

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 7 (1962)

Artikel: Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio
Autor: La Penna, Antonio
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660881>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

V

ANTONIO LA PENNA

Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio

ESIODO NELLA CULTURA E NELLA POESIA DI VIRGILIO

E' opportuno, *in limine primo*, richiamare alcune considerazioni che proprio in questa sede svolse, nell'agosto del 53, il Klingner¹: dopo duemila anni che si disserta *de furtis Vergilii* non c'è grande speranza di accrescere l'elenco dei *loci similes* (si aggiunga che Virgilio è stato, fino all'inizio del nostro secolo, uno degli autori più e meglio commentati e che, per quanto riguarda i rapporti con Esiodo, possediamo una raccolta quasi esauriente dei *loci similes* nello apparato dell'*editio maior* dello Rzach); ma, se dalla catalogazione del materiale passiamo ad esaminare il come Virgilio abbia interpretato e ricreato i suoi autori prediletti, il campo della ricerca può presentarsi ancora interessante.

Non solo le considerazioni del Klingner è utile richiamare, ma un po' tutti gli interessanti *Entretiens* di quello anno: giacché da essi è evidente quanto lontani siamo ormai da quella impostazione meccanicistica che alla *Quellenforschung* troppo spesso fu data fino agli inizi di questo secolo: ficcando l'occhio nella *Werkstatt* del poeta, lo si riduceva ad un artigiano più o meno abile, ad un ricucitore di pezze di vario colore: dove portasse un simile procedimento, si può vedere, per esempio, in certe analisi spietate che un filologo pur acutissimo e di grande statura quale lo Jacoby condusse su qualche elegia di Properzio nei suoi rapporti con Tibullo. *Sed haec prius fuere*: il Klingner mostrava giustamente come anche la metafora dell'«influsso» fosse inadeguata; oggi credo che dobbiamo guardarci anche da un altro pericolo, che si è affacciato specialmente da noi in Italia, in certa critica di ispirazione idealistica e che pur si dice storicistica, dal pericolo, cioè, di considerare la cultura del poeta come semplice *Stoff*, come materia inerte a cui il poeta ha dato vita, come presupposto indiffe-

¹ FONDATION HARDT, *Entretiens sur l'antiquité classique*, II, 131 ss.

rente che, in fondo, è superfluo indagare per capire e valutare il poeta. Non c'è dubbio che ciò sia vero in certi casi: sarà stato vero, per esempio, e non sempre, per i rapporti tra le *Georgiche* e i trattati di agricoltura; ma in altri casi il *Bildungserlebnis* è già esso vita, da cui fiorisce faticosamente la poesia; la lettura infonde una vita che il poeta arricchisce e continua, e costituisce così uno stimolo indispensabile: ognuno sente che, se per lo più Catone o Varrone o anche Arato (ma vedremo che qualche riserva è necessaria) sono stati per Virgilio materiale grezzo, ben diversamente stanno le cose con Omero o Esiodo o Apollonio Rodio o Catullo; il culto del genio dall'intuizione folgorante è inevitabile, ma serve poco a capire l'arte: oggi noi sentiamo nel genio non il creatore *ex nihilo*, ma l'interprete di grandi forze storiche (e direi che vi è nell'interpretazione una inevitabile umiltà) che egli ravviva, arricchisce e piega per nuove vie.

1. L'accostamento di Virgilio ad Esiodo non ha, nella vita letteraria latina del tempo, niente di rivoluzionario o di sorprendente; ispirarsi ad Esiodo non è, di per sé, neppure indizio di « classicismo ». Del resto fino a qual punto la semplice scelta degli *auctores* fosse segno di orientamento classicistico è questione da rivedere. Delimitavano i poeti augustei nella letteratura greca delle epoche in modo tale che mantenersi fedeli ad esse significasse adesione ai *poetae novi* o indirizzo classicista? Se qualche cosa del genere vi fu certamente nell'epoca ciceroniana nelle battaglie delle scuole di retorica, difficilmente si può dire lo stesso per i poeti, e specialmente per quelli augustei: Catullo si ispira a Omero, a Saffo, ad Archiloco come a Callimaco; Virgilio si ispira ad Omero come ad Apollonio Rodio; per Orazio sappiamo ormai, dopo le ricerche di Richard Reitzenstein e del Pasquali, che egli si ispira a letteratura ellenistica quanto e forse più che ad Archiloco o Alceo o Pindaro (e non è stata messa abbastanza in rilievo l'importanza che ha, per

intendere il suo gusto e la sua poetica, un riecheggiamento, e forse voluta citazione, di Mosco, proprio nella chiusa dell'ode dove ricusa l'emulazione di Pindaro); Properzio celebra tra i suoi ispiratori Callimaco e Filita, ma anche Mimnermo: dunque per i poeti neoterismo e classicismo significano molto più gusto e stile che scelta di *auctores*. Per Virgilio, poi, la questione è più semplice (e, per altro verso, più complessa), perché egli mai ha voluto staccarsi dal neoterismo con taglio netto, mai si è rivoltato, come Orazio, contro le scimmie di Catullo e di Calvo (e anzi deve aver nutrito per Catullo un culto del tutto estraneo al gusto di Orazio, in questo caso del tutto iniquo), perché, insomma, se di « classicismo » si può parlare per Virgilio, esso cresce molto lentamente.

E' superfluo ricordare quanto caro fosse Esiodo, considerato quale un tesoro di miti, ai poeti alessandrini e, di conseguenza, ai *poetae novi* e come egli alimentasse in loro, nel rinnovato amore per l'erudizione peregrina, il gusto sciagurato per i *Kataloggedichte* (secondo l'espressione coniata da Franz Skutsch ed ormai divenuta usuale). Dei legami di Virgilio con questa lunga tradizione abbiamo un documento letterario ben noto, oggetto di discussioni infinite, l'ecloga sesta. Non starò, naturalmente, a fare la rassegna, che sarebbe ben lunga, delle interpretazioni proposte per ritrovare in quest'ecloga il filo che conduca dal caos originario ai miti di passione e di tragedia di Pasifae, di Atalanta, di Scilla, di Filomela¹: chi ha voluto vedere nel « catalogo » una rassegna di opere di Gallo, chi una rassegna di opere di Euforione, chi una rassegna di temi neoterici, già svolti o solo proposti a Gallo, chi una rapida antologia di letture

¹ La rassegna si potrà seguire nello SCHANZ-HOISUS, nella *RE* VIII A, col. 1219 ss. (ampio articolo del Büchner), nell'articolo dello JACHMANN in *Hermes*, 58 (1923), 288 ss., e infine in J. B. EVENHUIS, *De Vergilii ecloga sexta commentatio*, Diss. Groningen 1955, dissertazione molto mediocre che svolge una lunga polemica, ormai inopportuna ed inutile, con lo Skutsch.

virgiliane. Nel caos di tante interpretazioni i confronti più sicuri restano quelli con Esiodo, nel quale il vecchio Ribbeck¹, a mio parere giustamente, trovava la chiave per capire l'ecloga: il caos era dopo il proemio della *Teogonia*; di Deucalione e Pirra si parlava nel *Catalogo delle donne* (Fr. 3 Rzach³); i *Saturnia regna* erano negli *Erga* (109 ss.); Prometeo ricorreva sia nella *Teogonia* (510 ss.) sia negli *Erga* (47 ss.) sia nel *Catalogo*, dove Deucalione era dato come figlio di Prometeo e di Pronoe (Fr. 3 Rzach³); un accenno ad Ila poteva trovarsi nella narrazione della leggenda degli Argonauti (Fr. 50 ss. Rzach³); oggi sappiamo che anche il mito dell'amore mostruoso di Pasifae era svolto nel *Catalogo* (Fr. 45 dell'ed. Traversa, Napoli, 1951 = Fr. L Merkelbach in *Archiv f. Papyrusforschung* 16 (1956), 63 s.); nel *Catalogo* si narrava pure della follia delle Pretidi che non vollero accogliere il culto di Dioniso (Fr. 27 Rzach³), di Atalanta e dei pomi d'oro (Fr. 20 ss. Rzach³ ed ora Fr. 14-15 Traversa = Fr. Q—R Merk., p. 72 ss.); forse si trovavano lì anche le sorelle di Fetonte (Fr. 199 Rzach³ = Test. 79 Traversa). Ammessa l'origine esiodea di questi miti, si spiega bene ciò che appare strano allo Jachmann: egli non arriva a dire, per fortuna, che il richiamo di Gallo sia un'interpolazione, ma lo sente come un'intrusione inspiegabile, come un *Fremdkörper*². Lungi dall'essere un'intrusione, il richiamo di Gallo è essenziale: in Gallo, a cui Lino offre da parte delle Muse la zampogna già donata un giorno ad Esiodo, Virgilio esalta l'*alter Hesiodus*, colui che oggi riprende o porta a nuova gloria la grande tradizione di una certa poesia mitologica. E' probabile che il richiamo ad Esiodo fosse in un'elegia proemiale o all'inizio di un'elegia di Gallo: tra le tante ipotesi di Franz Skutsch ormai cadute questa è ancora accettabile: ed è inutile dire che Gallo si sarà riattaccato ad Esiodo attraverso Euforione, indagatore

¹ *Römische Dichtung*, II², 28. ² *Art. cit.*, 299.

sottile di miti, autore persino di un poemetto su Esiodo (*Fr.* 22 Powell). Certo, è difficile seguire lo Skutsch nel supporre che Gallo si gloriasse di esser salito dalle rive del Permesse alla cima dell'Elicon¹: più probabilmente Gallo avrà ritessuto il solito motivo della *recusatio* e, in una cornice che era data dal proemio esiodeo della *Teogonia*, ma in cui la dottrina talora pedante di poeti alessandrini, forse di Euforione, aveva introdotto distinzioni sottili, raffigurava sé stesso errante sulle rive del Permesse, simbolo di poesia umile, e non salito ancora sull'Elicon, riservata ai poeti grandi: proprio come farà Properzio, in un'elegia certamente destinata, in un primo momento, a servire da proemio (II, 10, 25 s. *Nondum etiam Ascraeos norunt mea carmina fontis, Sed modo Permessi flumine lavit Amor*), riecheggiando, forse, non Virgilio, ma direttamente Gallo²; Virgilio, come nell'ecloga 10 cercherà di consolare in Arcadia la disperazione dell'amico, così cerca qui di vincerne la convenzionale modestia e le esitazioni: l'elegia mitologica di Gallo, che rielabora gli epilli di Euforione (oggi si può ritenere probabile che né Gallo abbia scritto epilli né Euforione elegie), si riattacca ad una tradizione gloriosa che ha come suo *inventor* Esiodo ed è, quindi, già degna di stare accanto alla poesia elevata: anzi oggi, lascia intendere Virgilio, la poetica di Gallo è quella viva, mentre la tradizione del poema epico-storico, alla quale Virgilio si sottrae, con elegante e un po' ironica *recusatio*, al principio della ecloga, è logorata.

Con la consacrazione della poesia esiodea di Gallo si chiude il canto di Sileno e finiscono, probabilmente, anche i miti esiodei: una Scilla figlia di Forbante e di Ecate compariva nelle *Grandi Eèe* (*Fr.* 150 Rzach³), e sarà stata probabilmente la Scilla mutata in mostro marino; ma la Scilla

¹ *Aus Vergils Frühzeit*, 37 s. ² Probabilmente Gallo, non Virgilio Properzio richiama anche in I 8, 5 ss., notoriamente paralleli a *Buc.*, 10, 46 ss.

dell'ecloga in cui, com'è ben noto, si confondono quella mutata in mostro e quella mutata in *ciris*, non ha a che fare con Esiodo; né appariva, probabilmente, in Esiodo, il mito di Filomela, anche se in un punto delle opere esiodee o pseudoesiodee si parlava dell'usignuolo e della rondine (*Fr.* 203 Rzach³).

Con questo, però, non è ancora spiegato come siano unite la cosmogonia dell'inizio, seguita da accenni alla storia delle origini dell'umanità, con il catalogo delle eroine: si avevano poemi teogonici e cosmogonici, specialmente orfici, come quello che, in un passo presente alla memoria di Virgilio qui nell'ecloga, Apollonio Rodio (I, 496 ss.) immaginava cantato da Orfeo, ed esistevano raccolte di elegie e di epilli che potevano considerarsi come cataloghi di ἐρωτικά παθήματα; ma un poema che vada dal Caos alle storie d'amore, che segua il filo di questa ecloga e quello dei racconti con cui Virgilio immagina la ninfa Climene diletta le altre ninfe, mentre nella favolosa dimora fluviale tessono la lana milesia (*Ge.*, IV 345 ss. *narrabat inanem Volcani Martisque dolos et dulcia furta Aque Chao densos divom numerabat amores*)¹, non sappiamo indicarlo con sicurezza. Ma è facile supporre che nell'antichità si credesse di trovare un poema del genere già nell'opera di Esiodo. Si sa che la *Teogonia*, se non quale la scrisse Esiodo, quale già certamente la leggevano al tempo di Virgilio e anche alcuni secoli prima, finisce con un catalogo di dee che si unirono a mortali. Nel codice *F* (Parisinus Graecus 2833) alla fine di questo catalogo troviamo appiccicati due versi di una nuova invocazione alle Muse, con cui si annunzia un nuovo catalogo, quello delle donne: il codice è del sec. XV e in *E* (Laur. conv. suppr. 158 del sec. XIV), suo parente stretto, i due versi sono scritti da una mano più recente: pareva quindi difficile che risalissero all'antichità e potevano

¹ Il passo fu molto opportunamente richiamato, per l'interpretazione dell'ecloga, dallo JACHMANN, *art. cit.*, 296.

sembrare frutto di un'interpolazione del tardo Medioevo; ma oggi quei versi sono venuti alla luce in un papiro¹, il 2354 di Ossirinco, e sappiamo che essi erano effettivamente l'inizio del *Catalogo delle donne*, che così veniva strettamente legato alla *Teogonia*².

Da Esiodo, dunque, o da quello che si riteneva Esiodo, Virgilio prendeva un ampio schema generale e, richiamando alcuni miti da lui svolti, confermava ad una certa tradizione alessandrino-neoterica la sua nobiltà ascrea; ma dentro quello schema riversava esperienze culturali e gusti del tutto nuovi: la cosmogonia civetta con terminologia e stile di Lucrezio e, se, al contrario di quanto parecchi hanno sostenuto, non può dirsi epicurea, è però una contaminazione di Epicuro con Empedocle, un filosofo già amato e venerato negli ambienti colti romani e dallo stesso Lucrezio; nella rassegna dei miti Virgilio tralascia il filo (del resto tenue) che li univa in Esiodo e che passava probabilmente, a quanto pare dal frammentario proemio ora tornato alla luce, non da donna a donna, bensì da dio a dio che si fosse unito con una o più mortali³ (con lo stesso criterio seguito alla fine della *Teogonia*, dove appunto si passano in rassegna le dee unitesi ad uomini⁴; e può darsi che in *divom ... amores* di *Ge.*, IV, 347 vi sia una traccia del filo del *Catalogo*): non degli *excerpta* Virgilio voleva fornire e neppure le linee di un sistema, che avrebbero appesantito l'ecloga intollerabilmente, ma celebrare in Esiodo un tesoro di miti, da cui si poteva scegliere, ma che si doveva anche rinnovare ed

¹ Fr. A MERK. Cfr. M. TREU, «Das Proömium der hesiodischen Frauenkataloge» in *Rhein. Mus.*, 100 (1957), 170 s. ² Mettendo all'inizio dello *Scudo di Eracle* il brano del *Catalogo* relativo ad Alcmena, si cercò, io credo, di appiccicare questo poemetto al *Catalogo* stesso.

