non è l’autore del male che dilaga nel mondo, Esiodo invece addossa a Zeus la responsabilità dei mali che affliggono l’uomo. Gli dei della Teogonia vengono presentati nello loro competenze, previste dalle loro rispettive *timai*, ma non sono visti nelle situazioni singole e concrete in cui queste competenze si attuano: nessun dio esiodeo si preoccuperebbe, come il Dio biblico, che con la sua parola crea l’universo, si impone da solo sulle forze cosmiche senza dover combattere con tra divinità rivali o gelose, crea il cielo e l’oceano, il sole e la luna, che sono spogliati del loro carattere divino, il cui compito è solo quello di illuminare la terra e segnare il corso del tempo, che col suo spirito, cioè il soffio (*pneuma*) (Gen. 1,1) presiede alla creazione, le cui opere sono buone e manifestano un disegno sapiente, senza manchevolezze e disordini, di dare inizio all’agricoltura, di piantare (*ephyteusen*) (Gen. 2,8) quel giardino che poi affiderà alle cure dell’uomo: i beni di Dio saranno i beni degli uomini, secondo un disegno di piena e intima comunione.

Mentre per la *Teogonia* l’origine del male per l’umanità è dovuta a una contesa fra divinità, negli *Erga* (vv. 45-103) si pone subito l’accento sulla necessità da parte dell’uomo del lavoro, conseguenza del fatto che gli dei detengono i mezzi di vita (*bioi*) e quindi si preoccupano che egli rimanga ozioso (*aergon*). Negli *Erga* non si fa menzione della punizione di Prometeo e si rappresenta invece la splendida scena della dispersione dei mali nel mondo. “Il tacito quanto disinvolto rinvio alla *Teogonia* – scrive Arrighetti – per tutta la parte del mito antecedente all’invio di Pandora, occupata dal duello d’astuzia fra Zeus e Prometeo, va spiegato non tanto con una certa esigenza di evitare una ripetizione, quanto dall’urgere dell’interesse per le conseguenze che tali eventi hanno avuto per l’umanità e per le condizioni attuali di questa”. Ma sul mito di Pandora la *Teogonia* e gli *Erga* hanno un tema in comune: la dimensione di sofferenza e di dolore del mondo umano e l’analogia non è solo nella tematica generale, ma si fonda anche su somiglianze di immagini, di similitudini e perfino di mezzi espressivi. La visione negativa della donna “partecipe di opere moleste” (*kakon xyneonas ergon*) (v. 595) della *Teogonia* è la stessa degli *Erga* (373): “non lasciarti ingannare (*mede gyne... exapatato*) la mente da una donna che si orna il sedere (*pygostolos*), che ti blandisce con parole ingannatrici (*haimyla kotillousa*) e cerca la tua dispensa (*teen dipsosa kaliem*); chi si fida (*pepoithe*) della donna si fida (*pepoithe*) dei ladri (*phileteisin*)”; così la preoccupazione di invecchiare da soli e senza figli della *Teogonia* (vv. 603-612) è presente pure negli *Erga* (376 sgg.), resa più drammatica dall’incertezza di non saper consigliare se avere uno o più figli; l’angoscia provocata dall’incertezza di avere in sorte una moglie saggia e

buona (*kednen akoitin*), saggia nel cuore (*areryian prapidessi*) (608) o di stirpe malvagia (*atarteroio genethles*) (610) si rispecchia nella lunga serie di minuti consigli degli *Erga* (695-705) sulla scelta della sposa da prendere e nella solennità degli avvertimenti dei vv. 702-705, relativi alle conseguenze di una buona o di una cattiva scelta: "a tempo debito porterai a casa la sposa (*gynaika*), quando, cioè, non sarai molto lontano dai trent'anni e non li avrai di molto sorpassati; questo sia il tempo delle nozze: la donna rimanga per quattro anni in pubertà, e al quinto si mariti; scegliela illibata (*partheniken*) in modo che tu le possa insegnare virtuosi costumi (*ethea kedna*). Soprattutto sposa una che ti abiti vicino, e, dopo aver ben esaminato ogni cosa (*panta mal'amphis idon*), affinché le tue nozze non siano causa di allegria per i tuoi vicini. Non v'è cosa migliore che sposare una buona moglie (*gynaikos...agathes*), e niente di peggio che sceglierla cattiva (*kakes*) e che pensi a gozzoviglie (*deipnoloches*): per quanto il marito sia forte, costei lo brucia senza bisogno di fiaccola e lo condanna a precoce vecchiaia (*omoi gerai*)". Concezione negativa della donna, ma non si tratta di misogenismo, piuttosto di una serie di inviti rivolti all'uomo di fare una buona scelta fra una donna buona o cattiva. La donna può essere una buona collaboratrice dell'uomo nel lavoro, "compagna non di indigenza, ma di abbondanza" (*oulomenes Penies ou symphoroi, alla Koroio*) oppure comportarsi come i fuchi (*kephenas*) (v. 595) che "l'altrui fatica nel loro ventre raccolgono" (*allotrion kamaton sphetere es gaster' amontai*) (v. 599). "In realtà lo spirito che anima il mito di Pandora – scrive Arrighetti - nel racconto di Esiodo è quello dei versi finali 603 sgg., la cui morale è che per l'uomo non esiste bene o felicità, sia che si sposi sia che non lo faccia. Pandora non è tanto un male in sé, quanto portatrice di mali nel mondo, in quanto strumento della vendetta di Zeus. Prima di tutto è da osservare che Pandora riproduce tutte quelle qualità negative che Prometeo aveva dispiegato nel suo inganno contro Zeus: ambedue sono ingannevoli e sfrontati, ambedue rendono accettabile il male di cui sono portatori con lo stesso espediente, cioè nascondendo il male sotto un'apparenza gradevole. Per quanto riguarda infine il paragone della donna con il fuco e per cui la donna è tratteggiata come un essere che non produce e mangia il frutto del lavoro altrui, a ben guardare, rivela una concezione del ruolo della donna nella società di Esiodo che è diversa da quanto si afferma comunemente per cui, si dice, la donna sarebbe considerata nulla di più di una bestia da lavoro e una fattrice di figli. Se così fosse il paragone col fuco non si vede quale giustificazione avrebbe; di fatto nella società di Esiodo un'attività di lavoro della donna libera, della moglie, non è prevista, ed è per questo che costei è detta "compagna non di rovinosa indigenza, ma di abbondanza". Fra i mali mandati da Zeus al mondo attraverso Pandora c'è il lavoro, ma negli *Erga* esso è rappresentato come una condizione necessaria all'uomo per la conquista della sua *arete* e della sua dignità di uomo. "A te sia caro – consiglia Esodo al fratello Perse (*Erga* 298-319) - il tempestivo lavoro (*soi d'erga phil'esto metria kosmein*), in modo che il tuo granaio si riempia dei beni stagionali. Con il lavoro gli uomini diventano ricchi e opimi di greggi (*ex ergon d'andres polymeloi t' aphneioi te*). E tu, lavorando, diverrai di molto più caro agli Immortali e ai mortali; essi infatti molto hanno in odio gli oziosi (*aergous*). Lavorare non è vergogna, non lavorare è

vergogna (*ergon d'ouden oneidos, aergie de t'oneidos*) Se lavorerai, presto l'inetto invidierà te che stai arricchendo: fama e merito s'accompagneranno alla ricchezza (*ploutoi d'arete kai kydos opedei*). Quale che sia la tua sorte, lavorare è meglio (*to ergazesthai ameinon*), se, volgendo via l'animo sconsiderato dalle altri ricchezze e attendendo al lavoro, tu ti occupi dei tuoi mezzi di vita, così com'io ti esorto". *Arete* in Esiodo non è solo il valore personale dell'uomo che nel lavoro trova la sua espressione più autentica, ma la ricchezza stessa, il benessere, la prosperità e la buona fama presso gli uomini. Come osserva Jaeger non si tratta più dell'antica *arete* omerica, guerriera e aristocratica, ma l'*arete* dei proprietari terrieri che presuppone la ricchezza e l'*arete* del lavoratore che trova la sua espressione in una modesta proprietà.

Chi si oppone alla visione pessimistica degli dei e della storia di Esiodo è Virgilio, in particolare nelle *Georgiche*, il poema che si ispira agli *Erga*. Virgilio nelle *Georgiche* emula Esiodo, come nell'*Eneide* emulerà Omero. Tuttavia solo il primo libro delle *Georgiche* reca l'impronta esiodea. L'architettura delle *Georgiche* è molto più complicata di quella del poema esiodeo, specialmente per l'uso e la distribuzione delle digressioni; ma nel primo libro la divisione fra la prima e la seconda parte, cioè fra quella riguardante i lavori della coltivazione (vv. 43-203) e quella riguardante la distribuzione dei lavori nel tempo (vv. 204-350), ricalca la divisione degli *Erga*, mentre la terza parte del libro, che riguarda i pronostici (vv. 351-514), reca l'impronta di Arato. C'è in Virgilio un vivido soffio esiodeo nell'etica, fondata sulla giustizia, sulla necessità del lavoro, sulla moderazione, cui si unisce l'amore per la piccola proprietà. La necessità del lavoro per Esiodo è dovuta all'ira di Zeus contro l'umanità per punire la trasgressione di Prometeo e al conseguente invio di Pandora che sarà l'origine di tutti i mali per l'umanità. Come abbiamo visto, non è solo maledizione, ma benedizione dell'uomo che nel lavoro esplica la sua *arete*. Per Virgilio Giove non è lo Zeus adirato contro gli uomini di Esiodo, ma *pater* (*G. I*, 121-146) che si preoccupa di togliere l'uomo dal torpore dell'età dell'oro: *Pater ipse colendi / haut facilem esse viam voluit primusque per artem / movit agros, curis acuens mortalia corda / nec torpere gravi passus sua regna veterno* (lo stesso Padre volle non facile l'agricoltura e per primo mosse i campi con arte, aguzzando con affanni i cuori dei mortali, non sopportando che il suo regno d'intorpidisse in un greve letargo). Il Giove di Virgilio più che allo Zeus di Esiodo assomiglia al Dio della Genesi che presiede alla creazione e dà inizio all'agricoltura (*primus... movit agros*) (*G. I*, 122-123) e pianta (*ephyteusen*) (*Gen. 2,8*) quel giardino che poi affiderà alle cure dell'uomo. Il peccato dell'uomo per Virgilio non è la ribellione di Prometeo a Zeus, ma il *torpor* che lo rende ozioso e immerso nel *veternus* e cioè nel letargo. Virgilio, però, a differenza di Esiodo o della Bibbia, non si pone direttamente il problema dell'origine del male per cui, come scrive La Penna, "nessuno pretenderà da Virgilio rigore filosofico". Il testo virgiliano è breve e generico e non tale da indurci a conclusioni certe e sicure. Virgilio quindi svaluta moralmente la condizione dell'uomo nell'età dell'oro, pensiero questo non nuovo che risale a Platone (*Politico* 972 cd). Questa teodicea di Virgilio, che condanna l'ozio ed esalta il lavoro, sembra presupporre una dottrina stoica, una concezione agonistica della virtù (secondo cui

