

LA PROVVIDENZA DIVINA E L'INCIVILIMENTO UMANO NELLE GEORGICHE DI VIRGILIO

La Provvidenza divina è l'idea fondamentale su cui sono costruite l'Eneide e le Georgiche. Ma, se tutti sono d'accordo per quel che riguarda il poema epico, per l'altra opera ci sono incertezze, dissensi, obiezioni. In particolare si presenta subito alla mente il famoso problema del *labor improbus* a cui è stato sottoposto l'uomo dalla divinità. Approdando al giardino epicureo di Sirone a Napoli, dopo l'abbandono dei vuoti studi di retorica, come documenta il Catalepton 5, Virgilio cercava conforto e rifugio dai mali di una lunga e terribile guerra civile, da cui era stato colpito personalmente e che era la chiara e dolorosa manifestazione di quelle smodate ambizioni e cupidigie che quella scuola solennemente condannava attraverso il fascino del recente poema di Lucrezio. E, in quello stato d'animo, le Bucoliche, anche se sono legate a particolari correnti letterarie, sono una forma di evasione dalla triste realtà. Ma egli non fu mai disposto a rinnegare tutto il valore della vita sociale che l'epicureismo riduceva enormemente e subordinava all'interesse e felicità individuale e, in connessione, quello della storia, coi suoi grandi ammaestramenti. Per gli epicurei la storia era muta o tutt'al più poteva apparire come un grande scenario di stoltezze, rappresentate proprio da quegli uomini che la cultura tradizionale giudicava grandi per le loro imprese civili e militari. "Nelle vostre dispute la storia non ha voce, osservava Cicerone agli epicurei (De fin. II 21, 67): non ho mai udito nella scuola di Epicuro i nomi di Licurgo, Solone, Milziade, Temistocle, Epaminonda, che sono sulla bocca di tutti i filosofi". Oppure, se quei personaggi erano citati, erano oggetto di derisione. "Epicuro denigra e mette sotto i piedi le imprese di Temistocle e di Milziade, osserva Plutarco ripetendo motivi di una polemica antica (C. Epic. beat. 15, 1097 C), ed ha la spudoratezza di paragonare la gioia provata da lui e dai suoi amici all'arrivo di un po' di grano a quella che inondò l'animo dei grandi personaggi che salvarono la patria" (ib. 16, 1098 B). Metrodoro non si peritava di scrivere al fratello Timocrate di non pensare a salvare i Greci o ad essere incoronato per la sapienza, ma solo a mangiare e bere, con soddisfazione e senza danno del corpo (ib. 16, 1098 C). Lo stesso Lucrezio (3, 832-42) osò paragonare — e la cosa dovette suscitare scandalo — il silenzio e l'insensibilità assoluta dopo la nostra morte all'assenza di dolore e di paura nei contemporanei, a distanza di un centi-

naio di anni, a proposito di uno dei più grandiosi avvenimenti della storia romana, le guerre puniche, che avevano messo in pericolo la stessa esistenza di Roma e l'avevano resa signora del Mediterraneo.

Virgilio sentì tutta l'importanza della vita sociale e della storia dell'umanità, per cui ad un dato momento, senza sforzi e tentennamenti, si trovò aperta davanti la via verso l'Eneide, che è l'epopea della *Romanae stirpis origo* o l'esaltazione dei *gesta populi Romani* secondo l'interpretazione teleologica delle Georgiche, cioè illuminata da un disegno provvidenziale. Il giro di boa, per così dire, in quello che può essere chiamato il viaggio spirituale di Virgilio è secondo me in G. 2, 475-94: "prima di tutto possano le Muse ispirarmi a cantare i corsi delle costellazioni nel cielo, le eclissi del sole e le fasi della luna, perché avvengono i terremoti, le grandi tempeste nel mare, perché d'inverno siano brevi i giorni e d'estate brevi le notti. Ma, se il mio ingegno è tardo e non riesce a penetrare dentro questi problemi della natura, possa io cantare, nella tranquillità e oscurità, la vita dei campi. Felice è certamente chi è stato in grado di conoscere le cause dei fenomeni naturali e mettere sotto i piedi ogni paura, il fato che non si lascia piegare dalle preghiere e lo strepito dell'Acheronte avido di esseri umani; ma fortunato anche colui che conosce gli dei agresti".

Qui c'è una contrapposizione fra la poesia scientifica e la poesia dei campi, non perché siano generi diversi, ma perché nella vita campestre il poeta trova la spiegazione che va cercando dei misteri dell'universo, per liberarsi da ogni paura. L'opposizione concettuale riguarda la tranquillità che può offrire la ricerca scientifica o la religiosità della gente della campagna. Lucrezio riesce a cacciare dall'animo ogni paura per mezzo della *physiologia* epicurea; ma io, confessa Virgilio, non ci riesco: sarà mancanza di ingegno, ma non posso escludere dai grandi fenomeni della natura la presenza di Dio, lasciando gli dei isolati negli intermundi, dediti solo a se stessi e incuranti dell'umanità, e mi affido, trovando ugualmente la tranquillità, alla religiosità della vita rurale, più vicina alla natura e alle sue manifestazioni. Non si afferma che l'altra via, quella scientifica, è sbagliata e non conduce alla felicità, ma che viene scelta una via differente. Un filosofo solitamente è portato a confutare le opinioni contrarie; ma Virgilio non è un filosofo, anzi con abile modestia accusa piuttosto se stesso di non essere all'altezza dei difficili problemi della natura, perché, come dice con frase empedoclea, "ha il sangue freddo intorno al cuore", cioè è tardo d'ingegno. Di conseguenza non è lecito concludere che Virgilio non sente il fascino poetico dei fenomeni naturali o che egli considera falsa la spiegazione razionale che di essi dà Lucrezio, ma che tale spiegazione, se si esclude l'intervento divino, non

è sufficiente a dargli quella tranquillità che egli va cercando. La cosa non è detta esplicitamente, quasi, direi, per un riguardo all'amato Lucrezio; ma dalla menzione degli dei nel secondo membro *fortunatus et ille deos qui novit agrestis* si deduce chiaramente che nel *rerum cognoscere causas* del primo membro, in connessione con la rimozione di tutte le paure, c'è riferimento alle cause puramente naturali, che escludono ogni intervento divino. Del resto basta ripensare al sesto libro di Lucrezio, concernente i grandi fenomeni meteorologici e terrestri, come i terremoti, che ricorda anche Virgilio nel luogo parafrasato, in qual modo il poeta richiami di tanto in tanto la finalità di quelle spiegazioni, mostrare cioè come tutto avvenga senza che s'intrometta alcuna divinità (1). Quando Virgilio dice *atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari*, egli si riferisce a punti precisi della dottrina epicurea: l'Acheronte evidentemente riguarda la paura della morte, l'idea del fato è aspramente combattuta da Epicuro nell'Ep. ad Men. 133 sg. (2), nell'espressione generica *metus omnis* sono contenute le altre paure, del dolore, della mancanza di ciò che è necessario, perché l'atarassia consiste appunto nella rimozione di ogni paura.