³ Max TREU, *art. cit.*, 172. ⁴ Il *Catalogo* delle dee unitesi a mortali nella *Teogonia* (965-1020), è certamente spurio: tra l'altro è assurdo che in 963-964 il poeta dica addio alle divinità per invocare poi le Muse a parlare di dee (965): dunque il proemio del *Catalogo* si riattaceava a 963-964, passando dagli immortali alle mortali: l'interpolatore dell'ultimo pezzo della *Teogonia* presuppone il *Catalogo*.

arricchire: nuova è la cosmogonia, nuovi, rispetto ad Esiodo, i miti di Scilla e di Filomela. Ma nuovo è soprattutto il criterio della scelta, che è il gusto neoterico degli amori appassionati, non raramente perversi e mostruosi: non per niente il mito più ampiamente svolto è quello di Pasifae, con allusione probabile alla *Io* di Calvo (*Fr.* 9 M.); e accanto a questo gusto la curiosità erudita: tale curiosità, più che vero e proprio dubbio nella scelta tra versioni differenti, va sentita nella serie di interrogazioni di 78 ss. (*ut ... narra-verit ... quas ... dapes, quae dona, quo cursu, quibus ... alis*): anche qui maniera alessandrino-neoterica, anche se un tale procedimento poteva farsi forte di un'autorità grande come quella di Omero, che proprio con un'interpretazione del genere dava inizio al racconto, nientedimeno, dell'*Iliade*: Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; Così il vasto schema esiodeo serviva ad accogliere le esigenze della nuova filosofia e della nuova poesia.

Se nell'ecloga non era riprodotto veramente un sistema, si può dire, però, che in essa si affacciasse la tentazione di un sistema. Questa tentazione doveva esserci nella cultura dell'epoca: e ad essa risponderanno, in fondo, le *Metamorfosi* di Ovidio: senza rinunciare all'eleganza neoterica né al gusto per la psicologia complicata e perversa creare una grande architettura poetica, che andasse dal Caos alle storie dilette d'amore, che fosse nello stesso tempo vasta e leggera, è disegno che già prima di Ovidio avrà attratto i letterati romani: e la tentazione doveva venire innanzi tutto da Esiodo.

Ma di Esiodo, per questa via, andava perduto l'essenziale, cioè il senso religioso della missione poetica: Esiodo non vuol essere un narratore di favole dilette, ma un rivelatore di verità: tra gli altri lo ha messo in rilievo, e con vigore, alcuni anni fa, Kurt Latte¹; forse Esiodo reagiva ad una frivolezza narrativa in cui si era infiacchita

¹ « Hesiods Dichterweihe » in *Antike und Abendland*, II (1946), 152 ss.

l'epica della Ionia. Nell'ecloga di Virgilio non domina il senso della rivelazione religiosa, ma il fascino del canto: Sileno, col gusto della poetica nuova narra ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὁμοῖα, non gli ἀληθέα che le Muse esiodee sanno proclamare. E tuttavia anche questo fascino del canto è esiodeo: Esiodo conosce la dignità della poesia, che mette i cantori accanto ai βασιλῆες, ma anche la sua magia consolatrice: «Beato colui che le Muse amano: dolce a lui scorre dalla bocca la voce: ché, se uno porta una pena nell'animo nuovo al dolore ed ha il cuore disseccato dal tormento, ma un cantore servo delle Muse gli celebri i fatti gloriosi degli uomini dei tempi passati e gli dei beati che abitano l'Olimpo, subito egli oblia le sue molestie, non si ricorda più dei suoi dolori: presto i doni delle dee lo hanno rivolto altrove» (*Tb.*, 96 ss.).

2. Ho cominciato dall'ecloga 6, perché in essa l'Ascreo è menzionato e perché ivi la sua presenza è importante per capire l'intera ecloga; ma non è detto che essa sia la più antica in cui la presenza di Esiodo si avverta: giacché è incerto se la sesta preceda la quarta o viceversa. In ogni modo la distanza fra le due ecloghe dedicate a Pollione è tutt'al più di pochi mesi, e non entreremo, quindi, nel ginepraio della cronologia delle ecloghe. E' noto che Virgilio nell'ecloga quarta, nel descrivere l'età dell'oro il cui avvento coincide con quello del *puer* miracoloso, si serve di alcuni spunti esiodei: le querce che portano in cima ghiande, a mezzo del tronco alveari (*Op.*, 232 s.), e questo tratto Virgilio carica favolosamente colla raffigurazione delle querce che trasudano miele e affina mediante il contrasto fra le *durae quercus* e i *roscida mella*, che accentua il miracolo (*Buc.*, 4, 30); la fine della navigazione e la produzione spontanea dei frutti da parte della terra (*Op.*, 236 s. e *Buc.*, 4, 38 s.). Una delle fasi che precederanno la pienezza del nuovo *saeculum*, sarà caratterizzata da imprese analoghe alla spedizione degli Argonauti e alla guerra di Troia (*Buc.*, 4, 34 ss.):

è press'a poco il modo in cui Esiodo (*Op.*, 161 ss.) caratterizza la quarta età, quella degli eroi (richiamo della guerra tebana e della guerra troiana). Pochi τόποι erano tanto diffusi quanto la descrizione dell'età dell'oro: descrizioni del genere Virgilio trovava negli oracoli sibillini, ma ne trovava anche in Arato (100 ss.), un poeta senza dubbio già presente in quell'ecloga, poiché da lui proviene la *Virgo*, cioè la Dike, che caratterizza i *Saturnia regna*; ma con due o tre leggere allusioni Virgilio ha voluto dare alla sua descrizione un'impronta di nobiltà più alta e nello stesso tempo ha evitato quella traccia di razionalismo che è in Arato, per cui all'età dell'oro, se è estranea la navigazione, non è estraneo il lavoro dei campi (110 ss.). A questo proposito il confronto di Virgilio, e di Arato, con Esiodo richiede qualche sottile considerazione. I tratti favolosi a cui ho accennato, querce che trasudano miele, fine della navigazione, spontaneità della terra donatrice di frutti, ricorrono in Esiodo non proprio nella descrizione dell'età dell'oro (*Op.*, 109 ss.), ma nella descrizione di quello stato di pace e di prosperità a cui arriva la città di coloro « che agli stranieri e ai cittadini danno sentenze rette e mai violano la giustizia » (*Op.*, 225 ss.). In questa descrizione Esiodo, non senza una certa raffinatezza letteraria, riecheggia in 237 καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα un verso della descrizione dell'età dell'oro, 117 καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα: egli vuol mostrare che la giustizia umana, sotto l'occhio vigile di Zeus, riporta sulla terra qualche cosa di simile all'età dell'oro (e vedremo presto quale valore avrà nelle *Georgiche* questa corrispondenza); ma, mentre per l'età dell'oro è chiaro che il lavoro della terra non esiste (Esiodo precisa nel verso successivo a 117 che la terra αὐτομάτῃ produce frutti in abbondanza), questa precisazione manca nel quadro della prosperità dei giusti: probabilmente la terra risponde generosa al lavoro, ma il lavoro c'è: Virgilio integra con la prima descrizione, Arato, invece, nel descrivere con

ispirazione stoica l'età dell'oro, sembra accostarsi alla seconda descrizione esiodea. Questa sottigliezza un po' pedante ci porta a sentire una differenza fondamentale tra la speranza virgiliana e la speranza esiodea: qui nell'ecloga il ricorso dell'età dell'oro è una speranza di carattere soteriologico, diffusa nell'età tormentata del tramonto della repubblica, è un miracolo divino, in Esiodo è frutto del lavoro umano nella giustizia: il culto del lavoro nella giustizia, che sarà l'apporto fondamentale di Esiodo alle *Georgiche*, qui è ancora assente. Ma anche nell'attesa soteriologica, che, particolarmente viva nell'età di Virgilio, non era un fenomeno effimero e, alimentata dal dolore di masse oppresse, veniva di lontano e andava lontano, la grande speranza esiodea, anche se fundamentalmente distorta, agì in misura notevole: oltre le poche allusioni virgiliane ce lo dicono gli echi numerosi di Esiodo negli oracoli sibillini, che lo Rzach, ottimo conoscitore sia di Esiodo sia di quegli oracoli, annotò esaurientemente ¹.

3. Nonostante il potente soffio dell'inizio l'ecloga 4 è, più che l'espressione poetica di una religiosità di Virgilio, l'eco letteraria e un po' artificiosa di una grande speranza diffusa nell'epoca (e sotto questo riguardo conserva una importanza che non può essere diminuita con l'ironia sugli interpreti ierofanti); ognuno sente, invece, che l'accostamento ad Esiodo nelle *Georgiche* è più profondo ed autentico perché presuppone esigenze etico-religiose nuove maturate in Virgilio. Tali esigenze non hanno origine libresca: ché, a parte i trattati tecnici, la cultura di Virgilio nelle *Georgiche* non è molto diversa da quella delle *Bucoliche*: senza contare

¹ Non credo che la presenza di Esiodo sia certa al di fuori delle ecloghe 4 e 6. R. HANSLIK (*Wien. St.*, 68 (1955), 16 ss.) crede di avvertirla in *Buc.*, I, 42 ss., che dipenderebbero dal proemio della *Teogonia* (22 ss.); ma, se il *πρώτιστα* di *Th.*, 24 sembra spiegare abbastanza bene il *primus* di *Buc.*, I, 44, l'analogia dei due passi è troppo scarsa e, soprattutto, tale da non rientrare nella maniera «allusiva» di Virgilio.

Lucrezio ed Esiodo, Arato è presente non solo nell'ecloga 4, ma in un verso famoso dell'ecloga 3: *Ab Iove principium, Musae: Iovis omnia plena*; e, nella stessa ecloga, su coppe si immaginano raffigurati Conone e un altro astronomo, che è, se dobbiamo credere a Servio, Eudosso di Cnido; si è visto persino che in *Buc.*, 7, 61-68 compare quasi esattamente la stessa serie di piante che in *Ge.*, II, 63-72¹. Probabilmente, dunque, mentre elaborava le *Bucoliche*, Virgilio preparava già il materiale per l'opera successiva. Queste considerazioni da una parte convergono con la nota ipotesi di Jean Bayet che fa risalire sino al 39 l'inizio della stesura delle *Georgiche*², dall'altra possono indurre a dubitare della cronologia corrente dell'ecl. 3 (e, per conseguenza, della 5 in cui essa è citata), considerata in genere tra le più antiche. Ma la sostanziale identità di cultura letteraria e filosofica che scorgiamo dietro le due opere, non elimina la novità di ispirazione delle *Georgiche*; solo ci invita a cercare le radici molto meno nei libri che nella vita terribile ed intensa di quegli anni, nello sforzo del circolo di Ottaviano e di Mecenate di rispondere al bisogno di ricostituire la classe media agricola quale uno dei fulcri sociali e morali dell'impero. Forse gli *haud mollia iussa* di Mecenate riguardarono solo l'aspetto più scopertamente etico-politico dell'opera e in ogni modo sollecitarono un temperamento poetico senza forzarlo (del resto tale fu sempre il metodo di Mecenate, mutato in peggio da Augusto dopo la morte di Virgilio); ma si mutilano e si impoveriscono le *Georgiche*, quando si vuol farne un poema di pura contemplazione della natura: non già che Virgilio si proponesse veramente di propinare in versi amabili precetti utili agli *agricolae* (per carità, nessuno pensa a questo!); ma egli volle rispondere e rispose ad un

¹ Un rapido e felice esame della questione si può vedere nel commento alle *Georgiche* di WILL RICHTER, Monaco, 1957, 193. ² « Les premières « Géorgiques » de Virgile » in *Revue de Philologie*, 56 (1930), 128 ss.; 227 ss.

orientamento ideale del tempo, che dalla crisi sociale e politica passò alla cultura, dopo tanto culto neoterico dell'« arte per l'arte », anzi della « vita per l'arte »: senza questo presupposto il nuovo accostamento ad Esiodo non avrebbe potuto essere quale esso fu nelle *Georgiche*.

Se nell'ecloga 6 compariva un grande schema esiodeo, qui nelle *Georgiche* non solo nello schema esiodeo bisognava versare una cultura letteraria, filosofica, tecnica quasi del tutto nuova, ma lo schema stesso delle *Opere e i Giorni* andava enormemente ampliato. Questo grosso problema si pose a Virgilio subito o dobbiamo credere all'ipotesi sviluppata brillantemente da Jean Bayet, delle « prime Georgiche » esiodee stese fra il 39 e il 37 e comprendenti il libro I, senza, naturalmente, il proemio? Nell'ipotesi acuta del Bayet resta parecchio di vero, ma proprio il centro della costruzione, l'isolamento, cioè, delle « prime Georgiche » esiodee, non regge. Che la stesura delle *Georgiche* incominciassse nel 39 è probabile, ed è questo il risultato più notevole dello studio memorabile del Bayet; ma a quello anno deve risalire, oltre l'inizio della stesura del libro I, anche la concezione generale dell'opera, la sua architettura o, almeno, lo stile di questa architettura. So bene che sulla architettura delle *Georgiche* e di tante opere latine sono state imbastite ipotesi tanto artificiose e complicate quanto fragili, che molto lavoro è stato sprecato; ma chi può negare, per esempio, che alla digressione sui prodigi seguiti alla morte di Cesare, con cui si chiude il libro I, corrisponda, per architettura e per analogia di tono, la digressione sulla peste degli animali, con cui si chiude il libro III?¹ Il libro primo ha tre digressioni, quella esiodea sulla teodicea del lavoro (117-159), quella eratostenica sulle zone terrestri

¹ Non resta però niente del tentativo artificioso di D. L. DREW tendente a legare le due digressioni per il loro riferimento al periodo seguito alla morte di Cesare (*American Journal of Philology*, 50 (1929), 246 ss.).