non c'è virtù senza lotta), più volte presente in Seneca; ma in essa viene assorbito anche il concetto democriteo ed epicureo dell'utile come stimolo al progresso. Questa teodicea presuppone la teoria esiodea della dura ira divina che condanna gli uomini al lavoro, concezione che però in Virgilio si trova solo nel primo libro delle *Georgiche* (soprattutto nei versi 43-203), mentre negli altri è molto presente, anche se non esclusiva, una visione idillica, ellenistica della vita dei campi.

Le *Georgiche*, scritte dal 37 al 29 a.C., hanno visto attuarsi un fatto di straordinaria importanza che è la battaglia di Azio del 31, dove il Bene aveva vinto il Male, l'Occidente aveva sconfitto l'Oriente, con una vittoria non solo militare ma teologica che schierava gli dei dalla parte dei romani vincitori contro la filosofia pessimistica e scettica nei riguardi del mondo degli dei della cultura ellenistica. La battaglia di Azio cambiò definitivamente e nettamente i rapporti all'interno del mondo romano e chiuse un'epoca del mondo antico. La base ideologica delle *Georgiche* è chiara: la rinascita di un ceto di piccoli agricoltori, legati alla terra da un lavoro assiduo che è costante amore e nel contempo la rinascita e il risanamento religioso e morale dell'Italia. In un mondo sociale in crisi, caratterizzato da grosse ricchezze in denaro e specialmente in terre, da masse di schiavi e da un impoverimento pauroso di ceti urbani e agricoli, la *république des paysans*, lo stato fondato su masse di piccoli agricoltori, che possono diventare valorosi e fedeli soldati, è un modello politico e morale che esercita un grande fascino, modello nato in Grecia nel V e IV secolo a. C. che i Romani vedono attuato nello stato romano arcaico idealizzato. Virgilio che definisce *ascraeum* il suo *carmen* (*G.* II, 176) e cioè esiodeo (Esiodo è nato ad Ascra, alle falde dell'Elicona) pone al centro del mondo non la Beozia ma l'Italia. L'Italia è la terra che la natura ha resa la più fertile e la più bella del mondo, e la storia, grazie al valore dei suoi abitanti, ha resa la più gloriosa. Questi concetti, svolti nella celebre digressione sulle lodi dell'Italia (*G.*, II, 136-176), si intendono pienamente nella opposizione fra l'Italia e l'Oriente che dominò la storia dopo la battaglia di Azio: le *Georgiche* vogliono riaffermare il prestigio dell'Italia come centro e guida dell'impero: *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, / magna virum: tibi res antiquae laudis et artem / ingredior sanctos ausus recludere fontis / Ascraeumque cano Romana per oppida carmen* (*G.* II, 173-175) (Salve, grande genitrice di messi, terra Saturnia, grande madre di eroi; per te incedo fra antichi fasti di gloria e di arte, osando dischiudere le sacre fonti, e il canto di Ascra per le città romane). L'Italia è per Virgilio la *Saturnia tellus*, la terra dove regnò la pace sotto il governo di Saturno: la restaurazione della pace e della prosperità è per lui il ritorno al regno di Saturno: è grazie all'Italia che l'età della pace, della felicità, della giustizia, attesa da tante genti, annunciata da tante profezie, ritornerà nel mondo. Il poeta, che alla fine delle *Georgiche* si era definito *studiis florentem ignobilis oti* (IV 564) (sereno fra opere di un'oscura quiete), si sente anche come il nuovo vate e il nuovo profeta che guiderà, insieme con il nuovo *deus*, l'erede di Cesare, il vincitore di Azio, il salvatore dell'Italia e del mondo, Ottaviano, il popolo romano sulla via della salvezza dalla crisi, dalla disperazione e dall'angoscia. Nel primo libro delle *Georgiche* rimane ancora, come dicevamo, l'idea esiodea del *improbis labor* (*Georg.* I 145), come lotta aspra e accanita

contro le difficoltà della vita e della natura. Ma perché l'uomo è condannato al lavoro e alla fatica? Nella visione epicurea, lucreziana del mondo la risposta era facile: l'uomo nasce in una natura ostile, non plasmata secondo i suoi bisogni da una provvidenza divina; l'uomo inventa le arti per provvedere da sé ai suoi bisogni lotta, si organizza con i suoi simili in società. Ma il Virgilio delle Georgiche, anche se non si è sottratto al fascino dell'atarassia epicurea, non accetta l'interpretazione epicurea del mondo. La liquidazione dell'epicureismo è un orientamento di fondo della cultura augustea, che eredita su questo punto la spinta di Cicerone che, nel *De finibus bonorum et malorum*, aveva portato un duro attacco alla dottrina epicurea nel suo insieme. Il poeta crede, con gli stoici, con Arato, con il Cicerone del *De natura deorum*, con lo stesso Esiodo che benedice il lavoro, ad una provvidenza che regge la natura e la storia. Egli elabora da se stesso (oppure ricava dai suoi autori) una spiegazione stoicizzante che tiene conto della teoria democritea ed epicurea della storia primitiva: l'uomo viveva prima, nell'età dell'oro, dei frutti spontanei della natura, senza fatica: ma in quelle condizioni le qualità e le virtù proprie dell'uomo intorpidivano e per esercitarle ed aguzzarle il padre Giove, come abbiamo già visto, seminò le difficoltà nella natura. Sotto il regno di Giove, ecco venir fuori serpenti velenosi e bestie feroci e sparire il miele che prima si trovava nelle foglie, il fuoco, i ruscelli di vino: ora l'uomo è costretto a assicurare la sua incolumità e a procurarsi i beni necessari alla vita aguzzando l'ingegno e lavorando: così nascono e fioriscono le *artes*, evocate in un breve catalogo di cui è facile trovare precedenti nell'età della sofistica, in particolare, in passi celebri della tragedia attica.

Un concetto simile, che si avvicina al pensiero di Virgilio, è proposto da Seneca nella lettera 90 nella quale discute la teoria elaborata da Posidonio sul progresso umano. Secondo Posidonio nell'età dell'oro gli uomini erano governati dai *sapientes*. Seneca, pur non negando questa teoria, conclude che quei *sapientes* non potevano essere veramente maturi, perché la virtù non nasce spontaneamente dalla *natura* ma dal duro esercizio dell'*ars*: "*non enim dat natura virtutem: ars est bonum*" (non è la natura che dà la virtù: diventare virtuoso è un'arte) (*Epist.* 90, 44): "*Ignorantia rerum innocentes erant; multum autem interest utrum peccare aliquis nolit an sciat. Deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: virtus non contingit animo nisi istituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto*" (essi erano innocenti per ignoranza; ma c'è molta differenza tra il non voler peccare e il non saper peccare. Essi non avevano giustizia, prudenza, temperanza, fermezza. La loro vita inesperta aveva solo qualche cosa di somigliante a tutte queste virtù: la virtù non tocca se non a un animo educato, istruito, condotto alla perfezione attraverso un esercizio assiduo) (*Epist.* 90, 46). Qui sta la differenza sostanziale fra la concezione dell'età dell'oro elaborata dai miti greci e latini da quella della Bibbia. Nell'Eden di Adamo ed Eva la virtù dei primi uomini non era frutto spontaneo della natura, ma era una conquista condizionata dall'obbedienza al comando di Dio di non mangiare il frutto dell'albero del Bene e del Male. Sempre nella Bibbia la virtù è frutto della libera scelta dell'uomo fra il bene e il male. Per Seneca, se l'uomo è propriamente ragione e virtù, egli si realizza come

uomo solo uscendo dal torpore primitivo, e la natura, provvidenzialmente, lo costringe a uscire con le difficoltà che gli crea: questo concetto di Fichte (*La missione del dotto*, 5° lezione) è quasi più vicino a Virgilio che a Seneca.