La critica giustamente ha messo in rilievo la ripresa di immagini e di espressioni dal poema di Lucrezio, in piena consonanza con la sicura allusione a quel poeta in *felix qui potuit rerum cognoscere causas...* (3). Invece di un'apostrofe diretta "felice sei tu, Lucrezio, che...", Virgilio ha usato il generico *qui*, che, oltre Lucrezio, abbraccia tutti quelli che lo seguono, compreso lo stesso Virgilio se almeno condivise fino ad un dato tempo quella dottrina. In conformità si dice *fortunatus et ille qui* (non *ego qui*); ma in questo gruppo di *fortunati* c'è sicuramente anche il poeta. Infatti nella contrapposizione di 490-4 c'è un riferimento simmetrico alla contrapposizione precedente di 475-89: vorrei cantare, nello spirito lucreziano, i grandi fenomeni della natura; ma, poiché non riesco ad ottenere lo scopo proposto da Lucrezio, mi ritiro a cantare la vita dei campi. Ho parafrasato in modo da far risaltare come i vv. 490-4 siano una spiegazione dei precedenti e come le due contrapposizioni, che in greco chiaramente si esprimerebbero con *πρῶτον μὲν* (*primum* 475)... *εἰ δὲ μὴ* (*sin* 488) e *ὄλβιος μὲν γὰρ ὅς* (*felix qui* 490)... *εὐδαίμων δὲ καὶ ὅς* (*fortunatus et ille qui* 493), siano strettamente collegate

(1) Per esempio cfr. 6, 379-422, dove l'ironia domina sovrana.

(2) "Era meglio seguire la mitologia relativa agli dei che essere schiavi del destino dei fisici, perché, mentre quella lascia spazio alla speranza di placare gli dei con onori, questo contiene una necessità che non si può placare".

(3) Solo, per quel che io so, P. Boyancé, "Rev. archéologique" V série 25, 1927, 361 sgg., ha visto un altro riferimento, al saggio pitagorico.

fra loro e come davanti a *felix* in prosa più chiaramente avremmo avuto *nam*.

La religiosità recuperata contro la dottrina epicurea e affermata in connessione con la vita campestre, dove i frutti del lavoro sono minacciati da continui pericoli meteorologici e di altro genere, si manifesta in una fede sincera e profonda nella Provvidenza divina. Poiché la prosperità dipende, in sostanza, dagli dei, spontanea esce dalla bocca del poeta, dopo che ha trattato della scelta del terreno e della semina, l'invito *umida solstitia atque hiemes orate serenas, / agricolae* (1, 100 sgg.); e prima di suggerire il modo di guardarsi dai temporali, egli raccomanda *in primis venerare deos atque annua magnae / sacra refer Cereri* (1, 338 sgg.). Infatti ci sono segni sicuri per conoscere il cattivo e il bel tempo e li ha posti Dio stesso per soccorrere l'umanità: *ipse Pater statuit* (1, 352) si afferma decisamente conforme all'idea stoica del proemio di Arato (5 sgg.): *ὁ δ' ἥπιος (Zeus) ἀνθρώποισι / δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει / μμνήσκων βίοτοιο*. Qui *Pater* rivela sentimenti religiosi e gioiosa gratitudine ed è lo stesso termine che compare in 1, 328 a proposito di Giove signore delle tempeste e in 1, 121 a proposito della fatica imposta da Dio agli uomini. Non è da vedere nel vocabolo un semplice residuo di stile liturgico né si deve avvertire un forte contrasto fra il passo di v. 352 da una parte e gli altri due dall'altra, dove ci sarebbe l'immagine di un Dio avverso che punisce l'uomo e brandisce il fulmine. Certi critici qui esagerano, trasportati da un sentimento personale o esistenzialistico proprio della nostra epoca, e vorrebbero notare un contrasto tra l'influsso stoico in v. 352 e l'assenza di esso negli altri due luoghi. Dio è chiamato *Pater* perché è sentito come Provvidenza; ma questo non esclude il fulmine o le avversità e le fatiche: le tempeste possono essere placate, le tribolazioni divenire fonte di bene e di gioia. Se non s'intende così, si pone un grave ostacolo ad intendere esattamente il brano di 1, 121-59, dove si trova la spiegazione della presenza di Dio nell'universo e dei suoi rapporti con l'uomo.

Ma in questo brano le cose si sono credute complicate dal fatto che l'idea della Provvidenza è illustrata con pensieri ed espressioni che richiamano alla dottrina materialistica di Lucrezio: il genere umano si è evoluto lentamente dallo stato selvaggio perché, stimolato dal bisogno, ha scoperto a poco a poco le varie arti. Questo, afferma Virgilio, è avvenuto per volontà del *Pater ipse* (1, 121), cioè di Dio Provvidenza. Ma, si sono domandati i critici, come può essere provvido questo Dio che condanna l'uomo alla fatica, allontanandolo dall'età dell'oro, senza alcuna colpa? In Esiodo, a spiegazione della degenerazione degli uomini verso età sempre più infelici, è addotta la colpa di Prometeo; ma in Vir-

gilio non si fa alcun cenno a questa colpa o ad altre (4). Di qui nascerrebbe quel senso di pessimismo che, secondo non pochi critici, aleggerebbe sull'esposizione virgiliana e sarebbe una compartecipazione al pessimismo lucreziano lamentante la debolezza dell'uomo, molto meno giustificabile in Virgilio che in Lucrezio. Qui starebbe la ragione del ritorno continuo in Virgilio a parlare dell'età dell'oro, come aspirazione costante verso una vita felice che egli cerca di trasferire nella campagna; ma tra l'esaltazione della vita campestre, quale si legge nella chiusa del secondo libro delle Georgiche (2, 455-540 *o fortunatos nimium sua si bona norint, / agricolas...*), e la concezione del *labor improbus* ci sarebbe contraddizione o almeno dissidio (5). Infine, hanno concluso i critici, la dottrina materialistica dell'incivilimento umano, accolta da Virgilio, non è conciliabile con l'idea della Provvidenza, o c'è una giustificazione così debole da far pensare ad un'operazione, non riuscita, di Virgilio stesso (6).

Dunque la famosa teodicea del lavoro, come si suol chiamare il passo di G. 1, 121-59, che è fondamentale per la comprensione dello spirito delle Georgiche e dell'Eneide, sarebbe il risultato di un pasticcio intellettuale o di una rielaborazione confusa e disordinata di vari elementi di diversa provenienza. Che il pensoso Virgilio non sia stato un filosofo è vero, ma che egli, portato dalla sua vocazione alla poesia scientifica e immerso negli studi di filosofia, di medicina, di astrologia (7), non sa-

(4) Su questo insiste molto A. La Penna negli 'Entretiens de la Fondation Hardt', Tome VII: Hésiode et son influence, Vandoeuves-Genève 1962, ch. V: Esiodo nella poesia e nella cultura di Virgilio, 235 sg. e specialmente nella discussione, 259 e 261.

(5) Cfr. La Penna, o. c. 239, 261, 264, 267. In particolare E. Paratore, Virgilio, 215 sgg., 229 sgg. ecc. insiste sul tono pessimistico o tragico, con accenti esistenzialistici, parlando di una "condanna" al *labor improbus*.