(231-251), quella sui prodigi seguiti all'assassinio di Cesare (468-514); il libro II ha anch'esso tre digressioni di tono ben diverso da quelle del libro precedente, cioè la digressione delle lodi d'Italia (136-176), quella delle lodi della primavera (323-345) e quella delle lodi della vita campestre (458-542); in ambedue i libri le prime due digressioni sono meno ampie della terza. E' inutile ripetere che uno stile architettonico del genere presuppone una raffinata tecnica letteraria dei poeti didascalici ellenistici e presuppone in una certa misura anche Lucrezio, che, ovviamente, non è neppur lui del tutto fuori dell'ellenismo. Il primo libro delle *Georgiche* nasce già come elemento di un'architettura più complessa, che nel 39 non sarà stata in tutto la stessa di dieci anni dopo, ma che, come ampiezza e come stile, doveva rassomigliarle molto: difficilmente al tempo di Virgilio, dopo Lucrezio, ci si poteva proporre di scrivere un poema didattico sfuggendo ai problemi architettonici presenti nelle *Georgiche*. Come già nell'ecloga 6, nel I delle *Georgiche* accanto ad Esiodo si avverte Lucrezio; e, se le *Georgiche* sono state sin dall'inizio un poema tanto lucreziano quanto esiodico, molto difficilmente si immagina che esse non avessero sin dal primo concepimento un'ampiezza di respiro diversa dalla attuale. E infine, fosse uscita o no l'opera di Varrone, chi poteva pensare di scrivere per l'Italia un poema sulla agricoltura senza trattare ampiamente della vite e dell'ulivo? ¹

Fin dall'inizio, dunque, Virgilio ha concepito un disegno ben più ampio di quello esiodico; ma in questo disegno era il primo libro quello che doveva portare l'impronta della nobiltà ascrea, della nobiltà dell'*inventor*. E tuttavia, per quel che riguarda la struttura e il materiale tecnico,

¹ Anche il rapporto, a cui ho accennato, fra *Buc.*, 7, 61-68 e *Ge.*, II, 63-72, se si ammette che il passo dell'ecloga presupponga la preparazione per le *Georgiche*, contraddice all'ipotesi del BAYET: Virgilio si prepara fin dall'inizio a trattare anche degli alberi.

Esiodo è presente solo in pochissime linee generali, in qualche spunto, in qualche dettaglio: Virgilio ha voluto mostrare che da Esiodo prendeva gli auspicî, ma che, poeta latino, seguiva un corso suo proprio.

Nella struttura Esiodo è riconoscibile solo con molto sforzo, ma, tutto considerato, resta di lui più di quanto gli interpreti di Virgilio non abbiano scorto. Io non posso entrare qui nel turbine delle discussioni sulla struttura del libro I; molto mi sembra inutile dopo che Erich Burck, in uno studio la cui utilità per l'interpretazione delle *Georgiche* va al di là del tema trattato¹, ha offerto un buon filo per seguire la trattazione del libro. Il pezzo da 351 alla fine sta a sé, anche se ben legato con ciò che precede, come trattazione dei *prognostica*: si svolge sotto l'insegna di Arato e i versi 351-355, ispirati dallo stoicismo arateo, ne sono l'introduzione². Il pezzo precedente va da 204 a 350: il filo è qui il tempo, la distribuzione cronologica dei lavori, guidata dalle conoscenze astronomiche; resta, oltre il proemio, il pezzo 43-203, dove il filo, in verità non molto visibile, ma importante, è il *labor improbus*, la fatica assidua, la lotta accanita e i mezzi con cui condurla. E' evidente che la seconda parte del libro, quella sulla distribuzione cronologica dei lavori, corrisponde strutturalmente alla parte delle *Opere e i giorni* che va da 383 alla fine, nella quale, però, a Virgilio non interessavano né il pezzo sulla navigazione (617-694) né la serie di consigli di saggezza pratica che vien dopo (695-764). Questa corrispondenza è anche sottolineata da qualche opportuno richiamo: il consiglio di attendere il tramonto mattutino delle Pleiadi prima di seminare frumento e farro (219 ss.) richiama, io credo, il consiglio esiodeo di cominciare la mietitura al sorgere delle

¹ «Die Komposition von Vergils Georgica» in *Hermes*, 64 (1929), 279 ss. ² Il RICHTER, *op. cit.*, 78 ss., che segue il BURCK nelle linee essenziali, fa incominciare il terzo pezzo da 311, ma non mi convince;

il BURCK è seguito dal BÜCHNER, *RE*, VIII A, col. 1267 ss.

Pleiadi, l'aratura per la seminagione al loro tramonto (*Op.*, 383 s.) (solo che qui la molto maggiore precisione astronomica di Virgilio oscura la corrispondenza, trascurata per lo più dai commentatori); un particolare del calendario lunare (276 s.) richiama certamente il calendario esiodico (802 ss.), anche se Virgilio ha corretto Esiodo con qualche lunario più moderno¹. Ma riesce molto meno evidente la corrispondenza tra la prima parte di *Ge.* I (cioè 43-203) e la prima parte degli *Erga* (cioè la parte che precede 383); eppure la corrispondenza sussiste, poiché il brano di Virgilio è dominato proprio dal motivo della necessità e della giustificazione del lavoro che è svolto in quel pezzo degli *Erga*. La corrispondenza vi è oscurata, perché Virgilio voleva scrivere, se non un poema tecnico, tuttavia un poema limitato all'agricoltura, mentre Esiodo vuol regolare nella giustizia e nell'operosità *tutta la vita* di un piccolo proprietario della Beozia, dalla coltivazione della terra al commercio, dalla venerazione degli dei ai rapporti coi vicini e al matrimonio; Virgilio ha destinato anche la prima parte al tema suo proprio, a cominciare dalla preparazione del terreno per la semina, introducendo in essa anche spunti provenienti dalla seconda parte degli *Erga*: procedimento che è la causa prima delle pene degli interpreti. Altra causa di queste pene è la speranza di trovare anche nelle linee particolari un ordine da trattato. Ora già le linee generali, asprezza ed assiduità del lavoro, astronomia e calendario, sono molto tenui; dentro queste linee il poeta procede ad una scelta secondo il proprio gusto, non secondo un sistema; anzi, ad un certo punto rinunzia alla sistematicità anche esplicitamente e, tra i molti precetti che potrebbe enumerare, sceglie pochissimi interessanti (176 s.):

¹ Per la difficile questione cfr. discussione e bibliografia nel commento del Richter, 156 s. Lo scambio di *Orcus* per "Ορχος può essere dovuto a Virgilio stesso, se non ad una etimologia proposta prima.

*Possum multa tibi veterum praecepta referre,
Ni refugis tenuisque piget cognoscere curas.*

E' un procedimento che non doveva essere raro nella letteratura didattica, gnomica, diatribica antica: la prima epistola di Orazio, per esempio, non è, da un certo punto in poi (27 ss.), una serie di precetti sparsi, anche se una è, si capisce, la morale ispiratrice? L'epistola seguente, dopo le allegorie omeriche, non procede allo stesso modo (32 ss.)? Per la poesia didattica questo metodo eclogistico è stato illustrato nella maniera migliore, per quel che io so, da Otto Immisch nel suo commento all'*Ars* di Orazio: di là si potrebbe trarre qualche frutto, io credo, anche per le *Georgiche*: specialmente con gli autori di trattati Virgilio si è comportato come Orazio con Neottolemo di Pario, secondo la famosa testimonianza di Porfirione: *Congessit praecepta Neoptolemi τοῦ Παριανοῦ de arte poetica non quidem omnia, sed eminentissima*. Ora io sospetto che un tale procedimento eclogistico Virgilio, o poeti ellenistici prima di lui, credero di ritrovare, al di là dei trattati in prosa più o meno sistematici, nell'antico vate ascreo: una serie di precetti spiccioli senza sistema precede in Esiodo i consigli sul lavoro della terra (342-380) e una serie analoga segue i consigli sulla navigazione, prima del calendario (695-764). Siccome il procedimento eclogistico porta ad eliminare ciò che ci appare più ovvio, Esiodo tralascia due momenti importanti come la semina e la mietitura: e in ciò Virgilio lo segue.

Ad un altro procedimento compositivo esiodeo Virgilio può essersi ispirato, più o meno consapevolmente: quello dei passaggi per associazione di idee. Diamo un'occhiata a *Ge.*, I, 259-350, cioè ad un buon pezzo della seconda parte. Virgilio descrive (259-267) i lavori leggeri che il contadino può sbrigare nei giorni di pioggia, quando non può uscire; per associazione passa ai lavori leggeri che si possono

sbrigare nei giorni festivi (268-275), ma per sapere quali sono i giorni propizi ai diversi lavori, bisogna conoscere il calendario (276-287). Altri lavori non pesanti si fanno bene di notte (287-296), altri nell'inverno, anche se l'inverno è fatto soprattutto per godersi la vita (297-310). L'inverno richiama per associazione le tempeste di altre parti dello anno (311-334), e il bisogno di evitare il pericolo delle tempeste consiglia l'osservazione astronomica (335-337), col che si preannunzia la terza parte del libro, la parte aratea; solo che, prima di chiudere la seconda parte, Virgilio non può fare a meno di ricordare che l'osservazione scientifica non deve stare senza la *pietas*, anzi è più importante di essa (338-350).

Dunque, se il riferimento del lavoro al tempo dà la cornice, entro la cornice l'ordine è dato non dalla successione cronologica, ma dall'associazione di idee. Non ho bisogno di illustrare questo procedimento associativo presso Esiodo, perchè esso risulta già chiaro dall'ampia analisi svolta uno dei giorni passati dal Prof. Verdenius.

Tali procedimenti lasciano alle esigenze liriche del poeta tutta la libertà necessaria: si può ben affermare col Bayet¹ che la formula letteraria del primo libro delle *Georgiche* è « un lyrisme pittoresque qui force à faire chatoyer les impressions et les observations du poète... sans grande recherche de composition et avec, souvent, un excès d'attachement au détail, au petit »: solo che né essa è del tutto particolare al primo libro né coincide veramente colla formula delle *Bucoliche*.

Io sento la presenza di Esiodo più in questi procedimenti che nella tendenza a dare al primo libro la completezza di un trattato indipendente come quello esiodeo: questa tendenza in realtà non esiste: l'accenno all'utilità dell'astronomia per i naviganti (204 s.) sarà dovuto al

¹ Art. cit., 239.

ricordo di Esiodo, ma prova troppo poco in questo senso.

La composizione delle *Georgiche* (e potremmo dire lo stesso per Lucrezio) è esiodea in un senso più importante. E' oggi evidente agli interpreti di Virgilio che le cosiddette digressioni non sono ornamenti retorici dell'opera né stupendi pezzi lirici estranei al corpo dell'opera: in essi diviene solo più splendido e più intenso quell'*igneus vigor* che percorre quasi tutta l'opera. Ora questo è, consciamente o inconsciamente, esiodeo: il mito compare nelle *Opere e i giorni* non come digressione, ma come l'espressione più naturale allo spirito del poeta del suo afflato etico-religioso. La tecnica delle digressioni era ellenistica, il senso della unità organica dell'opera era esiodeo e lucreziano.

4. Ma la patina ascrea è data soprattutto, è superfluo dirlo, dai riecheggiamenti che Virgilio ha sparsi nelle prime due parti del libro, con molta libertà rispetto alla struttura, senza curarsi del posto che gli spunti esiodei avevano nell'opera originaria. Oggi noi sappiamo che i *furta Vergilii* erano precisamente il contrario del furto: lungi dal celare la propria fonte Virgilio ne suppone la conoscenza nel lettore dotto e raffinato e richiede il confronto del passo originario con l'elaborazione stilistica che egli ne dà: i riecheggiamenti, cioè, sono «allusioni». Giorgio Pasquali si soffermò soprattutto sulle *Georgiche* in un breve articolo sull'*arte allusiva*¹; e a lui era sfuggito (ai grandi filologi, come sappiamo dal caso del Wilamowitz, non bisogna chiedere la completezza bibliografica) che alcuni anni prima studiosi anglosassoni erano giunti a conclusioni molto simili²; Jacques Perret qualche anno dopo penserà

¹ *Italia che scrive*, 25 (1942), 185 ss., ora nel vol. *Stravaganze quarte e supreme*, Venezia, 1951, 11 ss. (per le *Ge.*, 16 ss.). ² E. E. KELLETT, *Literary Quotation and Allusion*, Cambridge, 1933, 17 ss.; W. A. EDWARDS, *Plagiarism*, Cambridge, 1933, 45 ss.; E. K. RAND, *The Magical Art of*

non molto diversamente¹. L'*arte allusiva*, naturalmente, non nacque, e non morì, con Virgilio: Pasquali in quello articolo risaliva ad Eschilo e, in qualche conversazione con me, sino a Pindaro; ma fu l'arte ellenistica che diffuse il diletto di quel procedimento e fu forse Virgilio che lo portò ad una raffinatezza suprema. Non si tratta solo di *lusus*: io penso innanzi tutto a quel lavoro di gusto e anche di riflessione critica che è dietro la poesia colta: il poeta si forma una specia di antologia interiore e nel fissare questa antologia elabora il suo ideale di bellezza. D'altro canto oggi sappiamo abbastanza anche sulla *aemulatio* dei poeti augustei.

Esiodo non era poeta che potesse offrire molto quanto ad immagini ed espressioni raffinate. Tuttavia come un'immagine audace Virgilio deve aver sentito la πετραίη ... σκιή di *Op.*, 589, che rende con *saxea ... umbra* in *Ge.*, III, 145; altra espressione particolarmente felice, rielaborazione felice di una formula omerica, gli è parso μένος ὀξέος ἡελίοιο di *Op.*, 414, che egli ha ancora affinato in *Ge.*, I, 92 *rapidi ... potentia solis*; caso analogo quello di *Ge.*, I, 111 *gravidis procumbat culmus aristis* in rapporto con *Op.*, 473 ἀδροσύνη στάχυες νεύοιεν ἔραζε. Altra volta è la felicità della formula precettistica che seduce Virgilio: *Nudus ara, sere nudus* (*Ge.*, I, 299), che riecheggia e abbrevia *Op.*, 391 s. Talora trascura dettagli dell'originale e ne perde la vivacità realistica per fissare una propria espressione nuova ed audace: in Esiodo un piccolo schiavo, con una vanga, nasconde dietro l'aratore i semi sotto il terreno procurando fatica agli uccelli (*Op.*, 469 ss.); ed ecco Virgilio (*Ge.*, I, 104 s.):

Vergil, Cambridge (U.S.A.), 1931, 10 s.; 269 s. Traggo queste citazioni da W. F. JACKSON KNIGHT, *Virgilio Romano* (trad. ital.), Milano, 1949, 118. Interessante è a questo proposito una polemichetta del Croce contro il Pasquali, perché ancora una volta l'interpretazione della poesia senza storia, posta al di fuori della cultura, cozzava contro l'interpretazione filologico-storica della poesia. ¹ *Virgile*, Parigi, 1952, 36 s.