La condizione dell'*agricola* è vista diversamente, se dal I libro delle *Georgiche* (il più esiodeo) passiamo al II, che si chiude con un *macharismos*, cioè con un lungo elogio della vita dei campi (458 sgg.): “*O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas! Quibus ipsa procul discordibus armis / fundit humo facilem victum iustissima tellus* (O troppo fortunati, se comprendono i loro beni, gli agricoltori! Ai quali lontano dalle armi discordi la terra giustissima produce facile vitto dal suolo). Qui il vitto del contadino non è più frutto del *improbis labor*, come nel I libro, ma diventa *facilis*, come al tempo dell'età dell'oro. Qui la campagna è contrapposta alla città, e la città per eccellenza è Roma con il suo lusso raffinato, ostentato e inutile. La vita della città è vista negativamente come la condizione delle plebi che, dopo essersi saziare di atrocità nei teatri oppure dopo aver tributato l'omaggio dovuto ai potenti, si riversa fuori dai mostruosi teatri e dai sontuosi palazzi (461 sgg.): *Si non ingentem foribus domus alta superbis / mane salutantum totis vomit aedibus undam* (se non vedono un alto palazzo con porte superbe riversare da tutti gli atrii un'enorme onda di salutanti mattinieri). La campagna all'opposto della città viene vista da Virgilio come luogo della saggezza e della *tranquillitas animi* (termine che traduce l'*ataraxia* epicurea) e come ultimo regno dell'innocenza e della giustizia (467 sgg.): *et secura quies nescia fallere vita, / dives opum variarum, at latis otia fundis, / speluncae vivique lacus et frigida tempe...* (essi hanno una sicura pace, una vita ignara d'inganni, ricca di vari beni, un riposo in ampi terreni, grotte e vivi laghi, fresche vallate...). In questa natura, caratterizzata dalla *secura quies* e dagli *otia* dei contadini, le cui prerogative sono la *innocentia*, *iustitia*, *pietas*, non manca l'operosità tranquilla degli agricoltori parsimoniosi (472: *patiens operum exiguoque adsueta iuventus*) (giovani forti al lavoro e contenti del poco) e non manca soprattutto la presenza di una natura benigna, provvida e generosa che, come nell'età dell'oro, *fundit humo facilem victum* (produce facile vitto dal suolo). Questa natura è affine, da una parte, all'età dell'oro e dall'altra alla atarassia epicurea. L'ideale della saggezza epicurea affascina sempre il poeta: la conoscenza scientifica della natura che libera dalle paure, la quiete senza dolore e senza desideri di piaceri dannosi e superflui; ma questa felicità del saggio può ben essere anche quella del *pius* agricoltore che venera le sue divinità agresti (II 490 sgg.): *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari. / Fortunatus et ille deos qui novit agrestis / Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores* (Felice chi poté conoscere le cause delle cose, e calpestò sotto i suoi piedi tutti i terrori e l'inesorabile fato e lo strepito dell'avidio Acheronte! Fortunato anche quegli che conobbe gli dei agresti e Pan e l'annoso Silvano e le Ninfe sorelle). Il pio agricoltore non solo vive in campagna, lontano dal caos della città, come al tempo dell'età dell'oro, non solo vive come il saggio epicureo nell'imperturbabile atarassia, ma continua la stessa vita delle antiche popolazioni italiche, fatte di contadini semplici e laboriosi e di soldati valorosi (II 532): *Hanc*

olim veteres vitam coluere Sabini, / hanc Remus et frater; sic fortis Etruria crevit / scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma / septemque una sibi muro circumdedit arces (Un tempo coltivarono questa vita gli antichi Sabini, e anche Remo e il fratello, così crebbe forte l'Etruria e di tutte le cose Roma divenne la più bella, e da sola comprese tra le sue mura sette colli). Nel primo libro esiodeo il lavoro è visto come lotta tenace, non priva di violenza, contro la natura. Per esempio, il poeta descrive la lotta del contadino per liberare il campo dalle erbe nocive e la dura fatica dell'aratura (I 94): *Multum adeo, rastris glaebas qui frangit inertis / vimineasque trahit gratis, iuvat arva.../ et qui, prescisso quae suscitatur aequore terga, / rursus in obliquum verso perrumpit aratro / exercetque frequens tellurem atque imperat arvis* (molto giova ai campi chi infrange con il rastrello le zolle inerti e trascina graticci di vimini...e colui che solcata arando la pianura, ne suscita dorsi e volto di traverso l'aratro li rompe di nuovo e travaglia spesso il terreno e signoreggia i campi). Il contadino è come un *imperator* in battaglia che *imperat arvis* oppure come un *miles*, un soldato che, scagliata la lancia, combatte *comminus* a corpo a corpo con il nemico e conquista la fortificazione (I 104 sg.): *iacto qui semine comminus arva / insequitur cumulosque ruit male pinguis harenae* (di colui che appena seminato il seme segue i solchi e rompe i cumuli di terra infecunda). Nel II libro il lavoro dedicato alle piante richiede, accanto alla forza, la delicatezza dell'artista che plasma i tralci della vite che si librano rigogliosi al cielo (II 362): *Ac dum prima novis adolescit frondibus aetas, / parcendum teneris, et dum se laetus ad auras / palmas agit laxis per purum immissus habenis, / ipsa acies nondum falcis temptanda, sed uncis / carpendae manibus frondes interque legendae* (mentre è ancora agli inizi la crescita delle fronde, non toccarle così tenere, e mentre il tralcio si estende rigoglioso all'aria, proteso a briglie sciolte nel sereno, non si deve ancora toccare con il filo della falce, ma le fronde si devono scegliere e spiccare con dita adunche). Allo stesso modo il vignaiolo deve frenare l'agile esuberanza dei tralci (II 405 sgg.): *iam tum acer vienientem extendit in annum / rusticus et curvo Saturni dente relictam / persequitur vitem attondens fingitque putanda* (il colono protende i pensieri verso l'anno seguente con il curvo dente di Saturno tosa intorno la vite abbandonata e potando le dà forma). Gli alberi da frutta, specialmente la vite, richiedono duro lavoro, ma dall'altra, dopo l'intervento umano, spiccano il volo verso l'alto e donano spontaneamente i loro frutti *vi propria...opis haut indiga nostrae* (II 426 sgg.): *Poma quoque, ut primum truncos sensere valentis / et viris habuere suas, ad siderea raptim / vi propria nituntur opisque haut indiga nostrae. / Nec minus interea fetu nemus omne gravescit, / sanguineisque inculca rubent aviaria bacis; / tondentur citisi, taedas silva alta ministrat, / pascunturque ignes nocturni et lumina fundunt.* (Anche gli alberi da frutto, appena sentono forti i tronchi, ed hanno proprie energie, si levano rapidi alle stelle fidando in sé, non più bisognosi del nostro aiuto. Non meno di loro frattanto i boschi si caricano di frutti, e i nidi rosseggiano incolti di bacche sanguigne; si tagliano i citisi, l'alta selva fornisce torce, e si alimentano i fuochi notturni e spargono lume). Questi tronchi che si volgono verso il cielo con le proprie forze e quelle selve che rosseggiano di bacche sanguigne e

quei fuochi notturni sono vivide immagini di grande e assoluta poesia. Una regione che Virgilio ama particolarmente è la Campania, la cui terra fertile e rigogliosa asseconda più di ogni altra le fatiche dell'agricoltore e del pastore (II 221 sgg.): *illa ferax oleo est, illam experiere colendo / et facilem pecori et patientem vomeris unci: / talem dives arat Capua et vicina Vesaevo / ora iugo et vacuis Clanius non aequos Acerris* (essa è fertile d'olio, e coltivandola la troverai benigna al bestiame e arrendevole al vomere ricurvo: una tale terra arano la ricca Capua e i lidi prossimi al Vesuvio, e il Clanio ostile alla deserta Acerra). La distinzione della concezione del lavoro fra il primo e il secondo libro non va presa con rigidità: non mancano nel secondo le fatiche pesanti, specialmente nel trattamento del terreno per la vigna, mentre anche nel primo il lavoro è talvolta alacre e festoso. Per esempio quando l'agricoltore è trattenuto in casa dalla pioggia e affila il vomere dell'aratro o scava delle tinozze o imprime il marchio al bestiame o segna con numeri i mucchi dei prodotti o prepara i sostegni per le viti o abbrustolisce e macina alcuni cereali: (I 259 sgg.): *Frigidus agricolam si quando continet imber, / multa, forent quae mox caelo properanda sereno, / maturare datur: durum procudit arator / vomeris obtunti dentem, cavat arbore lybtres / aut pecori signum aut numeros impressit acervis* (Qualora la fredda pioggia tenga chiuso il contadino, è dato approntare molte cose, che poi con il sereno dovrebbero affrettarsi. L'aratore temprava il duro dente dell'ottuso vomere, scava tinozze nei tronchi, o imprime il marchio al bestiame, il numero ai moggi). Oppure quando si dedica a quei lavori che sono permessi anche nei giorni di festa come deviare ruscelli, preparare siepi o difese contro gli uccelli dannosi, bruciare sterpi, bagnare greggi nei fiumi, andare al mercato (I 268 sgg.): *Quippe etiam festis quaedam exercere diebus / fas et iura sinunt: rivos deducere nulla / religio vetuit, segeti praetendere saepem, / insidias avibus moliri, incendere vepres / balantumque gregem fluvio mersare salubri* (Anzi, anche nelle feste è lecito qualche lavoro: le leggi umane e divine lo consentono; nessun vincolo vieta di derivare ruscelli, addossare alle messi una siepe, tendere insidie agli uccelli, bruciare pruneti, tuffare il gregge dei belanti in una salutare corrente).