(6) Cfr. La Penna, o. c. 238 sg., 258 sg. e 264 "le contraddizioni nascono in gran parte proprio dal tentativo di assorbire impostazioni democritee ed epicuree in una concezione dominata dalla Provvidenza". Nell'introduzione a: Virgilio. Tutte le opere, tradotte da E. Cetrangolo, Firenze Sansoni 1966, p. XXXI La Penna dice chiaramente che è "gratuita la sussunzione della spiegazione democriteo-epicurea alla spiegazione provvidenziale". Ciò dipende dall'abitudine di circoscrivere gl'influssi delle fonti a Esiodo e ad Arato, con riguardo sostanzialmente alla forma: "ricercare, almeno per il passo che interpretiamo (sc. G. 1, 121 sgg.), altre fonti stoiche in prosa è superfluo: qui Arato basta a spiegare ciò che di stoicheggiante affiora in Virgilio" (La Penna, o. c. 237).

(7) Cfr. Suet., De poetis p. 80 Rostagni: *inter cetera studia medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit*.

(8) Si vedano le osservazioni degli interlocutori nel citato 'Entretien' su Esiodo Fr. Solmsen, K. von Fritz, P. Grimal, J. H. Waszink, O. Gigon, tutte tendenti ad attenuare i contrasti in Virgilio di cui si è parlato, ma non sono stati arrecati argomenti tali da convincere del contrario.

pesse districarsi in un problema di tanta importanza, in mezzo alle varie opinioni della cultura del tempo, a bella prima è difficilmente accettabile (8). Prima di accusare l'autore di qualche difetto o colpa — cosa che rivela ogni volta impotenza o limitatezza della critica — conviene indagare attentamente la questione; e questo si può fare con un'esatta interpretazione del testo e con un'approfondita ricerca storico-culturale.

Si suol chiamare digressione il brano di G. 1, 121-59; ma c'è pericolo di equivocare, perché esso è strettamente connesso con ciò che precede e ciò che segue. Dopo aver parlato della cura nello scegliere il terreno e nel lavorarlo, perché diventi più facile il *labor* del campo e la semente affidata alla terra dia buon frutto, il poeta aggiunge (118-21): "eppure, sebbene gli uomini e i buoi abbiano sostenute queste fatiche, non poco danno procurano l'oca ingorda e le gru e la cicoria dalle amare radici e l'ombra degli alberi". Ed ecco (in prosa ci sarebbe una congiunzione esplicativa), di fronte ai nuovi ostacoli e alle nuove fatiche, a breve distanza dal principio di tutta l'opera, compare la grande spiegazione di questa continua lotta dell'uomo per la sua esistenza: è volontà di Dio che l'uomo, stimolato dal bisogno, si procuri il suo sostentamento con l'operosità e progredisca con la scoperta delle varie arti, a differenza di quel che si favoleggia nell'età dell'oro. E si constata che nella storia dell'incivilimento umano tutto è stato una conquista dell'uomo con una attività tenace e continua: *labor omnia vicit improbus* (9). I versi che seguono 147-59 sono un'applicazione di quell'affermazione: così con l'arte dell'agricoltura l'uomo cessò di nutrirsi di ghiande. Ma non basta: ci sono altri nemici da combattere, come la ruggine maligna, la crescita di erbe inutili nel lavorato, i rami che fanno ombra; perciò occorrono strumenti adatti, i quali pure fan parte dell'agricoltura. Così in 160 sgg. si passa a parlare degli arnesi agricoli. Era necessario tornare al tema specifico e a ciò serve il gruppo di vv. 147-59, che però è collegato con l'elenco delle varie arti scoperte dall'uomo (10).

(8) Si vedano le osservazioni degli interlocutori nel citato 'Entretien' su Esiodo Fr. Solmsen, K. von Fritz, P. Grimal, J. H. Waszink, O. Gigon, tutte tendenti ad attenuare i contrasti in Virgilio di cui si è parlato, ma non sono stati arrecati argomenti tali da convincere del contrario.

(9) Si suole considerare *vicit* di v. 145 come un perfetto gnomico; ma qui il riferimento è al passato, perché davanti alla mente del poeta sta tutto il processo storico dell'umanità. Ciò è chiaramente rilevato dalla serie degli avverbi temporali *tunc* e *tum* che scandisce la lenta scoperta (*paulatim* 134) delle arti: 136, 137, 139, 143 e 145 (cfr. anche *primi* in 144). Naturalmente, divenuta la frase una sentenza generale staccata dal resto, *vicit* ha preso il valore di abitudine. La precisazione non è superflua, perché c'è un richiamo a tutto il tempo passato a partire da quando l'uomo comparve sulla terra, per cui non c'è spazio per l'esistenza di una qualche età dell'oro.

(10) Per maggiore chiarezza si può sottintendere *ita* all'inizio di v. 147.

Si può ammettere senza difficoltà che Cerere menzionata in 147 come colci che insegnò la nuova arte dell'agricoltura è la dea del mito ed è una ministra del *Pater* di 121. Ma in che rapporto sono *Pater* e *ante Iovem* di 125? Quest'ultima frase equivale a 2, 536 *ante sceptrum Dictaei regis*, con riferimento al regno di Giove, col quale, in opposizione al precedente regno di Saturno, cominciò la degenerazione delle età. Giove dunque è il dio della mitologia; con *Pater* invece si indica la divinità in generale, il Dio in senso filosofico (11). Il mito narra di una fantasiosa età in cui gli uomini vivevano nell'abbondanza, senza fatiche e pericoli; la filosofia ha chiarito tutto questo e ha dimostrato che la condizione umana è la conseguenza della volontà divina, per la quale l'uomo ha progredito da uno stato selvaggio verso la civiltà faticando e lottando contro difficoltà e ostacoli naturali. La cosa è espressa, per efficacia, con la rappresentazione del *Pater* che interviene direttamente: si poteva far dipendere tutto da *voluit* (122) e invece si continua *ille malum virus serpentibus a d d i d i t atris* (v. 129), *mellaque decussit foliis ignemque removit / et passim rivis currentia fluvia repressit* (v. 131 sg.) (12). In realtà si vuole dire: fu Dio a volere che i serpenti avessero il veleno, che i lupi avessero l'istinto di predare, che i mari fossero sconvolti dalle tempeste, che le foglie degli alberi non stillassero miele, che i fiumi portassero acqua, non vino, che il fuoco non fosse a portata di mano (13), affinché fossero gli uomini a scoprire il fuoco traendolo dalla selce, e ancora tutte le arti che hanno procurato l'inciviltamento umano. La filosofia dunque ha sconfitto il mito. Così Manilio, che canta l'astrologia con spirito stoico, nell'esaltare la filosofia (1, 95

(11) Vedi L. P. Wilkinson, *The Georgics of Virgil*, Cambridge 1968, 145 sg., il quale ricorda la "tripartizione teologica" di Varrone in *Ant. div.* 6, 5: quella dei filosofi, quella della mitologia nei poeti, quella degli uomini politici; mentre questi ultimi si servono delle due forme precedenti, il filosofo cerca un fondamento razionale in connessione con tutti i problemi della natura. E' bene ricordare che la *tripartitio theologica* risaliva a Panezio e Posidonio: cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios* 408 sg.; vedi anche la nostra n. 30. Sull'influenza della dottrina stoica su Varro e di questo sulla dottrina contemporanea, in particolare delle *Antiquitates divinae* che divennero l'opera classica per quelli che si applicavano alla teologia e storia della religione, vedi M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it., I, 1969, 555-8.