... *iacto qui semine comminus arva*
Insequitur cumulosque ruit male pinguis arenae:

Virgilio è teso nella ricerca della metafora audace, *arva insequi*, che sostituisce alla vivacità un po' comica di Esiodo un'animosa dinamicità di battaglia. Quanto condensa la materia, tanto Virgilio sa indugiare a volte su un tratto del suo autore che ha stimolato la sua fantasia: un tratto di descrizione di tempesta è in Esiodo (*Op.*, 508) il muggito della terra e della selva: Virgilio (*Ge.*, I, 334) amplia (*Nunc nemora ingenti vento, nunc litora plangunt*), inseguendo l'amore per quella sua musica fondata sui suoni cupi e nasali, che crea un'impressione di vastità indefinita: musica in cui ha qualche parte Ennio e che sarà cara al più virgiliano dei poeti moderni, Torquato Tasso. Altrove un rapporto di dinamica vitale si stabilisce dove in Esiodo era un'immagine statica: se gli dei non avessero nascosto i beni necessari per vivere e non ci fosse, quindi, bisogno di faticare e trafficare, dice Esiodo, «presto tu appenderesti sul fumo il timone della nave» (*Op.*, 45); Virgilio si ricorda di quest'immagine in tutt'altra occasione, a proposito dell'aratro il cui legno dev'essere provato sul fumo, ed ecco come si animano le cose nel rapporto (*Ge.*, I, 175):

Et suspensa focus explorat robora fumus.

Non mancano casi in cui Esiodo è stato per Virgilio inerte materia. Esiodo consiglia (*Op.*, 462) di arare in primavera e poi di arare di nuovo d'estate¹, se non si vuol essere delusi dal raccolto; ma l'accento alla primavera, collocato da Virgilio proprio all'inizio della trattazione (*Ge.*, I, 43 ss.), diviene in lui una descrizione di liricità intensa e costituisce un bellissimo inizio musicale:

¹ Sono le due arature di cui Virgilio in 47 s., versi che, se si fosse tenuto presente Esiodo, non avrebbero dovuto dare luogo a tante discussioni.

*Vere novo, gelidus canis cum montibus umor
Liquitur, et Zephyro putris se glaeba resolvit,
Depresso incipiat iam tum mihi taurus aratro
Ingemere, et sulco adtritrus splendescere vomer.*

Anche lo splendore del vomere sembra intonato allo slancio vitale della nuova stagione. Virgilio ha intonato proprio al principio quel *leitmotiv* della primavera, che sarà così importante nell'opera: la materia arida di Esiodo è stata investita da un soffio potente, che proviene da quello che chiamerei il vitalismo dell'atomista Lucrezio. A questo proposito è interessante notare che Virgilio sposta alla primavera, precisamente al periodo degli *Ambarvalia*, *extremae sub casum hiemis, iam vere sereno*, un tratto che Esiodo riferiva all'estate: *tum pingues agni et tum mollissima vina* (*Ge.*, I, 341 da *Op.*, 585): anche qui libero adattamento alle proprie esigenze liriche; ma in questo caso qualche cosa della sana gioia rustica di Esiodo (è questo forse l'unico punto in cui il contadino di Beozia, così preoccupato della fatica e dell'economia, apre il cuore alla bellezza della natura e alla gioia della vita) è passato nella letizia festosa della descrizione di Virgilio.

*Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus,
Singula dum capti circumvectamur amore:*

a voler immergersi nell'indagine del lavoro stilistico attraverso cui Virgilio ha creato i fiori della sua poesia, non si finirebbe mai: qui basti aver indicato con qualche esempio la maniera e la complessità del lavoro e la libertà creativa di Virgilio.

5. Con le indagini strutturali e stilistiche non si tocca ancora il significato essenziale di Esiodo per Virgilio: questo si manifesta soprattutto nella celebre teodicea del lavoro di *Ge.*, I, 117-159. Nel meditare sull'importantissimo problema della ragione per cui la vita dell'uomo è lavoro

aspro, lotta accanita, Virgilio era certo dominato dal V libro di Lucrezio molto più di quanto non possa apparire dai pochi riecheggiamenti annotati dai commentatori: l'uomo della concezione epicurea doveva provvedere ai suoi bisogni in una natura spietata e, spinto dal bisogno, costruiva la civiltà, senza la vigile cura degli dei. Che la teodicea di Esiodo agisca su Virgilio in senso antilucreziano, è stato ben visto¹, ed è inutile insistervi: basti sottolineare che qui l'influsso di Esiodo va accostato a quel grande ritorno verso la filosofia presocratica e platonica che caratterizza l'età di Cicerone e prepara l'età augustea, ritorno eccellentemente illustrato dal Gigon negli *Entretiens* del 1955². E' un Esiodo che, senza perdere il suo venerando arcaismo, è filtrato attraverso lo stoicismo di Arato: al proemio di Arato rimanda il rilievo dato a Giove, il *Pater ipse* (in Esiodo, *Op.*, 42, sono gli dei in genere a nascondere i beni agli uomini, anche se dopo domina sulla scena Zeus), al proemio di Arato (nonché a 373 ss.) rimanda l'accento all'astronomia (137 s.), che sembra preannunciare l'introduzione alla terza parte del libro (351 ss.), dove naturalmente è ancora l'*ipse Pater* a fissare le leggi del cosmo. Ricercare, almeno per il passo che interpretiamo, altre fonti stoiche in prosa, è superfluo: qui Arato basta a spiegare ciò che di stoiceggiante affiora in Virgilio³. Il filtro stoico eliminava quelle tracce di «invidia degli dei» che ancora possono trasparire nell'arcaico Esiodo.

V'è nell'età augustea un altro esempio di influsso esiodico filtrato attraverso lo stoicismo (benchè in questo caso lo stoicismo abbia maggior peso), che va qui segnalato non per curiosità filologica, ma perchè è indicativo della tendenza

¹ Cfr., per es., A. M. GUILLEMIN, *Virgile*, Parigi, 1951, 117 ss.

² FONDATION HARDT, *Entretiens sur l'antiquité classique*, III, 25 ss.

³ Il passo della teodicea e 351 ss. sono i soli in cui Arato abbia dato a Virgilio qualche cosa più del materiale grezzo; per il resto si può ben essere d'accordo con G. Perrotta, *Virgilio e Arato* in «Atene e Roma», n.s., 5 (1924), 3 ss., che conduce un'analisi di finezza esemplare.

culturale nel regime di restaurazione: l'ode I, 34 di Orazio. Qui *Diespiter* è rappresentato secondo il proemio degli *Erga*:

*Valet ima summis
Mutare et insignem attenuat deus
Obscura promens.*

Questo *Diespiter* è identificato con la *Fortuna* o almeno la *Fortuna* è suo agente: l'identificazione, o quasi, presuppone l'assorbimento della *τύχη* in Zeus concepito come Fato e come Provvidenza, assorbimento operato dagli stoici: e questi, come si può indurre da fonti tarde che citano il passo di Esiodo a proposito della *τύχη*, si erano rifatti ad Esiodo¹.

Dunque, teodicea esiodea ed aratea in funzione anti-lucreziana; ma è del tutto vero? Se si guarda attentamente, la giustificazione provvidenziale in Virgilio o non c'è o è molto debole. Per Esiodo Zeus nasconde il fuoco e gli altri beni, rendendo necessario il lavoro, perchè è stato ingannato da Prometeo: si tratta di una condanna che punisce una colpa; anche la decadenza funesta dell'umanità nell'età del ferro (*Op.*, 174-201) è causata da una degenerazione morale di cui l'uomo è responsabile. Ma Virgilio tralascia il mito di Prometeo e non introduce, almeno in questo passo, l'elemento importante della colpa: Giove rende difficile la vita, aguzza con le preoccupazioni le menti dei mortali e li costringe alle arti, perché non vuole che il suo regno affondi nel torpore: non si riesce a vedere perché l'uomo decada dall'età aurea e che cosa di meglio porti la civiltà. Lo sforzo umano per il progresso è voluto certamente dalla divinità, ma come esso si giustifichi in una teodicea non si vede, e quindi non si vede veramente in che cosa consista questa provvidenzialità di Giove, che dà il veleno ai serpenti,

¹ Il problema è affrontato con acume da E. FRAENKEL, *Horace*, 254 n. 2, che però non ne vede tutta l'importanza.

impone ai lupi di predare, distrugge la felicità favolosa dell'età dell'oro. Il progresso in Virgilio si giustifica ancora meno che in Lucrezio, il quale, pur non credendo all'età dell'oro, constata l'infelicità umana dopo i secoli di progresso. E' vero che, se manca la colpa e manca quindi veramente la teodicea, neppure si esprime chiaramente una pietà per l'uomo vittima della divinità, una protesta contro la storia voluta da Giove (qualcosa del genere affiora tutt'al più in *duris urgens in rebus egestas*): forse nel fondo dell'anima virgiliana v'è quel dubbio velato tra l'accettazione del volere divino e la pietà per l'uomo che è l'ispirazione più profonda e più segreta dell'*Eneide*.

D'altra parte io credo che resti nelle *Georgiche* uno *hiatus*, malgrado i non pochi tentativi artificiosi che si son fatti e si fanno per colmarlo, tra il senso del *labor improbus*, della lotta accanita contro la natura, e la visione arcadica della vita contadina che domina l'ultima digressione del libro II o il famoso brano sul vecchio coricio. Ciò era quasi inevitabile dopo secoli di letteratura bucolica che celebrava la felicità campestre, una letteratura in cui il sogno della quiete e la contemplazione della natura avevano creato pagine di alta poesia, ma che aveva quasi sempre falsato la vita dura del contadino; lo *hiatus*, però, si apriva, oltre che per l'influenza della poesia bucolica, per l'influenza profonda delle filosofie ellenistiche, le quali ponevano al centro delle loro aspirazioni l'*αὐτάρκεια* e l'*εὐθυμία* del saggio, per il raggiungimento delle quali la fatica del progresso è, a rigore, inutile e rispetto alle quali il lavoro è manifestazione inferiore dell'uomo: credo di non dire niente di nuovo, se ricordo che le filosofie antiche da Platone in poi non riuscirono a dare un fondamento serio alla storia, al progresso, tanto meno al lavoro. Per esaltare la vita dei campi Virgilio la mette subito dopo la vita contemplativa del saggio e vede in essa molto dell'*αὐτάρκεια* e dell'*εὐθυμία* del saggio. Non interessa a questo proposito

che l'ideale del saggio esaltato da Virgilio all'inizio delle lodi della campagna sia pitagorico, come vuole Pierre Boyancé¹, piuttosto che lucreziano: quello che interessava più Virgilio, e molte altre persone colte della sua epoca, era, anche nell'epicureismo, non l'aspetto scientifico e illuministico, ma la ricerca della quiete contemplativa (a questa, non all'entusiasmo scientifico, si riduce la fortuna di Lucrezio nell'età augustea, in una cultura di « restaurazione »). Non era facile conciliare con questo orientamento la vita dura del contadino di Beozia, minacciata spesso dal pericolo della fame, quale l'aveva sperimentata e rappresentata Esiodo. L'economia del contadino di Beozia era chiusa in sé stessa, sufficiente a sé stessa, autarcica²; ma questo ben poco aveva a che fare, almeno prima di Senofonte, con l'αὐτάρκεια beata e contemplativa del filosofo. Il contrasto si manifesta in un caso anche con una punta polemica. Esiodo ha paura della miseria: egli esorta ad arricchirsi: arricchirsi col lavoro onesto ed assiduo, ma, insomma, arricchirsi: il contadino liba e sacrifica agli dei perché gli conservino il loro favore e possa un giorno comprare il pezzo di terra di un altro, non un altro il suo (*Op.*, 338 ss.). Lavori il contadino in tempo, perché in tempo vengano i frutti e non abbia a mendicare, tornandosene, per di più, a mani vuote (*Op.*, 391 ss.); e in questo caso Virgilio, con un adattamento di cui vedremo poi il valore, gli fa eco (*Ge.*, I, 155 ss.):

Quod nisi et assiduis herbam insectabere rastris...
Heu! magnum alterius frustra spectabis acervum
Concussaue famem in silvis solabere quercu.

¹ « Sur quelques vers de Virgile (*Géorgiques*, II, vv. 490-492) », in *Revue archéologique*, V série, 25 (1927), 361 ss. Nel passo non manca la presenza di Esiodo, come poi vedremo. ² Cfr. A. AYMARD, « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation*, n. s., 11 (1933), 124 ss.

C'è molta distanza tra questo contadino che guarda con invidia alla ricchezza del vicino, e il mercante messo in caricatura dalla diatriba (cfr. Orazio, *Sat.*, I, 1, 38 ss.), che affronta qualsiasi pericolo, *dum ne sit... ditior alter*, ma c'è pure qualche somiglianza: ed è questo l'animo del contadino di Beozia, del contadino italico, come del resto, dopo tanti secoli di cristianesimo, del contadino e del piccolo borghese di oggi. Ma, quando Esiodo esorta apertamente al lucro, Virgilio polemizza con lui: «Loda la nave piccola», consiglia Esiodo, «ma metti il tuo carico su una nave grossa; più grosso sarà il carico, più grosso il guadagno»; ma Virgilio, a proposito dei campi, ribatte (*Ge.*, II, 412 s.): *Laudato ingentia rura, Exiguum colito*¹: il lavoro sarebbe eccessivo. C'è nella massima un'eco della polemica contro il latifondo, che ha distrutto i piccoli proprietari italici, polemica che, su un piano puramente moralistico e, quindi, innocuo, è ancora viva nell'età augustea: ma ciò non esclude l'influenza della filosofia spicciola, giacché proprio in nome dell'*αὐτάρκεια* veniva condotta la polemica contro la ricchezza eccessiva. Diversità di problemi sociali e di cultura fanno sentire a Virgilio un po' angusta e gretta la mentalità del contadino ascreo².

Sia per questa ragione sia per la spinta della fantasia a rappresentare le cose, a contemplare la natura e il lavoro Virgilio si sbarazza di quella tendenza al prontuario di massime che appesantisce alquanto il pur breve poema esiodeo. Le considerazioni di carattere universale non mancano (anzi la suggestione di Lucrezio è così forte da sollecitare Virgilio verso il poema cosmico in tutta la sua opera),

¹ Il RICHTER, 243, ritiene improbabile l'allusione: la formula sarebbe proverbiale. In un autore che conosce Esiodo a menadito, l'allusione polemica a me sembra certa. ² Una polemica contro Esiodo (o Pseudo-Esiodo) si potrebbe supporre là dove Virgilio (*Ge.*, II, 420 ss.) mostra la facilità e l'utilità della cultura dell'olivo: Esiodo (fr. 227 Rzach³) metteva in rilievo quanto tempo ci vuole per ricavare profitto da un olivo. Suppongo che il frammento appartenesse ai *μεγάλα ἔργα*, che Virgilio poteva conoscere. Ma non si può provare nulla.

ma egli le riserva a qualcuna delle sue digressioni; e qui per fortuna lo slancio lirico vince la tentazione della gnomicità: il pericolo di Virgilio è, se mai, nel colore troppo carico, retorico, non nella banalità delle sentenze. I precetti sono quasi sempre circoscritti ad una precisa operazione; se in qualche raro caso sconfinava nella gnomo, questa ha un pathos ed un'intensità lirica che innalza la poesia invece di appesantirla: do qualche esempio:

*mitte in Venerem pecuaria primus
Atque aliam ex alia generando suffice prolem.
Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
Prima fugit...¹
Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque
Et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres
In furias ignemque ruunt: amor omnibus idem.²
(quoniam casus apibus quoque nostros
Vita tulit)³*

Questo pathos del poema didascalico viene da Lucrezio, non da Esiodo.

