

Virgilio e l'invenzione dell' 'età augustea'* **(Modelli divini e linguaggio politico dalle *Bucoliche* alle *Georgiche*)**

Nell'insieme della produzione teocritea si osserva una netta distinzione tra idilli propriamente bucolici, come gli agoni o i canti d'amore, e componimenti di indole celebrativa, veri e propri encomi del sovrano che si collocano in una dimensione sostanzialmente extra-bucolica (si pensi, in special modo, ad *id.* 16 e 17). All'inverso, Virgilio apre la propria raccolta con l'*ecl.* 1, nella quale la dimensione contemporanea della storia si mescola con i destini di pastori dall'identità, e dal nome, perfettamente teocritei¹. Dunque, non più un inizio con i patimenti del cantore Dafni, prossimo ad abbandonare, morendo, lo spazio bucolico (già nel volume teocriteo utilizzato da Virgilio l'*id.* 1 doveva con ogni probabilità occupare il primo posto), ma un altro addio inaugura il *libellus* virgiliano, quello di Melibeo scacciato dalle sue terre.

Un inizio tanto problematico, nel contrasto tra la disperazione di Melibeo e l'intatta fortuna di Titiro, fu forse un atto coraggioso per il giovane poeta Virgilio, ma dovette esprimere una reale urgenza, emotiva e politica, della cultura romana all'indomani di Filippi: ricordare, dolorosamente, ma al tempo stesso ricostruire (re-inventare). La conseguenza, tutt'altro che ovvia, fu che le *Bucoliche* ottennero il ruolo di 'classico immediato': lette, commentate ed insegnate, talvolta messe in scena, a partire dai primissimi anni successivi alla pubblicazione². Anche la successiva opera rustica, le *Georgiche*, non si sottraggono al confronto con il complesso contesto di fatti politici, culturali e sociali: passando attraverso la dimensione originaria delle *silvae* e dei campi (ovvero *pascua* e *rura*, come nel celebre preproemio), la poesia di Virgilio riesce a coniugare l'evocazione della natura, la descrizione di fiori e semplici gioie rurali, con uno sguardo amplissimo sulla storia di Roma. Per il fatto di aver avuto da subito una tale diffusione di pubblico, e come destinatari privilegiati lo stesso Ottaviano e l'intera élite di Roma, Virgilio fu tra coloro che più contribuirono alla definizione di quel concetto culturale che comunemente viene detto 'età augustea'.

Cercheremo di seguire il poeta in questa sua difficile costruzione, concentrandoci su di un aspetto che è poeticamente e politicamente cruciale: i modelli divini. Nella prima sezione, sulle *Bucoliche*, che fa da fondamento ed introduzione al nostro studio, presupporremo quanto già detto in un precedente contributo³. Nella seconda ci occuperemo di come la retorica dei modelli divini venga sviluppata da Virgilio nelle *Georgiche*. La terza ed ultima, in forma di conclusione, si concederà non più di un ra-

* Occasione iniziale di queste pagine è stato un convegno sulla poesia pastorale tenutosi a Milano nel dicembre del 2006: ai due organizzatori, Marina Cavalli e Massimo Gioseffi, e ai numerosi ospiti vanno i miei ringraziamenti. Successivamente ho avuto modo di discutere di 'modelli divini' nella poesia augustea a Pisa, a Roma, a Yale e a Harvard: sono particolarmente grato, per idee e suggerimenti, ad Alessandro Barchiesi, Sergio Casali, Kirk Freudenburg, Luigi Galasso, David Quint, Alessandro Schiesaro, Salvatore Settis, Richard F. Thomas.

¹ La natura teocritea dell'*ecl.* 1 è stata opportunamente valorizzata da Du Quesnay 1981, 36-53; si aggiunga ora Hunter 2006 (in special modo per il confronto tra il morente Dafni e Melibeo).

² Basti rinviare a Highet 1974 e a Horsfall 1995.

³ Cucchiarelli 2010.

pido sguardo agli esiti nell'*Eneide*. Un'appendice dedicata ad Orazio si propone di studiare come l'altro grande artefice del linguaggio poetico augusteo abbia voluto trattare il tema dei modelli divini, in particolare per ciò che riguarda Dioniso-Bacco.

1. Le Bucoliche: il difficile equilibrio

1.1 Gli dèi di Roma nell'ecl. 1

Sono le *Bucoliche* stesse ad introdurre il lettore nella retorica dei modelli divini, già nel primo verso pronunciato da Titiro: *O Meliboee, deus nobis haec otia fecit* (1.6). Sembra dunque che sia l'urgenza dell'encomio a decidere l'inversione rispetto al modello teocriteo: prima di Dafni, o d'altro, è necessario che Virgilio canti del 'dio' che ha reso possibile gli *otia* e, quindi, la poesia. In questa figura di giovane *deus*, che è centrale nella prima parte dell'ecloga e, ad ogni modo, ne domina lo sfondo, i lettori antichi riconoscevano a ragione l'ombra del giovane Cesare Ottaviano (il *divinus adulescens* di Cic. *Phil.* 5.43).

Indubbiamente l'etopea dell'ingenuo pastore protegge il testo da eccessi panegiristici: ma, per quanto dettati dall'iniziativa privata di Titiro, quelli riservati al *deus* sono veri e propri onori culturali che corrispondono al modello di sovranità ellenistica, e che soltanto più tardi verranno introdotti ufficialmente per il principe, ormai Augusto⁴. In realtà a Roma, già con l'inizio del I sec. a.C., era tutt'altro che infrequente che gli dèi venissero coinvolti nei contrasti della vita politica: ai vari livelli sociali e culturali, il modello eroico greco, divino e semidivino, poteva offrire dei preziosi principi di immedesimazione e, quindi, di aggregazione (anche per effetto del mito carismatico di Alessandro)⁵. Sullo scorcio degli anni 40, e poi per tutti gli anni 30 a.C., anche in conseguenza della divinizzazione di Giulio Cesare, il confronto tra i vari capi politici poteva presentarsi come un confronto tra diversi modelli divini. Dunque, il vitalistico Marco Antonio, guerriero ma anche gaudente, era stato attratto dal modello di Ercole e, soprattutto, di Dioniso⁶. Per Sesto Pompeo, che riponeva tutte le proprie speranze nelle forze navali, la scelta fu per Nettuno: lo si poteva incontrare avvolto in un mantello azzurro, tradizionale attributo del suo patrono

⁴ Spec. vv. 42 s. *quotannis / bis senos cui nostra dies altaria fumant*; sacrifici mensili sono ben testimoniati, ad es., per i Tolemei: Wissowa 1902; Clausen 1994, 48 s. *ad loc.*

⁵ Sulla figura divina di Alessandro si vedano Norden 1899, 469 (= 1966, 424 s.); Mazzarino 1972, 26; Kienast 1969, 430 n. 1; più di recente Fredricksmeier 1997 (con bibl.); sulle forme divino-carismatiche di regalità ellenistica, e quindi romana, si vedano, dai loro rispettivi punti di vista, Walbank 1987; La Penna 1988; Musti 1989; Pollini 1990; Brenk 1992; La Rocca 1992; Koenen 1993; Spineto 1998; Virgilio 2003. Dal punto di vista artistico-figurativo, uno sguardo d'insieme sul periodo ellenistico è offerto da Zanker 1998.

⁶ Cf. Scott 1929 e 1933; Immisch 1931, 13-21; Bruhl 1953, 127-32; Mannsperger 1973; ed anche Trillmich 1988, 480-5; Zanker 1989, 48-52; Brenk 1995. Probabilmente fu proprio per rispondere alle critiche della propaganda ottaviana che Antonio scrisse il *De sua ebrietate* (Plin. *nat.* 24.147): si aggiunga Marasco 1992, 538-48. L'assimilazione divina, in terra d'Egitto, si incontrò agevolmente con il culto tolemaico-faraonico, come potrebbero confermare alcune testimonianze iconografiche antoniane: Brendel 1962. Più in generale, sulle ambivalenze di Antonio, si veda La Penna 1993.

divino⁷. Una qualche oscillazione, nelle prime fasi della sua carriera politica, è osservabile nella scelta divina di Ottaviano: ma già nella prima età triumvirale sembra che il suo dio di riferimento fosse Apollo, destinato a divenire il dio augusteo per eccellenza⁸.

Le testimonianze in nostro possesso ci mettono in condizione di comprendere come gli dèi contribuissero al costituirsi di un vero e proprio linguaggio culturale, attivo e riconoscibile ai vari livelli della comunicazione sociale e politica (dalla monetazione all'arte figurativa, fino ai più comuni oggetti di consumo)⁹. Su questo linguaggio poteva facilmente innestarsi la propaganda o comunque la polemica politica, come bastano a dimostrare due celebri aneddoti. Al popolo di Roma riunito per i giochi nel Circo Massimo fu sufficiente un segnacolo a forma di delfino per inneggiare a Sesto Pompeo (Dio 48.31.5). Corse voce, inoltre, che si fosse tenuto un festino riservatissimo (δοδεκάθεος) cui avrebbero preso parte varie illustri personalità, nei panni delle divinità olimpiche: Antonio non perse l'occasione per suscitare lo scandalo contro Ottaviano, che per l'occasione si sarebbe travestito da Apollo, e non mancarono di circolare versi anonimi per censurare l'accaduto, tanto più repressibile in tempi di carestia¹⁰.

Se fino allo scontro di Nauloco (36 a.C.) un qualche ruolo politico venne mantenuto da Sesto Pompeo, già dai primi anni successivi a Filippi fu chiaro come la partita per il controllo di Roma avesse soltanto due protagonisti (ad essi, *amici* sempre più in disaccordo, restringe il campo già Orazio nella cronaca brindisina della *sat.* 1, 5). Inevitabilmente, dunque, l'opposizione tra Antonio e Ottaviano si trovò a ricalcare quella, tradizionale, tra Dioniso e Apollo, ma con l'aggiunta di nuove connotazioni. A Roma il dionisismo, collegandosi alla dimensione privata, e relativamente libera, del convito, aveva potuto svolgere un ruolo di considerevole aggregante sociale:

⁷ Appian. *bell. civ.* 5.100; basti inoltre rammentare il sarcastico *Neptunius / dux* di Orazio, *epod.* 9.7 s. (ulteriore documentazione e bibliografia nei comm. *ad loc.* di Mankin 1995, 164; e di Watson 2003, 319 s.).

⁸ Almeno nelle sue fasi iniziali, l'assimilazione di Ottaviano ad Apollo dovette rappresentare un'efficace risposta al modello dionisiaco (ed erculeo) di Antonio: Zanker 1989, 54-8; si vedano, dai vari punti di vista, Gagé 1955, 479-637 (ed anche Gagé 1981, 562-74); Weinstock 1971, 12-5; Kienast 1969, 447 e n. 58; Mannsperger 1973, 381-404; Jucker 1982; Eder 1990, 95; Strazzulla 1990; Hoff 1992; Gurval 1995, 91-111 (piuttosto critico, in realtà, nei confronti di alcuni eccessi interpretativi); Galinsky 1996, 216. La figura di Apollo aveva trovato spazio già nella contesa politica d'età sillana: Gagé 1955, 421-44; Luce 1968; Alföldi 1975. Già ad età augustea risale la leggenda del concepimento divino di Ottaviano da Apollo (Suet. *Aug.* 94.4; Dio 45.1.2): Mariotti 1963, 589. È interessante che tra le opere giovanili del Divo Giulio che il suo figlio adottivo avrebbe vietato di render pubbliche ci fossero anche delle *Laudes Herculis* (Suet. *Iul.* 56.9: lo scomparso dittatore in gioventù sarebbe stato attratto, oltre che dal modello di Alessandro, anche da quello, connesso, di Ercole, poi 'ereditato' da Antonio). Sull'identificazione con Mercurio (che trova un rilevante riscontro in Hor. *carmin.* 1.2.41-4), Scott 1928, 28; ma si veda Cremona 1997, 429b.

⁹ Rinviama ancora, per il quadro d'insieme, alle fondamentali pagine di Zanker 1989, 37-84. Per il versante letterario (Antonio amante come modello elegiaco) si veda Griffin 1985, 32-47.

¹⁰ Suet. *Aug.* 70.2 *auxit cenae rumorem summa tunc in civitate penuria ac fames adclamatumque est postridie: 'omne frumentum deos comedisse et Caesarem esse plane Apollinem, sed Tortorem', quo cognomine is deus quadam in parte urbis colebatur* (si noti come il sarcasmo sia giocato precisamente sugli attributi divini e cultuali di Apollo); cf., anche per l'ampia bibliografia, Miller 2009, 15-9, 30-9.

la sensibilità al modello dionisiaco, anche negli strati medi della popolazione (e nelle zone periferiche), giunse a raffinarsi in un linguaggio allusivo di simboli e immedesimazioni¹¹. Ma proprio queste potenzialità ‘democratiche’ e, al tempo stesso, individualistiche, resero il culto di Bacco invisibile al senato: per la stessa ricostruzione storica romana il celebre *senatusconsultum* del 186 a.C. fu il riconoscimento ufficiale di una reale pericolosità politica¹². D’altro canto, quella di *ebrietas* era una tra le più efficaci accuse di inefficienza, nel linguaggio comune dello scontro forense e civile: è istruttivo come, nell’impietoso racconto di Giulio Cesare, *bell. civ.* 3.96, il dettaglio dell’edera, con il relativo scenario dionisiaco, basti a Pompeo per comprendere la totale inaffidabilità dei propri generali.

Dunque, nell’accostarsi ad Apollo, il giovane dio della luce e della razionalità, avverso al disordine e alla *στάσις*, Ottaviano si trovò automaticamente sul versante ‘forte’ dell’ideologia romana. I due modelli antoniani, Ercole e, soprattutto, Bacco, se avevano una forte presa sociale, coniugando in un binomio paradossale l’intenso vitalismo alla virtù bellica, erano invece facilmente sospettabili di dissidenza e mollezza. A ciò si aggiunga che il culto di Apollo, in forme diverse, si era lungamente ambientato a Roma, sia nella devozione popolare che tra le famiglie aristocratiche¹³, mentre i culti bacchici continuavano ad essere percepiti come stranieri e, in special modo, orientali (anche perché facilmente si collegavano a forme di culto misteriche, come l’Iside egizia). È difficile stabilire quali fossero i reali intendimenti politici di Antonio, e quanto invece fosse determinante la deformazione propagandistica anti-antoniana: ma ci sono pochi dubbi che a spingerlo lontano da Roma congiurassero, ormai, anche gli dèi. Per Ottaviano e il suo partito, che erano rimasti a Roma e che su Roma e l’Italia imperniavano la propria azione politica e militare, era facile enfatizzare la deviazione esotica del grande rivale.

Lo scenario che abbiamo tentato di tratteggiare ci porta a guardare all’*ecl.* 1 in una nuova prospettiva. Il Virgilio che scrive il componimento introduttivo della raccolta, quindi presumibilmente piuttosto a ridosso della pubblicazione (nel 38, o forse, come immaginano alcuni, qualche anno più tardi), se da un lato rievoca le confische del dopo-Filippi¹⁴, ha ormai assistito all’incrinarsi del difficile equilibrio stabilitosi tra le grandi personalità di Roma: Antonio era ormai da tempo in Egitto, mentre Sesto Pompeo stava percorrendo la parabola che lo avrebbe presto portato a Nauloco (se già non era definitivamente uscito di scena). Due osservazioni, dunque, si im-

¹¹ Si rammenti quanto osservato da Zanker 1993, 44-6 (sui capitelli del portale d’entrata della Casa dei Capitelli figurati, a Pompei). Per esprimere l’adesione al culto o al modello dionisiaco poteva bastare il simbolo di una foglia d’edera: Weinstock 1971, 376 e n. 4; Alföldi 1973, 140. Anche nella monetazione si può osservare come ai cistofori di Ottaviano, con la corona d’alloro, si contrapponevano quelli di Antonio, con la corona d’edera: Mannsperger 1973, 383.

¹² Un ruolo rilevante, in proposito, dovette essere giocato da Catone il Censore, forse con l’orazione *De coniuratione* (ma si veda Sblendorio Cugusi 1982, 216 s.; cf. Frassinetti 1949, 248 s.; Pailler 1988, 98). Dalla parte di Dioniso, e dei suoi adepti, sembra che si schierasse invece Nevio con il *Lucurgus*: Pastorino 1957; ma si veda Flower 2000.

¹³ Si rinvia ancora a Gagé 1955, 69-220; da ricordare, perché di ovvia pertinenza per Ottaviano, che la *gens Iulia* si era mostrata particolarmente devota al culto del dio (pp. 94-8; 445-78).

¹⁴ Sul territorio italico il modello pastorale, componente fondamentale della cultura romana, era esposto ad un facile deperimento, tanto in più in un contesto di guerre civili: Giardina 1997, 196-8, 205 s.

pongono a proposito di un' affermazione di Titiro che, dal nostro punto di vista, appare cruciale:

quid facerem? neque servitio me exire licebat
nec tam praesentis alibi cognoscere divos.
hic illum vidi iuvenem, Meliboeae, eqs.¹⁵

In primo luogo, Roma vi è rappresentata come il dominio di dèi effettivamente 'presenti' (*praesens* è parola specifica per la παρουσία divina¹⁶). In secondo luogo, i termini dell' affermazione sono oppositivi: *nec... alibi* – solo e soltanto a Roma ciò avviene in 'tale' misura (*tam praesentis*). Le parole di Titiro escludono dall' orizzonte altre, diverse, possibilità divine. L' Antonio-Dioniso di Alessandria è un esempio di un dio ormai incomparabilmente lontano, ignoto e forse ostile, agli occhi del modesto pastore di Mantova. In termini di 'reperibilità' divina si gioca il primato di Roma: è lì, e non altrove, che il più modesto abitante della penisola italica può trovare il suo salvifico dio.

Verrebbe naturale chiedersi, alla luce di quanto detto riguardo ai modelli divini antagonisti, se si possa più precisamente dettagliare il *deus* dell' *ecl.* 1. Una risposta, in proposito, è già stata avanzata, sebbene da una prospettiva strettamente letteraria, ed anzi viene talvolta data per ovvia: in esso bisognerebbe riconoscere il profilo di Apollo¹⁷. Se è vero che il contesto quasi 'oracolare' del v. 44 *hic mihi responsum primus dedit ille petenti* può far pensare al dio delfico, mentre la formulazione *pascite ut ante boves... summittite tauros* (45) riuscirebbe così appropriata in bocca ad un dio che era anche *nomios*/νομήύς, preferiremmo evitare un' identificazione immediata e, ci sembra, meccanica. Doveva Virgilio aver colto le dinamiche 'divine' dello scontro politico contemporaneo, e probabilmente nei suoi versi si lascia già intravedere l' inclinazione apollinea del giovane principe, come meglio vedremo¹⁸. Ma sembra che, con le *Bucoliche*, ancora egli si limiti a suggerire, ad indicare una via attraverso il gioco delle suggestioni e delle implicazioni. Così, al lettore attento, ben sensibile alla retorica strutturale del *liber*, non può sfuggire come il *deus* dell' *ecl.* 1 occupi una collocazione editorialmente corrispondente a quella del *Cynthius* nell' *ecl.* 6. Se il primo aveva lasciato libero il pastore Titiro di coltivare i propri 'giochi' poetici (1.10 *ludere quae vellem calamo permisit agresti*), superato il centro del libro, quando si proverà a cantare di 're e battaglie', Titiro dovrà essere redarguito da Apollo. Maliziosamente, quel dio che sempre più si stava ideologicamente compromettendo, riporterà il poeta nei confini del 'gioco', improvvidamente abbandonati: *Prima Syracosio dignata est ludere versu / nostra neque erubuit silvas habitare Thalea. / cum canerem reges et proelia eqs.* (6.1-3).

¹⁵ Virg. *ecl.* 1.40-2.

¹⁶ Il concetto appartiene al lessico della sovranità ellenistica: Clausen 1994, 47 *ad loc.*; basti rinviare, inoltre, a Hor. *carm.* 3.5.2 s. *praesens divus habebitur / Augustus* (Nisbet – Rudd 2004, 83 *ad loc.*).

¹⁷ Cf. Hanslik 1955, 16 s.; Wright 1983, 117-23.

¹⁸ Si ricordi che Apollo era un dio profondamente radicato nel territorio italico: Gagé 1955, 391-3; Luce 1968, 32 s.