(12) In v. 123 *movit*=*iussit moveri*; questo verbo, che poteva sostituire *voluit*, compare in 130 *praedarique lupos iussit pontumque moveri*.

(13) Certamente in *ignemque removit* c'è un'allusione al mito di Prometeo in Esiodo, ma non è da considerare un elemento di confusione e, insieme all'omissione della colpa di Prometeo, di contraddizione, come afferma La Penna (o. c. 259: si vedano le osservazioni degli interlocutori, ib. 258 sgg.); anzi il riferimento è voluto perché si comprenda che quella, alla luce della filosofia, è una favola e che tutto l'episodio dev'essere interpretato razionalmente.

sgg.) dichiara che la *ratio* è salita in cielo e ha scoperto le cause dei fenomeni e si esprime così: *eripuit Iovi fulmen viresque tonandi / et sonitum ventis, nubibus ignem* (104 sg.). L'efficace espressione è degna di Lucrezio, ma è usata da un autore che non è materialista.

Le conseguenze dell'interpretazione sono di vasta portata. Poiché c'è il rifiuto dell'età dell'oro, non ha più alcun fondamento domandarsi perché Virgilio, a differenza di Esiodo, tace della colpa di Prometeo: non c'è bisogno di ricorrere a nessuna colpa per spiegare la condizione attuale dell'uomo sulla terra. Ancora, non ha senso chiedersi se nel disegno divino del *labor* sia da vedere un apprezzamento maggiore dell'attività che dell'ozio quale sembrerebbe comportare l'età dell'oro (14). Del resto sarebbe strano che una vita libera dalle necessità materiali, quale offrirebbe l'età dell'oro con la produzione spontanea della terra e con tutto il tempo disponibile per l'uomo alla contemplazione e alla conoscenza, fosse da considerare inferiore. Non sarebbe essa più vicina a quella di Dio? Appunto per togliere ogni preoccupazione ai suoi dei, che altrimenti cesserebbero di essere felici, Epicuro li ha collocati fuori dai mondi preservandoli dalla rovina cosmica e negando la Provvidenza, e su quella raffigurazione ha modellato l'atarassia e felicità dell'uomo dichiarandola perfettamente raggiungibile anche in una condizione di mortalità. L'obiezione epicurea che, se gli dei si occupassero degli uomini, non potrebbero essere felici, può sembrare a prima vista di poco conto, ma in realtà non è così. Aristotele concepisce la divinità occupata solo nella contemplazione (EN 1154 b, 26; De caelo 292 a, 22) e da questa concezione Epicuro può essere stato parzialmente influenzato. Ma quanta importanza avesse quella considerazione appare dal tardo platonico Sallustio, il quale in uno scritto sugli dei arriva alla medesima conclusione degli epicurei, che cioè il concetto di felicità divina richiederebbe l'assenza di cure per altri; ma supera la difficoltà ammettendo che Dio per sua natura, come il sole illumina e scalda, è portato ad esprimere la sua virtù, che consiste nel beneficiare in modo che la stessa sua luce diventa il premio per i buoni nell'altra vita e la sua privazione il castigo per i cattivi. Epicuro non poteva seguire un tale ragionamento, perché voleva abbattere ogni superstizione e ogni paura del divino e quindi escludere l'intervento di Dio nelle cose umane, e così chiuse dentro il cerchio del suo utilitarismo anche i suoi dei antropomorfi. Il concetto

(14) Cfr. La Penna, o. c. 258 e 259, il quale connette questa difficoltà con l'assenza della colpa di Prometeo. Anche nell'introduzione alla traduzione di Virgilio del Cetrangolo (p. XXXI) si ripete che il ripudio dell'età dell'oro si deve forse al fatto che Virgilio sente quell'età come oziosa e "moralmente inferiore".

del divino era sceso al punto più basso e nell'antichità si coprì di ridicolo la teologia epicurea. Non fa quindi meraviglia che Virgilio non seguisse affatto la dottrina epicurea in questo campo, ma si sentisse trasportato ad abbracciare una visione di Dio quale offre il citato Sallustio o quale aveva Plutarco, che, combattendo proprio gli epicurei, così si esprime (C. Epic. beat. 22, 1102 C): "Dio è l'autore di ogni bene e il padre di ogni cosa bella e non può né fare né patire niente di male; è buono e nel buono non c'è invidia né paura né ira né odio". Né Sallustio né Plutarco esprimono una concezione originale: essa, risalente fino a Platone, era anteriore a Virgilio e faceva parte della cultura da non pochi secoli, intrecciandosi o scontrandosi con altre opinioni simili o contrarie.

Già da questa osservazione si capisce come Virgilio non avesse bisogno d'introdurre idee personali o di fare commistioni rischiose, quando la cultura del suo tempo gli offriva le più varie soluzioni di problemi così importanti. Ma di questo parleremo in seguito; qui notiamo ancora come sia gratuito considerare pessimistica la concezione di Virgilio. Non pochi vedono nel *Pater* una figura crudele, che interviene personalmente a cancellare tutto ciò che di buono offriva l'età dell'oro e a sostituirlo con cose dannose, fino al punto di meravigliarsi che qualcuno possa giudicare ottimistica la concezione teologica di Virgilio. Ma, dal momento che il *Pater* non ha distrutto nessuna felicità umana preesistente, è chiaro che quell'attribuzione di pessimismo non ha alcun fondamento. Non è lecito addurre a sostegno il pessimismo di Lucrezio, sia perché il pessimismo non si concilia con l'idea della Provvidenza, sia perché non c'è nessun pessimismo neanche in Lucrezio. Il concetto di progresso non condanna 'sic et simpliciter' la civiltà, perché altrimenti si condannerebbe anche la dottrina epicurea, comparsa dopo parecchi secoli per salvare l'umanità: il progresso è uno sviluppo che avviene per forze naturali; l'infelicità non è un effetto della civiltà in se stessa, ma del cattivo uso dei mezzi che essa offre, per cui si può dire che con la civiltà la stoltezza ha un'occasione maggiore per manifestarsi e crescere (15).

(15) Sul concetto di progresso in Epicuro si veda A. Barigazzi, Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro, "Prometheus" 4, 1978, 1-17. Si veda anche la giusta osservazione del Waszink contro l'ammissione di La Penna del pessimismo sia in Lucrezio sia in Virgilio: o. c. 263. Sulle fonti dello schizzo lucreziano sulla storia della civiltà è stato scritto molto dopo K. Reinhardt, in "Hermes" 47, 1912, 492 sgg.; mi limito a segnalare I. Lana, Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato, "Atti Accad. Lincei" 1950, 184 sgg.; T. Cole, Democritus and the Sources of Greek Anthropology, "Amer. Phil. Ass. Monogr." 25, 1967; W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, Basel 1959.