6. Come la teodicea del lavoro così la Giustizia esiodea in generale serba in Virgilio qualche traccia del passaggio attraverso Arato: l'immagine della Giustizia che, abbandonando la terra, imprime le sue ultime orme tra gli agricoltori presuppone, com'è noto, Arato (cfr. *Ge.*, II, 473 s. con Arato, 133 ss.)⁴, il quale rielabora immagini di Esiodo, fonde, cioè, l'immagine di Nemesis e Aidos, che, « avvolgendo il bel corpo nei loro bianchi veli », fuggono dalla terra verso l'Olimpo dopo la denegerazione spaventosa dell'età del ferro (*Op.*, 197 ss.) con l'immagine della vergine Dike (*Op.*, 256).

¹ *Ge.*, III, 64 ss. ² *Ge.*, III, 242 ss. ³ *Ge.*, IV, 251 s. ⁴ Lo conferma la derivazione, in questo stesso brano, di *Ge.*, II, 537 s., da Arato, 132.

In tutta la tematica dell'età dell'oro e del suo ritorno la presenza di Esiodo è essenziale. Abbiamo già visto come in Esiodo la descrizione della prosperità dei giusti sia sentita, anche se su un piano puramente umano, non soteriologico o escatologico, quasi come un ritorno alla perduta età dell'oro; ma è già stato notato felicemente che Virgilio pensa all'età dell'oro o vi si riferisce esplicitamente quando celebra le lodi dell'Italia o le lodi della vita campestre o, nell'*Eneide*, esalta la pace di Augusto o rievoca l'Italia primitiva. Niente si spiega solo coi libri: Virgilio e i poeti augustei hanno adottato questa tematica, perché il regime augusteo voleva presentarsi come la realizzazione di attese messianiche delle masse: la grande speranza veniva in realtà elusa, ma, nella ricerca del consenso, il nuovo regime ne teneva il massimo conto. Che in questa tematica di viva attualità agisse Esiodo è confermato, per es., da una reminiscenza oraziana: quando Orazio canta la restaurazione augustea, esalta, fra l'altro, la fine degli adulteri: *Laudantur simili prole puerperae* (*Carm.*, IV, 5, 23): è un tratto preso da Esiodo, anche se non inteso esattamente¹, e proprio dalla descrizione della prosperità dei giusti (*Op.*, 235).

Tuttavia la vergine Dike non ha in Virgilio un rilievo paragonabile a quello che le dà Esiodo. Certo, la vita dello *agricola*, pura, giusta, laboriosa, è contrapposta alla scelleratezza senza scrupoli di altri βλοῖ (*Ge.*, II, 503 ss.): ma il contrasto con l'ingiustizia si può dire secondario rispetto al contrasto fondamentale, che è quello tra la felicità della vita campestre e l'inseguimento, tanto tormentoso quanto vano, di altri beni che agita la vita cittadina. L'*agricola* di Virgilio non è il povero contadino oppresso dalle iniquità dei βασιλῆες, non è scosso dalla protesta e dalla rivolta; della protesta di origine graccana si sente qualche eco meno fiavole in Orazio, il quale ancora addita (*Carm.*, II, 18, 23 ss.) il latifondista che

¹ Vedi una discussione dei due passi in E. FRAENKEL, *Horace*, 444 n. 1.

avido strappa i confini ai campi dei clienti e il contadino che è scacciato insieme con la moglie e porta nel grembo gli dei della casa e i figlioletti. Virgilio conosce l'effusione elegiaca o il pathos tragico, non lo sdegno; la sua poesia dopo le *Bucoliche* si può dire, se mi si permette un termine alla moda, *engagée*; e tuttavia egli non è, come il fiero contadino di Beozia, un combattente.

In Virgilio ha radici più vive la *pietas*, che si pone anche essa sotto l'insegna di Esiodo: *In primis venerare deos atque annua magnae Sacra refer Cereri...* (*Ge.*, I, 338 s.) è raccomandazione che prende lo spunto dal vate ascreo (*Op.*, 465): solo che lo spunto cresce nel quadro grandioso e gioioso di una festa italica.

Forse una lieve eco esiodea non manca nel celebre e discusso μακαρισμός dell'*agricola*:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas...

Fortunatus et ille deos qui novit agrestes,

lontano dal lusso e dalle scelleratezze della città: a me pare sia qui presente, benchè non richiamata per « allusione », la conclusione degli *Erga*:

Τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα
εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλσείων.

Naturalmente l'eco è appena riconoscibile per la preponderante influenza della filosofia e della diatriba: eppure è ancora la religiosità esiodea che agisce.

L'ispirazione esiodea si incontrava felicemente con la religiosità delle umili masse italiche, come la teodicea del lavoro si incontrava col culto romano tradizionale della *industria*, del *labor*, della *cura*; nella ripresa di contatto con le remote tradizioni latine, nella « restaurazione » augustea Esiodo acquistava un significato di attualità prima mai avuto in Roma.

7. La lettura degli *Erga* poteva essere per Virgilio una scuola di realismo poetico: di realismo, innanzi tutto, in quel senso superficiale in cui si parla di realismo alessandrino, cioè di amore per i quadretti vivaci e graziosi di ambienti non eroici, per i dettagli bene illuminati e accarezzati. Non si sarebbe trattato, dopo il neoterismo, di una novità: il testo che più ispirò un realismo di questo genere fu la *Hecale* di Callimaco, cioè di un poeta prediletto dai poeti nuovi; tuttavia lo sviluppare quel realismo invece delle astruserie mitologiche e della psicologia morbosa avrebbe potuto caratterizzare in qualche misura una letteratura nuova. Non c'è dubbio che da Esiodo Virgilio ricevette una spinta verso il realismo molto più sensibile che da Teocrito: nelle *Bucoliche* l'incanto, contemplativo e musicale insieme, della campagna e l'effusione elegiaca lasciano poco spazio al realismo vivace; da Teocrito Virgilio attinge la gioia della musica e del paesaggio, ma cura poco la tendenza al quadretto realistico e alla caricatura colorita dall'ironia-simpatia del cittadino verso la gente semplice di campagna (un tono che richiama, accanto a forti differenze, la poesia beceresca del Quattrocento italiano); qui nelle *Georgiche* Esiodo invitava alla descrizione minuta di lavori e di strumenti, all'amore del dettaglio preciso. C'è appena bisogno di ricordare la descrizione minuta della fattura dell'aratro (*Ge.*, I, 169 ss.), che, se è diversa da quella di Esiodo (*Op.*, 422 ss.) per brevità, eleganza ed anche per i dati tecnici, certamente la emula; ricorderò per analogia solo la descrizione della giovenca (*Ge.*, III, 51 ss.) e del puledro da scegliere per la procreazione (*Ge.*, III, 72 ss.). Ma, per es., alla descrizione del puledro Virgilio imprime un movimento alacre di *élan vital*, infonde una musica che va molto al di là del quadretto realistico; e movimento e musica analoghi si sentono nella ricca descrizione dei lavori che il contadino può compiere quando è trattenuto in casa dalla pioggia o nei giorni di festa (*Ge.*, I, 259 ss.), descrizione in cui l'alacrità festosa del lavoro con-

trasta col peso della fatica sottolineato altrove. Abbiamo avuto occasione di vedere come allo schiavetto che dietro l'aratore si affretta a coprire i semi (*Op.*, 469 ss.), Virgilio tolga la vivacità comica per sottolinearne l'alacrità operosa (*Ge.*, I, 104 ss.). Nei quadri minuti (e del resto sempre sobri) di Virgilio c'è quasi sempre, per lo più alla fine, una pennellata che stacca dalla realtà e ferma il lettore in un incanto quasi inaspettato, trasfigurando anche i dettagli precedenti: la descrizione minuta dell'innesto (*Ge.*, II, 73 ss.) termina con quel tratto dell'albero che lancia verso il cielo i suoi rami e guarda meravigliato le foglie novelle e i frutti non suoi; altrove (*Ge.*, I, 287 ss.) Virgilio descrive qualcuno dei lavori che l'agricoltore può più opportunamente sbrigare di notte; ebbene, su questa fatica si leva il canto della sposa che fila (*Interea longum cantu solata laborem Arguto coniunx percurrit pectine telas...*): per misurare qui la trasfigurazione si noti che Virgilio ha voluto richiamare questo passo delle *Georgiche*, con una delle sue solite allusioni a sé stesso, in quella descrizione, degna di Saffo, della calma della notte lunare in cui risuona il canto di Circe (*Aen.*, VII, 8 ss.). Siamo dunque ormai lontani dal realismo «alessandrino» che poteva suggerirgli Esiodo.

Ma Esiodo conosce anche un realismo più serio di quello degli alessandrini: è quello che svela, dopo le imprese degli eroi, le fatiche e le sofferenze degli uomini in lotta contro la fame e oppressi dalle iniquità dei βασιλῆες; ma di questo neppure in Virgilio resta niente; e quanti secoli dovranno passare perché l'Arcadia scompaia dalla letteratura! Abbiamo visto che Esiodo (*Op.*, 394 s.) esorta a lavorare per evitare la situazione spaventosa della mendicizia; Virgilio, riecheggiando questo passo (*Ge.*, I, 158), rappresenta il contadino affamato che guarda con invidia il mucchio altrui e va a procurarsi ghiande nel bosco (forse immagine del tutto letteraria), ma evita l'immagine sordida del pitocco. Esiodo ha un lungo, celebre pezzo sull'inverno spietato per gli

uomini e gli animali e dà numerosi consigli per difendersi dal freddo e dalla fame (*Op.*, 493-563): Virgilio ne attinge uno o due tratti per una descrizione grandiosa di una tempesta (*Ge.*, I, 322 ss.), sollevando ad un tono epico un particolare realistico di Esiodo (cfr. *Op.*, 529 ss. con *Ge.*, I, 330 s., dov'è eliminato il digrignar dei denti delle fiere); ma alla rovina del contadino, alla sofferenza che lo attende, si accenna appena. Dell'inverno Virgilio canta, in un brano bellissimo (*Ge.*, I, 300-304), la gioia conviviale, con un abbandono alla vitalità che Esiodo conosce appena nell'estate (*Op.*, 582 ss.). Per intendere il senso di questa diversità bisogna rifarsi a ciò che poco fa si è detto sulla Giustizia di Esiodo e di Virgilio: la letteratura di Virgilio non è più una letteratura di denuncia e di protesta. Dietro l'*agricola* di Virgilio vediamo la natura, ora bellissima ora spietata, ma non la vita familiare e sociale coi suoi problemi, che scorriamo, sia pure incompletamente, dietro il piccolo proprietario di Esiodo: nello sfondo cosmico di Virgilio questi problemi sono scomparsi.

8. Dopo le *Georgiche* la presenza di Esiodo si fa, ovviamente, molto più tenue; e non tanto conta il fatto che la frequenza dei riecheggiamenti si fa molto minore, quanto il fatto che essi non sono, come nelle *Georgiche*, indizi di più profonde consonanze etico-religiose: l'aver adornato di alcune reminiscenze della *Teogonia* la catabasi del libro VI non significa nulla per la complessa cultura filosofica e religiosa di quel libro; tutta'al più si può notare il significato letterario di quelle allusioni, il desiderio di Virgilio di non rinunciare del tutto a qualche tratto di patina ascrea sul suo grande edificio: per la stessa ragione esiodeo, oltre che omerico, vuol essere il catalogo delle ninfe, ripreso, del resto, dal IV delle *Georgiche*. Una curiosità interessante per il filologo è che ancora nell'*Eneide* Virgilio si serva del *Catalogo delle donne*: un confronto attento di *Aen.*, VII, 808 s.

Illa (Camilla) *vel intactae segetis per summa volaret Gramina nec teneras cursu laeisset aristas* con *Iliade*, XVIII, 227 e col. fr. 117 Rzach³ porta a concludere, io credo, che Virgilio ha tenuto presente Esiodo oltre che Omero: *laeisset*, infatti, mi pare presupporre il συνέσχετο del passo esiodeo.

Ma per valutare pienamente la portata dell'esperienza esiodea di Virgilio bisogna considerare come motivi e problemi etico-religiosi delle *Georgiche* siano ripresi e maturino nell'*Eneide*: il ritorno dell'età dell'oro e, problema forse centrale nel poema epico, la teodicea. Sull'unità delle tre opere virgiliane si è forse ecceduto, ma nell'insieme la tendenza della critica di questi ultimi decenni a cogliere in tutte e tre le opere i medesimi motivi continuati e arricchiti è giusta¹. La missione eroica di Enea è, come il lavoro umano nelle *Georgiche* secondo l'ispirazione esiodea, voluta e decisa da Giove: una medesima religione induce ad assumere il compito affidato dalla divinità. Lo stoicismo con cui Arato accentua il motivo esiodeo, è naturalmente nell'*Eneide* più complesso e più profondo. Parlo di stoicismo, s'intende, solo come di stimolo culturale: la *Stimmung* è romana e virgiliana ed essa stempera l'intellettualismo stoico: si possono accettare, circa il personaggio di Enea, le riserve di Viktor Pöschl² allo Heinze, senza con questo negare il fermento stoico. Sarebbe stato opportuno accostare, ma non mi pare che sia stato ancora fatto, il senso che Enea ha del suo compito a quel motivo della *statio principis* che fu caro ad Augusto: il compito del principe è come un turno di guardia affidatogli dalla provvidenza: anche in questo motivo sentimenti tradizionali romani e tendenze stoiche si fondono felicemente³.

¹ Cfr., per es., A. M. GUILLEMIN in *Revue des Etudes latines*, 26 (1948), 189 ss., e poi nel volume, già cit., su Virgilio; F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, Monaco, 1956³, 256 ss. (l'articolo risale al 1930); K. BÜCHNER, *RE*, VIII, A₂, col. 1459 s. ² *Die Dichtkunst Virgils*, Wiesbaden, 1950, 89 ss. ³ Sul motivo cfr. E. KÖSTERMANN in *Philologus*, 87 (1932), 358 ss.; 430 ss.