Nel IV libro, nel libro cioè dell'apicoltura, Virgilio tende a colmare lo iato fra la vita dei campi intesa come lotta dura e accanita e la vita dei campi intesa come ozio tranquillo. Il lavoro delle api non è facile (esse non godono solo dei doni dei fiori messi a loro disposizione dalla natura, ma li elaborano e li trasformano), ma assiduo e disciplinato, un lavoro però pervaso di felicità: un istintivo e misterioso piacere allietta tutta la loro attività (IV 55 sgg.): *Hinc nescio qua dulcedine laetae / progeniem nidosque fovent, hinc arte recentis / excudunt ceras et mella tenacia fingunt* (Da allora, non so per quale dolcezza, liete curano la prole e i nidi, plasmano ad arte le cere recenti e danno forma al miele tenace). Lavoro duro e gioia che sono lo stesso duro lavoro e la stessa gioia del *senex Corycius* (IV 126 sgg.), forse un vecchio ex pirata cilicio, fatto emigrare a Taranto per ricevere una assegnazione di campi da lavorare, un ritaglio di terra non assegnato a nessuno e rifiutato da tutti, perché inadatto alla coltivazione (*ager relictus* è termine tecnico per indicare una porzione di territorio boscosa e selvaggia, probabilmente censita come residua e non assegnabile nei vari piani di distribuzione delle terre)

ma che lui trasforma con il suo duro lavoro e ritornando a casa alla sera sereno e contento come un re può sfamarsi mangiando cibo non comperato, frutto della propria fatica: *Namque sub Oebaliae memini me turribus arcis / qua niger umectat flaventia culta Galaesus, / Corycium vidisse senem, cui pauca relictis / iugera ruris erant, nec fertilis illa iuvenis / nec pecori opportuna seges nec commoda Baccho. / Hic rarum tamen in dumis holus albaque circum / lilia verbenasque premens vescumque papaver / regum aequabat opes animis sera revertens / nocte domum dapibus mensas onerabat ineptis* (Infatti ricordo che sotto le torri della rocca ebalia, per dove il bruno Galeso bagna bionde coltivazioni, di aver veduto un vecchio di Corico, che possedeva pochi iugeri di terra abbandonata, infeconda ai giovenchi inadatta alla pastura di armenti, inopportuna a Bacco. Questi tuttavia, piantando rari erbaggi fra gli sterpi, e intorno bianchi gigli e verbene e il fragile papavero, uguagliava nell'animo le ricchezze dei re, e tornando a casa a tarda sera colmava la mensa di cibi non comprati). La società perfetta delle api il cui duro lavoro, come quello del *senex Corycius*, dà loro piacere e gioia è proposto da Virgilio come modello per la società augustea, vista come ritorno alla pacifica età dell'oro. Nell'*Eneide* (I 430- 436) le api vengono presentate come esempio di popolo lavoratore e alacramente fattivo: *Qualis apes aestate nova per florea rura / exercet sub sole labor, cum gentis adultos / educunt fetus aut cum liquentia mella / stipant et dulci distendunt nectare cellas / aut onera accipiunt venientium aut agmine facto / ignavum fucos pecus a praeseptibus arcent; / fervet opus redolentque thymo fragrantia mella* (Così, mentre è nuova l'estate, per i campi fioriti il lavoro affatica sotto il sole le api, o che i figli adulti spingano fuori, o che stipino il miele luccicante e gonfino di dolce nettare le celle o ricevano il peso delle api che ritornano o, quasi falange, l'ignava razza dei fuchi dalle arnie respingano; fervono le opere e il miele profuma di timo fragrante). Il senso della folla della nuova città che cresce, dell'andirivieni sempre costante e mai caotico, ma ordinato e governato da una legge superiore, richiama alla mente del poeta la vita delle api il cui paesaggio è sempre sereno: prati fioriti, giornate solari, profumo di timo, candidi gigli che con il loro bianco immacolato si stagliano netti dagli altri fiori di mille colori, mentre dappertutto si sente quel ronzio continuo e incessante che è il frutto dell'attività alacre e produttrice delle api. La presenza delle api nel poema epico non è limitata alle similitudini, ma il poeta le presenta dotate di spirito divino, che traggono dal cielo i presagi degli dei (*E VII, 64-67*): *Huius apes summum densae, mirabile dictu, / stridore ingenti liquidum trans aethera vectae, / obsedere apicem, et, pedibus per mutua nexis, / examen subitum ramo fondente pependit. / Continuo vates, Externum cernimus, inquit, / adventare virum et partis petere agmen easdem / partibus ex isdem et summa dominarier arce* (dense api, meraviglia a dirlo, con grande stridore per l'aria limpida tratte si posarono in vetta al lauro, e, unitesi per le zampe l'una all'altra, sciame improvviso dal ramo frondoso pendettero. E l'augure, senza indugio: "Vediamo, disse, un eroe straniero giungere e da una ugual parte partita tendere una schiera verso una ugual parte, e dominare dall'altissima rocca). Virgilio aveva letto il *Cato Maior* di Cicerone che esalta, seguendo Esiodo, le bellezze e l'incanto dell'agricoltura (*XV, 54*): *Dixi in eo libro, quem de rebus rusticis*

scripsi; de qua doctus Hesiodus ne verbum quidem fecit, cum de cultura agri scriberet. At Homerus, qui multis, ut mihi videtur, ante saeculis fuit, Laertam lenientem desiderium quod capiebat e filio, colentem agrum et eum stercorantem facit. Nec vero segetibus solum et pratis et vineis et arbustis res rusticae laetae sunt, sed hortis etiam et pomariis, tum pecudum pastu, apium examinibus, florum omnium varietate (Ne ho parlato nel libro che ho scritto sull'agricoltura. Su tale operazione, Esiodo, che pure era competente in materia, non fa neppure una parola scrivendo di agricoltura. Ma Omero, che visse, mi pare, diverse generazioni prima, rappresenta Laerte che cerca di alleviare il dispiacere per la lontananza del figlio, mentre coltiva il campo ed è intento a concimarlo. E inoltre non solo di messi, di prati, di vigneti e di piante è ricca la campagna, ma anche di giardini, di frutteti e inoltre di bestiame, di sciami d'api e di ogni varietà di fiori). Se Cicerone aveva parlato delle api, Virgilio non poteva lasciar cadere l'occasione di parlare di questa perfetta *res publica*, impegnata a convogliare tutti i suoi sforzi sul lavoro, sulla propagazione della specie, sulla sua conservazione e persino sui bisogni dell'uomo. L'ammirazione per questo popolo utile all'uomo, laborioso e disciplinato, che costituisce un *unicum* nel mondo animale ed è ben degno di essere proposto a modello per le sue doti positive anche agli uomini è uno dei motivi dominanti di Virgilio: i *cerea castra* dell'*Eneide* (gli accampamenti di cera) (*E* 12, 589) ricordano quelli degli uomini, così come i *magnanimi duces* delle *Georgiche* (i magnanimi comandanti) (*G* 4,4) con i loro *populi* (popoli) e i *proelia* (battaglie), come i *reges* (re) (*G* 4 21-22) alla testa della loro *iuventus* (gioventù). Ci sono le trombe di guerra, i dardi, i *praetoria* (i palazzi del pretore) e i *signa* (le insegne). Portate come similitudine nell'*Eneide*, per essere confrontate con la società umana, le api del IV libro delle *Georgiche* costituiscono una lunga similitudine, quasi una tipologia, per cui attraverso la similitudine, si scorge quale sia il pensiero politico di Virgilio. Il rispetto che il popolo ha verso il capo, la regola di vita austera e laboriosa, la lotta contro gli sprechi fanno di questo genere di animali un popolo modello, una società perfetta e funzionale.

Il diverso modo di sentire il lavoro corrisponde al diverso modo di sentire la natura, concepita, ora come forza da domare, ora come vitalità da guidare oppure come donatrice generosa che asseconda la fatica dell'uomo. Ma la natura nelle *Georgiche* non domina nella stessa maniera delle *Bucoliche*, dove si presenta come *locus amoenus*, che troviamo nella letteratura e nella pittura antica: elementi essenziali ne sono gli alberi, l'erba, l'acqua (fonte o ruscello), cui spesso s'aggiungono un antro gentile con tempietto rustico. Il paesaggio con cui si apre la prima ecloga è emblematico: Titiro suona la zampogna disteso sotto l'ombra di un faggio. L'emblema è suggerito da Teocrito che apre il primo idillio col mormorio del pino e la musica delle acque e della zampogna: *Dolce, o capraio, è il mormorio di quel pino che canta presso le fonti, dolce la musica della tua zampogna...* All'inizio della quinta ecloga i pastori Menalca e Mopso s'incontrano vicino a un gruppo di olmi e di noccioli e il vento muove dolcemente le loro ombre; poco lontano si trova un antro, rivestito in parte da una vite selvatica. Nell'ecloga settima un leccio sussurrando offre la sua ombra ai pastori che gareggiano nel canto. Il *locus amoenus* è presso la riva del Mincio,