Come si vede, se si dà una retta interpretazione di *Pater ipse voluit*, d'un colpo scompaiono tutte le difficoltà e contraddizioni che la critica ha accumulato contro la teodicea virgiliana del *labor*. Si è dato troppo peso all'influenza di Esiodo riguardo al mito delle età e nella concezione virgiliana si è sentita implicita l'ammissione d'una reale esistenza dell'età dell'oro. Ma Virgilio ha mai creduto una cosa del genere? Il rifiuto dell'età dell'oro non è avvenuto perché essa fosse un'età oziosa e la divinità preferisse sostituirla con quella del lavoro, ma semplicemente perché quell'età mitica non è mai esistita. E in questo il poeta si trovava completamente d'accordo con la dottrina di Epicuro e di altre scuole. Nella realtà della storia umana quella è rimasta un sogno o un'aspirazione, ma non si è mai avverata e non si avvererà mai, oppure potrà essere paragonata ad essa, purgata di certi aspetti edonistici, una particolare condizione umana. Già Platone aveva sottoposto a critica la cosiddetta età dell'oro chiedendosi se rappresentasse veramente la vita migliore per l'uomo, nella quale si realizzassero i più alti valori e nel Politico (271 C - 272 D) propendeva verso una risposta negativa, giacché si metteva troppo in evidenza l'abbondanza dei beni materiali, cosa comprensibile per i miseri contadini della Beozia quale era Esiodo, ma non per Platone, per il quale la sola facile soddisfazione dei bisogni materiali era conforme ad una concezione inferiore di vita (16).

E' molto significativa l'affermazione di Virgilio che l'età dell'oro può essere una conseguenza del *labor* (17), qualora gli uomini riescano a tradurre in atto una società che viva, laboriosa, nella concordia e nella pace. La caratteristica più notevole di quell'età è per lui l'assenza della guerra, ed è comprensibile perché egli aveva passato la sua giovinezza e la maggior parte della vita in mezzo alle vicende di un'orribile guerra civile che si concluse solo con la battaglia di Azio e il trionfo di Ottaviano. Alla fine del libro secondo delle Georgiche, dopo l'esaltazione della vita campestre, operosa e pia, serena e pacifica, si conclude (532 sgg.) affermando che in quel modo vissero gli antichi Sabini, divenne forte l'Etruria e Roma divenne la cosa più bella del mondo, e che prima del regno di Giove *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat* (18), perché

(16) Ha illustrato bene la cosa nel citato 'Entretien' su Esiodo Fr. Solmsen, *Hesiodic Motifs in Plato*, 185 sgg.

(17) E' da notare che anche in Esiodo è presente tale possibilità, perché, quando gli uomini non offendono la giustizia, la comunità diventa prospera, regna la pace e non c'è carestia né altra distruzione, ma tutti godono del loro lavoro (Op. 225 sgg.).

(18) Cfr. anche Varr., *De re r.* III 1, 3 *nec sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem et qui eam colerent piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni*. Come in Virgilio, così in Giustino (43, 1) col regno di Saturno sono collegati gli Aborigeni.

non c'erano ancora trombe di guerra e spade. Il pensiero è ripreso e illustrato più ampiamente nell'Eneide, per bocca di Evandro che espone ad Enea la storia del Lazio (8, 315 sgg.): gl'indigeni, nati dai duri tronchi degli alberi, vivevano prima allo stato selvaggio, senza conoscere l'aratura dei campi né la raccolta dei mezzi di sostentamento o il modo di conservare quel che avevano raccolto. Venne, cacciato dall'Olimpo da Giove, Saturno, che riunì quegli uomini indocili e sparsi per i monti, diede leggi e governò quel popolo in una continua pace: *aurea quae perhibent, illo sub rege fuere / saecula*, e quella felice condizione durò finché la rabbia della guerra e la cupidigia del possesso scolorirono quell'età verso metalli meno pregiati dell'oro.

Qui, dove il mitico è mescolato col razionale, si dà cioè una spiegazione razionale del mito, tutti gli elementi sono importanti. Prima di tutto la vita senza guerre è l'effetto di una buona legislazione, emanata a gente che, assuefatta a vivere dispersa in uno stato semiferino, fu riunita in una comunità. In altre parole, è presupposta una vita politica in cui regnano la giustizia e la moderazione, mentre per lo più nelle descrizioni dell'età dell'oro, neppure in Esiodo, essa è presunta. Per questo Virgilio può presentare Augusto, restauratore della pace e della concordia dopo una lunga guerra civile, come il fondatore di *aurea saecula* e il rinnovatore del regno di Saturno nel Lazio (Aen. 6, 791-4). Anche in Platone l'età dell'oro implica l'organizzazione sociale e possono attuarla gli uomini saggi che sanno governare con giustizia, cioè imitare, come dice il filosofo (Leg. 713 B-714 A), il regno di Crono con ogni mezzo, seguendo come legge la ragione (*τὴν τοῦ νοῦ διανομήν*). Appunto perché dipende dalla volontà degli uomini mandare ad effetto una società senza contese e guerre e sofferenze, nel passo citato dell'Eneide Virgilio nota — ed è cosa molto importante — che l'età dell'oro instaurata da Saturno nel Lazio a poco a poco scomparve per l'irrompere e prevalere della violenza e della brama di possedere.

Ma si noti ancora in quel passo un'altra cosa di estrema importanza: gli antichi abitatori del Lazio sono detti indigeni, *gens... truncis et duro robore nata* (v. 315): cioè, secondo la dottrina epicurea e non solo quella, erano nati dalla terra. Il pensiero è adombrato nel mito di Deucalione ricordato in G. 1, 61-3 (19), dove gli uomini con espressione lucreziana (5, 925 sgg.) sono detti *durum genus* perché sono nati dai sassi gettati da Deucalione, ed è manifesto chiaramente in G. 2, 340 sg. *cum*

(19) Anche in Ecl. 6, 41 i sassi gettati da Deucalione sono ricordati insieme all'età dell'oro, subito dopo l'esposizione dell'origine del mondo secondo l'insegnamento di Epicuro.

primae lucem pecudes hausere virumque / terrea progenies duris caput extulit arvis. Se dunque l'uomo nacque dalla terra, non si trovò subito in una condizione di vita ideale, anche se erano abbondanti i frutti che la terra produceva spontaneamente (20), ma dovette esercitare immediatamente la sua capacità di ragionamento per difendersi dai pericoli delle bestie feroci o dei fenomeni atmosferici o terrestri, adattandosi a *leges aeternaque foedera* che col tempo andava scoprendo con l'esperienza, fatta anche di errori dolorosi e fatali, come la diversa attitudine del terreno a produrre determinati frutti ed altri no (G. 1, 60 sgg.) o la legge *omnia fatis / in peius ruere ac retro sublapsa referri* (G. 1, 199 sgg.; 2, 57 sgg.), per cui occorrono sempre vigilanza e lavoro. Queste leggi non sono, come nella concezione di Lucrezio, da cui (per es. 1, 580) Virgilio ha ripreso la frase *foedera naturae*, una cieca necessità di natura, ma corrispondono a un disegno divino, per il quale l'uomo applicando il suo ingegno e la sua volontà riesce a superare gli ostacoli e a facilitare le cose. Questo non esclude che Virgilio potesse proiettare in tempi più antichi qualcosa che potesse somigliare alla decantata età dell'oro, per una maggiore fertilità della terra non ancora esaurita, specialmente quando per opera di uomini sapienti furono promulgate leggi e la vita sociale acquistò ordine e progresso con l'applicazione anche di altre arti. Questo era il pensiero di Posidonio, il primo vero antropologo dell'antichità, il quale insieme a Varrone, il grande studioso degli antichi costumi di Roma che fu influenzato dal pensiero stoico, esercitò una larga attrattiva sugli uomini di cultura del tempo.