Ma anche per l'*Eneide* io arriverei a conclusioni non lontane da quelle a cui sono giunto per la teodicea del lavoro nelle *Georgiche*: Virgilio non accusa il fato, ma neppure possiede saldamente una giustificazione della vita. Negli ultimi decenni un po' dappertutto, ma specialmente in Germania, Virgilio è stato sentito come il poeta che raggiunge un'armonia al di sopra del contrasto di luce e ombra, che celebra la vittoria del divino sul demonico, dell'ordine sulle forze dissolvitrici¹, e la realizzazione di quest'ordine è stata vista soprattutto nell'impero di Augusto: sembra che il recente neoumanesimo tedesco abbia rivalutato la letteratura latina per meglio alimentare il culto tedesco dello Stato. In realtà tutto questo è ciò che Virgilio ha voluto, non ciò che ha effettivamente sentito e cantato: resta nella sua poesia un contrasto fra l'innocenza dell'uomo e l'ingiustizia del destino, da cui scaturisce il suo pathos più alto. Didone non è giustificata, ma neppure condannata dalla pietà di Virgilio: e virgiliana, come già euripidea, è la pietà per i giovani stroncati *ante diem*. Quando leggo quei pochissimi versi sulla morte di Rifeo nel II dell'*Eneide*: *cadit et Ripheus, iustissimus unus Qui fuit in Teucris et servantissimus aequi (diis aliter visum)*, non posso fare a meno di accostare Virgilio a Sofocle: come Sofocle, Virgilio accetta piamente l'ordine divino, ma la sua giustificazione resta un mistero. Neppure nell'oltretomba il destino di Enea e il destino di Didone si conciliano in un ordine cosmico. Il personaggio di Enea vuol essere il personaggio ideale della restaurazione augustea: ma poeticamente Virgilio ha creato in lui solo alcuni bei frammenti di un personaggio, non un personaggio vero e proprio, malgrado i molteplici sforzi che si son fatti e si fanno per affermarlo. Accadde a Virgilio ciò che sarebbe accaduto, in altra misura, al virgiliano Torquato Tasso: volle essere il poeta

¹ Cfr., per es. F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, 239 ss.; V. PÖSCHL, *op. cit.*, 282; K. BÜCHNER, *RE*, VIII, A², col. 1462; per la Francia vedi il libro della GUILLEMIN.

del rinnovamento religioso della Controriforma, e fu in realtà il poeta di Erminia e di Tancredi.

Vi prego di scusarmi se ci siamo allontanati troppo da Esiodo: volevo dire che quella spinta verso la giustificazione della vita proveniente da Esiodo, dallo stoicismo, dalla tradizione romana non eliminò il contrasto inconciliabile di vitalismo e pessimismo da cui era scaturita, nella grande crisi della repubblica romana e di tutto un ordine morale, la poesia di Lucrezio. Da ciò non si deve concludere che quella spinta fu un elemento insignificante, trascurabile nella cultura e nella poesia di Virgilio: senza di essa, anzi, la poesia di Virgilio o non sarebbe stata o sarebbe stata molto diversa: l'impossibilità di giustificare il mondo non sarebbe stata drammatica, se non avesse urtato contro il profondo bisogno religioso della giustificazione; la storia di Didone sarebbe stata una bellissima storia d'amore, secondo il gusto di Apollonio Rodio, non sarebbe stata, come è stato detto eccellentemente, la sola tragedia latina degna di stare accanto alle tragedie attiche. Ed è ovvio, d'altra parte, che la poesia per nascere non ha bisogno di aspettare che il pensiero concili in sistemi armoniosi i contrasti del mondo, ma nasce già, per lo più, dalla sofferenza di quei contrasti. Né si diminuisce Virgilio facendone un poeta dell'inquietudine umana piuttosto che il vate dell'impero di Roma.

9. Vorrei aggiungere, per finire, qualche parola sull'importanza che Esiodo può aver avuto per Virgilio nel dargli il senso della missione poetica, nel rivendicare la dignità della poesia. Si sa come muti, sotto questo riguardo, l'atteggiamento della letteratura romana dal neoterismo all'età augustea: dal disinteresse o disprezzo del poeta per la vita pubblica si passa all'impegno di proclamare gli ideali del rinnovamento politico e morale, dalla figura del puro artista a quella del poeta sacerdote o vate. Il mutamento è importante ed anche sincero, benché non poco vi sia di sinceramente forzato,

quando non addirittura di fittizio e di convenzionale. Si sa anche quale importanza abbia avuto in questo processo la poesia classica greca, soprattutto Pindaro, la cui influenza, alquanto diffusa, fu in verità piuttosto nefasta (fra tanti scrittori augustei perduti non rimpiangeremo certamente i poeti pindarici). Ma ebbe qualche influsso in questo senso, come già su Ennio, il proemio della *Teogonia*? In verità di questo proemio vi è in Virgilio una sola eco sicura, in quel punto dell'ecloga 6 dove Lino consegna a Gallo la zampogna di Esiodo, come le Muse avevano consegnato ad Esiodo un ramo di alloro e gli avevano ispirato il canto. Tuttavia non ci sarà qui inutile segnalare l'influsso che il proemio della *Teogonia* ha avuto su Orazio, in cui il problema della dignità e della funzione della poesia è stato abbastanza vivo. Non parlo della derivazione da Esiodo, *Th.*, 81 ss., all'inizio di *Carm.*, IV, 3: qui la voce esiodea è passata probabilmente attraverso Callimaco; ma credo che il verso precedente del proemio (80 "H (Calliope) γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἄμ' αἰδοίσιεν ὀπηδεῖ) e tutto il brano che segue fino a 103, siano nella memoria di Orazio nella quarta ode romana, quella che più in alto mette la funzione delle Muse presso il principe (*Carm.*, III, 4, 37 ss.):

Vos Caesarem altum...
Finire quaerentem labores
Pierio recreatis antro,
Vos lene consilium et datis et dato
Gaudetis almo

(e si noti che segue la *Titanomachia*). In Virgilio, se non abbiamo un legame esplicito col proemio della *Teogonia* (anche perchè Virgilio, come Lucrezio e al contrario di Esiodo, parla poco di sè: e ciò dovrebbe fare riflettere quanti gonfiano il carattere soggettivo della letteratura latina in confronto colla greca), abbiamo un legame implicito col senso esiodeo della missione poetica: quando il poeta canta nelle

Georgiche la necessità del lavoro voluto dalla provvidenza divina o in Enea disegna un ideale di *pietas* e di giustizia, egli non è più il cantore di miti affascinanti, ma il cantore di grandi verità.

DISCUSSION

M. Waszink: Je me demande si la meilleure méthode ne serait pas de procéder point par point, et de commencer par la *VI^e Eglogue*, puis de passer à l'*Enéide* et aux *Géorgiques*. Après quoi, si c'est nécessaire — mais je pense qu'en connexion avec les *Géorgiques*, les questions générales auront déjà été débattues — nous pourrions réserver quelques instants aux problèmes plus généraux. Tournons-nous donc vers la *VI^e Eglogue*.

Si j'ai bien suivi et bien compris M. La Penna, après une excellente introduction dans laquelle il nous a mis en garde contre le mot « influence » en se référant à ce qu'en a dit M. Klingner dans le deuxième volume des *Entretiens* (c'est naturellement là une question fondamentale, qui sera sous-jacente tout au long de notre discussion), il a souligné les quelques influences (je ne peux éviter le mot, mais pris alors *cum plurimis granis salis*) qui montrent qu'au temps de Virgile, on lisait la *Théogonie* au moins combinée avec le *Catalogue des Femmes*, ajoutant que, lorsqu'on regarde le chant de Silène, dans la *VI^e Eglogue* qui commence au v. 31, l'influence de Lucrèce est peut-être plus importante encore. Ai-je bien compris?

M. La Penna: L'influenza di Lucrezio sulla cosmogonia è più nella lingua che nella dottrina: nell'epicureismo gli atomi vengono prima degli elementi e non si può parlare di atomi degli elementi. Virgilio contamina teorie diverse.

M. Waszink: Je crois en effet que, quand les poètes latins ont fait des emprunts à la cosmogonie et à l'histoire de la civilisation du V^e livre de Lucrèce, ils ont été enclins à oublier que cette cosmogonie et cette histoire de la civilisation étaient épicuriennes. J'ai toujours le sentiment que pour Virgile, le fait que cela se trouvait dans Lucrèce, qui était sous plus d'un rapport le digne successeur de *pater Ennius*, était beaucoup plus important que le fait que Lucrèce avait mis en vers le système épicurien. Je trouve un cas analogue dans l'admiration de Lucrèce pour

Empédocle — Lucrèce ne s'intéresse pas tellement à la doctrine d'Empédocle, mais Empédocle lui donne l'exemple d'un philosophe qui est aussi un poète et qui, pour cette raison même, peut être un modèle et un garant pour un poème en latin sur la doctrine d'un homme qui lui-même condamnait la poésie.

M. La Penna : Tout à fait d'accord.

M. Solmsen : I would say that when we find a cosmogonia in poetry, whether it be in Apollonius of Rhodes or in Ovid, or here the *Eclogues* of Vergil, we may speak of a *vulgata*, which occasionally has slightly more affinities with Epicurianism, occasionally with other systems. I would not attach too much importance to these affinities.

M. Grimal : Vous avez dit que cette *VI^e Eglogue* avait été considérée par certains comme une anthologie. Mais plutôt qu'une anthologie de ce qui a été écrit, je me demande si Virgile n'a pas voulu faire là une espèce de « programme » poétique, indiquer une voie nouvelle, et le Prologue de cette *VI^e Eglogue* me semble bien aller dans ce sens, tout en exprimant les réticences de Virgile à s'engager dans cette voie. Mais, il y a un poète qui s'est fait une spécialité de s'engager dans toutes les voies qui avaient été indiquées par ses prédécesseurs : c'est Ovide. Et je me demande s'il ne serait pas concevable que la cosmogonie d'Ovide fût la mise à exécution systématique de ce programme virgilien, tout en se référant à Hésiode, puisque les *Métamorphoses* d'Ovide doivent tellement à la *Théogonie* d'Hésiode ! Et je me demande si cette espèce d'orientation qu'Ovide a acceptée de la part de Virgile ne nous ramènerait pas au problème fondamental de cet entretien, qui est l'influence d'Hésiode sur la *VI^e Eglogue*. En d'autres termes : si Ovide, en tant que disciple de Virgile, n'a pas été plus sensible peut-être que nous ne le sommes à l'aspect hésiodique, authentiquement hésiodique, de ce poème. Virgile aurait donc demandé à Hésiode un modèle pour engager la poésie latine dans une voie nouvelle.

M. La Penna : Je n'oserais pas dire que la *VI^e Eglogue* a inspiré Ovide. Je n'en suis pas sûr. Pour supposer des rapports entre

Ovide et Hésiode, là aussi, il faut être prudent, il faut voir ce qu'il y a d'autre qu'ovidien dans les *Métamorphoses*. Nous sommes là dans une culture assez différente. Je n'oserais pas dire qu'Ovide se soit attaché à Hésiode à travers Virgile. D'ailleurs, pour Ovide, il faut compter aussi que plus d'un sujet des *Métamorphoses* avait été traité par des poètes hellénistiques. Mais, en ce qui concerne le programme poétique en général, vous avez tout à fait raison. Virgile a sûrement, dans la *VI^e Eglogue*, indiqué une voie nouvelle.

M. Grimal : Et alors, ce qui serait intéressant, c'est que Virgile aurait consciemment uni à l'influence d'Hésiode, qui est le modèle, le garant de cette poésie, des influences philosophiques plus récentes, comme celles d'Empédocle et de Lucrèce. Ce serait donc une volonté de synthèse dont l'élément fondamental serait Hésiode. Ne le croyez-vous pas ?

M. La Penna : Je suis tout à fait d'accord.

M. Waszink : Il serait à mon avis très important — M. La Penna en a parlé plusieurs fois — de distinguer toujours l'inspiration directe d'Hésiode et une inspiration indirecte. Quand Hésiode est mentionné dans l'apothéose de Gallus de la *VI^e Eglogue*, on repère l'inspiration hellénistique — il suffit de nommer Euphorion. Mais il en va autrement dans les *Géorgiques*. Je suis d'accord avec M. La Penna quand, à la fin de sa conférence, il relève l'unité de l'œuvre poétique de Virgile, mais cela ne m'empêche pas de trouver d'étroits rapports entre les *Géorgiques*, avec leur motif central du *labor inprobus*, et les *labores* du *pius Aeneas*. Or, je suis sûr que, quand il commençait à faire le plan général des *Géorgiques*, Virgile a été impressionné et influencé par les *Erga*, et cela pas seulement de « manière littéraire », mais vraiment quant au fond de la pensée morale et religieuse. Pour revenir aux *Eglogues*, j'ai constaté avec beaucoup de plaisir que vous avez insisté sur le caractère littéraire de la *IV^e Eglogue* plutôt que sur la *religio Romana* qu'on a coutume d'y chercher. Cela m'encourage à maintenir l'idée d'une importante césure entre les *Eglogues* et les *Géorgiques*.

M. La Penna: Ritengo anch'io che tra le *Georgiche* e l'*Eneide* vi sia una maggiore continuità di « Stimmung » e di problemi religiosi che tra le *Bucoliche* e le *Georgiche*, benchè nell'*Eneide* vi sia, rispetto all'opera precedente, una cultura più complessa. Il senso della vita come compito affidato dalla Provvidenza e il tentativo di giustificare la vita e il male costituiscono soprattutto la base della continuità. Mi fa piacere che il Prof. Waszink cerchi anche lui il Virgilio autentico nella sua inquietudine morale e religiosa piuttosto che nella sua celebrazione di Roma e di Augusto.

M. Grimal: Je pense tout de même que le thème de l'Age d'or dans la *IV^e Eglogue* a une importance beaucoup plus considérable qu'à l'intérieur du poème d'Hésiode, et cela à cause de tout ce que M. Carcopino a souligné comme le caractère astral, le retour de la Grande Année, etc. L'élément purement hésiodique de l'Age d'or dans la *IV^e Eglogue* n'est qu'un élément dans une composition beaucoup plus vaste. Et c'est peut-être là-dessus que j'insisterais: les éléments orphiques, si vous voulez (bien que le terme soit extrêmement délicat à employer), ou pythagoriciens, si l'on veut employer la terminologie de M. Carcopino. Le problème semble être du même ordre que celui que nous traitons hier à propos de Platon: l'utilisation faite par Platon du thème hésiodique de l'Age d'or se place dans un concept philosophique, dans une évolution de pensée infiniment plus complexe que chez Hésiode. Aussi, là encore, je me demande — et, ce faisant, je reviens à ce que disait M. Waszink — si l'utilisation d'Hésiode dans les *Eglogues* n'est pas purement littéraire et pas du tout philosophique. La « philosophie » de Virgile lui vient d'ailleurs, et non d'Hésiode.

M. La Penna: V'è nell'ecloga certamente un programma ed una sintesi: Esiodo è indicato come tesoro da cui attingere soggetti degni di essere trattati; nella cornice esiodea sono fuse e sintetizzate le nuove tendenze poetiche e filosofiche.

M. Grimal: Ce qui me frappe, c'est la façon différente dont Virgile a utilisé Hésiode dans la *IV^e Eglogue* et dans les *Géor-*

giques. En effet, dans la *IV^e Eglogue*, l'Age d'or se fera sans travail; or cela est absolument contraire à tout l'esprit des *Géorgiques*. Est-ce qu'il n'y a pas eu, dans l'esprit de Virgile, une véritable révolution par rapport à Hésiode?