rivestita di tenere canne, più lontana si erge una quercia maestosa che offre ricetto a un alveare. Questi pastori però che vivono nella campagna mantovana, sulle rive del Mincio, con nostra sorpresa, non sono italici ma arcadi (*Buc.* 7,4): *Forte sub arguta consederat ilice Daphnis, / compulerant greges Corydon et Thyrsis in unum, / Thyrsis oves, Corydin distentas lacte capellas; ambo florentes aetatibus, Arcades ambo* (un giorno Dafni sedeva all'ombra di un'elce frusciante, e Coridone e Tirsi vi avevano radunato i greggi, Tirsi le pecore, Coridone la capre colme di latte; ambedue nel fiore dell'età, ambedue Arcadi). Il *locus amoenus* per antonomasia sta nell'Arcadia, regione geograficamente determinata nella Grecia, paesaggio ideale di pastori-cantori, collocabile in molte parti della terra. In Arcadia, presso il monte Menalo, coperto di boschi mormoranti, specialmente di pini, Damone, il primo cantore dell'ecloga ottava, colloca la scena del suo canto tragico. Il Menalo è abituato ai canti d'amore e alla musica di Pan (*Buc.* 8,21): *incipi Maenalios mecum, mea tibia, versus. / Maenalus argutumque nemus pinosque loquentes / semper habet; semper pastorum ille audit amores / Panaque, qui primis calamos non passus inertes* (Comincia con me, o flauto, comincia il canto menalio. Il Menalo ha sempre un bosco canoro e pini loquaci; egli sempre ascolta gli amori dei pastori e Pan che per primo non volle che le canne restassero mute). Damone canta, alle prime luci del mattino, appoggiato a un bastone d'ulivo, e questo sfondo egli trasferisce nel suo canto: l'amante disperato che egli interpreta, decide il suicidio mentre ancora in cielo risplende Lucifero, nunzio del giorno. L'Arcadia può dare ai paesaggi virgiliani boschi verdi e sfondi più selvaggi di quelli del *locus amoenus*. Il poeta Gallo, disperato d'amore, si rifugia in Arcadia e innalza il suo lamento ai piedi di una rupe solitaria e fra rocce gelide (*Buc.* 10, 13 sgg.): *illum etiam lauri, etiam flevire myricae / pinifer illum etiam sola sub rupe iacentem / Maenalus et gelidi flevunt saxa Lycaei* (lo piansero perfino gli allori, perfino le tamerici, lo piansero il Menalo folto di pini, e le rupi del gelido Liceo, mentre giaceva ai piedi di una rupe solitaria); ma il *locus amoenus* fiorisce anche nel cuore dell'Arcadia solitaria: proprio qui ne ritroviamo gli elementi essenziali (*Buc.* 10, 42 sg.): *hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori, / hic nemus: hic ipso tecum consumerer aevo* (qui fresche sorgenti e molli prati, o Licori, e il bosco; qui mi consumerei con te nel trascorrere del tempo). Nella prima ecloga Virgilio rappresenta il paesaggio agreste della sua infanzia mantovana, caratterizzato dal molle degradare delle colline, dal ronzio delle api sulle siepi, dai canti dei contadini e dei garzoni che strappano le foglie delle viti e degli alberi, dal tubare assiduo dei piccioni selvatici e dai gemiti continui delle tortore (*Buc.* 1,53 sg.): *fortunate senex, hic inter fulmina nota / et fontes sacros frigus captabis opacum. / Hinc tibi quae semper, vicino ab limite saepes, / hyblaeis apibus florem depasta salicti, / saepe levi somnum suadebit inire sussurro; / hinc alta sub rupe canet frondator ad auras; / nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes, / nec gemere aerea cessabit turtur ab ulmo* (fortunato vecchio, qui tra noti fiumi e sacre fonti godrai una frescura ombrosa: da un lato la siepe sul vicino confine di sempre, delibata dalle api iblee nel fiore del salice, spesso con lieve sussurro ti concilierà il sonno; dall'altro ai piedi di un'altra rupe il potatore canterà all'aria; ma frattanto lo roche colombe, tua cura, e la tortora non cesseranno di gemere dall'alto dell'olmo). Un

locus amoenus di vasta e immensa musicalità, fatto di tanti piccoli particolari: i fiumi, le fonti, le ombre, la siepe, i fiori, il sussurro delle api che concilia il sonno, la rupe, il canto del potatore, unito al tubare monotono e continuo delle colombe e delle tortore. Eppure il sentimento virgiliano della natura non poggia sulla grande quantità dei particolari, ma sul senso dello spazio infinito e della quiete tranquilla che essa ispira. Nel paesaggio di calma serale che chiude la prima ecloga (*Buc.* 1,82): *et iam summa procul villarum culmina fumant, / maioresque cadunt altis de montibus umbrae.* (e già lontano fumano i tetti dei casolari e più lunghe dall'alto dei monti discendono le ombre) non contano i particolari del fumo che sale dai comignoli dei casolari, ma la vastità spaziale e temporale e il senso di infinito verticale e orizzontale suscitato da quel *procul*, dei *summa cacumina*, e dalle *maiores umbrae* che cadono dagli *altis montibus*: gli aggettivi *summa*, *maiores*, *altis* danno il senso di una verticalità infinita, che si adagia sui casolari delle umili case di campagna, accompagnata da un senso di intensa mestizia e nostalgia. Coridone nella seconda ecloga esprime la sua disperazione in un paesaggio spoglio di dettagli e di particolari (*Buc.* 2,3 sgg.): *Tantum inter densas ombrosa cacumina fagos / adsidue veniebat; ibi haec incondita solus / montibus et silvis studio iactabat inani* (Soltanto si accontentava di venire assiduamente tra i densi faggi, vertici ombrosi; qui, solitario, ai monti e alle selve lanciava con vana passione rozzi lamenti). In un altro paesaggio, oppresso dalla calura meridiana, egli va alla ricerca delle orme di Alessi (*Buc.* 2, 8 sgg.): *Nunc etiam pecudes umbras et frigora captant, / nunc viridis etiam occultant spincta lacertos, / Thestylis et rapido fessis messoribus aestu / alia serpullumque herbas contundit olentis; / at mecum raucis, tua dum vestigia lustris, / sole sub ardenti resonant arbusta cicadis* (Ora persino i greggi prendono l'ombra e il fresco, ora i roveti nascondono le verdi lucertole; e Testili pesta l'aglio e il sermollino, erbe dall'acuta fragranza, per i mietitori stremati dalla calura; ma mentre seguo le tue tracce mi accompagna dagli arbusti sotto il sole rovente il canto delle rauche cicale). Alla disperazione di Coridone corrisponde il canto vasto e disperato delle cicale sotto le fiamme ardenti del sole. Nel paesaggio della nona ecloga (*Buc.* 9, 57 sgg.): *Et nunc omne tibi stratum silet aequor, et omnes, / adspice, ventosi ceciderunt murmuris aerae* (e ora ti tace distesa tutta la pianura e guarda, sono caduti tutti i moti e i sussurri dell'aria). La nona ecloga è ambientata nella pianura padana e tutto è calma e silenzio: i due pastori Licida e Meri stanno andando forse verso Mantova e Licida mostra lo spazio pianeggiante della pianura che è aperta dinanzi a loro. Lo spunto viene da Teocrito (2, 38): "Ecco tace il mare, tacciono i venti". Virgilio, se amplia il testo teocriteo, lo fa solo per sottolineare, attraverso le anfore e le onomatopée, la vastità del silenzio della natura senza vento che viene paragonata alla tranquilla distesa del mare (*omne...aequor, omnes...aerae*). Questo paesaggio culminerà nella vastità cosmica del paesaggio dell'*Eneide* (*E.* X 103 sg.): *silet arduus aether, / tum Zephyri posuere, premit placida aequora pontus* (tace l'altissimo etere, posano gli Zefiri, il mare spiana le placide distese). Un residuo di questo paesaggio bucolico è rimasto nel secondo libro delle *Georgiche* (II 485 sgg.): *Rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes, / flumina amem silvasque inglorius. O ubi campi / Spercheosque et*

virginibus bacchata Lacaenis / Taygeta! O qui me gelidis convallibus Haemi / sistat et ingenti ramorum protegat umbra! (mi piacciono allora i campi e le acque che irrigano le valli, e oscuro ami i fiumi e le selve. O le campagne, e lo Spercheo, e il Taigeto dove folleggiano per Bacco le vergini laconie! Oh chi mi porterà nelle fresche con valli dell'Emo e mi proteggerà con la vasta ombra dei rami!). Ritorna il sogno della natura dell'Arcadia e dell'ideale epicureo del *lathe biosas* (vivi nascosto) espresso dall'aggettivo *inglorius* (oscuro). Quando il Leopardi nelle *Ricordanze* si lamenta di vivere nel *natio borgo selvaggio* di Recanati *occulto* (v. 38) forse pensava all'*inglorius* virgiliano e questo dimostra quanto il rammarico del primo sia un'aspirazione del secondo. Nelle *Georgiche* però il mondo bucolico è lontano e i contadini non frequentano i luoghi ideali dell'Arcadia. E' significativo il fatto che Virgilio ambienta questo paesaggio nella valle del Taigeto della Laconia greca piuttosto che in Italia, di cui ha celebrato le lodi (*G. II, 173-175*). Ma luoghi come questi non sono più frequentati dagli *agricolae*. La natura domina nella *Georgiche* attraverso il processo del lavoro, nel contatto continuo con l'uomo. Se Virgilio raccomanda al contadino di seminare farro, dove l'anno prima aveva seminato legumi, nello stesso tempo, ci fa vedere queste piante rigogliose col guscio agitato e risonante: *Georgiche* (I 73 sgg.): *flava seres... farra / unde prius laetum siliqua quassante legumen / aut tenuis fetus viciae tristisque lupini / sustuleris fragilis calamos silvamque sonantem* (seminerai i biondi i biondi grani nel luogo da dove hai raccolto abbondante legume dai baccelli crepitanti, o la tenue vecchia, o i fragili steli, piccola selva sonante dell'amaro lupino), dove i *flava farra* risplendono sull'amaro lupino (*tristis lupini*), dagli steli fragili e rumorosi (notate l'allitterazione e l'onomatopea della *silvam sonantem*). Se il poeta richiama il costume di irrigare durante la siccità il campo seminato evoca nel contempo il quadro agreste (*Geor. I 104 sgg.*): *Quid dicam, iacto qui semine comminus arva / insequitur cumulosque ruit male pinguis harenae, / deinde satis fluvium inducit rivosque sequentis / et, cum exustus ager morientibus aestuat herbis, / ecce supercilio clivosi tramitis undam / elicit? illa cadens raucum per levia murmur / saxa ciet scatebrisque arentia temperat arva* (che dire di colui che appena seminato segue i solchi e rompe i cumuli di terra infeconda, poi induce un corso d'acqua con i suoi ruscelli nel maggese, e, quando il campo riarso brucia di erbe morenti, ecco attira a sgorgare l'acqua dal ciglio di un sentiero in declivio? Quella cadendo tra i sassi levigati solleva un murmure roco, e ristora con zampilli l'arida campagna). Notate quell'acqua ristoratrice che saltella vivida e fresca fra le aeree allitterazioni e onomatopee (*raucum ...murmur; arentia... arva*) in contrapposizione all'*exustus ager* dalle *morientibus herbis*. Nel brano sul pascolo del bestiame minuto (*G. III 322 sgg.*) troviamo i momenti più alti dell'ispirazione virgiliana nel tratteggiare i paesaggi agresti che si rinnovano rigogliosi all'arrivo della primavera: *At vero Zephris cum laeta vocantibus aestas / in saltus utrumque gregem atque in pascua mittet, / Luciferi primo cum sidere frigida rura / carpamus, dum manet novum, dum gramina canent / et ros in tenera pecori gratissima herba. / Inde, ubi quarta sitim caeli collegerit hora / et cantu querulae rumpent arbusta cicadae, / ad puteos aut alta greges ad stagna iubebo / currentem ilignis potare canalibus*