E' innegabile che nell'esposizione dell'incivilimento umano Virgilio tiene davanti a sé Lucrezio, il quale spiega il progresso come un effetto del bisogno, conforme all'insegnamento di Epicuro e, prima, di Democrito. L'uomo, nato dalla terra come tutti gli esseri viventi, spinto dal bisogno, è passato a poco a poco dagli oggetti di esigenza immediata a quelli di uso meno impellente o di diletto, e così sono sorte successivamente la varie arti, dalla lavorazione della terra alla musica e poesia, pittura e scultura. In Virgilio, oltre al pensiero, c'è anche aderenza formale: G. 1, 133 sg. (*Pater ipse voluit haec*) *ut varias usus meditando extunderet artis / paulatim* (ripreso in 145 sg. *labor improbus et duris urgens in rebus egestas*) e Lucr. 5, 1452 (*varias artis*) *usus (xpela) et impigrae simul experientia mentis / paulatim docuit pedetemptim progredientis: / sic unumquidquid paulatim protrahit ae-*

(20) Di qui, dato che non esisteva ancora l'agricoltura, nacque la raffigurazione più caratteristica dell'età dell'oro, che la terra produceva tutto senza lavorarla: cfr. Varr., Ant. div. 16 - August., De civ. Dei 7, 19.

tas / in medium ratioque in luminis erigit oras. Questo naturalmente è già stato osservato, ma è sfuggito o non è stato abbastanza rilevato il valore di *meditando*, che è inteso a volte come "cura assidua" o "fatica". Con questo *meditari*, o *μελετᾶν* "provare e riprovare", si allude all'attività mentale e corrisponde all'*experientia mentis... ratioque* di Lucrezio: non solo il bisogno, ma anche la capacità riflessiva dell'uomo che trae insegnamento dall'esperienza e ricava norme fino a formulare delle teorie. Su questo secondo elemento, a proposito del medesimo tema, insiste Epicuro nella Ep. ad Herod. 75: "bisogna pensare che la natura umana ha ricevuto dai fatti stessi insegnamenti e forti impulsi e che il ragionamento (*λογισμός*) in seguito perfezionava le indicazioni e aggiungeva nuove scoperte, in certi casi più rapidamente in altri più lentamente" (21).

Questo ho voluto mettere in rilievo perché non ci siano dubbi che Virgilio qui segue attentamente Lucrezio, ciò che qualcuno vorrebbe attenuare o mettere in forse per evitare una concessione che potrebbe risultare non favorevole alle sue conclusioni. Ma nei due poeti c'è una differenza fondamentale: l'epicureo Lucrezio esclude ogni intervento divino dalla formazione dell'universo e dalla storia dell'umanità; Virgilio invece dichiara che tutto è avvenuto per volere di Dio. Ma perché questa posizione antitetica non ha tenuto Virgilio lontano da Lucrezio nell'esporre la storia dell'umanità? Si può accettare questa commistione della Provvidenza con la dottrina materialistica dell'incivilimento umano? I critici, più o meno recisamente, l'hanno dichiarata, come si è detto, impossibile e l'hanno rimproverata al poeta come un infelice tentativo personale. Inoltre per accrescere il dissidio, hanno superficialmente trasferito a Virgilio il presunto pessimismo di Lucrezio quando descrive *naturam rerum quanta stet praedita culpa* (5, 199) e mette in rilievo specialmente i difetti dell'uomo nel nascere e nel crescere e nel faticare per il suo sostentamento (ib. 200-217), sottoposto, come dice Virgilio, ad un *labor* continuo. Ho già affermato che Lucrezio non è pessimista, ma conviene spendere ancora qualche parola sull'argomento sia per contrastare un errore diffuso concernente Lucrezio sia per mettere in guardia dall'insidia di un'interpretazione virgiliana in senso esistenzialistico.

L'intento di Lucrezio in quel luogo è di mostrare che l'universo non esiste per il bene dell'uomo come se fosse regolato da un Dio benefattore, come predicavano gli stoici (22). E nell'escludere ad ogni costo il di-

(21) Analogamente Vitruv., De arch. 1, 1 dice che la scienza dell'architettura *nascitur ex fabrica et ratiocinatione*, cioè dalla pratica e dalla teoria.

(22) Cfr. per es. Cic., De nat. deor. II 14, 37; 53, 133 sgg.; 62, 154 sgg. = SVF I, n. 1152 sgg.

vino il poeta si lascia trasportare, come al solito, dalla sua natura passionale a tracciare un quadro fosco dei mali che gravano sull'uomo, per rendere più efficace la sua dimostrazione. Ma è pessimista chi crede di trovarsi in una condizione di dolore e non vede alcuna via d'uscita; invece il saggio epicureo è convinto che con la ragione e la volontà, le due armi potenti di cui è fornito, l'uomo può uscire vincitore nella lotta col male e col dolore e conquistare sulla terra, egli mortale, una felicità non diversa in intensità da quella degli dei immortali. Rilevare i difetti del mondo e la debolezza dell'uomo era una parte integrante della polemica contro la Provvidenza divina; ma la cosa non implica per se stessa pessimismo. Tant'è vero che le osservazioni sull'imperfezione del mondo potevano essere accolte anche da chi credeva nella Provvidenza e cercava di giustificare ogni cosa come voluta da Dio quale mezzo di perfezionamento dell'uomo, secondo una nota concezione teleologica che passò anche agli scrittori cristiani, come per esempio nel *De opificio Dei* di Lattanzio. Aristotele nel *Protrettico* (23) osservava che la natura da sola porta facilmente a compimento certe cose, altre a stento o nient'affatto; così certi semi, in qualunque terra cadano, germinano, mentre altri chiedono l'aiuto dell'agricoltore; parimenti fra gli animali alcuni raggiungono da soli il loro sviluppo naturale, ma l'uomo ha bisogno di molte arti per conservarsi agli inizi e per il suo sviluppo ulteriore e la sua educazione. Tutto questo va d'accordo con quel che Virgilio dice sulla scelta del terreno, adatto a questa o a quella cultura (G. 1, 50 sgg.), e sulla scoperta delle varie arti (1, 133 sgg.), e consuona anche con la dottrina epicurea, dalla quale si differenzia nella concezione teleologica. Per mezzo della ragione l'uomo, anche se è inferiore in grossezza e forza fisica ad altri animali, riesce a dominare tutto (24) e questo è una prova che i beni materiali non sono essenziali, ma la conoscenza, altrimenti egli sarebbe un essere meschino e infelice; la breve vita terrena è di poco conto rispetto alla vita oltremondana, di fronte alla quale anche la gloria è solo vanità. Sono pensieri questi che Cicerone esponeva in Roma in varie opere, come nel *Somnium Scipionis* (*De rep.* VI 19, 20 sgg.) e nell'*Hortensius*, che, com'è noto, rielaborava il *Protrettico* aristotelico, opere che Virgilio certamente conosceva. Ebbene, è forse da giudicare pessimista Aristotele quando espone quei pensieri e tutti quelli che li condividono? Come Epicuro trovava in Aristotele (specialmente nel *De philosophia*) le prove dell'imperfezione del mondo e se ne serviva per un fine diverso (25), così Virgilio, pur respingendo l'edonismo epicureo e

(23) Fr. 11, p. 44 Ross, dal *Protrettico* di Giamblico 9, p. 50, 8 Pist.