1.2 *Apollo e Dioniso nel centro delle Bucoliche* (ecl. 4; 5; 6)

1.2.1 *Il puer*

Un dispositivo che la poesia pastorale conserverà lungo tutta la sua storia, anche moderna, è quello dell'allegoria. Già gli antichi interpreti di Teocrito, il cui lavoro critico-esegetico non doveva essere ignoto a Virgilio, avevano talvolta riconosciuto dietro la maschera dei pastori l'ombra del poeta, ovvero quella di altri personaggi del mondo extra-bucolico (schol. ad Theocr. *id.* 7, pp. 76.9-77.6; 116.7-10 Wendel). Ma quello allegorico non ci sembra, generalmente, uno strumento utile per comprendere l'opera di Virgilio¹⁹ – in special modo per interpretarne la retorica divina: il principio d'ordine deve essere espresso dal modello divino, ma il giovane *deus* è una reale presenza nella Roma di Virgilio, cui i pastori teocritei possono avere libero, seppure non immediato, accesso (l'idea della divinità non rappresenta una pura invenzione del poeta, ma appartiene ad un linguaggio culturale condiviso: al limite, potremmo dire, l'allegoria è nella 'realtà'). Quando, poi, Virgilio vorrà lanciare un messaggio extra-letterario, molto semplicemente, lo farà, senza infingimenti o maschere pastorali.

Intanto, dopo l'*ecl.* 1, sembra che il poeta rientri nel solco della pura tradizione bucolica teocritea: segue infatti il monologo erotico di Coridone, nell'*ecl.* 2, e, quindi, l'agone tra Menalca e Dameta. Il conclusivo v. 111, pronunciato da Palemone, non sembra ridursi ad un'efficace chiusa dell'*ecl.* 3, ma ha l'effetto di incidere editorialmente il *liber*: *claudite iam rivos pueri; sat prata biberunt* (cf. *ecl.* 10.70; 77; e l'allocuzione al *puer* in Hor. *sat.* 1.10.92). Il successivo attacco dell'*ecl.* 4 conferma l'avvio di un nuovo movimento: le Muse teocritee (*Sicelides*) sono esortate ad alzare il tono. Di nuovo il libro virgiliano si apre al contesto romano (3 *silvae sint consule dignae*) e, di nuovo, ciò avviene attraverso il tema della divinità, che questa volta si concentra sul profetico *puer*.

Ma se l'*ecl.* 1 va immaginata scritta a ridosso della pubblicazione, l'*ecl.* 4 si richiama ad una precisa occasione, il consolato di Asinio Pollione, entro il quale è profetizzata la nascita del fanciullo divino (11 *teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit*). Su questo dato cronologico, l'unico punto fermo stabilito da Virgilio in un componimento tanto altrimenti visionario e sfuggente, è necessario fondare l'interpretazione. Una dedica a Pollione, nell'anno del suo consolato, non può che rinviare al brillante successo diplomatico che del consolato stesso fu la principale ragione. Assieme a Mecenate, che rappresentò Ottaviano, Pollione aveva infatti mediato, per conto di Antonio, l'accordo di Brindisi, nel settembre dello stesso anno. Già nell'*ecl.* 3 Virgilio aveva accennato al tema miracolistico dell'età aurea, proprio in connessione alla figura del suo illustre patrono (88 s. *qui te Pollio amat, veniat quo te quoque gaudet; / mella fluent illi, ferat et rubus asper amomum*: una sorta di anticipazione, per chi ragioni secondo il continuum del volume). Ma ora, nell'*ecl.* 4, l'avvento della nuova era di universale felicità viene vincolata, diremmo necessariamente, alle aspettative suscitate dalla pace tra i due grandi contendenti. Per questa ragione vorremmo escludere l'ipotesi, già di per sé poco persuasiva, che Virgilio

¹⁹ Un utile, rapido, sguardo alla questione è quello di Martindale 1997a (con ulteriore bibliografia).

abbia voluto designare nel *puer* il figlio di Pollione (in questo caso sì, avremmo l'iperbole encomiastica di un poeta al suo patrono). Piuttosto, si dovrà guardare al matrimonio dinastico tra Antonio e la sorella di Ottaviano, Ottavia, parte integrante degli accordi di Brindisi. Sembra assai ragionevole che Virgilio immagini che, durante il consolato di chi per la pace e per quel matrimonio si era tanto adoperato, venisse quanto meno concepito l'atteso frutto (non necessariamente simbolico): un comune erede²⁰.

Fin qui, l'occasione. Ma è chiaro come l'*ecl.* 4 esprima desideri e immaginazioni che appartengono ad un più ampio orizzonte cosmologico-sapienziale, svincolati dal contesto specifico. Eppure, o forse proprio per questo, nel costruire la sua profezia Virgilio non ha mancato di utilizzare immagini e simboli appartenenti alla retorica dei modelli divini (nel momento stesso in cui il testo si sgancia dalla situazione immediata per intraprendere un processo di mitizzazione, è forse inevitabile che incontri gli dèi). Senza esitazioni, quasi in apertura, è designato il dio sovrano dell'era futura: *tuus iam regnat Apollo* (10). Ma che si tratti di un Apollo ben localizzato in Roma lo dicono le prime battute della profezia: il *Cumaeum carmen* (3), il canto sibillino, seppure di ovvia origine straniera, appartiene al patrimonio della religione romana; etrusco è il concetto di *saeclorum ordo* (5); al Lazio rinviano specificamente i *Saturnia regna* del v. 6.

Al v. 17 si conclude, con un rapido sguardo alla futura eroizzazione del *puer*, il movimento iniziale dell'ecloga e Virgilio torna al momento dell'attesa nascita:

at tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.²¹

Spontaneamente la terra risponderà alla venuta del *puer*, secondo uno stereotipo miracolistico che appartiene alle nascite divine. Ma la prima pianta che Virgilio nomina è il simbolo stesso di Dioniso, l' 'edera serpeggiante', vista nel suo libero rigoglio (*passim*). Già in Euripide, *Phoen.* 649-54 è proprio l'edera a salutare la nascita del dio: Βρόμιον ἔνθα τέκετο μάτηρ / Διὸς γάμοισι / κισσὸς ὄν περιστεφῆς / ἔλικτὸς εὐθὺς ἔτι βρέφος / χλοηφόροισιν ἔρνεσιν / κατασκίοισιν ὀλβίσας ἐνώπιον²². È come se la capacità dionisiaca di vivificare la natura dovesse già presentarsi nel momento in cui il dio viene generato, ma, opportunamente, attraverso la sua specifica essenza vegetale. Implicazioni extra-italiche, inoltre, hanno tutte le altre piante che, con l'edera, incorniciano il *puer*: la *baccaris*, per la quale non si può escludere una qualche assonanza fonica specificamente 'bacchica'²³; i *colocasia*, con una di-

²⁰ Su questo concordiamo con Clausen 1994, 121 s.; per un quadro d'insieme delle diverse ipotesi di identificazione si veda Della Corte 1988, 342b-343a.

²¹ Virg. *ecl.* 4.18-20.

²² Da altre nascite di fanciulli divini essa, significativamente, resta assente: si pensi, ad es., al piccolo Apollo in Callimaco, *hymn.* 4, 260-3.

²³ Nella sua altra occorrenza virgiliana ricorrerà ancora in connessione con l'edera: *ecl.* 7.25-8 (vedi *infra*, p. 248). È interessante che i codici di Servio conservino la grafia con l'aspirata *bacchar* (attestata anche dal corrispettivo greco βάκχαρις): d'altra parte, nelle forme anticamente romanizzate di *Bacchus*, *baccha*, etc. si era persa l'aspirazione, in seguito ripristinata; cf. *ThL*, II, 1660, 3-5; 1664, 73-7; etc. Per le varie ipotesi di identificazione si veda Clausen 1994, 222 *ad ecl.* 7.27.

stinta nota ‘esotica’, se i suoi semi potevano esser definiti κύαμος Αἰγύπτιος (‘Nelumbium speciosum’; per la localizzazione cf. Plin. *nat.* 21.87 *in Aegypto nobilissima est colocasia quam cyamon aliqui vocant*; Athen. 3.72a ῥίζας δὲ λέγει Νίκανδρος τὰ ὑπ’ Ἀλεξανδρέων κολοκάσια καλούμενα [= Nic. fr. 81 s. Gow – Scholfield]); e l’*acanthus*, con le sue note suggestioni culturali ed artistiche greche. Se, dunque, è nel regno di Apollo che il *puer* verrà ad essere, piuttosto come un nuovo Dioniso egli nasce. Ad attorniarlo una pace universale, i leoni d’accordo con gli armenti, le capre che da sole riportano alle stalle il latte, la scomparsa d’ogni veleno, vegetale o animale, il diffondersi di preziose essenze, come l’amomo assiro (24). Durante la sua adolescenza, quando apprenderà che cosa sia la *virtus* (27) matureranno i frutti della terra: il grano, ma anche l’uva ed il miele²⁴, tutti prodotti ‘automaticamente’ (26-30).

In questo deliberato sincretismo tra i due modelli divini crediamo che possa rispecchiarsi il particolare momento di equilibrio politico che fu rappresentato dall’azione di Pollione. Ovvero, se si preferisce, Virgilio, quando volle profetizzare un mondo di pace, fondato sull’accordo tra l’Oriente di Antonio e l’Occidente di Ottaviano, ricorse ad invenzioni ed immagini che appunto quell’accordo, in termini mitici e poetici, potessero esprimere. Si deve resistere alla tentazione dell’identificazione immediata, a quell’impulso allegoristico che pure è presente già nella tradizione esegetica antica (e costituisce comunque una testimonianza preziosa riguardo alla leggibilità politica dell’*ecl.* 4). Annota ad esempio il Servio Danielino a proposito del cruciale v. 10: *quidam hoc loco... Octaviam sororem Augusti significari adfirmant ipsumque Augustum Apollinem*, dove il dispositivo, già teocriteo, dell’allegoria porta ad una forzatura del testo, in questo caso ad un anacronismo. Ma almeno altrettanto interessante è l’annotazione, allo stesso luogo, di Servio, che all’allegoria aggiunge la dimensione (si noti, diffusa e plurale) delle ‘immagini’: *et tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus*. Soltanto vari anni più tardi il principato prese una netta connotazione apollinea, che culminò con il complesso monumentale del Palatino. Ma già l’*ecl.* 4 testimonia in quale direzione si stesse muovendo il giovane erede di Giulio Cesare (se non fu, anzi, essa stessa che contribuì ad indicargli la via).

Quella del sincretismo era una soluzione, culturale e politica, forse inevitabile per un *carmen*, datato al 40-39 a.C., che profetizzasse un’era di pace. Effettivamente, almeno in un primo tempo, il regime tendette ad assimilare, così da renderle governabili, le spinte centrifughe, che altrimenti avrebbero potuto portare a pericolose dissidenze. Il linguaggio culturale ‘augusteo’ si sarebbe sempre più definito come un insieme assai composito, in cui poterono trovare spazio, per iniziativa anche dei singoli, elementi assai eterogenei²⁵. In questa prospettiva, non ci sentiremmo di escludere che Virgilio possa aver consapevolmente captato suggestioni religiose di origine orientale: lo stesso fanciullo divino, che pure l’*ecl.* 4 riconduce direttamente ad

²⁴ I tre principali prodotti dell’azione fecondatrice della coppia culturale Cerere-Bacco, su cui *infra*, p. 253. Per Bacco inventore del miele cf. *Ov. fast.* 3.735-62.

²⁵ Si rammentino le pagine di Zanker 1989, 72-5, sul tempio di Apollo *in circo* fatto costruire dall’ex-antoniano Gaio Sosio.

Apollo e a Giove, potrebbe dunque essere l'effettiva espressione di una complessa forma di sincretismo religioso²⁶.

Gli anni che seguirono al consolato di Pollione mostrarono come il potere politico, a differenza dei linguaggi culturali, dovesse essere unico e centralizzato. I due principii che avrebbero potuto esser coniugati (l'Oriente e l'Occidente, Roma ed Alessandria) vennero posti in drammatica contrapposizione. Soltanto uno doveva essere il *deus*: e soltanto a Roma lo si poteva incontrare. Da Antonio ed Ottavia nacque una bambina, Antonia. Anche da Ottaviano, unitosi a Scribonia, si attendeva un erede (un altro candidato, per i moderni, all'identificazione del *puer*): ma anch'egli ebbe una figlia, Giulia. Quella vocazione dionisiaco-carismatica che Antonio aveva già pubblicamente mostrato con il suo ingresso ad Efeso, dopo il 42 (Plut. *Ant.* 24), e che ancora ebbe una realizzazione spettacolare ad Atene, dove, assieme ad Ottavia e alla neonata Antonia, egli venne accolto, nell'autunno del 39, come un novello Dioniso²⁷, fornì alla parte di Ottaviano un facile margine denigratorio: tanto più dopo il divorzio da Ottavia e la sua nuova unione con Cleopatra²⁸.

Letta nel 40, all'indomani della stabilità finalmente raggiunta dopo Filippi, l'*ecl.* 4 ha il significato di un progetto, e di una speranza, che soltanto l'accordo tra Antonio ed Ottaviano poteva realizzare. Letta negli anni successivi (quando venne pubblicata con il resto del *liber*), profilandosi sempre più imminente la necessità dello scontro, essa manteneva il proprio significato politico e culturale²⁹. La speranza di Virgilio, come di tutta la generazione dei poeti a lui contemporanei, era che di quel sogno di pace, se era impossibile realizzarlo, ci si potesse almeno rammentare. È anche vero che, per chi fosse rimasto a Roma, dalla parte di Ottaviano, era fin troppo facile attribuirne il fallimento all' 'ebbro' Antonio, ormai stabilito nell' Alessandria dei Tolemei.

1.2.2 Dafni divinizzato

Nel suo inizio bucolico Virgilio aveva evitato il confronto diretto con il primo idillio di Teocrito, limitandosi ad evocare l'addio di Dafni attraverso un gioco sottile di suggestioni ed implicazioni. Ma, giunto ormai, con l'*ecl.* 5, alla metà del volume, sembra che il poeta possa permettersi di volgere direttamente lo sguardo al grande inizio di Teocrito. Anche qui non mancano, in realtà, diversivi ed elusioni. Il tema, infatti, non è più il languore di Dafni, ma la sua celebrazione dopo la morte (e quindi la divinizzazione), quasi a proseguire dove Teocrito si era interrotto. E l'encomio è

²⁶ Sebbene qualunque interpretazione mistico-messianica dell'*ecl.* 4, quando si faccia troppo rigida ed ambiziosa, appaia votata all'insuccesso: si ricordi la recisa confutazione di Jachmann 1952, al pur affascinante tentativo di Norden 1924.

²⁷ Vell. 2.82; Plut. *Ant.* 60; Dio 48.39; Groebe 1894, c. 2606.

²⁸ Il programma politico del *foedus Brundisinum* sembra ben riflettersi nella monetazione: cf., in special modo, Mannsperger 1973, 384 s. (cistofori con Antonio e Ottavia affiancati, entrambi coronati di edera: sul verso la cista mistica e Dioniso); Brenk 1995, 76 e n. 37, 81 e n. 57. Corrispondentemente alla demonizzazione della 'straniera' Cleopatra, la parte di Ottaviano esaltò le virtù 'romane' dell'abbandonata Ottavia e della nuova moglie di Ottaviano, Livia: Wyke 1992, 109 s.; Purcell 1986, 85.

²⁹ Per la reinterpretazione che ad anni di distanza, nell'*Eneide*, Virgilio darà dell'*aurea aetas* (e dell'*ecl.* 4), si veda *infra*, pp. 262 s.

affidato alla voce di due personaggi, Menalca e Mopso, che hanno – almeno occasionalmente – un ruolo predominante sul virgiliano Titiro, il quale dovrà limitarsi a guardare il gregge (12).

Ma, nonostante la facile riconoscibilità teocritea, l'*ecl.* 5 prosegue la pertinenza extra-bucolica della precedente *ecl.* 4. È infatti antica la notizia, tramandataci da Servio, secondo cui in Dafni si debba riconoscere il defunto e divinizzato Giulio Cesare³⁰. Se la discussione sui termini esatti dell'identificazione resta, naturalmente, aperta, la sostanza incontra un certo consenso: decisivo è parso, a ragione, il confronto con l'*ecl.* 9, quando proprio un personaggio dal nome di Dafni è esortato a volgere il capo verso il *sidus Iulium* da poco apparso nel cielo (46-50). Dunque, dopo un'ecloga atipica, che tratta il tema della nascita divina, qui Virgilio si misurerebbe con un altro 'lessema' del linguaggio politico ellenistico: la divinizzazione, e in special modo il catasterismo, del sovrano³¹.

In realtà, il testo dell'*ecl.* 5 non offre elementi incontrovertibili che dimostrino l'identificazione. È vero, però, che vi si osserva un uso sorvegliatissimo delle immagini che forse non è spiegabile esclusivamente con la consueta attenuazione, tipica in Virgilio, del realismo teocriteo. Nell'*id.* 1 mostravano la propria partecipazione al dolore di Dafni, nell'ordine, gli animali selvaggi del bosco, poi i greggi bovini e poi i pastori (71-81). Soltanto al bestiame bovino Teocrito permetteva di piangere la morte del bovaro Dafni, mentre capre e pecore restavano tagliate fuori dalla scena di lutto, cui soltanto i rispettivi pastori erano ammessi (*ibid.* 71 s.; 74 s.; 80 s.). Rispetto al modello, Virgilio opera un'inversione: prima è detto il dolore dei pastori, che non portano più i buoi, dopo il pascolo (*pastos*), ad abbeverarsi ai *flumina*, poi il testo si concentra sul dolore degli animali. Ma restano assenti il pianto e i gemiti di cui si era compiaciuto Teocrito (già alcuni lettori di Omero avevano trovato ragione d'imbarazzo nel pianto dei cavalli di Achille: *Il.* 17.426-8, ripreso in *Aen.* 11.89 s.), e, soprattutto, a designare il bestiame (anche ovino e caprino, presumibilmente) viene utilizzato il generico *quadripes*, termine appartenente al genere epico, per il quale designa abitualmente il più nobile dei 'quadrupedi', il cavallo³²: *nulla neque amnem / libavit quadripes nec graminis attigit herbam* (25 s.). Nell'altra scena in cui Virgilio torna ad imitare il modello teocriteo, trattandosi dell'amico poeta Cornelio Gallo consunto da Amore, non mancheranno di comparire anche le *oves* – per quanto Virgilio si senta obbligato a qualche spiegazione: *stant et oves circum; nostri nec paenitet illas, / nec te paeniteat pecoris, divine poeta: / et formosus ovis ad flumina pavit Adonis. / venit et upilio, tardi venere subulci, / uviduus hiberna venit de glande Menalcas* (*ecl.* 10.16-8). Ma nell'*ecl.* 5 è forse il referente encomiastico che porta Vir-

³⁰ Si vedano le annotazioni di Servio e del Servio Dan. ai vv. 20, 29, 56; per l'ampia bibliografia basti qui rinviare alla discussione di Salvatore 1981, 216-21.

³¹ Il *sidus Iulium* rappresenta un elemento fondamentale dell'iconografia e dell'immaginario augustei, dalla monetazione all'arte figurativa alla letteratura: Weinstock 1971, 370-84; Zanker 1989, 38 s.; si aggiunga Ramsey – Lewis Licht 1997.

³² Significato escluso, naturalmente, dal contesto bucolico. La genericità del sostantivo rende possibile, forse studiatamente, l'allusione all'aneddoto narrato da Suetonio, *Iul.* 81.2: uno tra i prodigi precedenti la morte di Cesare fu che i suoi cavalli, da lui consacrati al Rubicone, piansero e si astennero dal pascolo.

gilio ad evitare le 'umili' essenze bucoliche, che potevano riuscire inopportune anche soltanto per una vaga allusione al Divo Giulio Cesare³³.

In un luogo di così alto potenziale ideologico può essere opportuno tornare ad interrogarsi sull'impiego dei modelli divini (essi, ponendosi sul piano dell'elaborazione mitica, potrebbero ancora una volta sottrarre il testo all'immediatezza, alquanto oppressiva, dell'allegoria). Il primo elemento che riesce, dal nostro punto di vista, interessante è che Virgilio ha intensificato le preesistenti connotazioni dionisiache del divino cantore: è difficilmente un caso, infatti, che in Teocrito a raccontarne i patimenti sia un personaggio, Tirsi, che porta nel nome l'assonanza con l'oggetto simbolico del culto dionisiaco³⁴. Ma, stando al Mopso virgiliano, Dafni avrebbe avuto addirittura il ruolo di archegeta bacchico:

Daphnis et Armenias curru subiungere tigris
instituit, Daphnis thiasos inducere Bacchi
et foliis lentas intexere mollibus hastas.³⁵

La notizia viene ricondotta da Servio, senza esitazioni, al referente politico: Giulio Cesare avrebbe effettivamente (re)introdotto il culto di Bacco a Roma³⁶.