undam;/ aestibus at mediis umbrosam exquirere vallem, / sicubi magna Iovis antiquo robore quercus / ingentis tendat ramos, aut sicubi nigrum / ilicibus crebris sacra nemus accubet umbra; / tum tenuis dare rursus aquas et pascere rursus / solis ad occasum, cum frigidus aera Vesper / temperat et saltus deficit iam roscida luna / litoraue alcyonem resonant, acalanthida dumi (Ma poi quando la lieta stagione all'invito degli Zefiri, manderà l'uno e l'altro gregge sulle balze sui pascoli, al primo brillare di Lucifero prendiamo i freschi campi, finché il mattino è recente, finché le erbe biancheggiano e la rugiada sulla tenera terra è gratissima all'armento. Poi, quando la quarta ora del cielo avrà costretto alla sete, e le querule cicale con il canto stancheranno gli arbusti, voglio che i greggi bevano ai pozzi o agli stagni profondi di acqua corrente in canali d'elce; e al colmo della calura cerca una valle ombrosa, dove la grande quercia di Giove dal tronco vetusto tenda gli immensi rami, o un oscuro bosco di fitti elci si adagi nella sua ombra sacra; allora si diano di nuovo limpide acque e di nuovo si pascano fino al tramonto quando il fresco Vespero tempera l'aria e la rugiadosa luna ristora le balze, e i lidi risuonano dell'alcione e i rovi del cardellino). Arriva la primavera e la torrida estate e tutta la natura è un tripudio di luci e colori che allietano l'uomo e gli animali che si dilettono delle saporose erbe e delle fresche acque mentre la "roscida" luna manda alla terra i suoi raggi rugiadosi e i gli alcioni e i cardellini innalzano i loro canti al cielo. I vari quadri paesaggistici corrispondono alle varie ore della giornata estiva: il pastore mena il suo gregge al pascolo mentre Lucifero brilla ancora nel cielo e la rugiada sparsa nell'erba tenera la rende più gradita al gregge. Quando il mezzogiorno si avvicina e il lamento delle cicale fa impazzire (*rumpent*) gli arbusti, il pastore fa abbeverare i suoi animali; poi nelle ore del caldo più torrido, li mette al riparo delle ombre dense, nel fondo della valle per essere ristorate dalle sacre fronde della grande quercia di Giove; poi di nuovo abbeveratura e pascolo fino al tramonto. Il verso 326 *et ros in tenera pecori gratissima herba* richiama il verso 15 dell'ottava bucolica *cum ros in tenera pecori gratissimus herba* e così il 328 *et cantu querulae rumpent arbusta cicadae*, richiama il verso 13 della seconda Bucolica *sole sub ardenti resonant arbusta cicadis*. Virgilio ha voluto alludere al paesaggio delle Bucoliche, ma nelle Georgiche tutto è più vasto, più grande, più alto e vissuto in un dimensione cosmica e universale. I paesaggi delle Georgiche sono ambientati in Italia, perché per Virgilio l'Italia è il più bel paese del mondo, un dono della natura che l'ha collocata al centro del globo terrestre, lontana dai rigori degli inverni dei paesi nordici e dai calori dei paesi meridionali. All'Italia Virgilio contrappone due quadri esotici. In III 339-348 ci rappresenta il mondo africano, mentre in III 341 sgg. descrive il paesaggio della Scizia ricoperto di ghiacci. Nel primo domina il deserto della Libia: *Saepe diem noctemque et totum ex ordine mensem / pascitur itque pecus longa in deserta sine ullis / hospitiiis: tantum campi iacet...* (spesso di giorno e di notte, l'intero mese continuo, pascola e va il gregge privo di ripari per gli immensi deserti, tanto si estende la pianura...), nel secondo il ghiaccio della "palude Meotide" (il mare di Azov) che obbliga gli armenti a vivere al chiuso: *Illic causa tenent stabulis armenta, neque ullae / aut herbae campo apparent aut arbore frondes: / sed iacet aggeribus niveis informis et alto / terra gelu late septemque adsurgit in ulnas./ Semper*

hiemps... (là tengono gli armenti chiusi nelle stalle, non appaiono erbe sulla terra o fronde sugli alberi, ma giace ampiamente il suolo informe per mucchi di neve e spesso ghiaccio s'innalza fino a sette cubiti. Sempre inverno...). “Ostile o assecondatrice – scrive La Penna – la natura non è sentita come un mondo sostanzialmente diverso dall'uomo, come un complesso di forze brute opposte alla sensibilità dell'uomo, anzi è avvicinata il più possibile alla sua sensibilità e ai suoi sentimenti: l'umanizzazione della natura è un carattere delle *Georgiche* che colpisce anche a prima vista, benché occorra poi molta cura per coglierne tutte le manifestazioni nelle pieghe del linguaggio poetico, specialmente nell'aggettivazione e nei verbi. In tale modo di sentire la natura Virgilio deve qualcosa a Lucrezio, il quale, almeno sul piano della sensibilità, non distingue fra la natura come meccanismo e la natura come forza vitale, ed è, anzi, decisamente portato a sentirla nel secondo modo (si potrebbe parlare di un *vitalismo* di Lucrezio). Tuttavia forza vitale non significa necessariamente sensibilità umana: l'importante passaggio dall'una all'altra è piuttosto di Virgilio”.

Lucrezio voleva diffondere al mondo la filosofia di Epicuro, di cui si fa entusiasta banditore, ma questo non è il proposito di Virgilio che si preoccupa molto meno di Lucrezio di una concezione filosofica della natura. Se le *Bucoliche* sono espressione della filosofia epicurea appresa nella scuola di Sirone a Napoli, le *Georgiche* invece risentono della filosofia stoica, di un stoicismo che avrà la sua piena espressione nell'*Eneide*. Forse un residuo di epicureismo si trova nel primo libro delle *Georgiche* (415 sgg.) in cui Virgilio si rifiuta di credere all'ispirazione divina dei corvi che preannunciano la pioggia: *haud equidem credo* (*G. I* 415) (certamente non credo). Ma nel IV libro delle *Georgiche* (219 sgg.) egli considera, secondo una concezione stoica misticheggiante fortemente influenzata da pitagorismo e platonismo, le api come partecipanti di una mente divina, che è un soffio etereo diffuso per tutta la natura: *His quidam signis atque haec exempla secuti / esse apibus partem divinae mentis et haustus / aetherios dixere; deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum* (Da questi segni, e osservando tali esempi, si disse che le api avessero parte di una mente divina ed eteri respiri: ché infatti dio scorre per tutte le terre, per gli spazi del mare e il cielo profondo). Ma se il Virgilio georgico è prevalentemente stoico, di Lucrezio epicureo rimane la concezione della natura come forza prorompente, piena di gioia e donatrice di gioia e la natura come forza distruttiva. Come il poema lucreziano si apre con l'inno alla *alma* Venere nutrice, simbolo della *voluptas* (piacere) epicurea cioè alla natura perennemente creatrice e si chiude coi quadri atroci della peste di Atene, anche le *Georgiche* contrappongono alla natura felice, soprattutto nella gioia della primavera, la natura che tormenta gli animali con l'amore e li distrugge senza pietà con la peste. Se nella Bibbia, come abbiamo visto, il male e il dolore sono conseguenza del peccato dell'uomo, che ha disubbidito a Dio, in Esiodo e in Virgilio non c'è alcuna giustificazione religiosa del male della natura e dell'uomo. Quando Virgilio (*G. III*, 478) dice che la peste nasce *morbo caeli* (per un'infezione del cielo) è solo una constatazione di un dato fisico, e cioè dei miasmi di origine celeste, teoria che il mantovano riprende Lucrezio (*VI*, 1119 sgg.): *Proinde ubi*

se caelum, quod nobis forte alienum, / commovet atque aer inimicus serpere coepit, / ut nebula ac nubes paulatim repit et omne / qua graditur conturbat et immutare coactat (quando una parte del cielo, che per caso ci sia avversa, si sposta e un'aria maligna comincia a vagare, a poco a poco avanza strisciando come una nebbia e una nuvola, e per dove passa conturba e costringe a mutare ogni cosa). Nelle *Bucoliche* (VII, 57) si parla di *vitium aeris* e nell'*Eneide* (III 138), a proposito della epidemia cretese, di *corruptus tractus caeli*, di corruzione del tratto del cielo, secondo la visione medica e scientifica del tempo. Ma il male dell'uomo e del cosmo non è di origine divina ed è una condizione inerente la natura umana e le cose del mondo, come Virgilio dice nel celebre verso dell'*Eneide* I, 462: *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt* (ci sono le lacrime nelle cose e le cose mortali toccano l'animo umano), in cui il genitivo *rerum* non va inteso né come oggettivo (lacrime sulle sventure umane) né tanto meno come soggetto (lacrime delle cose), ma, come intende Pagliaro, come genitivo di appartenenza: le lacrime, cioè il dolore, le malattie, il male sono insiti e appannaggio delle cose, fanno parte della natura delle cose.