(24) Cfr. *Protr.* fr. 59 R. = 10 a, p. 39 Ross, da *Iambl.*, *Protr.* 8, 47, 5 Pist.

(25) Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto*², II 431 sgg.; *Storia d. lett. latina* 2,

proponendo una diversa finalità all'esistenza umana, poteva servirsi di Lucrezio nel descrivere il lento e faticoso progresso umano e subordinare tutto a un disegno provvidenziale.

Del resto in questo non c'è contraddizione in sede teorica, perché quella storia della civiltà non implica necessariamente la teologia epicurea; perfino la dottrina atomistica di per sé potrebbe essere pensata come opera divina. In realtà con la spiegazione dell'incivilimento umano di Epicuro coincideva, in linea generale, anche quella di altre scuole. Che l'impulso sia venuto dal bisogno ammetteva anche Aristotele, il quale ancora faceva passare l'uomo dal soddisfacimento delle necessità vitali gradatamente verso esigenze sempre più raffinate: *Protr.* fr. 8, p. 37 sg. Ross τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἡναγκάζοντο φιλοσοφεῖν, εὐπορώτεροι δὲ γινόμενοι τὰς πρὸς ἡδονὴν ἐξεργάσαντο τέχνας, οἷον μουσικὴν καὶ τὰς τοιαύτας (26). Ma le somiglianze erano subordinate ad una visione teleologica diversa, perché in Aristotele il fine ultimo è la contemplazione e la conoscenza, mentre in Epicuro tutto converge verso il piacere, con il ripudio anche dell'attività intellettuale applicata a materie considerate inutili o causa di turbamento o di distrazione dal compito principale. Naturalmente da Aristotele Epicuro, pur tenendo conto di eventuali critiche contro qualche particolare dell'esposizione democritea sulla storia dell'umanità, non poteva accettare l'opinione dell'eternità del mondo e del genere umano (27). Ma c'erano gli stoici che, come Epicuro, consideravano mortale il mondo e facevano nascere l'uomo dalla terra.

Censorino dice nel *De die natali* (= SVF I, 124): *Zeno... principium humano generi ex solo, adminiculo divini ignis id est dei providentia, genitos*. Il problema fu materia di una lunga polemica fra stoici ed epicurei da una parte e peripatetici dall'altra, come appare dal peripatetico Critolao che difese l'insegnamento di Aristotele esposto nel *De philosophia* (28). Indipendentemente da differenze in certi particolari, come se l'uomo fosse nato bambino da speciali uteri confitti nel suolo e allattato da speciali mammelle (Lucr. 5, 807 sgg.) e solo più tardi per accoppiamento, oppure nato già adulto, come pensavano Democrito e gli stoici,

180 sgg.

(26) Nel verbo *φιλοσοφεῖν* è rilevata l'azione del *λογισμός*, fattore importante anche per Epicuro nella scoperta delle arti: cfr. p. 8.

(27) Su tutto questo vedi l'ampia trattazione di A. Grilli, la posizione di Aristotele Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà, "Rend. Ist. Lomb." Classe lett. e scienze mor. 86, 1953, 3 sgg.

(28) Cfr. Philon., *De aetern. mundi* 8, 58 sgg.: cfr. Bignone, *L'Arist. perd.* 2 II 141 sgg.; Grilli, art. cit. 13 sgg.

qui interessa notare che tanto gli stoici quanto gli epicurei erano d'accordo sull'origine terrestre dell'uomo, come di tutti gli esseri viventi, però con una discrepanza fondamentale, proprio quella che si trova in Virgilio: per gli uni tutto avviene per spontanea forza della natura, per gli altri *dei providentia*, come è detto esplicitamente nel citato passo di Censorino. Ma Virgilio non aveva bisogno di rifarsi direttamente al fondatore della Stoa, Zenone: quelle opinioni, ampliate e approfondite e sistemate organicamente da Posidonio, un pensatore dal potente intelletto e capacità di argomentare, particolarmente interessato all'antropologia, che esercitò un'enorme influenza sulla cultura contemporanea e posteriore, erano diffuse e note a ogni studioso.

Nell'illustrare l'insegnamento della sua scuola sull'origine terrestre dell'uomo e il suo progressivo sviluppo, Posidonio si ricollegava in non pochi particolari a Democrito, però non poteva accettare, egli stoico e con tendenze mistiche, l'esclusione di Dio da quel processo, ma lo poneva sotto il suo benefico volere, per cui è detto, con parole ciceroniane *seminator et sator et parens, ut ita dicam, atque educator et aliorum* (29). In particolare il pensiero di Posidonio sulla storia della civiltà si trova in più fonti, fra cui la principale è l'Epist. 90 di Seneca. Anche egli parlava del bisogno come spinta esterna, ma dava rilievo specialmente alla funzione del *logos*, che determinò la scoperta delle arti, ciò che non è accaduto negli altri animali perché questi agiscono per i propri bisogni vitali, mentre solo nell'uomo il *logos* sa combinare osservazioni e formulare delle teorie che permettono di perfezionare ogni arte. Su questa forza del pensiero che stimola l'individuo ad un lavoro personale si fonda la civiltà umana, che è il frutto specialmente dei *sapientes*, come la formazione delle comunità sociali e il loro governo ordinato per mezzo di leggi, la conoscenza dei fenomeni naturali e dei problemi filosofici (30). Alle obiezioni degli epicurei e degli scettici contro la Provvidenza che proprio nei riguardi dell'uomo la natura si è mostrata particolarmente matrigna rispetto agli altri esseri viventi, il filosofo replicava che precisamente in questo stato di svantaggio il *logos* ha potuto operare, compensando i difetti e assoggettando all'uomo anche le bestie più

(29) De nat. deor. II 34, 86: propriamente così è chiamato il *mundus*, nel quale sono contenuti gli *σπερματικοὶ λόγοι* o semi forniti di anima, principio di tutte le cose, ma la *seminis vis* è Dio stesso, che dà origine a tutto in un modo perfetto. Cfr. anche Dio Chrys. 12, 29 *ὁ σπείρας (θεός) καὶ φντεύσας καὶ σῶζων καὶ τρέφων*. Vedi P. Wendland, Posidonios Werk *περὶ θεῶν*, "Archiv f. Gesch. Philos." 1, 1888, 209 sgg.; A. Grilli, art. cit. 32 sgg.

(30) Cfr. K. Reinhardt, Poseidonios 400; Grilli, art. cit. 38 sgg., anche in rapporto con la *theologia tripertita*, su cui cfr. n. 11.

vigorese e più veloci, e mostrare così la sua origine divina (31). Così il campo che doveva essere la prova dell'*ἀπρονοία* (Epicur. fr. 305 Us.) poteva fornire la dimostrazione contraria della Provvidenza divina.