M. La Penna: Oui, mais de cela aussi j'ai traité. J'ai dit que cette ambiance sotériologique de la *IV^e Eglogue* se retrouve bien par la suite, mais très affaiblie.

M. Grimal: Entre Octave et Antoine, il y a eu tout le mouvement politique, toute la révolution tendant à éloigner progressivement Antoine, qui cherchait, lui, précisément, le retour du *neos Dionysos*, tandis qu'Octave restait en Italie et prêchait la loi du travail! Et là il est très intéressant, je crois, de voir comment Virgile s'est trouvé entraîné dans cette espèce de scission qui s'est produite à l'intérieur de la pensée romaine entre les années 40 et 30 avant J.-C.

M. La Penna: Evidemment. Mais je n'ai pas pu approfondir. Il ne faut pas opposer d'une façon trop absolue Antoine et Octave. Chez Octave aussi, il y avait la recherche d'une atmosphère religieuse; il se présentait comme l'Apollon. Seulement cette attente messianique, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'affaiblit quand même: on donne à entendre que ce nouvel Age d'or est déjà, en une certaine manière, réalisé!

M. Solmsen: Auch ich würde in den Eklogen, sogar in der sechsten, die Beziehung zu Hesiod als rein literarisch ansehen und ich würde sogar sagen, dass sie ziemlich schwach ist. Die Katalog-Motive gehen meiner Meinung nach nicht direkt auf Hesiod zurück, sondern auf die *ἑρωτικά παθήματα* oder auf andere hellenistische Kataloge. Franz Skutsch hat die Bedeutung der Katalogform überschätzt, Jachmann in seinem Hermesaufsatz (58, 1923, 288 ff.) sie auf das rechte Mass reduziert. Auch in der vierten Ekloge scheint mir die Nähe zu Hesiod nicht besonders gross. Ich habe mich noch nicht überzeugt, dass die Beschreibung des goldenen Zeitalters von Hesiod mit der Beschreibung der gerechten Stadt irgendwie zusammengebracht ist. Auch bin ich nicht sicher, dass Vergil in der gerechten Stadt, wie

Hesiod sie beschreibt, eine Wiederkehr des Goldenen Zeitalters sieht. Die Anakyklosis dürfte ganz anderen Ursprungs sein, ebenso der Mythos vom Ende des Saeculums.

M. La Penna: Si sa che sull'età dell'oro esisteva una topica diffusissima: Virgilio avrà conosciuto altre descrizioni ellenistiche. Ma nei passi da me segnalati o almeno in 39 s. l'eco diretta di Esiodo è probabile.

Quant à la sixième Eglogue, je ne doute point qu'il y ait là une influence hellénistique, que j'ai d'ailleurs mise en relief. Mais le schéma général qui mène du chaos aux histoires de femmes ne se trouve pas ailleurs. Là Virgile remonte à Hésiode. Naturellement il n'a pas voulu donner des extraits d'Hésiode. Il a voulu simplement indiquer que dans ce grand poème d'Hésiode, qui comprenait la *Théogonie* et le *Catalogue*, il y avait comme un « Thesaurus » où l'on pouvait puiser beaucoup de thèmes de poèmes.

M. Waszink: Nous avons discuté les divers aspects de l'influence d'Hésiode dans les *Eglogues*, surtout dans la *VI^e*; il nous la faut maintenant rechercher dans les *Géorgiques*, et peut-être aussi dans l'*Énéide*. Permettez-moi une brève observation: M. La Penna a parfaitement raison, à mon avis, quand, pour *Ge.*, I, 117-119, il n'accepte pas la formule « théodicée hésiodique et aratéenne en fonction anti-lucrétienne », et aussi quand il souligne le fait qu'une justification de la Providence ou bien ne se trouve pas chez Virgile, ou bien n'y est que très faible. Si je ne me trompe, nous avons là une combinaison de motifs d'origines très différentes: le *ignem... removit* est sans doute une réminiscence d'Hésiode qui évoque l'atmosphère du mythe et de l'ancienne poésie épique; mais le vers 133 (*ut varias usus meditando extunderet artes*) vient directement de Lucrèce, tandis que le *labor improbus*, notion qui domine tout le passage, ainsi que le vers 124 (*nec torpere gravi passus sua regna veterno*) me semblent plutôt d'inspiration stoïcienne. Certainement, le vers « lucrétien » que je viens de citer, ou plutôt l'idée lucrétienne, n'est pas dominante: les progrès du *labor* sont attribués, mais autrement que chez Lucrèce,

à la volonté de Jupiter. Dans cette perspective, on pourrait, je crois, tout de même parler d'une théodicée, mais d'une théodicée stoïcienne plutôt qu'hésiodique, qui aurait emprunté à Lucrèce un détail relatif aux progrès du *labor*.

M. La Penna: Lei ha ragione nel sostenere che *l'ignem... removit* di 131 rimanda il lettore al mito di Prometeo; ma per me rimane strano che il motivo della colpa e della condanna sia ridotto ad un oscuro sottinteso. In 124 la fine dell'età dell'oro non avviene per una colpa di Prometeo o degli uomini, ma perchè Giove non vuole che gli uomini poltriscano. Forse qui si avverte l'influenza di una concezione simile a quella illustrata dal Solmsen nel *Politico* di Platone: l'abbondanza dell'età dell'oro realizza un ideale inferiore, non l'ideale del vero uomo, che presuppone l'educazione. Tendenze varie agiscono su Virgilio senza che egli riesca a dominarle ed a fonderle in un pensiero coerente. Le contraddizioni poi crescono, se ci riferiamo ad altri passi di Virgilio sull'età dell'oro, dove essa è vista come regno della giustizia.

M. Solmsen: I agree with this last point—indeed in this passage of the *Georgics* and in the section of the *Politikos* we find the two most remarkable criticisms of the Golden Age. The idea that Jupiter had the intention of educating man and of making things difficult so that there should be a challenge (to use the modern word) and a need for mankind to develop its abilities, is, in my opinion, a very important one and Mr. La Penna should not minimize it; although he is certainly right in saying that it does not solve every problem for Virgil, and that there are quite other attitudes to be found in him. But it remains a very important conception. It somehow looks Stoic, and it has the element of «pronoia». I dare say there are only two other thoughts about Zeus' ordinance or his law for mankind, which I could compare in the whole of ancient thought: the one is Hesiod's idea that Zeus has given to mankind *δίκη* as its specific characteristic, whereas among the animals there is the law of the stronger; the other is Aeschylus' *πάθει μάθος* (*Ag.* 177). Hesiod preaches the

necessity of work, but it is never suggested that Zeus established it as a law for mankind; what he established for mankind is *δίκη*. Now Virgil has the Hesiodic *ἔργον*-motif but he embeds it in a scheme of the divine plan, of the divine «pronoia».

M. Waszink: I fully agree with Mr. Solmsen's observations and, for that reason, I would not say that, in contrast to Hesiod, Virgil does not have a theodicy but rather that he substituted the idea of an education of mankind by Jupiter for Hesiod's idea of a punishment of mankind by Zeus.

M. von Fritz: Ich bin mit den Herren Solmsen und Waszink ganz einig, möchte bloss noch einen kleinen Punkt zur Bekräftigung hinzufügen. Die Abweichung von Hesiod, und zwar die ganz bewusste Abweichung, scheint mir vor allem darin offenbar zum Ausdruck zu kommen, dass Vergil vom Feuerraub des Prometheus gerade nichts sagt, sondern ihn durch die Worte *ut silicis venis abstrusum excuderet ignem* (V. 135) ersetzt; das heisst also, der Mensch soll gerade das tun, was Prometheus getan hat und wofür er bestraft worden ist, und darin zeigt sich ja völlig die entgegengesetzte Theodizee.

M. Grimal: Je voudrais dire que l'allusion à Hésiode et au mythe de Prométhée, du fait que Jupiter enlève le feu, est certaine, mais que Virgile donne à ce mythe, auquel il fait allusion, une autre signification. Chez lui, le dieu dissimule le feu non pas dans le ciel, mais dans les veines des cailloux, pour faire en sorte que l'homme ait la possibilité et le devoir d'aller le chercher, et développe ainsi les arts. Cette idée d'un Jupiter qui exerce la patience et la sagacité des hommes est probablement stoïcienne. Aussi me semble-t-il que nous avons ici une glose, une interprétation stoïcisante du mythe d'Hésiode. Et cela me semble tout à fait dans la ligne non seulement du stoïcisme, mais en général de la pensée philosophique ancienne. De la même façon, nous avons déjà vu Virgile se servir du mythe pour le charger d'une pensée philosophique et d'une pensée humanitaire qui n'est pas chez Hésiode. C'est pour cela que je crois que cette observation est très importante pour établir cette filiation de l'un à l'autre.

M. von Fritz: Ich möchte noch einen kleinen Zusatz dazu machen. Es scheint mir, dass hier nicht nur eine Beziehung zu Hesiod vorliegt, die ja ganz offenkundig ist, und eine Abweichung von Hesiod im Sinn einer neuen Theodizee, sondern auch eine gewisse Beziehung zu Lukrez, denn Lukrez schildert ja, in welchem Zustand die Menschen zuerst gewesen sind, und wie sie dann dadurch gezwungen worden sind, durch ihre Erfindungskraft sich allmählich ein besseres Leben zu schaffen. Das ist auch sehr interessant. Was bei Lucrez gegenüber Vergil fehlt, ist natürlich Zeus. Bei ihm kommt daher alles durch Zufall zustande. Bei Vergil dagegen erscheint an dieser Stelle der *pater divom*, der Juppiter heisst, aber eigentlich Zeus ist, und der die Bedingungen, welche bei Lucrez das Ergebnis des Zufalls sind, absichtlich schafft, damit die Menschen durch Arbeit und Anstrengung sich vervollkommen sollen.

M. Grimal: La description du phénomène est lucrétienne, mais l'intention, par l'intervention de la *Providentia*, devient stoïcienne. Il y a transposition.

M. La Penna: Je voudrais dire qu'il n'y a de véritable conciliation ni dans la pensée, ni dans la *Stimmung* de Virgile. Ces éléments ne sont pas fondus chez lui.

M. Grimal: Je ne serai pas aussi catégorique. Je crois que l'intention stoïcienne, l'idée de la *virtus* et du travail est le principe unificateur de tous ces éléments littéraires et philosophiques que Virgile prend partout, chez Hésiode comme chez Lucrèce.

M. La Penna: Oui, mais l'effort de la civilisation ne peut s'expliquer que si une faute humaine a provoqué la fin de l'Âge d'or. Il est bizarre que, dans tant de vers, Virgile ne dise rien sur cette question, ni de la responsabilité et de la corruption humaines.

M. Grimal: Mais je pense que c'est une idée qui n'est pas virgilienne, ni même romaine, que la nécessité du travail soit le résultat d'une malédiction. Je crois au contraire que l'originalité de Virgile et de Rome est de dire que la nécessité du travail est une fin en soi, un τέλος.

M. La Penna : En ce cas, vous arrivez à la même conclusion que moi, à savoir qu'un élément fondamental de la morale épicurienne est perdu ! Je voulais aussi dire que, si cette théodicée est assez cohérente chez Hésiode, elle ne l'est pas chez Virgile.

M. Gigon : J'estime cependant que, dans la ligne de M. La Penna, on peut encore voir comment l'idée à laquelle nous avons à faire s'est développée à partir d'Hésiode. J'ai lu les scholies de ce passage. On y constate que le ζήτημα existe déjà ; une faute originelle, qui n'est pas à strictement parler celle des hommes, mais celle de Prométhée, peut avoir d'incalculables conséquences pour toutes les générations à venir, en imposant aux hommes l'obligation de travailler. Malgré l'état lamentable des scholies, on voit déjà se dessiner l'idée qu'à l'origine, ce n'est pas seulement la faute de Prométhée qui a provoqué cela, mais le dessein de Zeus qui, par cette difficulté (κρύψαντες γὰρ ἔχουσιν), veut faire surgir la γεωργία et la ναυτιλία dans les τέχναι de l'homme aux prises avec la nécessité. Je pense donc qu'il y a là une part d'ancienne exégèse philosophique, si vous voulez, d'Hésiode, et ensuite une pensée, assez répandue (elle apparaît ici dans les *Géorgiques*, et nous la retrouvons plus tard et ailleurs), alors que le thème de la faute de Prométhée et la perspective d'un Age d'or absolument parfait sont absents. J'admets volontiers qu'il y a contradiction dans d'autres passages où, en effet, pour Virgile, l'Age d'or a une qualité morale que ne peuvent compenser la τέχναι et l'ἐργάζεσθαι. Mais cette contradiction s'explique.

M. La Penna : Il faudrait en effet voir comment Hésiode a été interprété par les scholies. Je dois ajouter qu'une incohérence entre le mythe de l'Age d'or et la doctrine du progrès n'est pas particulière aux Stoïciens : on la retrouve dans beaucoup de traditions de la pensée antique. Sous ce rapport, l'épicurisme était plus cohérent.

M. Gigon : En effet, par exemple, l'idée que l'imperfection de l'homme est voulue par Dieu afin de l'inciter à développer ses τέχναι se trouve, avec certains éléments virgiliens, chez Lactance, *De opificio Dei*, dont une grande partie traite des nombreuses

imperfections de l'homme, comparé aux animaux, et affirme que ces imperfections physiques l'obligent à exercer son *ingenium*, à créer les *artes*, etc.

M. von Fritz: It seems to me that Virgil's theodicy is well expressed in vs. 121 ff.:

... *Pater ipse colendi*

haut facilem esse viam voluit, primusque per artem

movit agros curis acuens mortalia corda

nec torpere gravi passus sua regna veterno.

There it is said in the clearest words that Jupiter did not wish mankind to get rest but that he forced them to work; and when he gives a very short description of the Golden Age, it is obvious that not the Golden Age is the ideal, but the other thing.

M. Waszink: Ces vers rendent évidente la différence avec Lucrèce, chez qui ce sont les *curae* elles-mêmes qui *acuunt mortalia corda*, tandis que pour Virgile, c'est Dieu qui *curis acuit mortalia corda*.

Je voudrais ajouter une brève observation en marge de l'affirmation de M. La Penna: « Il progresso in Virgilio si giustifica ancora meno che in Lucrezio, il quale, pur non credendo all'età dell'oro, constata l'infelicità umana dopo i secoli di progresso ». Je dirais plutôt que le progrès trouve chez l'un et l'autre sa justification, mais de manière fort différente. Virgile, comme nous venons de le constater, emprunte sa théorie du progrès à Lucrèce, mais il la situe dans une théodicée, tandis que Lucrèce la justifie par sa nécessité inévitable. Il n'est donc pas juste de dire, comme on le fait souvent, que Lucrèce condamne le progrès à cause des conséquences néfastes du progrès technique et du luxe: il accepte le progrès comme une nécessité naturelle et ne condamne que ceux qui l'emploient mal — mais ceux-là pourront être guéris par la doctrine d'Epicure.