Il male del mondo rientra nella concezione religiosa stoica virgiliana del concetto di *fatum*. Mentre le *Vitae* ricordano l'adesione di Virgilio all'epicureismo, platonismo, dottrine astrologiche e non parlano mai del suo stoicismo, le frequenti citazioni del commento di Servio attestano il riconoscimento *ab antiquo* di una componente stoica nel poeta. Però il commentatore evita di fare nomi (fatta eccezione per Zenone a proposito di *G. II 336* che parla dell'*origo mundi*) e di rado presenta il poeta come stoico puro, fatta eccezione per *E. I, 604*: *Di tibi, si qua pios respectant numina, si quid / usquam iustitia est et mens sibi conscia recti, / praemia digna ferant* (gli dei, se le Potenze guardano i buoni, se vale qualcosa mai la giustizia, la buona coscienza dell'animo, degni premi ti diano) dove il commentatore nota che la virtù trova in se stessa il suo premio, di *G I, 249 sgg.*, *E 10, 272*, dove parla del corso del sole e delle comete, di *G I, 5* e *E 4, 368*, dove osserva la conciliazione fra monoteismo- politeismo. Riportati allo stoicismo sono i commenti alla presenza del *fatum* a proposito di *E I, 257-58*, dove il poeta pone in bocca a Giove la predizione del destino di Roma: *manent immota quorum / fata tibi; cernes urbem et promissa Lavini / moenia sublimemque feres ad sidera caeli / magnanimum Aeneam* (ti restano immoti i destini dei tuoi, vedrai la città, le mura promesse di Lavinio, sublime fino alle stelle del cielo porterai il grande Enea), a proposito *E 8, 334*: *me pulsum patria pelagique extrema sequentem / Fortuna onnipotens et ineluctabile fatum / his posuere locis matrisque egere tremenda / Carmentis nymphae monita et deus actor Apollo* (me, bandito dalla patria, in balia dei rischi e del mare l'onnipotente Fortuna e l'ineluttabile Fato in questi luoghi fermarono, qui mi spinsero gli orrendi moniti della madre, la ninfa Carmente e Apollo, il dio ispiratore) e a proposito di *E 10, 467*: *tum genitor natum dictis adfatur amicis: / stat cuique dies; breve et inreparabile tempus / omnibus est vitae* (Allora il padre rivolge amiche parole al figlio: "a ciascuno è fisso il suo giorno, breve e irrevocabile il tempo della vita per tutti).

L'epicureismo di Virgilio dipende dagli insegnamenti di Sirone,

impostati secondo la rigida ortodossia della scuola che era - come scrive Diano - “la riproduzione di uno di quei sommari catechistici che erano in uso nella scuola, destinati a coloro che, men curiosi di problemi teorici, avevano bisogno di una sicura e schematica guida all’attuazione pratica della dottrina. Epicuro stesso ne aveva dato l’esempio, convinto che a conseguire il fine proprio della vita, e cioè la felicità, nessun utile potesse derivare da una filosofia che, riponendo sempre in discussione i suoi principi, ricacciasse l’uomo nelle tempeste del dubbio e rendesse malagevole e provvisoria la determinazione d’ogni regola di condotta”. L’epicureismo virgiliano emerge chiaramente nella VI ecloga (31 sgg.) nella *Sileni theologia* che, come suggerisce Servio, è un’immagine del suo maestro. In essa il poeta, con argomento e perfino con lingua lucreziana, ci presenta l’origine del mondo nelle sue fasi successive e la meraviglia esaltante dell’immensa *physis* creatrice. Poi la vita animale e quella umana, ma con questa il dolore, la passione e la follia: *namque canebat uti magnum per inane coacta / semina terrarumque animaeque marisque fuissent, / et liquidi simul ignis; ut his exordia primis / omnia, et ipse tener mundi concreverit orbis; / tum durare solum, et discludere Nerea ponto / coeperit, et rerum paulatim sumere formas; iamque novum terrae stupeant lucescere solem, / altius atque cadant submotis nubibus imbres, / incipiant silvae cum primum surgere, cumque / rara per ignaros errent animalia montes* (infatti (Sileno) cantava come nel grande vuoto s’agglomerassero gli atomi della terra, dell’aria e del mare e insieme del puro fuoco; come tutto cominciasse da questi primi elementi, e il molle orbe si rassodasse, e il suolo cominciasse a indurirsi e relegasse Nereo nel mare, e a poco a poco prendesse la forma delle cose; e come le terre stupissero del nuovo splendore del sole, e sollevatesi le nubi, dall’alto cadessero le piogge e le selve cominciassero a levarsi, e i primi pochi animali errassero allora sugli ignari monti). Espressioni lucreziane sono *magnum per inane* che richiama Lucr. I, 1018: *nam dispulsa suo de coetu materiai / copia ferretur magnum per inane soluta* (infatti la massa della materia, sciolti i suoi nessi, sarebbe scagliata nel vuoto infinito) e *semina terrarum* che indicano gli atomi, ma potrebbero anche significare i quattro elementi empedoclei: il fuoco, l’acqua, l’aria o l’etere e la terra. Ma ci sono anche altri elementi significativi: nella V ecloga (58-59), nel canto di Menalca, non solo l’espressione *ergo alacris silvas et cetera rura voluptas / Panaque pastoresque tenet Dryadasque puellas* (Quindi un’alacre gioia pervade le selve e tutte le campagne e Pan e i pastori e le fanciulle Driadi) richiama la *voluptas*, la *edone* di Epicuro, ma il grido degli *intonsi montes* (le intatte montagne), di *rupes* (rupi) e di *arbusta* (arbusti) che annunciano l’apoteosi di Dafni (*Deus, deus ille, Menalca*) (62-64) richiama il Lucrezio del V, 8: *deus ille fuit, deus, inclite Memmi* (Egli fu un dio, inclito Memmio). E nella ecloga seconda, in cui la passione rovente, irrazionale e pietosa si oppone alla natura come vera follia (*demens* del v. 60; *dementia*, del v. 69), smodata e irrefrenabile, come si legge al v. 68: *me tamen urit amor; quis enim modus adsit amori?* (eppure l’amore mi brucia: come contenere l’amore?) che afferma il grande principio della *edone* epicurea del *trahit sua quemque voluptas* (ognuno è trascinato dal suo piacere) (v. 65). Nell’ottava ecloga Virgilio rappresenta il canto disperato di Damone per Nisa che si è concessa a un

altro pastore. L'innamorato constata di essere stato tremendamente ingannato e si lamenta che gli dei non abbiano ascoltato le sue preghiere. Giunto ormai alla sua ora estrema ha deciso di morire nel giorno in cui Nisa sposa Mopso. Nulla ha giovato aver a testimoni gli dei, in nome dei quali la donna gli aveva giurato eterno amore. La donna disprezza gli altri, ha in odio Damone, la sua zampogna, le sue capre, la sua lunga barba e arriviamo al verso che ci interessa, soprattutto non crede che gli dei si curino delle cose umane: *nec curare deum credis mortalia quemquam*. Questo verso, che trova antecedenti nel *Telamo* di Ennio e nei frammenti di Euripide, pur nel suo valore circoscritto, è espresso nel lessico tipicamente epicureo. Ma soprattutto è il mondo dell'Arcadia, come abbiamo già visto, e che, come sostiene lo Snell, è la tipica "creazione" epicurea virgiliana: della campagna non come luogo del lavoro umano ma del canto, dell'abbandono e dell'evasione. Né è da trascurare l'altro tipico elemento epicureo che è la ripetuta condanna della passione nella seconda, nell'ottava e nella decima ecloga. Virgilio applica la teoria epicurea dell'amore calcolato e saggio che, come sostiene il maestro, nei suoi frammenti, citati da Diano (*Scritti morali*), condanna la *synousie* (l'amplesso carnale) e sostiene che un uomo di origine bennata (*gennaios*) non ha destino di salvezza se non nel sorvegliare la propria giovinezza e nel tenerla lontana dalla sozzure dell'assillo carnale (*phylake ton panta molynonton kata tas epithymias tas oistrodeis*). C'è in Virgilio la condanna epicurea dell'amore sessuale, proclamata nel finale del quarto libro di Lucrezio che disapprova l'amore come affanno, sofferenza, furore, amarezza, rimorso, gelosia, cecità, miseria e umiliazione ed esalta l'amore onesto di una vita comune: *nam facit ipsa suis interdum femina factis / morigerisque modis et munde corpore culto, / ut facile insuescat te secum degere vitam* (è proprio lei che talvolta con il suo onesto agire, l'equilibrio dei modi, la nitida eleganza della persona, ti rende consueta la gioia di una vita in comune) (IV 1280-83). Virgilio condanna l'amore sessuale fonte di turbamento e di passione, che si oppone all'*ataraxia* epicurea, come emerge nell'episodio di Orfeo e Euridice nelle *Georgiche*, e anche in quelli di Enea e Creusa, Enea e Didone nell'*Eneide*. Ma se l'epicureismo prevale nelle *Bucoliche*, nelle *Georgiche* spira un afflato provvidenzialistico che si rivela, come abbiamo visto a pag. 11, nell'esaltazione della scienza epicurea-lucreziana di II 490: *Felix qui potuit rerum conoscere causas...* ma anche nello stesso tempo la celebrazione della semplice fede tradizionale che riconosce la presenza divina: *fortunatus et ille deos qui novit agrestis...* Nelle *Georgiche* quindi splende, nonostante le singole reminiscenze lucreziane, - come scrive l'Alfonsi - "una temperie spiritualistica di provvidenzialismo stoico", che culmina poi nell'*Eneide*. Nonostante qualche momento di scetticismo nei riguardi della giustizia divina nel governo del mondo che si rivela in *E*, II, 426-428 a proposito di *cadit et Ripheus, iustissimus unus / qui fuit in Teucris et servantissimus aequi / (dis aliter visum)* (cade anche Rifeo il più giusto di tutti i Teucri, il più fedele di tutti nel bene, ma gli dei decisero altrimenti) nel canto centrale il libro VI trionfano la concezione sostanziale dell'immortalità dell'anima e la celebrazione della giustizia divina proprie dello stoicismo e della visione platonica dell'al di là. L'itinerario spirituale di Virgilio si è svolto da un