Dopo la comparsa, esplicita, del dio nel v. 30 (anche a prescindere da Giulio Cesare), Mopso passa a nominare altre divinità, ritraendole nella partecipazione per la scomparsa di Dafni. In questo, Virgilio segue il modello teocriteo, in cui Hermes, Priapo e Cipride, ognuno a modo proprio, tentavano di consolare il cantore languente: «Venne Hermes per primo dal monte, e disse: ... Venne Priapo... Venne anche Cipride ridendo dolcemente...» (*id.* 1.77; 81; 95). Ma con due sostanziali differenze: gli dèi di Virgilio non sono legati personalmente a Dafni, come Hermes, o evocati per le proprie competenze (l'eros); e abbandonano lo spazio bucolico, ripetendo il paradigma mitico della 'fuga divina' (la Vergine Astrea, ad esempio). Si legge nei vv. 34 s.:

postquam te fata tulerunt,
ipsa Pales agros atque ipse reliquit Apollo.

È tardi, ormai, per consolare Dafni e gli dèi, invece di giungere a visitarlo, abbandonano un mondo in cui egli non è più. Secondo un epigramma di Meleagro sarebbe

³³ Si noti, ancora, che *graminis... herbam* è una locuzione rara e solenne, forse d'uso sacrale, almeno a giudicare da Liv. 1.24.5, dove è impiegata nel contesto del rito feziale.

³⁴ Lo osservava già Gow 1952, 5, ad 1.9. Per le connessioni dionisiache della figura di Dafni (anche nell'iconografia), si veda Berger-Doer 1986; cf. inoltre Merkelbach 1991, 47-9.

³⁵ Virg. *ecl.* 5.29-31.

³⁶ Al v. 29: *hoc aperte ad Caesarem pertinet, quem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam* (discussione in Pailler 1988, 728-43). Le suggestioni dionisiache dell'*ecl.* 5, naturalmente, non hanno mancato di essere osservate: basti rinviare a Salvatore 1981, 213 e nn. 22 s.; non convincono, invece, interpretazioni esoteriche come quella di Jeanmaire 1930, 169 s. Va detto che Giulio Cesare, poco tempo prima dell'assassinio, sembra avesse stimolato l'impiantarsi a Roma del culto egiziano di Iside, strettamente legato, nel sincretismo ellenistico, a quello di Dioniso (identificato con Osiride): cf. Brenk 1992, 161; Coarelli 1996, 107: «... il culto egiziano era stato introdotto già da tempo, e non si può escludere che lo stesso Cesare avesse realizzato un primo sacello nell'area da lui ricostruita dei *Saepta* e della *Villa Publica*».

stato Pan, il dio bucolico per eccellenza, ad abbandonare la terra in seguito alla sua scomparsa (*AP* 7.535). Ma Virgilio ha preferito qui due altre divinità: Apollo e Pales³⁷. Il pastore virgiliano che si produce per primo, Mopso³⁸, non ha mancato di ricomporre nel suo canto il binomio Bacco-Apollo.

Che ciò non sia casuale lo conferma il canto in risposta di Menalca. Nel tempo futuro dei nuovi riti per Dafni divinizzato Menalca immagina quattro are, due dedicate a Dafni, due a Febo (66 *duas tibi Daphni duas altaria Phoebo*)³⁹. Ma che Dafni sia anche per Menalca una figura dionisiaca lo dice l'esplicita menzione del dio (69 *et multo in primis hilarans convivio Baccho*) e, quindi, la descrizione della scena festiva:

cantabunt mihi Damoetas et Lyctius Aegon;
saltantis Satyros imitabitur Alpheisiboeus.⁴⁰

Tra le espressioni della gioia conviviale specificamente a Dioniso rinvia la 'danza satiresca' di Alfesibeo⁴¹. Infine, se nel v. 66 le are di Dafni erano state associate a quelle di Febo, la conclusione associa il nuovo dio, ancora, al culto bacchico:

ut Baccho Cererique, tibi sic vota quotannis
agricolae facient: damnabis tu quoque votis.⁴²

A seguire il cantore sibillino dell'*ecl.* 4, sono già due i pastori di Virgilio che percepiscono i modelli divini di Dioniso ed Apollo come un tutt'uno. Forse, l'*ecl.* 5 ripor-

³⁷ La coppia divina ricomparirà in *georg.* 3.1 s.; vale la pena di osservare che il pur 'dionisiaco' Dafni ha nel nome delle suggestioni apollinee: figlio di Hermes e di una ninfa, egli avrebbe tratto il proprio nome dalle piante d'alloro che erano così numerose nel luogo in cui nacque (è etimologicamente imparentato, dunque, alla Dafne amata dal dio); cf. *ecl.* 8.83 in *Daphnide laurum*; per la versione corrente del mito si veda soprattutto Diod. Sic. 4.84.2; Cipolla 1984, 972.

³⁸ Il suo stesso nome, assente in Teocrito, sembra rinviare alla dimensione (apollinea) della profezia: figlio di Manto e nipote di Tiresia, un Mopso avrebbe fondato l'oracolo di Apollo Clario (Serv. ad *Aen.* 10.199 s.). Ma Mopso era anche il protagonista, con Calcante, di una disputa *de peritia divinandi* che costituiva il soggetto del poemetto sul 'bosco Grineo' di Euforione, da Gallo riadattato, a quanto sembra, in latino: Serv. ad *ecl.* 6.72; Euphor. fr. 97, p. 47 Powell; Michelazzo 1987, 584b.

³⁹ È interessante quanto osserva Servio ad loc., rinviando alla dottrina del neo-platonico Porfirio: *sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos* (= Porphyr. 477F Smith; cf. Arnob. *nat.* 3.33; Macr. *Sat.* 1.18.1).

⁴⁰ Virg. *ecl.* 5.72 s.

⁴¹ Una suggestione onomastica, la sua ("colui che si guadagna un bue"), particolarmente opportuna per un poeta ditirambico, il cui premio consisteva appunto nelle carni del bue sacrificato: Pind. *Ol.* 13.19 (Ieranò 1997, 26-8, T 36-9); ritroviamo il nome in uno dei due protagonisti dell'egloga dedicata al 'tragico' Pollione (vedi *infra*, n. 65). D'altra parte, il lettore dotto potrebbe osservare, nel v. 72, le implicazioni apollinee dell'epiteto *Lyctius* (da Licto, importante città dorica di Creta), che forse non è privo di suggestioni apollinee: nella sua più rilevante occorrenza letteraria, nell'*Inno ad Apollo* di Callimaco, l'epiteto viene utilizzato per l'arco del dio: *hymn.* 2.33 (Williams 1978, 40 ad loc.; non sfugga che v'è qualche assonanza tra *Lyctius* e *Lycius*, più comune epiteto del dio).

⁴² Virg. *ecl.* 5.79 s.

ta una tale unità alla figura autorevole del 'padre' Giulio Cesare: a prima, cioè, che Ottaviano e Antonio avessero preso a contendersene l'eredità politica e divina. Nella fantasia bucolica virgiliana (che al tempo stesso voleva esprimere un reale desiderio per il futuro), ad esser divinizzato era chi aveva sì delle armate, ma equipaggiate come un gioioso tiaso⁴³. Le 'vere' guerre saranno presto ruscate, con una significativa parentetica, dal poeta che aprirà la successiva *ecl.* 6: *nunc ego (namque super tibi erunt qui dicere laudes, / Vare, tuas cupiant et tristia condere bella) / agrestem tenui meditabor harundine Musam* (6-8). Sarà in un altro proemio, quello al terzo delle *Georgiche*, che Virgilio dichiarerà di voler edificare un tempio con Cesare «nel mezzo»: *in medio mihi Caesar erit templumque tenebit* (3.16). Per ora, a chiudere la prima metà del libro bucolico (anche qui, nel suo 'mezzo?'), figura il destino di un pastore divinizzato – potenziale personificazione teocritea del *sidus Iulium*.

1.2.3 Il Sileno, Dafni e la Sibilla: la sequenza 4-5-6 nel centro del liber

Un perfetto equilibrio è quello che sta anche nell'*ecl.* 6. Vi ritroviamo, infatti, bilanciato, il binomio dionisiaco-apollineo, e con una evidenza che non ha mancato di essere osservata, sebbene da un punto di vista diverso dal nostro⁴⁴. Già nella sua bipartizione essa associa all'Apollo callimacheo del prologo il canto del Sileno, appena destatosi da una notte d'ebbrezza: *...inflatum hesterno venas, ut semper, Iaccho* (15). Ma, a sua volta, la rivelazione del Sileno culmina con la scena d'iniziazione esiodea che, protagonista Cornelio Gallo, si chiude proprio nel nome del dio:

“...his tibi Grynei nemoris dicatur origo,
ne quis sit lucus quo se plus iactet Apollo.”⁴⁵

Infine, nell'ultima, vera e propria, conclusione dell'ecloga, il lettore scoprirà che molti altri canti del Sileno altro non fanno che ripetere precedenti canti di Apollo (82 s. *omnia, quae Phoebus quondam meditante beatus / audiit Eurotas*).

Con l'*ecl.* 6 si completa quella che da tempo è stata riconosciuta come la sequenza centrale del *liber* virgiliano. L'asse di simmetria su cui ruotano le sue due metà, se è evidentemente messo in rilievo dal nuovo avvio dell'*ecl.* 6, è invece appianato dall'analogia di argomento: tutte e tre le ecloghe centrali, come abbiamo visto, sono accomunate dal fatto di sottrarsi alla tipizzazione del βουκολιασμός teocriteo.

In questa contiguità non crediamo che si osservi soltanto il gusto per la strutturazione artistica del *liber* poetico. Lette in successione, o, comunque, considerate nel

⁴³ Il v. 31 dice che genere di armi abbiano le truppe di Dafni-Bacco: i tirsi, detti, quasi con un ossimoro, *lentae... hastae*, perché prodotti da un intreccio vegetale (cf. *Aen.* 7.390 *mollis... thyrsos*; è vero che il fusto del tirso è tutt'altro che flessibile, ma la specificazione *foliis... mollibus* sembra rimandare in particolare alla sua sommità, intrecciata di edera e di pampini, del tutto priva, quindi, della capacità offensiva di una vera *hasta*). Resta ovvio, infatti, che il tirso potesse avere, all'occasione, un impiego più che offensivo, come in Eur. *Bacch.* 761-4; Ov. *met.* 3.712; 11.27 s.; esplicito, in ogni caso, il v. 61 *amat bonus otia Daphnis*.

⁴⁴ Cf. Segal 1969, 420 e n. 40; Putnam 1970, 218: «The poem as a whole is a fluctuation between — and ultimately a combination of — Dionysiac emotionality and Apolline order»; Boyle 1975, 193 e n. 25.

⁴⁵ Virg. *ecl.* 6.72 s.

loro insieme, le tre ecloghe prospettano un mondo rassicurante: i modelli di Dioniso e di Apollo (ma anche di Ercole), forse le suggestioni del recente *sidus Iulium*, il conciliatorio operato politico di Pollione, Antonio e Ottaviano, le loro spose e i loro figli, vi trascorrono come garanzia di un presente sereno, di una durevole pace. La formula del *foedus Brundisinum* e, in generale, tutta l'azione diplomatica che mirò al contenimento del dissidio, trovarono preciso riscontro nei poeti augustei⁴⁶ (non senza, forse, qualche deliberata enfasi, che, quando la conciliazione fallì, potesse legittimare lo scontro con Antonio). Il *puer* dell'*ecl.* 4 rappresenta il modello eroico nel suo stato iniziale: nasce come un piccolo Dioniso nel regno di Apollo, e da lui si attendono imprese ('erculee'?) che eguaglino e superino quelle del genitore. Nell'*ecl.* 5 Dafni rappresenta di quel modello eroico l'approdo: la compiuta divinizzazione. Se il *puer* è chiamato ad osservare il distendersi della superficie cosmica (50 s. *nutantem pondere mundum, / terrasque tractusque maris caelumque profundum*), Dafni ha sotto di sé le «nuvole e le stelle» (57). La dichiarata pertinenza romana dell'*ecl.* 4 alimenta la leggibilità allegorica dell'*ecl.* 5 (già, con ogni verosimiglianza, agli occhi dei lettori antichi).

Ma la successione del *liber* si nega a qualunque prospettiva encomiastica: non ritroviamo nell'apertura dell'*ecl.* 6 un Menalca pronto all'elogio e al catasterismo (5.51 s. *Daphninqe tuum tollemus ad astra; / Daphnin ad astra feremus*). Apollo vi compare come il dio callimacheo del divieto all'eccesso epico, e non più come il sibillino iniziatore di un nuovo *saeculum*. Ma è il dionisiaco Sileno a rivelare i miti cantati da Apollo, e l'iniziazione esiodeo-apolleina di Cornelio Gallo⁴⁷. I modelli divini, nel loro equilibrato combinarsi, si fanno nell'*ecl.* 6 gioco dell'intelletto, libertà ed invenzione: Virgilio vi chiama a raccolta il circolo ristretto degli amici poeti.

1.3 La prova dell'agone: i modelli divini nell'*ecl.* 7

Conclusa la sequenza delle ecloghe 'eccentriche', il *liber* sembra rientrare, con l'agone di Coridone e Tirsi, nell'alveo teocriteo. Ma il ritorno è solo apparente.

È vero che riprese ed echi da Teocrito sono assai numerosi nei versi che i due pastori si scambiano fin dalle prime battute, ma è senza dubbio eccessiva l'affermazione di Servio, che non ha mancato di trovare seguito tra i moderni, secondo la quale «questa ecloga è quasi interamente tratta da Teocrito»⁴⁸. Un tale giudizio potrebbe adattarsi, piuttosto, alla corrispondente *ecl.* 3, vero e proprio 'studio teocriteo', forse a ragione considerato tra le prime prove bucoliche virgiliane (sebbene anch'essa non manchi di esprimere nuovi e diversi valori). Ma qui a misurarsi non sono due cantori che portino il nome di tipici contendenti teocritei, come i Dameta e Menalca dell'*ecl.* 3 (qualificati dagli *idd.* 6, 8 e 9). L'*ecl.* 7 vede gareggiare due personaggi che hanno una forte individuazione, rintracciabile dal lettore attraverso il gioco delle suggestioni e dei rimandi. Essa si apre sull'incontro tra i due pastori, che riuniscono il proprio gregge al cospetto di Dafni:

⁴⁶ Si pensi, in special modo, alla *sat.* 1.5 di Orazio; Cucchiarelli 2001, 102-18.

⁴⁷ Già il Mopso dell'*ecl.* 5 potrebbe rinviare alle scelte poetiche euforionee di Gallo (*supra*, n. 38): dunque, un ulteriore nesso, a rinsaldare la sequenza 4-5-6.

⁴⁸ Ad *ecl.* 7.1 *ecloga haec paene tota Theocriti est: nam et ipsam transtulit et multa ad eam de aliis congescit* (si vedano le osservazioni di Coleman 1977, 225 s.).

Forte sub arguta considerat ilice Daphnis,
compulerantque greges Corydon et Thyrsis in unum,
Thyrsis ovis, Corydon distentas lacte capellas,
ambo florentes aetatibus, Arcades ambo.⁴⁹

Viene accennata una remota dimensione temporale (evidentemente anteriore, ad esempio, all'*ecl.* 5), in cui Dafni è ancora tra i pastori, ed anzi può assistere alle loro contese. Ma se Tirsi, in prospettiva, rinvia all'inizio teocriteo, cioè al racconto della scomparsa di Dafni, la personalità che si associa al nome di Coridone è più specificamente virgiliana. Il riconoscimento, per l'appassionato amante di Alessi, giungerà nell'ultimo verso: *ex illo Corydon Corydon est tempore nobis* (70). Tutt'altro che genio poetico sembrava possedere, invece, il Coridone teocriteo, bovato garbato ma piuttosto anonimo nell'*id.* 4, il cui nome ricorre nell'*id.* 5 per un contesto non propriamente elogiativo: «E quando mai tu, servo di Sibirta, hai posseduto una zampogna? Non ti contenti più di zufolare, in compagnia di Coridone, con un piffero di paglia?» (5-7). Nello stesso inizio dell'*ecl.* 7, a ben vedere, per quanto l'anafora di *ambo* insista sull'uguaglianza, è Tirsi che conduce il bestiame più pregiato (pecore, invece di capre: una distinzione percepibile nell'assiologia bucolica; cf. Don. auct. *vita Verg.* p. 122, 2-6 Brugn. – Stok = schol. Theocr. *proleg.* p. 17, 21-6 Wend.).

Ma nel mondo bucolico virgiliano anche l'eventuale svantaggio in partenza, per Coridone, non può riuscire decisivo. Il lettore del *volumen* deve avere ben presente la performance del pastore che nell'*ecl.* 2 porta quel nome, che è già stata richiamata come 'classica' da Menalca in *ecl.* 5.86. E progressivamente nel corso della contesa si comprende che l'identità non è soltanto onomastica. La passione per la caccia al cervo (7.30 ~ 2.29); il richiamo al Ciclope teocriteo dei vv. 37-40, modello fondamentale dell'*ecl.* 2; il nome stesso, infine, di Alessi, con l' 'ardore', anche meteorologico, che la sua assenza comporta (7.55 s. ~ 2, spec. 6-13) – sono tutti elementi che avvicinano, e identificano, i due Coridone.

Il fatto stesso che un protagonista dell'*ecl.* 7 abbia una fisionomia così riconoscibilmente virgiliana incoraggia a ricercare anche nel suo avversario un 'passato' di testi e suggestioni: nel suo caso, ovviamente, addirittura l'*id.* 1 di Teocrito (si noti, a conferma dell'intenzionalità, che Virgilio non utilizza altrove il nome di Tirsi). La finzione agonale permette dunque al 'campione' virgiliano l'anacronismo di un confronto e di una simbolica vittoria sul Tirsi teocriteo. Ed è allora un lieve paradosso che sia Tirsi a dover rispondere alla provocazione di Coridone (20 *hos* [scil. *versus*] *Corydon, illos referebat in ordine Thyrsis*), quasi che si invertisse, tra Virgilio e Teocrito, l'ovvio rapporto di priorità: tutt'altro che facile è variare originalmente un tema posto da altri (già Servio, nel commento a 3.28, osservava lo 'svantaggio' di chi, nella gara, ha il compito del *respondere*)⁵⁰.

⁴⁹ Virg. *ecl.* 7.1-4.

⁵⁰ Ma questa rivendicazione, che si potrebbe interpretare come una simbolica rivalse sul modello, è condotta da Virgilio con estrema delicatezza. Infatti, la cronologia dell'*ecl.* 7, per la stessa presenza di Dafni, risale evidentemente alle spalle anche dell'*id.* 1, va ad inserirsi in un momento anteriore alla grande performance teocritea di Tirsi, quando ancora egli era soltanto un giovane poeta promettente ma non affermato (si noti: 25 *crescentem... poetam*). È dunque in un tempo straniato, ironicamente lontano, sia nella cronologia teocritea sia in quella virgiliana, che si situa la vitto-

Il complesso gioco di intelligenza letteraria, che abbiamo tentato rapidamente di delineare, è indispensabile per comprendere la particolarissima prospettiva programmatica dell'*ecl.* 7: il poeta Virgilio, che ormai ha svolto sotto agli occhi del lettore quasi la totalità delle proprie forme bucoliche (le restanti ecloghe variano ed integrano quanto già sperimentato nella prima parte del libro), può ora permettersi di impostare un agone tra due diversi modi poetici. E, soprattutto, a differenza che nell'*ecl.* 3, può ora designare un vincitore.

La questione del perché Coridone abbia la meglio è, in realtà, tra le più dibattute negli studi virgiliani: essa ricalca le analoghe questioni teocritee (perché nell'*id.* 5 Comata sconfigge Lacone?). Certo, è difficile accettare l'inspiegabilità, quasi la casualità, del verdetto, tanto più per il fatto che esso vien dato come scontato nell'intervento conclusivo di Melibeo. Sembra almeno ragionevole escludere che determinanti siano criteri formali: le numerose osservazioni che sono state avanzate, ad esempio, sulla tecnica versificatoria di Tirsi, oltre ad essere piuttosto opinabili, si fermano di fronte all'assunto, per noi assai solido, che fosse impossibile a Virgilio scrivere deliberatamente 'male' (egli stesso non mancherà, tra l'altro, di rammentarsi quasi alla lettera di un verso del suo Tirsi: *georg.* 2.325 s. ~ *ecl.* 7.60).