M. La Penna: Non dico che ci sia in Lucrezio, a proposito del progresso, una vera contraddizione di dottrina, ma c'è un contrasto tra la teoria del progresso e la sfiducia nelle sorti dell'umanità, causata soprattutto dagli sconvolgimenti politici del tempo.

M. von Fritz: Ich möchte in diesem Zusammenhang auf den bekannten Aufsatz von Reinhardt über Kulturentstehungstheorien (im *Hermes*, 1912) hinweisen, der zuerst einen grossen Eindruck gemacht hat und dann wohl zu heftig angegriffen worden ist. Was bei Lukrez zunächst im Vordergrund steht, das ist, dass die Menschen durch die Not, die *χρεία*, dazu getrieben werden, ihre Lage zu verbessern; nun spielt aber diese *χρεία* in einigen der Traktate, die Reinhardt ans Licht gezogen hat, eine grosse Rolle. Hier scheint mir nun etwas interessant zu sein, worauf, wie ich glaube, nicht genügend aufmerksam gemacht worden ist, und das mit dieser Entwicklung, die wir bei Epikur und Lukrez vorfinden, sehr stark zusammenhängt, und zwar das Fragment B 256 von Demokrit: *Δίκη μὲν ἔστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἑόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἑόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι*. Hier wird ja, im Gegensatz zu den sonstigen Auffassungen der Moral, die sich so schön mit dem Satz aus Busch illustrieren lässt, «Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man lässt», eine völlig andere und positive Moral gepredigt: die Gerechtigkeit besteht darin, dasjenige zu tun, was notwendig ist, und die Ungerechtigkeit ist, Nichts davon zu tun. Ich glaube, man muss das zu der ganzen Schilderung der Entstehung eines besseren menschlichen Zustandes durch die *χρεία* in Beziehung setzen. Wenn die *χρεία* aus eigentlicher Lebensnot wegfällt, dann muss sozusagen die Moral an ihre Stelle treten: wenn man sieht was notwendig ist, muss man es auch tun. Wenn man Lukrez sich darüber beklagt, dass die Menschen jetzt dem Luxus verfallen sind, so steht meines Erachtens die demokriteische Auffassung (*ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἑόντα*) dahinter.

M. La Penna: Democrito ha avuto senza dubbio un'influenza notevole nella teoria delle origini della civiltà, anche al di fuori dell'epicureismo. Le contraddizioni nascono in gran parte proprio dal tentativo di assorbire impostazioni democritee ed epicuree in una concezione dominata dalla Provvidenza.

M. Grimal: Il y a un petit problème — une question — que je voudrais soulever à propos de ce qu'a dit M. La Penna sur

l'attitude d'Hésiode et celle de Virgile en face de la terre et de la culture des champs. Je suis frappé par le fait qu'Hésiode, qui chante la culture de la terre dans ses *Erga*, déteste son pays. Il dit qu'Ascra est un petit canton sec et désagréable. Et Virgile, au contraire, dit que l'Italie est la plus belle de toutes les terres. Il y a là une espèce de contradiction profonde entre Hésiode et Virgile. Pour Hésiode, on cultivera la terre, mais c'est une terre maudite, et on trouvera le bonheur — ou, tout au moins, les apparences du bonheur — sur un territoire qui n'a aucun charme. Pour Virgile au contraire, le paysan italien est dans une position bien meilleure que tous les autres paysans du monde, puisqu'il a la terre la plus agréable que l'on puisse rêver, la plus fertile, celle où il n'y a pas de serpents, etc. Vous vous rappelez les *laudes Italiae*. N'illustrent-elles pas l'opposition entre le pessimisme profond d'Hésiode et l'optimisme de Virgile. Et, en passant d'Hésiode aux *Géorgiques*, il ne faut pas oublier ce changement profond de *Stimmung*, de tonalité. Je me demande donc encore une fois si Virgile ne s'est pas livré à une espèce de distorsion consciente de son modèle, et s'il n'y a pas en lui infiniment plus de vérité humaine, de richesse, qu'il n'y en a dans Hésiode où on a l'impression que l'amour de la terre vient, en quelque sorte, malgré le poète. Le poète déteste son pays, mais, malgré lui, il s'intéresse aux travaux des champs, et cette espèce de mauvaise conscience, de malédiction qu'Hésiode porte en lui fait place, chez Virgile, à une espèce d'épanouissement, à une espèce de bonheur qui, chez Hésiode, est toujours latent. Croyez-vous, M. La Penna, que cela soit vrai ?

M. La Penna: Il contrasto da Lei segnalato tra Virgilio ed Esiodo è del tutto giusto. Si aggiunga che Esiodo conosce direttamente la dura lotta con la terra, Virgilio molto meno: egli viene da una famiglia di proprietari molto agiati: fra tanti paradossi del Perret questa ipotesi è giusta. Ma bisogna aggiungere che c'è un contrasto in Virgilio stesso, tra il sentimento del lavoro come duro sforzo e il sentimento idilliaco della vita di campagna. Nelle lodi dell'Italia bisogna anche tener conto del movente politico,

in qualche punto anche troppo evidente. A parte tutto questo, c'è in Virgilio un contatto vitale e gioioso con la natura e la vita di campagna, quello che ho chiamato vitalismo, quasi assente in Esiodo. Indubbia la maggior ricchezza umana di Virgilio.

M. Grimal: Je suis frappé par le fait que Virgile, quand il parle d'Hésiode, dit qu'il veut chanter les travaux du vieillard d'Ascrea *per oppida*, dans les petites villes de l'Italie! Cela aussi est important. Virgile essaie de donner la dignité poétique à la population de ces villes. Pour ce faire, il recourt à Hésiode qui est son garant. Exactement comme Homère sera son garant pour l'instauration du régime monarchique. Seulement, il part d'Hésiode et le dépasse infiniment. Exactement comme il part d'Homère qui est pour lui simplement un point de départ et non pas un modèle.

M. Solmsen: Die Bemerkung von Prof. Grimal über das verschiedene Verhältnis zur *terra* hat auf mich einen erheblichen Eindruck gemacht und ich glaube, etwas Aehnliches vielleicht lässt sich bemerken im Verhältnis zur Natur. Bei Vergil hat doch die Natur ihr eigenes, sehr starkes, reiches und göttliches Leben, wovon bei Hesiod sehr wenig zu merken ist. Gewiss gibt es die berühmte Schilderung des Winters, aber da ist alles auf den Menschen bezogen, und der Sommer mit seiner Hitze ist auch auf den Menschen bezogen: es ist hauptsächlich eine Beschreibung, wie der Mensch in der Sommerhitze leidet. Gerade das sind grosse Unterschiede, die natürlich geschichtliche Gründe haben und ihren wesentlichsten Grund in Vergils eigenem spontanen, sehr viel lebhafterem Gefühl und lebhafteren Sympathie für die Natur; da ist *sympatheia* und *symphonia* in der Natur. Sehr deutlich ist auch in den *Georgica* die Vorstellung von einer *τάξις*, die die ganze Natur durchwaltet. Das hat viel zu tun mit der Ordnung des Jahres und der Jahreszeiten. Von dieser *τάξις* weiss auch Hesiod etwas; nur was bei Hesiod ganz embryonal ist, ist bei Vergil voller und klarer entwickelt. In diesem Zusammenhang ist der berühmte Passus des Aratos (V. 5-18) sehr wichtig: da findet man schon etwas von der Ordnung der Jahres-

zeiten usw., und auch von der Ordnung der Gestirne, die so wichtig sind für die Menschen.

M. Kirk: I was just going to add that Virgil's optimism partly derives from the fact that he is influenced by the purely literary motive, derived from Hellenistic poetry, of the happy peasant. In other words, there intervened between Hesiod and Virgil the townsman's optimistic view of the country.

M. Gigon: Nous touchons là un point où la différence entre Hésiode et Virgile devient très profonde. Chez Hésiode, me semble-t-il, nous avons en quelque sorte deux plans: le plan général de l'ἐργάζεσθαι qui doit aboutir à un ὄλβος ou à une richesse réelle, à laquelle on aspire très directement, sans arrière-pensée, et, d'autre part, ce pessimisme autobiographique — si je puis user de cette expression très concise — qui est une chose fort curieuse. Cela commence déjà avec ce que lui disent les Muses; puis il y a les vers sur son père et sur Ascra. Cela n'est pas sans rapports, me semble-t-il, avec certains passages d'Archiloque et avec d'autres manifestations de la poésie archaïque où se marque la volonté de peindre avec cruauté sa propre situation. Or, on ne trouve ni l'un ni l'autre chez Virgile. D'une part, pour Virgile, il n'est plus possible de justifier de la sorte l'ὄλβος du paysan; d'autre part, un Romain saurait difficilement envisager ce genre de pessimisme concernant sa propre personne. Il y a vraiment incompatibilité entre l'âge archaïque et une civilisation riche, spiritualisée, raffinée et romantique.

M. La Penna: Certamente ciò che voi chiamate senso romantico della campagna o ottimismo idilliaco presuppone secoli di letteratura ellenistica, che stride con Esiodo. Ma questo ottimismo non è che un lato di Virgilio: dall'altro vi è il pessimismo cosmico lucreziano, che domina soprattutto nella digressione sulla peste degli animali: senza questo pessimismo il ritratto di Virgilio è gravemente mutilato.

M. Verdenius: Au sujet de ce contraste si marqué que M. Grimal a signalé entre Hésiode et Virgile, il convient, ce me semble, de ne pas oublier deux faits: d'abord qu'Hésiode ne parle pas de la

Grèce, ni de la Béotie, mais seulement du village d'Ascra, et ensuite, qu'il ne parle pas du sol, mais seulement du climat.

M. Grimal: Evidemment. Mais les travaux des champs sont tout de même dominés par le climat, par les conditions générales et il est certain qu'Hésiode n'aime pas, ou fait semblant de ne pas aimer Ascra.

M. Verdenius: Sans doute, mais c'est en raison du climat qu'il ne l'aime pas. Et je me demande si l'on en peut déduire un pessimisme qui se rapporte au travail des champs et au sol.

M. Kirk: Though the geographical identification of Ascra presents certain difficulties, we know roughly where it was, and in fact it does not appear likely to have been in ancient times a particularly ghastly place. There seems to be an element of exaggeration in Hesiod's description of it, and I would say that the exaggeration is a literary exaggeration of some kind.

M. Grimal: Hesiod may also remember the country of Asia where his father was before coming to Greece, and he may regret, in a way, those richer countries.

M. Kirk: This, I think, is certainly a motive which increases the exaggeration.

M. La Penna: Analyser les causes du pessimisme d'Hésiode ne manque pas d'intérêt. L'important, toutefois, c'est de constater que ce pessimisme existe, et que le climat moral d'Hésiode est très différent de celui de Virgile.

M. Waszink: I think it is time we should now turn to the *Aeneid*. In my opinion, it is too often forgotten that there, too, Hesiod has had a certain influence; for instance, nothing about this point is said by Heinze in *Vergils epische Technik*. As I have observed already in this discussion, the *labores* of the *pious Aeneas* are not to be disconnected from the *labor improbus* and the *curis acuens mortalia corda* of the *Georgics*. At all events, Mr. La Penna will, I hope, agree with me when I say that in the *Aeneid* the influence of this ἥθος, which we find already in the *Georgics*, is at least as important as those notions which are usually put in the foreground, like « the justification of the imperium », etc.

M. La Penna: Il y a certainement dans l'*Enéide* une culture beaucoup plus complexe que dans les *Géorgiques*. J'admets, certes, avec vous, qu'entre les deux poèmes il n'y a pas une différence de climat moral bien nette. Je me garde toutefois d'en conclure qu'Hésiode lui-même a directement influencé l'*Enéide*; je préfère dire que, pour l'*Enéide*, tout se déduit de la conception selon laquelle l'homme accomplit une tâche assignée par la divinité, conception très proche de la doctrine hésiodique du travail. Au demeurant, je suis tout à fait d'accord avec vous: il faut cesser de mettre exclusivement l'accent sur l'aspect politique de l'*Enéide*. C'est en effet négliger le côté le plus profondément humain et religieux de Virgile.

M. Verdenius: Revenons aux *Géorgiques*. Vous avez cité *Op.*, 643, Νῆ' ὀλίγην αἰνεῖν μεγάλη δ' ἐνὶ φόρτια θέσθαι et l'allusion à ce passage dans *Ge.*, II, 412-413: *Laudato ingentia rura, exiguum colito*. Or, il ne me semble pas nécessaire, ni même heureux, de parler d'une allusion polémique. Ne s'agit-il pas d'occupations tout à fait différentes: la navigation et l'agriculture?

M. La Penna: La polemica è molto velata. In ogni modo esiste una grande distanza tra lo spirito di Esiodo, per cui il guadagno non è un male, che, anzi, esorta più di una volta al guadagno, e quello di Virgilio, che sul lucro non insiste. Il riferimento ad Esiodo mi pare certo.

M. Verdenius: Ce passage soulève aussi un petit problème linguistique: Quelle est la signification de αἰνεῖν chez Hésiode et de *laudare* chez Virgile? Sinclair, dans son commentaire, cite un fragment de Sophocle dans lequel on trouve le verbe ἐπαινεῖν dans le sens de «refuser» (*Fr.* 28 τὰ μὲν δίκαι' ἐπαινεῖ, τοῦ δὲ κερδαινεῖν ἔχου). Il me semble intéressant de déterminer si *laudare* peut aussi avoir ce sens de «refuser», ou si Virgile a simplement traduit machinalement le verbe grec.

M. La Penna: Questo uso di *laudare* è rarissimo, e la singolarità di *laudo* con quella sfumatura ironica dell' αἰνεῖν mi conferma nella certezza che qui si trova un riferimento ad Esiodo.

M. Waszink: Is there also irony in the verse of Sophocles?

M. Verdenius: This is very difficult to say, because it is a fragment.

M. Solmsen: In that passage of Sophocles, if I have taken it in correctly, we have just a case of hypocrisy. Wilamowitz repeatedly made the point, that in Greek, but especially in Attic, one does say αἰνῶ (and ἐπαίνῶ) if one means: «danke, nein», «sehr schön, ich will es nicht haben». So this use is well established in Attic; but may we assume that the verb was already used by Hesiod in the same sense? His use of αἰνεῖν here seems more spontaneous, not due to a «façon de parler» but to his own peculiar sense of humour (cf. Wilamowitz in his commentaries on Eur. *Heracles* 275 and on *Op.*, 643).

M. Waszink: Should we not rather say that the use of αἰνῶ described by Wilamowitz has arisen from such contrasts between αἰνεῖν and another verb as we find in both Hesiod and Sophocles? Then we need not quote this later Attic usage to explain Hesiod: the contrast which he has in *Op.*, 643 provides a sufficient explanation. In the case of Virgil, I would propose the same explanation.

M. Verdenius: I think this is correct, because *laudare* usually does not have this meaning.

M. La Penna: Ma questo conferma la derivazione del verso di Virgilio dal verso di Esiodo.

M. Verdenius: Certainly.