moto intimo epicureo verso l'interpretazione scientifica della realtà (il cosiddetto "canto cosmico") che desse pace all'anima turbata e riposo e serenità dagli sconvolgimenti politici di anni infestati dalle guerre civili e dall'imperversare del caso nella storia (*fors omnia versat*, della IX ecloga al v. 5, tutto è in balia del caso). La pace però non fu raggiunta per via filosofica, ma per merito della poesia. L'ideale scientifico viene progressivamente abbandonato per un credo fideistico (mentre rimane sempre il fascino del canto cosmico). Nel nuovo ideale religioso, sia pur accompagnato da dubbi e da perplessità, c'è, più che la *secura quies*, l'affermazione della Provvidenza, del divino, del nostro non morire del tutto, c'è l'impegno per una vita sana e attiva. Per vedere la differenza fra la concezione rinunciataria epicurea di Lucrezio e l'impegno civile e storico di Virgilio basta confrontare i versi lucreziani di V, 1127-28: *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res velle et regna tenere* (come un tranquillo obbedire è molto meglio dell'ansia di avere in pugno il potere e di reggere il regno) con il messaggio che il mantovano pone in bocca a Anchise (E VI, 851-53): *tu regere imperio populos, Romane memento / (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* (ricordati, o Romano, di governare le genti: questa è la tua arte, e dar costumi di pace, e usar clemenza a chi si sottomette, ma sgominare i superbi). La missione di Roma è di portare la pace nel mondo, pace che Virgilio cercò sempre di conquistare più con la poesia che con la filosofia.

Riguardo al tema del male del mondo Epicuro con il suo tetrafarmaco proponeva una visione ottimistica dell'esistenza umana: 1) *aphobon ho theos*, 2) *anupopton ho thanayos*, 3) *tagathon men eukteton*, 4) *to de deinon euekkartereton* (1. non sono da temere gli dei, 2. la morte non deve far paura, 3. il bene è facile da procurarsi, 4. il male è facile da tollerarsi). Ma l'ottimismo del *nephton logismos* (il sobrio raziocinio della Lettera a Meneceo che è in grado di scacciare le *doxas*, le false opinioni che sconvolgono la vita umana) del maestro non convinse mai il poeta mantovano, la cui poesia è pervasa da un diffuso senso di pessimismo e di melanconia sul male che incombe sul mondo, sull'uomo e sulla storia. Questo pessimismo però, nota il Barret, più che frutto di un'analisi filosofica della realtà deriva dal temperamento e dalla accorata visione del mondo propria di Virgilio. Sappiamo dalle *Vite* che la sua salute era delicata e che, qualunque sia stato il suo coinvolgimento nei tumulti verificatisi in Italia negli anni Quaranta a. C., egli fu quanto meno testimone delle terribili sofferenze della popolazione rurale. Anche le disposizioni finali di distruggere l'*Eneide* rimasta incompiuta rivelano incertezze e pentimenti propri del carattere e della persona stessa del poeta. E' nell'*Eneide* che il pessimismo è più evidente, ma già nelle opere precedenti vi sono tracce di scoramento e di disperazione per il futuro. Nelle *Bucoliche* il poeta ritrae un idillico mondo di magico paesaggio ed evasione pastorale, ma ben presto vi irrompe la realtà del presente e l'irreale esistenza dei pastori poetici è mandata in frantumi dall'intrusione di politici e soldati contemporanei. Ciò accade soprattutto nella prima ecloga dove Titiro, che riposa all'ombrosa protezione di un faggio, rappresenta quegli italici, fra i quali forse lo stesso Virgilio, i cui poteri erano stati restituiti e che potevano sperare nel futuro. Ma ad essi si contrappone l'ossessionante figura di Melibeo, che rappresenta il

contadino privato dei suoi campi, al quale il futuro non offre altro che esilio e dolore. Ugualmente nelle *Georgiche* si manifesta l'idea che l'ordine divino della natura e la dignità del lavoro dell'*agricola* sono stati traditi dall'orrore senza senso della guerra civile (I, 461-514) e ancor più dalla degenerazione e corruzione della moderna vita urbana, caratterizzata da avidità, ambizione che spingono cittadino contro cittadino e fratello contro fratello (II, 490-512). L'immediato e superficiale messaggio dell'*Eneide* è che, dopo secoli di guerre e violenze, il mondo può aspettarsi un'età aurea che porrà fine a sofferenze e conflitti. Questo riflette l'atteggiamento pubblico di Virgilio quale propagandista dell'età augustea. Ma al di sotto di esso emerge un altro atteggiamento che dà voce, in maniera più accorata e sottile, a espressioni di rammarico e di dolore: così dietro ai temi positivi del futuro di Roma si rivelano motivi più sinistri, il messaggio che l'espansione del potere di Roma non può che distruggere l'innocenza e che le guerre, anche se combattute per la civilizzazione dell'umanità imbarbarita, comportano brutalità e disumanità. Così il mantovano è stato forse il primo poeta a dar voce alla percezione del terribile peso che la storia impone e dell'inevitabile costo della storia in sofferenze dei singoli che in essa si trovano coinvolti. Al di là di ogni messaggio di propaganda politica, l'*Eneide* è pervasa da un senso di disperazione, dalla presenza delle *lacrimae rerum* (I, 462), di cui abbiamo già parlato a pag. 21, dalla sensazione che il mondo è fondamentalmente luogo di dolore. Lo vediamo nel settimo libro: Caieta sarà onorata dopo la morte da un segno visibile della fama umana, da un luogo che prenderà il suo nome, ma l'espressione *si qua est ea gloria* del verso 4 (se questa è gloria) ci lascia capire quanto precaria e senza significato sia, vista nella sua prospettiva, la gloria delle cose terrene. Lo stesso sconsolato e sconsolante concetto che per chi muore non vi può essere consolazione è espresso da Enea, quando, guardando Lauso morto, gli promette sepoltura *si qua est ea cura* (X, 828) (se pur questo ti sta a cuore). Il termine preferito da Virgilio per esprimere la definitiva disperazione dell'esperienza umana è *inanis* (vano), detto per esempio delle vane lacrime di IV, 449: *lacrimae volvuntur inanes* (le lacrime scorrono vane). L'esempio più significativo è quello della morte di Marcello, che rappresenta un'incarnazione reale e personale della tragedia della storia. Tale morte fa in modo che lo splendore della grande rassegna del VI canto sfumi nel pessimismo. Anchise termina con un tributo al giovane, ma ciò è fatto *inani / munere* dei versi 885-86 (inutile onore): davanti a tanto dolore non ci sono parole o cose che possono consolare. Il principale rappresentante della visione virgiliana della gloria di Roma è naturalmente Enea. Ma allo stesso tempo in cui l'eroe incarna le tradizionali virtù romane, simboleggia anche la tristezza e la solitudine dell'uomo in balia di fatti e di eventi che lo travolgono e lo superano. All'apertura del poema apprendiamo che è un profugo spinto dal fato *Troiae qui primus ab oris / Italiam fato profugus* (I, 2) (che primo dai lidi di Troia venne in Italia fuggiasco) e per tutto il poema non ha vera libertà di scelta, ma è vittima di forze più grandi di lui. Nella sua prima comparsa durante la tempesta (I, 92 sgg.) è al massimo delle sue disavventure e innalza al cielo parole disperate: *O terque quaterque beati, / quis ante ora patrum, Troiae sub moenibus altis, / contigit*

oppetere (oh beato, oh mille volte beato chi sotto gli occhi dei padri e l'alte mura di Troia poté incontrare la morte). Tale ritratto avrebbe potuto scandalizzare i Romani, poiché la disperazione e l'invocazione della morte non apparteneva ai *prisca mores* (costumi aviti) e non erano le virtù tipiche di un eroe. Servio notava che Enea, a differenza di Ulisse, che sopportava i dolori e i travagli della vita in silenzio, li esprimeva ad alta voce. Ma il sentimento privato di Virgilio voleva dimostrare che, se anche Enea incarna le virtù tradizionali necessarie al compimento del destino di Roma, tuttavia egli è veramente un essere umano, destinato a vivere, come tutti gli altri uomini, nella sofferenza e nel dolore.

Gianni Giolo