Più opportunamente, invece, si è appuntata l'attenzione sulla scelta tematica e, quindi, la caratterizzazione dei due contendenti. Come è stato da tempo notato, ciò che distingue Tirsi da Coridone è uno spirito aggressivo, quasi polemico, scontroso fin dal primo scambio⁵¹. Se Coridone loda i versi di Codro, dichiarandosi a lui inferiore, Tirsi pretende per sé il premio, affinché Codro «scoppi di invidia» (26 *invidia rumpantur ut ilia Codro*). Alle dolci, luminose immagini con cui Coridone garbatamente sollecita Galatea, perché lo raggiunga (37-40), Tirsi risponde con toni acerbi, insistiti sulla *canina littera*: *immo ego SaRdoniis videar tibi amaRioR heRbis, I hoRRidioR Rusco, pRoiecta vilioR alga* eqs. (41 s.). Una tale reattività, a tratti bruciante, combinandosi ai modi più stilizzati di Coridone compone per il lettore un dittico assai attraente e vario, ma inevitabilmente mette Tirsi in una condizione difficile: ancora nel distico di congedo lo vedremo «agitarsi inutilmente» (69 *frustra contendere Thyrsin*)⁵². Già l'*ecl.* 3, nel confronto serrato con l'*id.* 5, aveva mostrato che la poetica delle *Bucoliche* è orientata verso una raffinatezza che anche nel mimico e nel comico rifugge da quei toni forti, eventualmente volgari, che non mancavano ai litigiosi pastori di Teocrito. Con espressioni forti come quelle del v. 26 Tirsi, poco opportunamente, segue forme giambico-bucoliche che Virgilio ha deciso di contenere, se non di annullare del tutto.

ria di Coridone (naturalmente non crediamo che Virgilio intenda costruire cronologie e identità rigide: basterebbe la qualifica di *Arcades*, per i due contendenti, a rivendicare l'originalità extrateocritea dell'*ecl.* 7). Altro fatto da non trascurare è che testimone e quindi narratore della contesa sia un pastore, Melibeo, che porta il nome dello sfortunato esule su cui le *Bucoliche* si aprono: i vv. 9-13, che Dafni gli rivolge, sono fitti di allusioni all'*ecl.* 1. Una tale intertestualità con l'*ecl.* 1, l'«inizio» di Virgilio, dovrebbe tanto più stimolare l'attenzione, e le capacità interpretative, del lettore.

⁵¹ Basti qui rinviare ai commenti di Coleman 1977, 226, e di Clausen 1994, 211 s.; assai rilevante, dal nostro punto di vista, è Sullivan 2002.

⁵² A tratti Tirsi sembra quasi somigliare a certi polemici antagonisti oraziani, come ad es. il Crispino di *sat.* 1.4.14-21 (ma si rammenti anche, per altri versi, l'ambizioso letterato della *sat.* 1.9, con la sua smania di successo).

Ma proprio il confronto con l'altro 'agone' virgiliano, l'*ecl.* 3, rispetto a cui l'*ecl.* 7 si pone in uno studiato gioco di corrispondenze strutturali (la posizione relativa all'interno del *liber*⁵³; lo spazio dedicato alla tenzone vera e propria, che in entrambi i casi è di 48 versi), stimola un ulteriore ordine di considerazioni. Il fatto che al giudizio di parità con cui Palemone concludeva l'*ecl.* 3 si contrapponga nell'*ecl.* 7 l'inappellabile disfatta di Tirsi porta a chiedersi quale differenza intercorra tra i due agoni. Per noi è ovvio sospettare che questa differenza possa risiedere nella sequenza delle *ecl.* 4-5-6. Come si comportano, dunque, i due contendenti rispetto alla retorica dei modelli divini?

Nel suo attacco Coridone non manca di invocare gli dèi:

Nymphae noster amor Libethrides, aut mihi carmen
quale meo Codro concedite (proxima Phoebi
versibus ille facit) aut, si non possumus omnes,
hic arguta sacra pendebit fistula pinu.⁵⁴

La menzione delle Ninfe come ispiratrici del canto, tipica della tradizione bucolica (ad es. Theocr. *id.* 7.92), si arricchisce nel v. 21 di specifiche risonanze erudite attraverso l'epiteto difficile *Libethrides*, che trova riscontri nella poesia dotta ellenistica, in special modo Euforione, e nella letteratura orfica⁵⁵. Dunque, il confronto tra i *carmina* di Codro e quelli di Apollo potrebbe non essere un generico complimento, ma rinviare esattamente a quei valori poetici, apollinei e orfico-sapenziali (ed esiodo-ellenistici), che il lettore dovrebbe ormai ben conoscere, e apprezzare, dall'*ecl.* 6, appena conclusa (spec. vv. 64-73; 82-4) e dall'*ecl.* 4, vv. 55-9 (ma cf. anche 5.9 *quid, si idem certet Phoebum superare canendo?*).

Nella sua risposta Tirsi non nomina nemmeno una divinità:

Pastores, hedera crescentem ornate poetam,
Arcades, invidia rumpantur ut ilia Codro;
aut, si ultra placidum laudarit, baccare frontem
cingite, ne vati noceat mala lingua futuro.⁵⁶

⁵³ Rinviemo alla sintesi, a tutt'oggi valida, di La Penna 1983, 61-5 (=2005, 53-6).

⁵⁴ Virg. *ecl.* 7.21-4.

⁵⁵ Cf. Euphor. fr. 416.2 (*Suppl. Hell.*, p. 205); si aggiungano gli adespoti fr. 993.7 (*Suppl. Hell.*, p. 512), nel quale forse va riconosciuta una scena di investitura poetica sul genere esiodo, e fr. 988.1 (*Suppl. Hell.*, p. 505), in cui sembra esser descritta una pittura o una statua che raffigura la folgorazione di Fetonte; si vedano Morelli 2010; Magnelli 2010. In realtà, nell'epiteto si confondevano due localizzazioni: una beotica, dal nome di una località a poca distanza da Coronea, sull'Elicona (Pausan. 9.34.4), l'altra macedone (cf. Lycophr. *Alex.* 273-5). Di qui una certa confusione, o comunque 'osmosi', tra le due località, che ritroviamo nella annotazione del Servio Dan. *ad loc.*: *a fonte Boeotiae [...] alii locum in quo Hesiodus natus est, alii templum Libethridum musarum dicunt, quod a Piero, Apollinis filio, consecratum est* (l'ultimo riferimento è evidentemente alla Pieria, in Macedonia; si noti anche la menzione di Esiodo, per la localizzazione beotica). È interessante che la località macedone fosse nota come importante luogo di culto orfico: Orph. Fr. 342; TT 223d; 225; 249 s. Kern. In ogni caso, è chiaro come Coridone si allinei ai valori poetici dell'*ecl.* 6: *doctrina* ellenistica; Euforione (cf. *ecl.* 6, 72; Serv. *ad loc.*); ispirazione orfico-esiodo.

⁵⁶ Virg. *ecl.* 7.25-8.

Ancor più del suo omonimo teocriteo, egli sembra voler ridestare le implicazioni dionisiache del proprio nome: l'edera del poeta sacro a Bacco è tutto ciò che egli chiede ai suoi compagni arcadi (si noti, come nel già discusso *ecl.* 4.19, la possibile suggestione dionisiaca di *baccare*).

Nello scambio successivo Coridone nomina la vergine Delia, richiamandone le prerogative venatorie e finalmente Tirsi trova una divinità da nominare: ma si tratta del non certo 'vergine' Priapo, dio dalle ovvie connessioni dionisiache⁵⁷. Varie battute più avanti, al paesaggio ridente tratteggiato da Coridone (Alessi, infatti, non è ancora andato via...), Tirsi risponde con una prospettiva di desolata aridità, in cui a esser nominato è proprio Libero, nel suo ruolo naturale di padre dell'uva e del vino: *Liber pampineas invidit collibus umbras* (58). All'opposto, ad essere evocato come dio liquido è Giove, capace di ristabilire la normalità all'arrivo dell'amata Fillide: *Iuppiter et laeto descendet plurimus imbri* (60).

Siamo giunti finalmente all'ultimo scambio. L'accento a Fillide viene ripreso da Coridone, che non manca di intensificare, soprattutto, i riferimenti divini (egli nomina quattro dèi in due versi):

Populus Alcidae gratissima, vitis Iaccho,
formosae myrtus Veneri, sua laurea Phoebo;
Phyllis amat corylos: illas dum Phyllis amabit,
nec myrtus vincet corylos, nec laurea Phoebi.⁵⁸

Il nesso naturalistico stabilito da Tirsi tra Libero e il vino, tra Giove e la pioggia, viene variato da Coridone in un senso botanico-divino: il pioppo è caro ad Ercole⁵⁹, la vite a Iacco, l'alloro a Febo (a queste predilezioni corrisponde quella, umana, di Fillide per i nocciòli). Dunque, egli sa riconoscere nella natura bucolica i nessi eziologici tra gli dèi e le essenze arboree.

Così risponde Tirsi:

Fraxinus in silvis pulcherrima, pinus in hortis,
populus in fluviis, abies in montibus altis:
saepius at si me, Lycida formose, revisas,
fraxinus in silvis cedat tibi, pinus in hortis.⁶⁰

Proprio nell'ultimo, decisivo, scambio, la differenza tra i due contendenti si fa più evidente riguardo al linguaggio divino. Nella risposta di Tirsi non compare alcuna divinità, ma il suo è un giudizio puramente estetico-ornamentale. Il medesimo albero, la *populus*, che per Coridone è collegato all'eroe-semidio, ora diviene «il più bel-

⁵⁷ Si veda Fasce 1988, 269a.

⁵⁸ Virg. *ecl.* 7.61-4.

⁵⁹ La scelta di iniziare dall'Alcide forse non è casuale: potrebbe riprendere la menzione di *Iuppiter* nell'ultimo verso di Tirsi, dal momento che anch'egli fu il frutto di una 'discesa' terrena del padre celeste. Già in *id.* 2.120 s. sono associati la vite di Dioniso e il pioppo di Ercole, mentre nell'*ecl.* 2 è Coridone ad associare mirto ed alloro per il loro profumo (54 s.).

⁶⁰ Virg. *ecl.* 7.65-8.

lo sulle rive dei fiumi»⁶¹. La prima impressione che si era avuta dallo scambio inaugurale (quando alle Ninfe e ad Apollo Tirsi aveva contrapposto soltanto l'edera) riesce ora confermata: egli non risponde alle 'sollecitazioni' divine dell'avversario.

Forse a ragione gli interpreti hanno percepito una certa stanchezza nell'ultima replica di Tirsi, in special modo per la ripetizione, piuttosto evidente, tra il v. 65 e il v. 68. Ma ciò che più importa, dal nostro punto di vista, è che egli fallisca (forse deliberatamente? forse per il fatto di non avere alternative?) proprio nel fondamentale requisito dell'agone bucolico: il *respondere*⁶². O, meglio, la sua 'replica' è soltanto parziale (le bellezze arboree), ma non coglie ed anzi trascura un aspetto rilevante: il nesso con la divinità. Quei modelli divini che erano trascorsi nelle ecloghe 4-5-6, attivando nei diversi contesti i propri significati culturali, politici e letterari (l'eroe semidio Ercole, Apollo sibillino e callimacheo, Dioniso-Bacco e forse anche la Venere Giulia⁶³), tornano liberamente combinati nei versi di Coridone, che può anzi senza difficoltà connetterli alle sue preferite tematiche di poeta erotico. Ma anche se il pioppo, la vite, il mirto e l'alloro vengono dichiarati inferiori ai noccioli dell'amata Fillide, Coridone sa riconoscerne le appropriate attribuzioni divine.

La vittoria di Coridone è assolutizzata: nel suo resoconto Melibeeo non rammenta verdetti e motivazioni, ma si affida all'inappellabilità dell'antonomasia (*ex illo Corydon Corydon est tempore nobis*)⁶⁴. Sembra che le Ninfe Libetridi ed Apollo lo abbiano aiutato, mentre non è bastata al vitalistico ed aggressivo Tirsi la speranza nell'edera dei poeti dionisiaci⁶⁵.

⁶¹ Nel v. 65, inoltre, la specificazione *in hortis* ha escluso per la *pinus* qualunque riferimento alla dimensione boschiva (quella del pino propriamente 'silvestre'), nella quale l'albero aveva sperimentato il proprio passato di fanciullo amato da Pan: cf. invece, 10.14 s. *pinifer... Maenalus*. Il frassino non è un albero comune in poesia, e, soprattutto, non si ha traccia, neppure in Virgilio, di un suo primato bucolico (*in silvis pulcherrima*). Il pioppo è l'unico a trovare un confronto nelle *Bucoliche* (9.40 s.: anche qui un paesaggio fluviale), ma è già stato nominato da Coridone, mentre non ne trova alcuno l'abete. Si direbbe che Tirsi non riesca a trovare altre piante bucoliche, oltre a quelle già menzionate da Coridone.

⁶² Si rinvia all'interpretazione dell'idillio quinto data da Serrao 1971, 71-90. È interessante che l'ultimo scambio tematizzi proprio l'idea dello 'scontro', prefigurandone forse l'imminente esito: al *nec... vincet* di Coridone nel v. 64 si contrappone il *cedat tibi* di Tirsi nel v. 68 (ma sarà lui stesso, prestissimo, a 'cedere').

⁶³ Si rammenti l'interpretazione politico-allegorica testimoniata dal Servio Dan. ad *ecl.* 5.20.

⁶⁴ Il lettore che si ricordi della presenza di Dafni sullo sfondo, è forse messo in condizione di ipotizzare quali siano le sue reazioni: abbiamo visto come negli elogi dell'*ecl.* 5 gli si attribuissero implicazioni sia dionisiache che apollinee. Si aggiunga che il Menalca dell'*ecl.* 5, oltre a lodare Dafni, mostra nei vv. 86 s. di aver notizia di Coridone e del suo amore per Alessi (cioè, dell'*ecl.* 2). Ancora senza rigidità, ma Virgilio sembra accennare rapporti, discepolati e affiliazioni tra i suoi poeti-pastori.

⁶⁵ Che pure presto ricomparirà nel prosiegua del volume, nelle parole dello stesso Virgilio, ma collegata all'alloro simbolo di trionfo: *atque hanc sine tempora circum / inter victricis hederam tibi serpere lauros* (*ecl.* 8.12 s.). Dal nostro punto di vista, se qui il destinatario andasse identificato con Asinio Pollione, avremmo un'ulteriore conferma della sua duplice natura, in equilibrio tra l'edera e l'alloro, e così sensibile alla poetica bacchica (cf. 10 *Sophocleo... cothurno*): bacchico è il nome di Alfesibeeo (cf. *supra*, n. 41), bacchiche sono le suggestioni destinate dal nome di Nysa, la fanciulla menzionata nei vv. 18 e 26 (omonimo il monte su cui sarebbe nato il dio: *hymn. Hom.* 1.8; si veda inoltre il comm. di Clausen 1994, 246 al v. 18). Altrettanto interessante, d'altra parte,

1.4 Teocrito, Virgilio e la retorica dei modelli divini

Nell'*ecl.* 5 si fronteggiano due modi dell'encomio già ellenistico-alessandrino. Da un lato il catasterismo, espresso per metafora da Menalca: *Daphninque tollemus ad astra; / Daphnin ad astra feremus* (51 s.) – una metafora immediatamente realizzata dai vv. 56 s. (quasi che, come un nuovo Conone, davvero Menalca avesse collocato Dafni tra gli astri). Dall'altro, l'assimilazione al modello divino, secondo quanto si legge nei versi di Mopso che già abbiamo discussi: *Daphnis et Armenias curru subiungere tigris / instituit, Daphnis thiasos inducere Bacchi eqs.* (29 s.) – Dafni 'ripetitore' di Dioniso e al tempo stesso suo adepto.

Proprio questo secondo modo, che è al centro del nostro interesse, Virgilio poteva trovarlo attuato in due grandi testi teocritei. Nell'*id.* 17 Tolemeo II Filadelfo veniva equiparato ai semidei, lodati dai poeti antichi (5-10), mentre il Lagide era già presentato nel suo ruolo di abitante della casa di Zeus, accanto ad Alessandro e al capostipite Eracle (16-25): per la linea maschile dei sovrani il modello di Eracle, già perseguito da Alessandro, diviene un effettivo principio di identità, oltre che di filiazione carismatica⁶⁶, mentre alla linea femminile, rappresentata da Berenice, è riservata la compartecipazione al culto di Afrodite (la regina ne è divenuta σύνναος, secondo uno schema che, a ben vedere, è il medesimo del Dafni di *ecl.* 5.65 s.). Più moderatamente la retorica dei modelli divini era invece utilizzata, nelle *Charites*, per Ierone: se Teocrito in apertura vi differenzia tra il canto delle Muse che ha per oggetto gli dèi ed il suo che ha per oggetto i mortali (*id.* 16.4 βροτοὺς βροτοὶ ἀείδωμεν), più avanti si comprende che il modello proposto a Ierone è quello, eccelso, degli eroi omerici – «vi sarà quest'uomo che di me poeta avrà bisogno, / compiute imprese quali il grande Achille o il fiero Aiace / compì nella piana del Simoenta, dov'è la tomba del frigio Ilo» (73-5; trad. B.M. Palumbo Stracca)⁶⁷.

Ma nel perfetto libro decimale di Virgilio, a differenza di quanto avvenga in Teocrito, l'aspetto encomiastico è liberamente mescolato alle invenzioni propriamente bucoliche. Come abbiamo visto, già il componimento d'apertura attrae l'attenzione del lettore sulla identificabilità divina del salvifico protettore, e proprio la sequenza delle *ecl.* 4-5-6 mostra appunto, dopo i due esperimenti di 'puro' βουκολιασμός nelle

sarebbe l'allocuzione se ne fosse destinatario Ottaviano (un'ipotesi che è stata autorevolmente sostenuta, ma che a noi continua a sembrare improbabile); cf. Nauta 2006, 312 s.

⁶⁶ Si noti nel v. 25 la glossa omerica νέποδες, da Teocrito utilizzata come prezioso richiamo alla (pretesa) comune discendenza di Alessandro e di Tolemeo dall'eroe semidio; cf. Hunter 2003, 120 *ad l.* Non trascurabile, come testimonianza di una risposta teocritea all'impulso dionisiaco della corte tolemaica, è l'*Id.* 26, LHNAI H BAKCAI.

⁶⁷ Sono ovvie le consonanze con l'*ecl.* 4, sia per il tono profetico riguardo alle future imprese, sia in special modo per il ruolo celebrativo del poeta: *o mihi tum longae maneat pars ultima vitae, / spiritus et quantum sat erit tua dicere facta!* (53 s.). Altro testo teocriteo pertinente è l'*id.* 24, l'Eraclisco, che racconta alcuni episodi dell'infanzia e della giovinezza del piccolo eroe: Clausen 1994, 123; si ammette generalmente che vi si debba riconoscere il profilo del giovane Filadelfo: Hunter 1996, 27 e n. 107. Talvolta il ricorso al modello divino può essere utile al poeta alessandrino anche per ridefinire azioni e cronologie dei suoi sovrani, come forse nel caso di Callimaco, *hymn.* 1.55-9 (identificazione tra Zeus e Tolomeo Filadelfo; su cui si veda D'Alessio 1996, 72 s., n. 18); si rammentino, riguardo a troppo facili interpretazioni divino-allegoriche, le riserve già avanzate da Vahlen 1923, 416-20. Un atteggiamento misurato è quello di Hunter – Fuhrer 2002, 164-9.

ecl. 2-3, come i due piani debbano dialogare ed integrarsi. Si potrebbe quasi azzardare, anzi, che il Tirsi dell' *ecl.* 7 mostri la sua natura teocritea proprio per il fatto di non aver saputo (o voluto) 'parlare' il linguaggio misto dei modelli divini.

Non crediamo, dunque, che l' *ecl.* 4 possa essere interpretata come un pezzo encomiastico sostanzialmente avulso dal contesto del libro bucolico⁶⁸. A farci decidere in questo senso non è soltanto l'esplicita affermazione con cui Virgilio, pur riconoscendone l'eccezionalità, collega il suo 'carme' sibillino allo scenario delle *silvae* (3), né sarebbe risolutiva la menzione finale di una situazione (iper)bucolica come l'agone arcadico contro Pan (58 s.). Piuttosto è il paradigma mitico dell' *aurea aetas* a fare da specifico nesso tra l' *ecl.* 4 e l'insieme dell'invenzione bucolica virgiliana: il salto profetico verso un'era miracolistica di pace e fecondità non è altro che la punta avanzata di un'aspirazione che è alla base delle intere *Bucoliche*. L' *ecl.* 4, dunque, più che un pezzo encomiastico autonomo, è la chiave per comprendere un aspetto centrale del libro virgiliano. Sia il paesaggio idillico dell' *ecl.* 1, che su di uno sfondo mantovano proiettava simboli poetici siculo-teocritei (le api di Ibla nel v. 54), sia la natura pronta a partecipare ai dolori e alle gioie dei pastori, sia il canto come dimensione di libertà e di fuga, sono tutti temi che trovano nella profezia dell' *ecl.* 4 la loro esplicitazione storica (tanto più significativamente nel linguaggio utopistico della profezia). Ne è riprova il fatto che il tema dell'età dell'oro, in varie ma assimilabili sfaccettature, attraversi l'intera sequenza delle ecloghe centrali, affacciandosi puntualmente nei suoi luoghi di snodo. Così nell' *ecl.* 5, quando il miracolo di una letizia generale, condivisa dagli animali e dalle essenze naturali, si attua in una armonica pacificazione generale, a significare in terra l'avvenuta divinizzazione celeste di Dafni, egli stesso 'amante' degli *otia* – se nell' *ecl.* 4 le *capellae* riportavano da sé il latte a casa e gli armenti non avevano a temere i leoni (21 s.), ora il nemico più comune del gregge si è fatto innocuo:

nec lupus insidias pecori, nec retia cervis
ulla dolum meditantur: amat bonus otia Daphnis.
ipsi laetitia voces ad sidera iactant
intonsi montes; eqs.⁶⁹

Ma anche al canto del Sileno non manca l' accenno ai *Saturnia regna* (41), per quanto sia tutta l'ispirazione sapienziale-esiodea dell' *ecl.* 6 a trovare radice nell' *ecl.* 4, dove Virgilio prendeva a paragone per i propri futuri canti Lino, il cantore orfico che ha un ruolo centrale nell'iniziazione di Cornelio Gallo (*ecl.* 6.67; cf. 4.56)⁷⁰. Resta ovvio, comunque, che c'è nell' *ecl.* 4 un'irriducibilità fantastica deliberatamente cercata da Virgilio, come ad esempio nel paradossale quadro bucolico del gregge multicolore: ... *sponte sua sandyx pascentis vestiet agnos* (42-45) – quasi a privare

⁶⁸ In questo senso si è mosso, in tempi più recenti, Clausen 1994, 126 (ma non vogliamo negare, naturalmente, le peculiarità, anche stilistiche e letterarie, del componimento).

⁶⁹ Virg. *ecl.* 5.60-4.

⁷⁰ Come già abbiamo visto, un'anticipazione del tema dell'età dell'oro, in connessione a Pollione, è quella di *ecl.* 3.88 s.; ma cf. anche *ecl.* 8.52-6 (in un'egloga, ancora una volta, verosimilmente dedicata a Pollione). Sono due ulteriori agganci che collegano l' *ecl.* 4 all'insieme del *liber*. Il cantore Lino compare, nel ruolo di maestro del giovane eroe, anche in Theocr. *id.* 24.105 s.; cf. Hunter 1996, 17 n. 67.

d'ogni presupposto lo stereotipo moralistico della lana inopportuna 'alterata': 42 *nec varios discet mentiri lana colores*.

Resta vero che Virgilio, rispetto al modello teocriteo, ha proceduto per sintesi e commistione: nel caso dell'*id.* 17, il modello di Ercole era sganciato da qualunque specifica contestualizzazione bucolica (cf. spec. *ecl.* 4.15 s.; 63 con *id.* 17.16-33; alle spalle c'è ovviamente Hom. *Od.* 11.602-4)⁷¹. Ma nel caso dell'*id.* 16 forse Virgilio ha voluto cogliere una pertinenza bucolica predisposta dallo stesso Teocrito: nel celebre luogo che reca l'augurio di una duratura pace garantita da Ierone spesseggiano i riferimenti alla dimensione bucolico-agreste (90-7)⁷². Già nel Teocrito encomiastico, dunque, un accenno di 'età aurea' (97 ... «e della guerra non resti neanche il grido») poteva rinviare all'immaginario del Teocrito puramente bucolico⁷³.

Suggestioni ellenistiche, il profilo lontano ma a tratti riconoscibile di Alessandria, modelli divini e significati dinastico-carismatici⁷⁴ si mescolano nell'*ecl.* 4 ai valori fondanti di un'altra, e così presente, città: Roma. Forse proprio questa complessa retorica, se ben interpretata, ci permette di cogliere le *Bucoliche* in tutta la loro complessità e diacronia. Il poeta che inaugura il libro con il 'dio' Ottaviano (in realtà scrivendo al momento ultimo della pubblicazione, eppure riandando all'epoca del dopo-Filippi), si misura nell'*ecl.* 4 con un difficile momento politico e culturale. Personaggio sempre più rilevante nell'entourage di Ottaviano (e Mecenate), egli si rivolge all'antoniano Pollione, eletto al consolato per aver condotto a termine la complessa operazione diplomatica che consisteva proprio nel delicatissimo accordo tra Antonio e Ottaviano (alla sua linea conciliativa Pollione sarebbe rimasto fedele, fino al punto di restare neutrale di fronte alla battaglia di Azio). Ne consegue che il testo conserva la fluidità di un destino non ancora deciso, colto nell'istante dell'equilibrio, in una articolata commistione di modelli che sarebbero presto entrati in conflitto.

2. Le Georgiche e la 'colpa di Bacco'

Proprio la visione dinamica dei modelli divini, che abbiamo cercato di definire nei termini di una retorica passibile di mutamento e diacronie, ci impone la verifica sul 'dopo'. Ovvero, che cosa resta di quel difficile equilibrio nella successiva produzione di Virgilio?

⁷¹ Già in un'importante 'triangolazione' teocriteo-callimachea, la nascita del sovrano era posta sotto il segno di Apollo (impossibile, però, stabilire la priorità tra i due testi): Theocr. *id.* 17.58-70; Callim. *hymn.* 4.162-95 (il nascituro Apollo profetizza la nascita di Tolemeo a Cos, e le sue successive gesta: evidentemente un modello assai rilevante per la profezia apollinea dell'*ecl.* 4); cf. Hunter 1996, 82; Pretagostini 2001.

⁷² Cf. Gutzwiller 2006, 2 s. Si rammenti anche il v. 36, con l'antefatto degli Scopadi, opulenti sovrani-pastori.

⁷³ L'invenzione encomiastico-divina di Virgilio non mancherà di essere recepita dalla successiva tradizione bucolica, seppure con le ovvie semplificazioni: si pensi, ad es., all'età dell'oro per come è celebrata dal pastore Ornito nella prima egloga di Calpurnio Siculo o, ancora, ai vv. 5-11 della sua quarta egloga, che alludono evidentemente ad un Nerone-Apollo (si intravedono, in prospettiva, gli esiti moderni, ad es. nella Francia del Re Sole).

⁷⁴ Sui precedenti già callimachei (e tolemaici) per l'Apollonio augusteo ha insistito Gosling 1993.

Abbiamo qui il tempo soltanto per una rapida incursione nelle *Georgiche*, testo che si qualifica fin dal proemio come assai rilevante alla nostra indagine: vi si prospetta una futura, e compiuta, divinizzazione astrale per il principe, mentre ad essere esplicitamente nominati, e in prima posizione, sono Libero e Cerere (1.7), subito a seguire le due forme celesti che regolano il ritmo georgico – *vos, o clarissima mundi / lumina, labentem caelo quae ducitis annum* (5 s.)⁷⁵. Tanto più che le *Georgiche* condividono con le *Bucoliche* gli scenari naturali, ne riprendono direttamente situazioni e forme, ne compiono la diacronia storica e politica: scritte negli anni tra Nau-loco ed Azio portano in sé i segni del progressivo incrinarsi di qualunque intesa (si pensi all'angosciato finale del libro I) ed approdano infine all'immagine trionfante del giovane principe. Con l'*Eneide*, invece, si osserva una netta discontinuità, dovuta alla scelta del tema, ma anche, e soprattutto, allo stabilirsi di un contesto politico ormai stabilizzato.

Se il proemio al libro I si era aperto sul ritmo regolare dei due più luminosi astri, per poi concludersi sulla prospettiva del futuro *novum sidus* (Augusto divinizzato), il finale del libro getta un'ombra dolorosa sul destino di Roma. Il Sole diventa ora la forza rivelatrice di un disordine, civile e cosmico, in una vertiginosa amplificazione del suo ruolo georgico (ed 'arateo')⁷⁶: il passaggio dai fenomeni meteorologici è volutamente nervoso ed improvviso – *sol tibi signa dabit. solem quis dicere falsum / audeat? ille etiam caecos instare tumultus / saepe monet* eqs. (463-5). Quindi, Virgilio si rifà all'origine di tutti i recenti mali, la morte di Giulio Cesare, con i prodigi che la accompagnarono (466-88): poi Filippi, presentata come uno scontro di proporzioni epico-eroiche, destinato a divenire futuro miracolo archeologico, scoperta georgica di un anonimo *agricola* – *...grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris* (497). La paradossalità di un *labor* che, attraverso l'uso di aratri e rastrelli, dissepellisce le ossa delle schiere romane (494-6), corrisponde alla perversione presente: gli attrezzi in abbandono, le falci tramutate in spade (506-8).

Sembra che nel suo epilogo il libro I svolga una funzione analoga a quella della prima ecloga: dimostrare quanto sia fragile quel mondo naturale che è l'oggetto del canto. Anche qui, in effetti, si prospettano entità estranee e minacciose: *hinc movet Euphrates, illinc Germania bellum* (509; cf. *ecl.* 1.64-6), mentre l'empietà della guerra è pronta a dilagare nel mondo intero: *saevit toto Mars impius orbe* (511; cf. *ecl.* 1.70 s. *impius haec tam culta novalia miles habebit, / barbarus has segetes*: si noti il lessico georgico). Ma, anche qui, alle oscure minacce si contrappone la speranza in un portentoso 'giovane':

di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,
quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas,

⁷⁵ Non v'è menzione, invece, di Apollo, cui sarà riservato il ruolo centrale nel proemio al libro III. Ma i due *lumina* astrali, il Sole e la Luna, su cui il proemio si apre (sembra che Virgilio in questo suo poema naturale non abbia voluto iniziare con le divinità olimpiche tradizionali) venivano comunemente identificati con la coppia culturale Apollo-Artemide: basti pensare, nel contesto augusteo, al *Carmen Saeculare* di Orazio.

⁷⁶ Esso rappresenta un principio d'ordine particolarmente evidente nella Roma di Augusto, anche attraverso l'identificazione con Apollo: basti ricordare che il tempio dell' Apollo Palatino avrebbe ospitato al suo vertice il carro del Sole (Prop. 2.31.11; Zanker 1989, 52-8).

hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo
ne prohibete.⁷⁷

Nella prima ecloga era Roma, e Roma soltanto, il luogo in cui si potesse incontrare il giovane dio (vv. 41 s.). Ora la localizzazione è ancor più dettagliatamente romana, 'iper-autoctona', si direbbe: gli dèi patrii, Indigeti, Romolo, Vesta, il Tevere etrusco (come etrusco è Meceate) e il Palatino, sulla sponda propriamente 'romana'. Ancora, in un contesto emotivamente intenso, Ottaviano rappresenta il punto di forza della *res Romana*, nell'ovvia contrapposizione con 'altri' dèi, provenienti dall'Oriente: ben prima che, nel settembre del 31, le due schiere si affrontassero per mare, fu combattuta, e vinta, la battaglia di Azio⁷⁸.

2.1 *Dioniso morale e la vituperatio vini*

Il finale del libro I, di cui abbiamo rapidamente cercato di richiamare alcuni aspetti cruciali, ha un ruolo non trascurabile nell'orientare il lettore che si appresti ad iniziare il libro II. In primo luogo, l'effetto si presenta a contrasto: dopo l'infuriare di Marte e l'angosciosa fuga del carro che più non risponde ai comandi dell'*auriga* (1.512-4), il libro II si apre con un'esplicita notazione editoriale (*Hactenus*), che, stabilendo un confine all'argomento, al tempo stesso frena la vertiginosa accelerazione su cui il libro I si è appena concluso. Ed il poeta si rivolge a Bacco, invitandolo, nei modi dell'inno, a ravvivare la vendemmia con la sua indispensabile presenza: *huc, pater o Lenaeae, veni, nudataque musto / tinge novo mecum dereptis crura cornis* (7 s.)⁷⁹.

Ma presto, nella prosecuzione del libro, non mancherà di riaffacciarsi il tema su cui il finale del libro I aveva trovato l'appiglio di ogni futura speranza: l'italicità ed il *mos* romano. Dapprima la viticoltura viene inclusa nel lessico del *labor*, attraverso l'allocuzione diretta agli *agricolae* (35-7), poi il riferimento al territorio, e ai suoi costumi, si fa esplicito, con le cosiddette *laudes Italiae*, tutte giocate in contrapposizione alle terre orientali, fin dalle prime battute: *sed neque Medorum silvae ditissima terra / nec pulcher Ganges atque auro turbidus Hermus / laudibus Italiae certent* (136-8). Infine, a concludere la digressione, viene di nuovo evocato il ruolo salvifico di Ottaviano: ... *et te, maxime Caesar, / qui nunc extremis Asiae iam victor in oris / imbellem avertis Romanis arcibus Indum* (170-2)⁸⁰.

Molto più avanti, nel corso del libro, esaurendosi la materia tecnico-didascalica, l'argomento dionisiaco esprime progressivamente il proprio significato ideologico. Sembra che in Virgilio sia assai forte l'interesse a delineare un contesto italico, religiosamente rassicurante, per Bacco. È questo ad indurlo, se non proprio all'invenzione, certo all'enfatizzazione di una pratica cultuale per la quale non sussistono proporzionati

⁷⁷ Virg. *georg.* 1.498-501.

⁷⁸ Si rammenti, nella dimensione storico-prophetica dello scudo di Enea: *hinc ope barbarica variisque Antonius armis eqs.* (8.685-713); *infra*, p. 263.

⁷⁹ Che il contrasto sia voluto, potrebbe confermarlo l'analogia strutturale, osservata da Thomas 1988, 145 *ad* 1.463-514, tra questa prima parte del libro II e il finale del libro I.

⁸⁰ Si noti che già i vv. 161-4 rinviano ad un territorio storicamente, e politicamente, ben circostanziato: la fortificazione del lago Lucrino, disposta da Agrippa nel 37-36 a.C. come punto strategico nella guerra contro Sesto Pompeo; si vedano *ad loc.* Mynors 1990, 122 s.; Erren 2003, 372 s.

riscontri nel dato documentario: dal versante georgico Virgilio partecipa a quell'interesse storico-antiquario (e, quindi, restaurativo) che sarà una componente importante della cultura augustea e che già aveva trovato sostegno nell'attività erudita tardo-repubblicana, in special modo di Varrone. Dunque, in una ideale prosecuzione dei riti attici per come erano stati ricostruiti dalla scuola aristotelica, al dio viene ricondotta la nascita delle prime forme drammatiche in terra italica: *nec non Ausonii, Troia gens missa, coloni / versibus incomptis ludunt risuque soluto, / ora-que corticibus sumunt horrenda cavatis* (385-7). Se la digressione si era aperta sulla *culpa* del capro, che ne fa la vittima designata su «tutti» gli altari (380), essa si chiude con la riaffermazione di un uso patrio generalizzato, da mantenere per il futuro⁸¹:

ergo rite suum Baccho dicemus honorem
carminibus patriis lancesque et liba feremus,
et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram
pinguiaque in veribus torrebimus exta columnis.⁸²

La divinità compagna, Cerere, associata a Libero già dal proemio, aveva visto menzionate le proprie festività nell'exkursus corrispondente del libro I (vv. 338-50). Ora tocca a Bacco essere compiutamente inserito, attraverso il vincolo del rito, nella dimensione civilizzata del *labor* – ed è la parola stessa a segnare la ripresa dell'argomentazione didascalica: 397 *est etiam ille labor curandis vitibus alter* (ma sulla «fatica infinita» insistono tutti i vv. 397-419). Anche il fatto folklorico, espresso in particolare dal tipico concetto antiquario di *carmen* improvvisato (386 *versibus incomptis*; 394 *carminibus patriis*; per Cerere cf. 1.350 *det motus incompositos et carmina dicat*), viene utilizzato da Virgilio per rappresentare una perfetta integrazione popolare: il dionisismo come manifestazione, tra le altre, di antiche ritualità italiche.

Ma la prospettiva su Bacco così positivamente costruita presto inizia a cedere. Già l'immediatamente successiva sezione sui lavori di mantenimento della vigna, come si è accennato, mostra una forte insistenza sulla durezza estenuante del *labor*, fino ad un'esplicita contrapposizione con la coltivazione, pressoché 'automatica', dell'olivo (420). Più avanti, però, il tono del poeta si fa ancor più sorprendente:

quid memorandum aequae Baccheia dona tulerunt?
Bacchus et ad culpam causas dedit; ille furentis
Centaurus leto domuit, Rhoecumque Pholumque
et magno Hylaeum Lapithis cratera minantem.⁸³

Qui Virgilio, nel confronto immediato e, si direbbe, occasionale, con l'utilità tecnologica di altre piante (il pino per le navi, per le abitazioni il cedro e il cipresso, il salice per i canestri...), avanza una forte riserva sull'oggetto principale del suo secondo libro: il «dono di Bacco», tanto faticosamente ottenuto, si svela essere prodotto ambiguo, capace di indurre in errore: l'esempio è quello dei Centauri, anti-modello

⁸¹ Sulla difficoltà, se non impossibilità, di identificare questo «Italian festival» si vedano le osservazioni di Mynors 1990, 149 *ad loc.*

⁸² Verg. *georg.* 2.393-6.

⁸³ Verg. *georg.* 2.454-7.

stereotipato della corretta simposialità. Il vino stimolò la loro natura ferina, facendoli 'impazzire' (*furentis*): e il vino li domò paradossalmente non con la dolcezza dell'oblio, ma con la morte (456 *leto domuit*)⁸⁴.

Già l'attenzione dei lettori antichi dovette essere attratta da questi versi, che prendono tanta più evidenza dalla collocazione, posti come sono a concludere la sezione tecnico-georgica, subito prima del celebre finale macaristico (*O fortunatos nimium...*): nei termini di *vituperatio vini* si esprimeva Servio, ad esempio, forse tentando con la catalogazione retorica di neutralizzarne la problematicità (ad 458 citato *infra*, n. 91). Ma come si può ammettere una critica così accesa in quel libro II che della vite ha amorevolmente descritto le diverse specie e qualità, che ha insegnato come farla fruttificare, che dei vini ha elencato le numerose varietà? Non mancarono degli interventi testuali, intesi a smorzare la punta polemica del testo: come è lo stesso Servio a testimoniare, *alii legunt 'et quae'* (al posto di *aeque*). Dunque, sarebbe evitata l'imbarazzante comparazione con i vari legnami di uso quotidiano (il vino meno utile di una zattera sul Po?), ed il verso suonerebbe in questi termini: «e perché ricordare anche quali (vantaggi?) produssero i doni di Bacco?»⁸⁵. In tempi moderni ci fu anche chi giunse a proporre il radicale rimedio dell'espunzione⁸⁶: alcuni interpreti, inoltre, sono ricorsi all'ipotesi di una deviazione gioiosumoristica⁸⁷, mentre altri hanno pensato ad una dolente considerazione, che preluderebbe al finale, sul difficile rapporto uomo-natura⁸⁸.

Dal nostro punto di vista, per quello che è il percorso che abbiamo tentato di seguire, una tale limitazione appare tutt'altro che contraddittoria o incomprensibile: essa è la migliore conferma di una reale problematicità insita nel modello bacchico-dionisiaco. Anche la nota opposizione critico-letteraria tra *hydropótai* e *oinopótai*⁸⁹ non basta a spiegare la punta di questi versi, che giungono a mobilitare il concetto di *hybris* (né si intravederebbe nel luogo virgiliano la pertinenza di valori esclusivamente letterari). In un'opera, come le *Georgiche*, che nasce e si sviluppa nei difficili anni che precedettero Azio, ormai compromesso l'equilibrio tra i diversi modelli culturali e politici, la figura di Dioniso-Bacco soltanto a prezzo di qualche limitazione poteva essere reintegrata nel *mos maiorum* – e compresa nel percorso ideologico virgiliano. Sono lontani i tempi in cui Dioniso ed Apollo potevano congiungersi nel sogno profetico di un *puer* salvifico, o nella celebrazione di Dafni divinizzato, ovve-

⁸⁴ Nel caso di Bacco, dio capace di alterare la natura (e la sua percezione), la scelta del verbo non deve sorprendere: cf. 4.102 *durum Bacchi domitura saporem*. Per la *Centaurea...rix* come anti-modello simposiale, Hor. *carm.* 1.18.8 (con la n. di Nisbet – Hubbard 1970, 233 *ad loc.*): si veda *infra* l'Appendice oraziana, pp. 265-7.

⁸⁵ *Ad l.*: *alii legunt "et quae", ut sit sensus, quid dicendum est quae tulerunt, id est attulerunt, ipsa etiam dona Baccheia*. Un altro tentativo di correzione per noi interessante è quello testimoniato dallo stesso Servio al v. 420: "*non ulla est oleis cultura*": *id est nulla*; *alii "non nulla" legunt, hoc est aliqua, non, ut vitibus, nimia* (dunque, l'implicita contrapposizione tra la dispendiosissima vite e il 'gratuito' olivo verrebbe a ridursi).

⁸⁶ Di tutti e quattro i versi: cf. Forbiger 1872, 360, con la n. *ad loc.* (si veda inoltre Thomas 1988, 243 *ad l.*, che cita Wilkinson 1969, 184: «the brief disparagement of Bacchus' gifts [...] seems an odd and unsatisfactory conclusion to Book 2 before the finale»). Altra bibliografia in Nappa 2005, 98 s. e nn.

⁸⁷ Williams 1979, 173a, definisce i nostri versi «playful»; cf. Erren 2003, 505 *ad loc.*

⁸⁸ Otis 1966, 168, che definisce i vv. 455-7 «splendid conclusion» della sezione.

⁸⁹ Si veda la nostra *Appendice oraziana*, *infra* p. 265 n. 2.

ro fare da sfondo alle imprese poetiche di Cornelio Gallo e dello stesso ancor giovane Virgilio.

L'ebbrezza, che nel caso dei Centauri si era congiunta all'irruenza di una natura non completamente umana, è presentata nei testi augustei come causa ed al tempo stesso metafora della 'follia' politica. È il vino mareotico che, nel carne 1.37 di Orazio, stravolge ad Azio la mente della regina Cleopatra (e, presumibilmente, dell'innominato Antonio: 14 *mentemque lymphatam Mareotico*) – un antimodello che arricchisce di acuta ironia l'avvio alcaico: *Nunc est bibendum* (a d e s s o si può bere, d o p o la vittoria, e non prima: *antehac nefas depromere Caecubum*)⁹⁰. E così Ovidio avrebbe caratterizzato l'errore politico proprio di Cornelio Gallo: *trist.* 2.445 s. *non fuit opprobrio celebrasse Lycorida Gallo, / sed linguam nimio non tenuisse mero.*

Dunque, crediamo che si debba riconoscere, e valorizzare, un nesso a contrasto tra l'*exemplum* dei Centauri e l'innescamento del *makarismós*⁹¹, con cui il libro II raggiungerà il proprio culmine ideologico (che rappresenta, al tempo stesso, il cuore strutturale dell'intero poema, collocato com'è a ridosso del suo centro):

o fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas! quibus ipsa procul discordibus armis
fundit humo facilem victum iustissima tellus.⁹²

Un requisito necessario alla felicità agreste è il possesso della misura, la consapevolezza nell'uso dei beni (*sua si bona norint*): anche i doni di Bacco, altrimenti, possono portare al *furor*, al disastro delle «armi discordi» (*discordibus armis*). Tutto il finale del libro è impostato sul contrappunto tra una idealizzata dimensione rurale-naturalistica e le superflue alterazioni della civiltà: il costume della *salutatio* mattutina, la lana adulterata dalla porpora, l'olio corrotto da essenze profumate, non hanno ragione di esistere se paragonati ai piaceri di quel mondo intatto, fatto di foreste e di antichi riti, in cui ancora sembrano scorgersi le ultime tracce terrene della *Iustitia* (474). Un tale processo di generalizzazione, innescato proprio da Bacco come dio dell' 'adulterazione' (il vino è il risultato di un intervento tecnologico sulla natura), giunge a proporzioni totali: addirittura le *res Romanae* non riguardano più chi abbia potuto conoscere Pan, Silvano e le Ninfe (494). Ma al moto regressivo si contrappongono alcuni segnali, che rinviano ad una definita realtà politica.

Sembra, infatti, che nei vv. 505 s. *hic petit excidiis urbem miserisque penatis, / ut gemma bibat et Sarrano dormiat ostro*, sia contenuta una ripresa dal *De morte* di

⁹⁰ Riguardo al Centauro come simbolo di disordine mentale e politico, è opportuno ricordare che proprio *Centaurus* è il nome della nave di Sergesto, da cui la *gens Sergia* (e quindi Sergio Catilina): *Aen.* 5.121 s. (essa va a sfasciarsi nei vv. 202-9 e Sergesto nel v. 202 è detto *furens*); la rilevanza politica delle navi, come alcaico emblema di coesione sociale (e 'civile'), è rimarcata dalla allusiva notazione di *Aen.* 5.119 *urbis opus* (l'enorme nave Chimera, a tre ordini di remi).

⁹¹ La questione era già stata osservata, a modo suo, da Servio nel comm. al v. 458: *non est abruptus transitus ad laudem vitae rusticae, nam ad superiora pertinet. post vituperationem enim vini ista quasi consolatio est, per quam ostenditur, quantas voluptates rusticis natura praestiterit.*

⁹² Verg. *georg.* 2.458-60.

Vario Rufo, fr. 2 Bläns. = Court. *incubet ut Tyriis atque ex solido bibat auro*⁹³. Non possiamo esser certi che davvero Vario si riferisse agli eccessi di Antonio, secondo quanto pure è stato ragionevolmente ipotizzato. Ma, anche a prescindere dalla allusione a Vario, e dal suo potenziale politico, è chiaro che qui ad esser chiamato in causa è ancora il modello dionisiaco, nella sua perversione (la *luxuria*). Sull'interpretazione di *urbem* già Servio restava dubbioso: *incertum alienam an suam*. Ma la connotazione affettiva di *miserosque penatis* lascia poco margine di ambiguità: soggetto della frase è colui che, per la propria bramosia di «bere da una gemma», è pronto a sterminare gli abitanti della sua stessa città (*Urbs?*)⁹⁴. Sebbene Virgilio stia procedendo per tipizzazioni, è chiaro che l'unione di ebbrezza lussuriosa con l'invasione della città rinvia inevitabilmente ad Antonio, per come egli era ritratto dall'avversa propaganda⁹⁵.

Ma il libro II non si congeda dal suo lettore con la perversione del modello dionisiaco: il testo con disinvoltura passa ad immagini serene di gioia campestre (525 s.), si sofferma sul quadro di un *déjeuner sur l'herbe* che a suggestioni epicureo-lucreziane (*de rer. nat.* 2.23-33) unisce antiche felicità bucoliche (spec. *ecl.* 5.79 s.; ed anche 7.49-52), per ritornare, infine, ai valori italici e romani:

ipse dies agitat festos fususque per herbam,
ignis ubi in medio et socii cratera coronant,
te libans, Lenaeae, vocat pecorisque magistris
velocis iaculi certamina ponit in ulmo,
corporaque agresti nudant praedura palaestra.
hanc olim veteres vitam coluere Sabini,
hanc Remus et frater; sic fortis Etruria crevit
scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma.⁹⁶

In un quadro che lascia posto anche al gemello Remo, quasi non ci fosse alcun fratricidio da obliare, che proietta in primo piano i robusti corpi della gioventù, anche Dioniso ricompare, con il suo epiteto proemiale (*Lenaeae*), a chiudere il cerchio del libro II. Un tale ottimistico recupero è forse in parte sminuito dalla prospettiva 'archeologica' e fa le spese di una piuttosto enfatica idealizzazione. Ma nel dettaglio

⁹³ Il confronto è registrato da Macrobio, *Sat.* 6.1.40. Forse proprio con una tecnica emulativa (da 'conoscitori') si spiega la ricerca di una particolare glossa come *Sarrano...ostro*, a sostituire il più ovvio *Tyriis* (che però è neutro plurale sul tipo *Coa*) dell'amico poeta; ma cf. *georg.* 3.17 *Tyrio conspectus in ostro*. Si noti che la chiusa d'esametro *solido bibat auro* sembra riverberarsi ancora, per il senso e fonicamente, nel subito successivo *incubat auro* di Virgilio (507). Non c'è motivo di dubitare, invece, che sia anti-antoniano il fr. 1 Bläns. = Court. del *De morte*, che verrà ripreso in *Aen.* 6.621 s. (Macr. *Sat.* 4.4.11; Serv. *ad* 622 *possumus Antonium accipere*; Norden 1903, 284 s., *ad* 621 s.); cf. Momigliano 1941, 153 = 1960, 381; Rostagni 1961; Courtney 1993, 271-3 (con bibl.); ed inoltre Tarrant 1997, 172 s.

⁹⁴ Ragionevolmente, dunque, con un'opposizione rispetto ai *limina regum* del v. 504 (il caso degli ambiziosi generali pronti a condurre ambiziose campagne militari).

⁹⁵ Una bella conferma alla interpretabilità anti-antoniana di questi versi proviene da un luogo (veterinario-cinegetico!) di Grattio, 312 s. *haec illa [scil. luxuria] est Pharios quae fregit noxia reges / dum cavis potant Mareotica gemmis* in cui il riferimento ad Antonio e Cleopatra (i *Pharios... reges*) coniuga il *Mareoticum* di Hor. *carm.* 1.37.15 al «bere dalle gemme» virgiliano.

⁹⁶ Verg. *georg.* 2.527-34.

del v. 528 *cratera coronant* è ristabilito il valore di una serena simposialità: precisa negazione di quell'uso improprio che, nel già visto v. 457, chiudeva la sezione didascalica con tutta la forza di un'iconografia – *magno... cratera minantem*.

2.2 La peste e l'errore del vino

Quanto abbiamo osservato non può andare scisso dalla questione del pubblico: perché i modelli divini attivino il proprio significato ideologico (occasionalmente politico) è indispensabile una accesa sensibilità sul versante della ricezione. E in effetti, come già abbiamo avuto modo di accennare, sulle figure di Apollo e di Bacco, di Venere, di Mercurio e di Nettuno, il pubblico romano aveva sviluppato un linguaggio all'occasione anche piuttosto raffinato, fatto di suggestioni, di immagini, di forme e stili letterari o figurativi, finanche di clichés monetali. Ma su di un dato, che potrebbe sembrare ovvio, vale la pena insistere: anche a non dar credito alle note tradizioni biografiche⁹⁷, Virgilio ebbe tra i suoi primi e più influenti lettori il principe stesso. Colui che sempre più decisamente avrebbe trovato in Apollo il proprio simbolo politico, che da Nauloco ad Azio al dio volle legare la propria vittoria, come poteva interpretare, se non politicamente, quei versi che rimarcavano la 'colpa di Bacco'?

Dunque, già per il lettore antico (e tanto più per quello moderno, con tutti gli ovvi pericoli di arbitrarietà), quel principe che, accanto al suo ministro Mecenate, viene direttamente coinvolto dal poeta, in special modo nel primo e nel terzo proemio – Cesare Ottaviano come individuo ed al tempo stesso concetto storiografico –, diviene parte integrante dell'interpretazione⁹⁸. E, con il principe, nel testo si diffonde una leggibilità ideologica, che può aver portato già nell'antichità a delle forzature del testo (forzature che tanto più l'interprete moderno dovrebbe cercare di evitare).

L'ultimo caso di leggibilità politica del testo georgico che prenderemo in esame proviene dal libro III, ed è ancora una volta incentrato sul modello dionisiaco. Quasi a ricomporre il dittico che ben conosciamo, il secondo dei due libri centrali, incentrato sull'allevamento, si apre nel segno di Apollo. Il modo retorico, che è inclusivo («anche te canterò»), si riallaccia direttamente al proemio del libro II (v. 2 *nunc te, Bacche, canam*):

⁹⁷ Mi riferisco, soprattutto, al noto aneddoto di Atella, presso Don. *vita Verg.* 27, ll. 91-5 Brumm. = pp. 29 s. Brugn. – Stok *Georgica reverso post Actiacam victoriam Augusto atque Atellae reficiendarum faucium causa commoranti per continuum quadriduum legit, suscipiente Maecenate legendi vicem, quotiens interpellaretur ipse vocis offensione*. Ottaviano lettore e la mutata prospettiva del 'dopo-Azio' hanno un ruolo centrale nel lavoro di Nappa 2005.

⁹⁸ Talvolta con risultati che possono apparire frivoli, ma che vale la pena di notare. In un contesto indubbiamente nazionalistico, che porta Virgilio ad affermare la superiorità dei vini italici su alcuni tra i più pregiati vini greci, ci si può chiedere se l'apprezzamento della varietà retica (2.96), comunque considerata inferiore ai superbi vini campani, non sia da mettere in relazione con le preferenze di Ottaviano: *et maxime delectatus est Raetico neque temere interdiu bibit* (Suet. *Aug.* 77). Secondo Servio, al v. 95, qui Virgilio si inserirebbe in una polemica enologica aperta da Catullo, che aveva denigrato il vino Retico (fr. 5 Myn.), in disaccordo con Catone il Vecchio che l'aveva invece elogiato nel suo *ad M. filium*. Su di un argomento sociale e aggregante come il vino, non ci si potrebbe sorprendere che il testo di Virgilio entrasse in un concreto dialogo con il suo pubblico immediato.

Te quoque, magna Pales, et te memorande canemus
pastor ab Amphryso, vos, silvae amnesque Lycae.⁹⁹

Nella prosecuzione del suo insegnamento georgico, e nella successione delle corrispondenti figure divine, chi Virgilio ora si trova di fronte è il pastore di Anfriso: la congiunta presenza di *Pales* sembrerebbe riandare alla passata dimensione bucolica (si rammenti *ecl.* 5.35 *ipsa Pales agros atque ipse reliquit Apollo*). Ma la prosecuzione del proemio svelerà presto che il ‘servizio’ agli ordini di Admeto rappresenta soltanto un ingresso in tono minore (e funzionale al tema del libro) per il dio delle grandi battaglie augustee: alla battaglia di Azio, o alle circostanze che immediatamente la precedettero, sembrano alludere i vv. 28 s., e nel programma iconografico del grande tempio promesso dal poeta il dio comparirà con l’epiteto delfico, nel suo ruolo di fondatore della gente troiana (e, quindi, romana): ...*et Troiae Cynthia auctor* (36).

Ci si potrebbe aspettare che, in un libro che ha per oggetto l’allevamento animale, assai difficilmente possa affacciarsi Bacco e il suo liquido. Così è, in effetti, e la distribuzione della materia, tra il libro II ed il III, si mantiene piuttosto rigidamente. Ma verso la conclusione del libro, nel pieno del drammatico finale sulla peste del Nórico, il lettore è sorpreso da un rimedio al male tutt’altro che ovvio (e che si rivela devastante):

profuit inserto latices infundere cornu
Lenaeos; ea visa salus morientibus una.
mox erat hoc ipsum exitio, furiisque refectioni
ardebant, ipsique suos iam morte sub aegra
(di meliora piis, erroremque hostibus illum!)
discissos nudis laniabant dentibus artus.¹⁰⁰

Soggetto sono i cavalli, nei quali l’ingestione del vino, dopo un temporaneo sollievo, produce una follia autodistruttiva, che li porta a dilaniarsi orribilmente. Un tale effetto non può non colpire l’attenzione del lettore: e l’epiteto *Lenaeos* tanto più dovrebbe suscitare la memoria del libro II (uniche occorrenze georgiche, oltre alla presente: 2, 4 e 7; 529). Ma ciò che più impressiona è l’inciso del v. 513: (*di meliora piis, erroremque hostibus illum!*). Il poeta didascalico, *ex propria persona*, interrompe il racconto per esprimere una enfatica esclamazione: che l’‘errore’ ricada sui nemici, e gli dèi proteggano chi è pio!

Dunque, anche in questo improprio contesto il modello di Bacco non manca di rivelare una sua pericolosità. Se nel libro II l’ebbrezza aveva indotto nei biforini Centauri follia e violenza (*furentis*), era stato motivo di *culpa*, ora la natura equina, nella sua forma ‘pura’, tanto più viene turbata dall’apporto dionisiaco: combinandosi con il terribile male, il vino produce una sorta di mostruoso auto-σπαραγγμός menadico. Ma l’incidente, da disperato tentativo medico-veterinario, viene riportato ad un contesto di dissidio, giocato sull’opposizione tra la *pietas* e l’ostilità: che a ‘sbranar-

⁹⁹ Verg. *georg.* 3.1 s.

¹⁰⁰ Verg. *georg.* 3.509-14.

si' siano gli *hostes*¹⁰¹. Di nuovo, poco più avanti, l'effetto dionisiaco viene presentato come quello di una adulterazione dannosa: i buoi non meriterebbero tanto male, perché semplice è la loro dieta, estranea sia alle ricercatezze gastronomiche che a quelle enologiche – *atqui non Massica Bacchi / munera, non illis epulae nocuere repostae* (526 s.). Eppure nel v. 513 c'è un'aggressività, espressa in modo tanto diretto e risentito, da poter quasi far dubitare della sua genuinità. Se si trattasse di un commento marginale, scivolato nel testo (o anche di una deliberata interpolazione), saremmo di fronte ad un esempio impressionante di 'leggibilità politica' del testo georgico, proprio per ciò che riguarda il modello, divino e sociale, di Bacco e del vino¹⁰². Ma tanto più impressionante è questo verso se si pensa che esso è stato scritto da Virgilio.

2.3. Apollo, Bacco ed Orfeo

Dopo il paradossale 'smembramento' del libro III, il libro IV, tra le sue ultime vicende, includerà un vero e proprio *σπαράγμος*: quello operato dalle donne Cíconi sul povero corpo di Orfeo, durante le «notturne orgie di Bacco» (4.520-2).

Nelle *Bucoliche* la figura del mitico cantore, depositario del misterioso nesso tra la natura e il canto, aveva avuto notevole rilievo: accennata già in *ecl.* 3.46 ...*Orpheaque in medio posuit siluasque sequentis*, si affacciava come termine di comparazione nell'*ecl.* 4.55-9, per poi riemergere nell'*ecl.* 6, dove Orfeo è esplicitamente nominato al v. 30 (ma l'insieme dei vv. 31-40 presuppone il canto di Orfeo nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio). L'*ecl.* 8, infine, sembra contenere, nei vv. 51-8, una specie di annotazione in margine all'*ecl.* 4: in un mondo che è tutto un miracolo 'aureo' (52 s. *nunc et ouis ultro fugiat lupus, aurea durae / mala ferant quercus, narcisso floreat alnus* eqs.), anche Titiro può divenire Orfeo (55 *sit Tityrus Orpheus*) – esattamente ciò che avviene nell'*ecl.* 4 e nell'*ecl.* 6.

Quello stesso dono che Cornelio Gallo aveva ricevuto in *ecl.* 6.69-71, resisterà ancora nella forma ultima cui il cantore sarà ridotto: *a miseram Eurydicen! anima fugiente uocabat: / Eurydicen toto referebant flumine ripae* (526 s.)¹⁰³. Ma anche a non pensare che nell'Orfeo di *georg.* 4 si debba intravedere l'ombra dell'amico poeta, nel frattempo caduto in disgrazia presso Ottaviano, è chiaro che il suo è il significato di un simbolo, nella parabola di morte ed estrema sopravvivenza attraverso il

¹⁰¹ C'è un'asprezza in questo verso che sarebbe vano tentare di dissolvere ricorrendo alla proverbialità del nesso, ben documentata dai commentatori: Mynors 1990, 254 *ad l.*, cita Nic. *ther.* 186; Ov. *amor.* 3.11.16; *epist.* 15.219. Né, d'altra parte, convince l'ipotesi che *error* si riferisca agli allevatori (dunque, l'augurio ai nemici sarebbe di fare anche loro lo 'sbaglio' di dare del vino ai cavalli appetati?).

¹⁰² Il dubbio ci sembrerebbe ben più motivato in questo caso, che non per i vv. 2.454-7. Si può osservare che, con l'espunzione del v. 513, il libro III scenderebbe ad un totale di 565 versi: considerato che, nel libro IV, sicuramente da espungere è il v. 338, otterremmo così un numero di versi uguale tra i libri III e IV. Può essere che a motivare l'insulsa interpolazione del libro IV sia stato il desiderio di portare quest'ultimo al medesimo numero di versi del III: e se invece fosse stato il libro III ad avere un verso in più?

¹⁰³ Si può interpretare questo come un esito estremo della «pathetic fallacy» tipicamente teocritea (già notata dagli interpreti antichi), sulla quale Fantuzzi 2006, 242 s.

canto. Un simbolo che, per un'ultima volta, va a collocarsi nell'intersezione tra Dioniso ed Apollo¹⁰⁴.

3. Conclusione

Attraverso due tipici dispositivi epici, la discesa negli Inferi e lo scudo dell'eroe, Virgilio può permettersi di aprire, dal tempo archeologico dell'*Eneide*, due prospettive sulla Roma contemporanea. Si tratta anche, dal nostro punto di vista, di un processo di riscrittura, che porta il poeta a ripensare, e a riadattare, la retorica dei modelli divini.

Nel libro VI, l'enfasi deittica di Anchise richiama l'attenzione di Enea sull'illustre discendente:

hic Caesar et omnis Iuli
progenies, magnum caeli ventura sub axem.
hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam.¹⁰⁵

Torna, con l'idea di 'progenie', di 'discesa dal cielo' e, naturalmente, con il binomio di *aurea saecula*, il linguaggio profetico dell'*ecl.* 4, ma l'insistenza («questo, è questo l'uomo...») si spiega anche con la precisa volontà di una reinterpretazione: se il canto della Sibilla non aveva dichiarato chi fosse il *puer* destinato a restaurare l'età dell'oro, ora l'*Eneide* non lascia margini di dubbio¹⁰⁶. E se l'*ecl.* 4 aveva mirato ad un equilibrio tra i diversi modelli divini, ora c'è un primato da affermare. Così prosegue Anchise:

¹⁰⁴ Culto dionisiaco e apollineo si mescolano liberamente nell'orfismo, e nella stessa figura di Orfeo (ad es. Segal 1995, 13 s.), e non senza punti di attrito: già nella *Lycurgeia* di Eschilo, in special modo nelle *Bassarai* (o *Bassarides*), Orfeo si trovava appunto a fare le spese della sua doppia vocazione, dionisiaca ed apollinea; si veda West 1983, 63-71. Se Aristeo era comunemente considerato figlio di Apollo (ed anche suo alter ego culturale: Pind. *Pyth.* 9.64, con il comm. di Giannini 1995, 605), per lo stesso Orfeo non mancava la parentela con Apollo, di cui si diceva fosse il figlio, forse a partire già da Pindaro, *Pyth.* 4.176 s. (ancora il comm. di Giannini 1995, 475). Già gli autori antichi, inoltre, ricollegavano la catabasi di Orfeo a quella di Dioniso, e quindi al mito di rigenerazione e fertilità (Diod. Sic. 4.25). Infine, vale la pena di ricordare la leggenda secondo cui la testa di Orfeo avrebbe dato degli oracoli, con un successo tale da far trascurare addirittura Delfi: allora Apollo, ingelosito, l'avrebbe ridotta al silenzio (Philostr. *Vita Apoll. Tyan.* 4.14 = T 134 Kern). Il confronto, e la conciliazione, tra Apollo e Dioniso, anche a prescindere dalle intuizioni nietzschiane, rappresenta un punto cruciale della cultura greca: lo si osserva, ad es., nel genere del peana (Rutherford 1994-95).

¹⁰⁵ Verg. *Aen.* 6.789-94.

¹⁰⁶ Del resto Cesare Ottaviano già negli anni che seguirono il patto di Brindisi poteva corrispondere al modello eroico dell'*ecl.* 4, sebbene evidentemente non potesse riferirsi a lui la profezia: egli stesso *puer* (Cic. *Phil.* 13.24; *fam.* 12.25.4) e 'figlio di un dio' (Weinstock 1971, 391 s.; 398 s.). Forse il luogo dell'*Eneide* incentivò la lettura augustea dell'*ecl.* 4, ben testimoniata da Servio (ad es. al v. 10 *tuus iam regnat Apollo*). Anche nella caratterizzazione di Iulo, in *Aen.* 9.310-3, si è creduto di poter ravvisare il profilo del giovane Ottaviano.

super et Garamantas et Indos
proferet imperium [...].
huius in adventum iam nunc et Caspia regna
responsis horrent divom et Maeotia tellus
et septemgemini turbant trepida ostia Nili.
nec vero Alcides tantum telluris obivit,
fixerit aeripedem cervam licet aut Erymanthi
pacarit nemora et Lernam tremefecerit arcu;
nec qui pampineis victor iuga flectit habenis
Liber, agens celso Nysae de vertice tigris.¹⁰⁷

L'impulso di conquista che veniva ricondotto ad Alessandro, quello che fu il presupposto di tutta la civiltà ellenistica, è ora parte integrante dell'azione militare e politica di Augusto¹⁰⁸. La figura dell'altro grande pretendente al ruolo di 'nuovo Alessandro' si lascia distinguere nel turbamento che attraversa la *Maeotia tellus* (si rammenti il *Maeoticum* di Orazio) e che scuote il Nilo. Ma proprio quando l'allusione antoniana sta per farsi evidente, Virgilio passa a coinvolgere i modelli divini, scegliendo quelli più 'antonianamente' compromessi: sono Ercole e Libero che non possono reggere il confronto con Augusto.

Nel libro VIII, quando attraverso lo scudo verrà rappresentata la battaglia di Azio ed Antonio, finalmente, troverà quella che resta la sua unica esplicita menzione nell'opera virgiliana, allora lo scontro sarà anche tra due opposte schiere di forze divine: da un lato, Augusto, con gli Italicci, con la sua gente, i penati e i «grandi dèi» (679 *magnis dis*), l'astro di Cesare che lo protegge. Dall'altro Antonio, trionfatore sull'Oriente (come, diremmo, un 'nuovo Dioniso'): *hinc ope barbarica variisque Antonius armis, / victor ab Aurorae populis et litore rubro* (685 s.). Agli dèi egizi e orientali, stimolati dalla *regina*, si contrappongono le figure rassicuranti del pantheon greco-italico: *omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Minervam / tela tenent eqs.* (698-700). E, su tutti, l'Apollo di Azio, nell'atto di tendere l'arco costringendo alla fuga quella schiera così eterogenea di nemici: gli Egizi e gli Indi, l'Arabo e i Sabei (704-6). Mentre al Nilo viene lasciato il compito di accogliere, nel suo grande corpo, i fuggiaschi (711-3). Infine, l'ultima scena ritratta da Vulcano è quella di un Augusto che celebra il suo trionfo, ormai quasi identificandosi con l'Apollo palatino, di cui occupa la «nivea soglia»: *ipse, sedens niveo candentis limine Phoebi* (720)¹⁰⁹.

Così, verso il finale dei due libri in cui maggiormente Virgilio lavora alla costruzione di un grande disegno mitico-storiografico che corrisponda alle esigenze della nuova Roma (il libro VIII è tutto dedicato ad una riconversione ideologica, attraverso il Palatino, del mito arcadico-pastorale: e la figura di Ercole civilizzatore vi ha larga parte) – in questi due libri, dunque, si osserva come la retorica dei modelli divini, tanto complessa e variegata nella diacronia tra *Bucoliche* e *Georgiche*, venga a

¹⁰⁷ Verg. *Aen.* 6.794 s., 798-805.

¹⁰⁸ Nel sopravanzare le imprese di Bacco ed Ercole, Augusto si assimila al modello di Alessandro Magno, ed anzi lo supera: Norden 1899, 424; Kienast 1969, 436.

¹⁰⁹ Sull'Apollo augusteo nell'*Eneide* si rinvia a Miller 1994 e 2009, 95-184 (ma dello stesso autore si leggano anche le importanti cautele riguardo ad eccessi di allegorizzazione apollineo-augustea nelle *Metamorfosi* di Ovidio: Miller 2005, 171).

ricomporsi in un quadro ormai definitivo, e relativamente statico. Si può dire che Virgilio abbia dato un contributo imponente all'invenzione della 'età augustea', identificandola con il sogno, così lungamente inseguito, dell' 'età dell'oro'. Nella figura di Augusto egli si è sforzato di far convergere i due contrapposti modelli di Dioniso e di Apollo¹¹⁰.

Lo sviluppo di un linguaggio divino condiviso, attivo sui vari livelli iconografici, monumentali, in generale pubblici, attribuisce al testo di Virgilio una interpretabilità raffinata, lo indirizza a lettori estremamente ricettivi e sensibili, a partire dallo stesso principe. Le *Bucoliche*, le *Georgiche* ed infine l'*Eneide*, possono permettersi di esprimere valori politici ed ideologici anche senza esplicite esternazioni (e il ripetersi di forme o schemi divini riconoscibili garantisce l'intenzionalità del poeta).

L'idea orfica di un profondo nesso tra la natura e gli uomini e gli dèi, la forma di un mondo privo di discontinuità, permette al poeta bucolico, e poi georgico, di sfuggire a contrapposizioni, che suonano così novecentesche, tra le crudeltà della storia e gli idillici paesaggi della poesia¹¹¹. Nel faggio che ripara Tiro è il simbolo visibile di una protezione divina (ed umana) che sottrae il singolo alla violenza delle confische¹¹²: si può comprendere perché per praticare i suoi «giochi» pastorali, imprimendo nella poesia teocritea tanta vivida attualità romana, Virgilio abbia avuto bisogno di tutta la sua «giovanile audacia», secondo quanto egli stesso afferma nel congedarsi dalle *Georgiche*: *...carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa, / Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi* (565 s.). C'è la favola di Orfeo, appena conclusa, a mostrare come il canto sopravviva ed anche il dono di incantare la natura: ma come il corpo del poeta, e forse la sua stessa poesia, possano esser fatti a brani.

Università di Roma "La Sapienza"

Andrea Cucchiarelli

¹¹⁰ In questo, trovandosi a corrispondere ad un processo integrativo che caratterizza la cultura augustea nella sua fase più matura: Galinsky 1996, 224 e n. 167; cf. inoltre Kellum 1990, 282 s. A Pergamo, ad es., Augusto non mancò di essere associato al culto di Dioniso Kathegemon: Brenk 1995, 78 n. 45. E si disse che, alla nascita di Augusto, assieme a prodigi apollinei, ce ne fossero anche di dionisiaci: Suet. *Aug.* 94.5.

¹¹¹ «Quali tempi sono questi, quando / Discorrere di alberi è quasi un delitto / Perché su troppe stragi comporta silenzio!» (Bertolt Brecht, *A coloro che verranno*, 1938).

¹¹² Sebbene non persuada l'approccio allegoristico che già troviamo nella annotazione ad *ecl.* 1.1 del Servio Dan.: *allegorice sub tutela Imperatoris Augusti*.

Appendice

Il modello dionisiaco nei *Carmina* di Orazio

Quanto la poetica dionisiaca sia rilevante in Orazio è cosa ovvia. Ma vorremmo rapidamente guardare alla sua produzione, specialmente lirica, per cercare delle conferme a quanto abbiamo detto riguardo ai modelli divini in Virgilio. I risultati potrebbero essere utili a gettare nuova luce su di un aspetto non trascurabile dell'opera oraziana, ma soprattutto dovrebbero qui servire a ricostruire un contesto all'impegno con cui Virgilio ci è parso costruire il proprio linguaggio bacchico-apollineo.

Non soltanto Antonio si era espresso sulla questione del bere nel *De sua ebrietate*, ma anche Mecenate scrisse un *Simposio* in cui comparivano come personaggi gli stessi Virgilio ed Orazio: sappiamo che Messalla Corvino vi pronunciava un elogio del vino (Serv. Dan. ad *Aen.* 8.310 = fr. 12 Lunderstedt): e Messalla è ricordato come estimatore di Bacco da Orazio, *carm.* 3.21.7-12. Se la datazione del *Simposio* di Mecenate resta ignota, è evidente come il vino fosse per l'élite colta di Roma un fatto di aggregazione sociale e di elaborazione letteraria, eventualmente un elemento di identificazione politica (per restare a Messalla, egli, pur avendo combattuto a Filippi per la parte repubblicana, decise di schierarsi con Ottaviano ad Azio¹). È lo stesso Orazio, ormai giunto alla maturità delle *Epistole*, a collocare il bere all'interno di quel processo imitativo che è fondamentale per l'atto e l'identità letterari: ... *hoc simul edixi, non cessavere poetae / nocturno certare mero, putere diurno* (*epist.* 1.19.10 s.)².

In quanto poeta lirico, in special modo alcaico (e archilocheo, se si vuol pensare anche agli *Epodi*), Orazio è istituzionalmente portato ad una gestualità simposiale: già nel carne d'apertura è all'edera, e ai cori dei Satiri, che il poeta affida la propria speranza di innalzamento poetico (il 'mescolarsi' agli dèi superi: *30 dis miscent superis*). Ma l'ispirazione dionisiaca, se nel corso della raccolta si mostra essere un prezioso motore di inventiva poetica (e celebrativa), al tempo stesso espone il poeta al rischio dell' 'eccesso'. A partire dal secondo carne, Orazio, che si è sottratto al rituale lirico del proemio alla divinità, pone la questione della divinità in termini di dubbio: *quem vocet divum populus ruentis / imperi rebus?* (1.2.25 s.) – per poi nominare Giove, Apollo, Venere e, attraverso una lunga perifrasi, Marte (si noti la suggestione paraetimologica in *39 Marsi peditis*), cui fa seguito infine un 'giovane' salvifico nei panni di Mercurio, il 'vendicatore di Cesare' (41-4)³. L'ispirazione dionisiaca e il grande tema della divinità si intrecceranno lungo l'intero cammino dei *Carmina*, dal primo al quarto libro⁴. Non tutti gli dèi sviluppano in Orazio una discorsività, come basterebbe a dimostrare il caso del pur rilevante Nettuno⁵.

¹ Se ne veda il rapido profilo in Nisbet – Rudd 2004, 246.

² Tra 'bevitori d'acqua' e 'bevitori di vino' si erano stabiliti gli estremi di una disputa poetica che risaliva ad età ellenistica: si ricordi l'epigramma di Antipatro di Tessalonica, *AP* 11.20 (= *XX G.-P.*); cf. Knox 1985; ed anche Degani 1973 e 1995.

³ Si noti la formulazione: è Mercurio, trasformista per eccellenza, che prende l'aspetto del 'giovane' – *sive mutata iuvenem figura / ales in terris imitaris* (41 s.). Il dio che rappresentò forse l'altra grande 'figura' di Ottaviano ai suoi inizi (o, almeno, come tale lo propone il carne 1.2) ha larga parte in Orazio: cf. 1.10 (insieme ad Apollo in contesto scherzoso); 1.30; 2.7, 17; 3.11. Sembra che, ancora sul 'limitare' della raccolta, ma in seconda posizione, Orazio riprenda la tematica su cui si erano aperte le *Bucoliche* e le *Georgiche*: il 'dio' Cesare Ottaviano (si osservi che Virgilio è chiamato in causa nell'immediatamente successivo carne 1.3). Sul complesso percorso divino seguito da Orazio, anche in rapporto alla collocazione nella raccolta, posso rinviare a Cucchiarelli 2006.

⁴ Si veda, anche per la bibliografia, Monda 1997; inoltre Borzsák 1997.

⁵ Si pensi a 3.28, con le osservazioni di Nisbet – Rudd 2004, 338.

Se nello scenario eroico di 1.7 Bacco ed Apollo compaiono assieme come estremi di una ovvia polarità (che il resto del carme mobiliterà, insistendo sul tema simposiale e, quindi, sul ruolo oracolare del dio delfico: 22 s. *uda Lyaeo / tempora; 28 certus... promisit Apollo*), in 1.12 un Orazio atteggiatosi a cantore pindarico si pone ancora la questione di ‘quale dio’ e ‘quale uomo’ (o eroe) debba celebrare: vengono nominati Libero, Febo (e Diana), Ercole e i Dioscuri (21-5). Ma una tale paratassi tra le varie figure divine, e semidivine, non impedisce ad Orazio di esprimersi in termini critici riguardo alla pianta simbolo di Bacco (e al modello etico ed ideologico che ne scaturisce): il primato della vite, tanto più necessario agli occhi di un poeta alcaico (342 V.), deve temperarsi con un preciso correttivo. Ed è esattamente l’antimodello virgiliano dei Centauri quello che esemplifica l’argomento: *ac ne quis modici transiliat munera Liberi, / Centaurea monet cum Lapithis rixa super mero / debellata* (1.18.7-9: si noti, in *transiliat*, un gesto così tipico della sfrenatezza bacchica)⁶. Più avanti nel libro, ad una distanza di circa dieci carmi⁷, torna ad esser censurata, sebbene in contesto sensibilmente diverso, l’aggressività simposiale (1.27 *Natis in usum laetitiae scyphis*), ma è dopo altri dieci carmi che il libro I trova, sul tema del bere, il proprio approdo ideologico: la ripetizione del celebre avvio alcaico diventa espressione circostanziata di un pensiero politico – *Nunc est bibendum* (1.37.1). ‘Adesso’, e non prima, come già abbiamo visto, è il momento dell’eccesso dionisiaco: *antehac nefas depromere Caecubum* (5). Altrimenti si rischia l’accecamento della *mens* che il vino Mareotico ha reso folle (14). Una così esplicita affermazione serve ad orientare ideologicamente quella che, con i carmi 1.36 e 38, costituisce una vera e propria sequenza finale, a suggello del libro, tutta giocata sulla simposialità. Dopo tanta compromissione civile, Orazio può permettersi di rientrare nella dimensione riparata del disimpegno: e l’explicit lo sorprende nell’atto di bere sotto una ‘fitta pergola di vite’, *sub arta / vite bibentem* (1.38.7 s.)⁸.

Già nel libro I Orazio aveva composto in un quadro armonioso Apollo, Libero e le Muse (oltreché Venere e Giove): le divinità della poesia venivano ricondotte al suono di una cetra dal suono romano, un tempo praticata da Alceo (1.32), ma è in un nuovo finale, quello del libro II, che Libero si rivela al poeta in tutta la sua forza entusiastica. Ci riferiamo a quello che può definirsi un vero e proprio ‘dittico’ dionisiaco, la microsequenza dei carmi 2.19 e 2.20⁹. Nel primo di essi l’epifania del dio conduce il poeta ad una sorta di aretologia, che include la valorizzazione di Libero come forza civilizzatrice, opposta al caos (il suo ruolo accanto a Giove nella Gigantomachia: 21-4): egli non rappresenta più un principio di disordine, ma, anzi, di equilibrio¹⁰. Nel carme di chiusura, invece, Orazio si abbandona alla fantasia di una metamorfosi in cigno, che non può troppo sorprendere chi già abbia letto della sua esperienza dionisiaca.

⁶ È interessante l’ipotesi che destinatario del carme possa essere il Varo cui già Virgilio aveva dedicato la sua (dionisiaca) *ecl.* 6: Nisbet – Rudd 2004, 227 s. A ragione i due commentatori non sono rimasti persuasi dell’interpretazione, crudamente allegoristica, avanzata da S. Eitrem (polemica anti-antoniana di Orazio): cf. p. 229, dove, d’altra parte, essi sembrano rifugiarsi nell’aporia: «A poem of this sort makes little appeal to moderns. It depends for its effect on an intricate network of allusions, some of which are now obscure» (*ibid.*).

⁷ Nove, per l’esattezza. Sulla decina come quantità fondamentale nella disposizione dei *Carmina* si veda, anche per la bibliografia, Cucchiarelli 2006, 103.

⁸ Forse omaggio al celebre incipit ... *patulae recubans sub tegmine fagi*, che è anche la chiusa delle *Georgiche*: *te patulae cecini sub tegmine fagi* (si noti l’ironica diminuzione di *arta* rispetto a *patulae*). A contrasto è giocato il successivo attacco del libro II: dinamico e ‘stasiotico’ (2.1.1 *Motum... civicum*).

⁹ Cucchiarelli 2006, 113-9.

¹⁰ 27 s. *sed idem / pacis eras mediusque belli*; cf. Plut. *Dem.* 2.3.

È con il libro III che il modello dionisiaco si salda compiutamente all'intenzione celebrativa¹¹: nel grande edificio del carne 3.3, in cui Ercole, Augusto, Bacco e Quirino si allineano sul sentiero, eroico, che porta alla divinizzazione (9-16), e poi ancora, verso l'altro capo del libro, nel carne 3.25, in cui il rapimento bacchico è ormai la premessa per un canto che celebra la divinizzazione di Augusto (1-6; per Ercole-Augusto cf. 3.14)¹². Ma anche l'Orazio privato si mette sotto la tutela di Bacco, cui attribuisce la salvezza dall'incidente dell'albero: però dal convito in compagnia di Mecenate è necessario che restino assenti, ancora, l'ira ed ogni strepito (3.8.15 s.). La *virtus*, quella proverbiale (e repubblicana) di Catone, è anch'essa coinvolta in una ebbrezza più che occasionale (*saepe*) dal carne 3.21, che già abbiamo avuto occasione di menzionare, indirizzato a Messalla Corvino, nel quale larga parte hanno i luminosi piaceri del convito e dell'eros (11 s. *narratur et prisca Catonis / saepe merito caluisse virtus*; la *vinositas* del personaggio Catone è utile da ricordarsi anche per il lettore di *epist.* 1.19.12-4).

Il modello bacchico-dionisiaco, debitamente condizionato, può integrarsi nel linguaggio poetico del 'vate' Orazio: la polarità tra Apollo e Dioniso ritrova nei *Carmina* il proprio ruolo tradizionalmente dialettico. C'è un contesto specifico, quello testimoniato da Virgilio (e dai svariati modi socio-culturali dell'età augustea), a rendere più complessa e dinamica la nuova sintesi: la poesia lirica oraziana può permettersi di mescolare i diversi modelli, tanto sul livello pubblico del principe che su quello autonomo, privato, dell'individuo Orazio. Dunque, dobbiamo riconoscere un effetto molto verosimilmente studiato in un dato che non si è mancato da tempo di osservare¹³. Se nel carne inaugurale, come abbiamo visto, Orazio si è appellato ai valori dionisiaci dell'edera e dei satiri, nel congedo del III libro (molto probabilmente coevo e, ad ogni modo, gemello, per il metro altrimenti inusitato) egli chiude sull'alloro del dio delfico: *et mihi Delphica / lauro cinge volens, Melpomene, comam* (3.30.15 s.). Con l'edera che gli adorna la fronte, e l'alloro che gli cinge la chioma, Orazio ha voluto incorniciare la propria raccolta lirica¹⁴.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alföldi 1973

A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna, II, An Iconographical Pattern Heraldizing the Return of the Golden Age in or around 139 B.C.*, *Chiron* 3, 1973, 131-142.

¹¹ Si vedano, in questo senso, le intuizioni di Silk 1969.

¹² Sul carne 3.25, nel più ampio contesto dionisiaco, sia dal punto di vista letterario che ideologico, si veda Wimmel 1993.

¹³ Rinviando, anche per la bibliografia, a Batinski 1990, 361 s. Si rammenti il binomio virgiliano di edera ed alloro in *ecl.* 8.13. Anche in Properzio, 3.3, ad esempio, all'elemento apollineo si unisce quello dionisiaco (spec. *29 orgia Musarum et Sileni patris imago*).

¹⁴ Dal nostro punto di vista il libro IV non farà altro che approfondire, e talvolta ripetere, i risultati del libro III: in 4.2 Pindaro è incoronato da Apollo per i ditirambi (segue la celebrazione di Augusto); in 4.5.35 s. Augusto è equiparato a Castore ed Eracle; in 4.8 Eracle e Libero sono accomunati nel tema della poesia che rende immortali; in 4.15 un (estremo) gesto ricusatorio, imposto da Apollo, si risolve nel quadro sereno di gioie simposiali in cui Libero si mescoli ai valori del *mos maiorum*, al passato (e quindi al futuro) della *gens Troiana*, a Venere divina (si pensi a *georg.* 2.380-96). Si ricordi, infine, che in *epist.* 1.16 le parole del Dioniso euripideo (*Bacch.* 492-8) sono equiparate a quelle del *vir bonus et sapiens* (73-9; cf. Epitteto, 1.1.22; 29; Plut. *tran. an.* 18.476b).

Alföldi 1975

A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna, IV, Apollo und die Sibylle in der Epoche der Bürgerkriege*, Chiron 5, 1975, 165-192.

Batinski 1990

E.E. Batinski, *Horace's Rehabilitation of Bacchus*, CW 84, 1990, 361-77.

Berger-Doer 1986

G. Berger-Doer, in *LIMC* III 1, 1986, s.v. *Daphnis*, 348-52.

Borzsák 1997

I. Borzsák, in *Enc. Oraz.* II, 1997, s.v. *Apollo*, 306-11.

Boyle 1975

A.J. Boyle, *A Reading of Virgil's 'Eclogues'*, Ramus 4, 1975, 187-203.

Brendel 1962

O.J. Brendel, *The Iconography of Marc Antony*, in *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles-Berchem 1962, 359-67.

Brenk 1992

F.E. Brenk, *Antony-Osiris, Cleopatra-Isis. The End of Plutarch's Antony*, in P.A. Stadter (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York 1992, 159-82.

Brenk 1995

F. Brenk, *Heroic Anti-Heroes. Ruler Cult and Divine Assimilations in Plutarch's 'Lives' of Demetrios and Antonius*, in I. Gallo – B. Scardigli (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarco, Napoli 1995, 65-82.

Bruhl 1953

A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953.

Cipolla 1984

G. Cipolla, in *Enc. Virg.* I, 1984, s.v. *Dafni*, 972 s.

Clausen 1994

W. Clausen, *A Commentary on Virgil, 'Eclogues'*, Oxford 1994.

Coarelli

F. Coarelli, in E.M. Steinby (a cura di), *Lex. Top. Urb. Romae* 3, 1996, s.v. *Iseum et Serapeum in campo Martio; Isis Campensis*, 107-9.

Coleman 1977

R. Coleman, *Vergil, 'Eclogues'*, Cambridge 1977.

Courtney 1993

E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 1993.

Cremona 1997

V. Cremona, in *Enc. Oraz.* II, 1997, s.v. *Mercurio*, 428-30.

Cucchiarelli 2001

A. Cucchiarelli, *La satira e il poeta. Orazio tra Epodi e Sermones*, Pisa 2001.

Cucchiarelli 2006

A. Cucchiarelli, *La tempesta e il dio (inizi e struttura nei Carmina di Orazio)*, Dictynna 3, 2006, 73-106.

Cucchiarelli 2010

A. Cucchiarelli, *Ivy and Laurel: Divine Models in Virgil's 'Eclogues'*, HSPH 2010, c.s.

D'Alessio 1996

G. B. D'Alessio, *Callimaco*, I, Milano 1996.

Degani 1973

E. Degani, *Note sulla fortuna di Archiloco e Ipponatte*, QUCC 16, 1973, 79-104.

Degani 1995

E. Degani, *Ipponatte e i poeti filologi*, Aevum(ant.) 8, 1995, 105-36.

Della Corte 1988

F. Della Corte, in *Enc. Virg. IV*, 1988, s.v. *puer*, 341-4.

Du Quesnay 1981

I.M. Le M. Du Quesnay, *Vergil's First Eclogue*, in F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, III, Liverpool 1981, 29-182.

Eder 1990

W. Eder, *Augustus and the Power of Tradition: The Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire*, in Raaflaub – Toher 1990, 71-122.

Erren 2003

M. Erren, *P. Vergilius Maro, Georgica*, II, Heidelberg 2003.

Fantuzzi 2006

M. Fantuzzi, *Theocritus' Constructive Interpreters, and the Creation of a Bucolic Reader*, in Fantuzzi – Papanghelis 2006, 235-62.

Fantuzzi – Papanghelis 2006

M. Fantuzzi – Th. Papanghelis (eds.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden-Boston 2006.

Fasce 1988

S. Fasce, in *Enc. Virg. IV*, 1988, s.v. *Priapo*, 269 s.

Flower 2000

H. Flower, *Fabula de Bacchanalibus: the Bacchanalian Cult of the Second Century B.C. and Roman Drama*, in G. Manuwald (ed.), *Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie*, Würzburg 2000, 23-35.

Forbiger 1872

A. Forbiger, *P. Vergilii Maronis Opera*, I, Lipsiae 1872⁴.

Frassinetti 1949

P. Frassinetti, *L'orazione di Frontone contro i Cristiani*, GIF 2, 1949, 238-54.

Fredricksmeier 1997

E.A. Fredricksmeier, *The Origin of Alexander's Royal Insignia*, TAPhA 127, 1997, 97-109.

Gagé 1955

J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

Gagé 1981

J. Gagé, *Apollon impérial, garant des «Fata Romana»*, in *ANRW II* 17.2, 1981, 561-630.

Galinsky 1996

K. Galinsky, *Augustan Culture*, Princeton (NJ) 1996.

Giannini 1995

P. Giannini, in B. Gentili *et Alii*, *Pindaro, 'Le Pitiche'*, Milano 1995.

Giardina 1997

A. Giardina, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997.

Gosling 1993

A. Gosling, *Political Apollo: from Callimachus to the Augustans*, *Latomus* 52, 1993, 500-12.

Gow 1952

A.S.F. Gow, *Theocritus*, II, Cambridge 1952².

Griffin 1985

J. Griffin, *Latin Poets and Roman Life*, London 1985.

Groebe 1894

P. Groebe, in *RE I* 2, 1894, s.v. *Antonius* (30), cc. 2595-2614.

Gurval 1995

R.A. Gurval, *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of Civil War*, Ann Arbor 1995.

Gutzwiller 2006

K. Gutzwiller, *The Herdsman in Greek Thought*, in Fantuzzi – Papanghelis 2006, 1-23.

Hanslik 1955

R. Hanslik, *Nachlese zu Vergils 'Eclogen' 1 und 9*, *WS* 68, 1955, 5-19.

Highet 1974

G. Highet, *Performances of Vergil's 'Bucolics'*, *Vergilius* 20, 1974, 24 s.

Hoff 1992

M.C. Hoff, *Augustus, Apollo, and Athens*, *MH* 49, 1992, 223-32.

Horsfall 1995

N. Horsfall, *Virgil's impact at Rome: The Non-literary Evidence*, in Id. (ed.), *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden-New York-Köln 1995, 249-55.

Hunter 1996

R. Hunter, *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge 1996.

Hunter 2003

R. Hunter, *Theocritus, Encomium of Ptolemy Philadelphus*, Berkeley-Los Angeles-London 2003.

Hunter 2006

R. Hunter, *Virgil's 'Ecl.' I and the Origins of Pastoral*, in Fantuzzi – Papanghelis 2006, 263-73.

Hunter – Fuhrer 2002

R. Hunter – Th. Fuhrer, *Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus*, in *Callimaque* (Entretiens sur l'antiquité classique 48), Vandoeuvres-Genève 2002, 143-89.

Ieranò 1997

G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*, Pisa-Roma 1997.

Immisch 1931

O. Immisch, *Zum antike Herrscherkult*, in O. Immisch – W. Kolbe – W. Schadewaldt – H. Heiss, *Aus Roms Zeitwende*, Leipzig 1931, 1-36.

Jachmann 1952

G. Jachmann, *Die vierte Ekloge Vergils*, ASNP, ser. II, 21, 1952, 13-62.

Jeanmaire 1930

H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile*, Paris 1930.

Jucker 1982

H. Jucker, *Apollo Palatinus und Apollo Actius auf augusteischen Münzen*, MH 39, 1982, 82-100.

Kellum 1990

B. A. Kellum, *The City Adorned: Programmatic Display at the Aedes Concordiae Augustae*, in Raaflaub – Toher 1990, 276-307.

Kienast 1969

D. Kienast, *Augustus und Alexander*, Gymnasium 76, 1969, 430-56.

Knox 1985

P. Knox, *Wine, Water, and Callimachean Polemics*, HSCPh 89, 1985, 107-19.

Koenen

L. Koenen, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in A.W. Bulloch – E.S. Gruen – A.A. Long – A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley 1993, 84-9.

La Penna 1983

A. La Penna, *Il canto, il lavoro, il potere*, Introd. a Virgilio, *Le Georgiche*, trad. e note di L. Canali, Milano 1983, 5-112.

La Penna 1988

A. La Penna, *Brevi considerazioni sulla divinizzazione degli eroi e sul canone degli eroi divinizzati*, in D. Porte – J.-P. Néraudau (eds.), *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*, (Collection Latomus 201), Bruxelles 1988, 275-87.

La Penna 1993

A. La Penna, *Antonio come personaggio "paradossale"*, in A. Gara – D. Foraboschi (a cura di), *Il triumvirato costituente alla fine della Repubblica romana. Scritti in onore di M.A. Levi*, Como 1993, 93-111.

La Penna 2005

A. La Penna, *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Roma-Bari 2005.

La Rocca 1992

E. La Rocca, *Theoi epiphaneis. Linguaggio figurativo e culto dinastico da Antioco IV ad Augusto*, SIFC, s. III, 10, 1992, 630-78.

Luce 1968

T.J. Luce, *Political Propaganda on Roman Republican Coins: Circa 92-82 B.C.*, AJA 72, 1968, 25-39.

Magnelli 2010

E. Magnelli, *Libetridi in Euforione, Virgilio e altrove*, MD 65, 2010, 167-75.

Mankin 1995

D. Mankin, *Horace, 'Epodes'*, Cambridge 1995.

Mannsperger 1973

D. Mannsperger, *Apollo gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis*, Gymnasium 80, 1973, 381-404.

Marasco 1991

G. Marasco, *Marco Antonio "Nuovo Dioniso" e il 'De sua ebrietate'*, Latomus 51, 1992, 538-48.

Mariotti 1963

S. Mariotti, *Intorno a Domizio Marso*, in *Miscellanea A. Rostagni*, Torino 1963, 588-614 (= *Scritti di filologia classica*, Roma 2000, 91-118 [con integrazioni]).

Martindale 1997a

C. Martindale, *Green Politics: the 'Eclogues'*, in Martindale 1997b, 117-23.

Martindale 1997b

C. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997.

Mazzarino 1972

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II 1, Bari 1972³.

Merkelbach 1991

R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo*, Genova 1991 (ed. or. Stuttgart 1988).

Michelazzo 1987

F. Michelazzo, in *Enc. Virg.* III, 1987, s.v. *Mopso*, 584 s.

Miller 1994

J.F. Miller, *Vergil, Apollo and Augustus*, in J. Solomon (ed.) *Apollo. Origins and Influences*, Tucson-London 1994, 99-112.

Miller 2005

J.F. Miller, *Ovid and the Augustan Apollo*, *Hermathena* 177-178, 2005, 165-80.

Miller 2009

J.F. Miller, *Apollo, Augustus, and the Poets*, Cambridge 2009.

Momigliano 1941

A. Momigliano, rec. a B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, London 1939, JRS 31, 1941, 149-57 (= in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, 375-88).

Monda 1997

S. Monda, in *Enc. Oraz.* II, 1997, s.v. *Bacco*, 320-6.

Morelli 2010

A. Morelli, *Come cominciare (e perdere) il canto amebeo: Verg. 'ecl.' 7, 21-28*, MD 65, 2010, 147-65.

Musti 1989

D. Musti, *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi*, in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Atti della tavola rotonda EFR, Rome-Paris 1989, 105-28.

Mynors 1990

R.A.B. Mynors, *Virgil, Georgics*, Oxford 1990.

Nappa 2005

C. Nappa, *Reading after Actium. Vergil's Georgics, Octavian, and Rome*, Ann Arbor 2005.

Nauta 2006

R.R. Nauta, *Panegyric in Virgil's Bucolics*, in Fantuzzi – Papanghelis 2006, 301-32.

Nisbet – Hubbard 1970

R.G.M. Nisbet – M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, Book I*, Oxford 1970.

Nisbet – Rudd 2004

R.G.M. Nisbet – N. Rudd, *A Commentary on Horace, Odes, Book III*, Oxford 2004.

Norden 1899

E. Norden, *Ein Panegyricus auf Augustus in Vergils Aeneis*, RhM 54, 1899, 466-82 (= *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin 1966, 422-36).

Norden 1903

E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Leipzig 1903.

Norden 1924

E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924.

Otis 1966

B. Otis, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1966.

Pailler 1988

J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome 1988.

Pastorino 1957

A. Pastorino, *Tropaeum Liberi*, Genova 1957.

Pollini 1990

J. Pollini, *Man or God: Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate*, in Raaflaub – Toher 1990, 334-63.

Pretagostini 2001

R. Pretagostini, *La nascita di Tolemeo II Filadelfo in Teocrito, Idillio XVII e la nascita di Apollo in Callimaco, Inno a Delo*, in *Letteratura e riflessione sulla letteratura classica*, Atti del Convegno, Pisa 7-9 giugno 1999, Pisa 2001, 157-70.

Purcell 1986

N. Purcell, *Livia and the Womanhood of Rome*, PCPhS 32, 1986, 78-105.

Putnam 1970

M.C.J. Putnam, *Virgil's Pastoral Art. Studies in the 'Eclogues'*, Princeton (NJ) 1970.

Raaflaub – Toher 1990

K.A. Raaflaub – M. Toher (eds.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

Ramsey – Lewis Licht 1997

J. Ramsey – A. Lewis Licht (eds.), *The Comet of 44 BC and Caesar's Funeral Games*, Atlanta 1997.

Rostagni 1961

A. Rostagni, *Il 'De morte' di Vario*, in *Virgilio minore*, Roma 1961², 391-404.

Rutherford 1994-95

I. Rutherford, *Apollo in Ivy: The Tragic Paeon, Arion*, s. III, 3, 1994-95, 112-35.

Salvatore 1981

A. Salvatore, *Lettura della quinta bucolica*, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae*, I, *Le Bucoliche*, Napoli 1981, 201-23.

Sblendorio Cugusi 1982

M.T. Sblendorio Cugusi, *M. Porci Catonis Orationum Reliquiae*, Torino 1982.

Scott 1928

K. Scott, *Mercur-Augustus und Horaz C. I 2*, *Hermes* 63, 1928, 15-33.

Scott 1929

K. Scott, *Octavian's Propaganda and Antony's 'De sua ebrietate'*, *CPh* 24, 1929, 133-41.

Scott 1933

K. Scott, *The Political Propaganda of 44-30 B.C.*, *MAAR* 11, 1933, 7-49.

Segal 1969

C. Segal, *Vergil's Sixth Eclogue and the Problem of Evil*, *TAPhA* 100, 1969, 407-35.

Segal 1995

C. Segal, *Orfeo: il mito del poeta*, Torino 1995 (ed. or. Baltimore-London 1989).

Serrao 1971

G. Serrao, *Problemi di poesia alessandrina I. Studio su Teocrito*, Roma 1971.

Silk 1969

E.T. Silk, *Bacchus and the Horatian Recusatio*, *YCS* 21, 1969, 193-212.

Spineto 1998

N. Spineto, *Tradizione e miti dionisiaci, epifanie e ritorni del "Dio che viene"*, *Storiografia* 2, 1998, 115-28.

Strazzulla 1990

M.J. Strazzulla, *Il principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre "Campana" dal tempio di Apollo Palatino*, Roma 1990.

Sullivan 2002

M. Sullivan, *et eris mihi magnus Apollo: Divine and Earthly Competition in Vergil's Seventh Eclogue*, *Vergilius* 48, 2002, 40-54.

Tarrant 1997

R.J. Tarrant, *Poetry and Power: Virgil's Poetry in Contemporary Context*, in Martindale 1997b, 169-87.

Thomas 1988

R. Thomas, *Virgil, 'Georgics', I*, Cambridge 1988.

Trillmich 1988

W. Trillmich, *Münzpropaganda*, in *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlin 1988, 474-528.

Vahlen 1923

J. Vahlen, *Über einige Anspielungen in den Hymnen des Callimachus*, I (1895), in *Gesammelte philologische Schriften*, II, Leipzig-Berlin 1923, 410-28.

Virgilio 2003

B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma 2003².

Walbank 1987

F.W. Walbank, *Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus*, *Chiron* 17, 1987, 365-82.

Watson 2003

L. Watson, *A Commentary on Horace's 'Epodes'*, Oxford 2003.

Weinstock 1971

S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford 1971.

West 1983

M.L. West, *Tragica VI*, *BICS* 30, 1983, 63-82.

Wilkinson 1969

L.P. Wilkinson, *The 'Georgics' of Virgil. A Critical Survey*, Cambridge 1969.

Williams 1978

F. Williams, *Callimachus, Hymn to Apollo*, Oxford 1978.

Williams 1979

R.D. Williams, *Virgil, The 'Eclogues' & 'Georgics'*, New York 1979.

Wimmel 1993

W. Wimmel, *Die Bacchus-Ode C. 3, 25 des Horaz*, Stuttgart 1993.

Wissowa 1902

G. Wissowa, *Monatliche Geburtstagsfeier*, *Hermes* 37, 1902, 157-9.

Wright 1983

J.R.G. Wright, *Virgil's Pastoral Programme: Theocritus, Callimachus and Eclogue 1*, *PCPhS* 29, 1983, 107-60.

Wyke 1992

M. Wyke, *Augustan Cleopatras: Female Power and Poetic Authority*, in A. Powell (ed.), *Roman Poetry & Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol 1992, 98-140.

Zanker 1989

P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989 (ediz. orig. München 1987).

Zanker 1993

P. Zanker, *Pompei. Società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Torino 1993.

Zanker 1998

P. Zanker, *Un'arte per i sensi. Il mondo figurativo di Dioniso e Afrodite*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II 3, Torino 1998, 545-616.

Abstract: This paper attempts to show how Virgil's *Bucolics* develop a specific rhetoric of divine models, especially dominated by two great gods, Apollo and Dionysus. Early in his *Bucolics*, and subsequently in his *Georgics* and *Aeneid*, Virgil himself plays as an active contributor to the definition of an 'Augustan' ideology, by attributing to the gods their specific, and highly marked, cultural valences.

Keywords: Divine models, Apollo, Dionysus, bucolic poetry, Augustan ideology.