Nell'antichità ci fu addirittura chi tentò di conciliare con l'idea della Provvidenza tutta la fisica atomistica. In alcune fonti antiche (32) ad "un certo" Ecfanto pitagorico di Siracusa è attribuita una dottrina che ammetteva dei corpi primi indivisibili, da cui derivano le cose sensibili, di numero limitato, dentro un universo infinito; essi non si muovono per effetto del peso e della collisione, ma per una *dynamis* o mente divina. E' dunque l'universo democriteo fatto di atomi nel quale è stata introdotta a reggerlo la *πρόνοια*. Non si sa chi sia quell'oscuro pitagorico che Ippolito dice "un certo Ecfanto"; quasi tutti gli studiosi sono d'accordo nel pensare che si tratti di un personaggio introdotto in un dialogo di Eraclide Pontico, il filosofo platonico-peripatetico contro cui Epicuro combatté (33) e che in una fonte è menzionato insieme con Ecfanto. Ma al nostro scopo non ha importanza stabilire se Ecfanto sia o no esistito e quali siano esattamente i suoi rapporti con Eraclide; sta di fatto che quella dottrina è attestata (34). Né vogliamo indurre a credere che Virgilio conoscesse le opere di Eraclide Pontico, ma rilevare quanto siano senza fondamento le contraddizioni che i critici vedono nella teodicea virgiliana del *labor*. Basta l'insegnamento di Posidonio, che era gran parte della cultura del tempo, per capire come la Provvidenza poteva inserirsi nella dottrina sull'origine dell'uomo dalla terra e il suo successivo sviluppo e per escludere recisamente che sia stato Virgilio a combinare quella commistione. Egli quindi, pur seguendo una concezione teleologica differente, poteva tenersi aderente a Lucrezio, come realmente fa, nel breve schizzo dell'incivilimento umano. Non ci sono elementi contrastanti con l'antropologia stoica né per quel che Virgilio pensa sull'origine dell'uomo dalla terra (vd. p. 107) né a proposito

(31) Anche negli autori cristiani, come nel *De opificio Dei* di Lattanzio, nello *Hexaem.* 5, 1 di Basilio, nel *De opif. hominis* di Gregorio di Nissa, probabilmente per influenza dello stoicismo e in particolare di Posidonio, si mette in evidenza che la condizione del bisogno ha sviluppato grandemente il logos dell'uomo.

(32) Hippol., *Refut.* 1, 15; *Aet.* I 3, 19; II 3, 3; III 13, 3 (Diels, *Parad.* 286, 330, 378). Le fonti sono citate e illustrate dal Bignone, *L'Arist. perd.* ² II 437 sgg., il quale afferma che contro quella particolare dottrina è diretta la polemica di Lucr. 1, 1021-3=5, 419-21 *nam certe neque c o n s i l i o (=προνοία) primordia rerum / ordine se suo quaeque sagaci loco mente locarunt / nec quos quaeque darent motus pepigere profecto.*

(33) Cfr. Philod., *De lib. dic.*, p. 10 col. 30 Olivieri.

(34) Vedi la bibliografia in Bignone, o. c. 440.

della degenerazione delle cose in agricoltura: G. 1, 199 sgg. *sic omnia fatis in peius ruere ac retro sublapsa referri; / non aliter quam qui adverso vix flumine lembum / remigiis subigit, si bracchia forte remisit / atque illum in praeceps prono rapit alveus amni*. Questo consuona con Lucrezio: *omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto* (2, 1273 sg.). Anche l'insegnamento stoico coincideva con quello epicureo: tanto gli stoici che gli epicurei consideravano distruttibile l'universo e furono alleati nel combattere l'opinione contraria di Aristotele e Teofrasto, secondo la quale anche l'uomo non aveva mai avuto origine (35). Naturalmente alla grande fertilità della terra e all'abbondanza dei frutti al tempo che quella generò piante e animali, in una continua primavera, subentrarono a poco a poco la stanchezza e la sterilità e la terra cessò di partorire *ut mulier spatio defessa vetusto* (36). Appunto in questa deficienza svolge la sua attività il *labor* umano, in una condizione voluta da Dio, che non è la conseguenza di una maledizione. Gli stoici spesero gran parte delle loro energie nello spiegare perché Dio *non torpere gravi est passus sua regna veterno*, per usare parole di Virgilio (G. 1, 124), e come l'uomo in questo modo possa esercitare la sua intelligenza e virtù per uniformarsi all'ordine cosmico e ubbidire ai disegni provvidenziali che portano sicuramente a buon fine ogni cosa, come fecero Eracle e Ulisse, i due noti modelli di virtù nella predicazione stoica e cinica.

In Massimo Tirio, nei primi capitoli di un'orazione che riproduce secondo gli studiosi pensieri posidoniani sullo sviluppo della civiltà (37), è esposto un mito che poteva essere anche in Posidonio per la profondità del significato: c'erano gli dei abitatori del cielo, e non ancora i figli della terra, gli uomini. Zeus, volendo che la terra fosse abitata, chiamò Prometeo e gli affidò l'incarico di plasmare un animale semplice, per mente simile agli dei, proporzionato, mite a vedersi, dal portamento eretto, abile nel lavoro delle mani e sicuro nel passo. E si continua a descrivere il clima favorevole in quei primi tempi e l'abbondanza dei frutti della terra in una maniera che fa pensare alla favolosa età dell'oro. E' evidente che qui Zeus rappresenta la Provvidenza, è il *Pater* di Virgilio; Prometeo simboleggia l'azione del *τεχνικὸν πῦρ*, un importante concetto stoico; anche la rappresentazione dell'uomo, fornito di logos,

(35) Cfr. Bignone, o. c. II 79 sgg.

(36) Cfr. Luc. 5, 783-836 e Verg., G. 2, 338 *ver illud erat, ver magnus agebat / orbis et hibernis parcebant flatibus euri, / cum primae lucem pecudes hausere virumque / terrea progenies duris caput extulit arvis*.

(37) Or. 36, 1 sg.: cfr. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften, I, (1921) 99 sg. e 128 sg.; Grilli, art. cit. 33 sgg.

che per conformazione fisica, a differenza dei quadrupedi, può guardare in alto per contemplare il cielo ed elevarsi a Dio, era propria degli stoici, derivata da Platone (Tim. 90 A) e riprodotta da Cicerone in *De nat. deor.* II 56, 140, nella parte che esalta la sapienza divina nella creazione dell'uomo, sia dal lato fisico che dal lato spirituale (38). Si accenna anche all'abilità delle mani dell'uomo, ciò che Cicerone (*ib.* 60, 150 sgg.) illustra a lungo: la disposizione delle due mani e delle dita permette non solo di procurare diletto col suono di strumenti musicali o con la pittura e la scultura, ma principalmente di venir incontro "alle necessità, come l'agricoltura e la costruzione delle case, alla produzione e approvvigionamento dei cibi" ecc. Per disposizione divina l'uomo, con la sua intelligenza e operosità, domina le cose del mondo che il *Pater* appunto ha messo a sua disposizione, quasi come in una *civitas communis* con gli dei.

Piuttosto che esaltare le doti dell'uomo e la conseguente tecnologia con tono entusiastico quale si trova in più d'un autore, come nel Prometeo (442-506) di Eschilo, in un coro dell'Antigone (332-75) di Sofocle, nelle Supplici (201 sgg.) di Euripide (39), Virgilio insiste sulla necessità del lavoro e sul numero degli ostacoli da superare; ma egli non

(38) Vedi Grilli, art. cit. 33 sgg.

(39) Cfr. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, 5 sgg. La fede stoica, che rifiuta la casualità atomica di Lucrezio, fa dire a Manilio: "la capacità dell'uomo di imparare ha superato con lo sforzo ogni difficoltà e il suo compito non è finito finché la ragione sia salita nei cieli e abbia compreso la profonda natura delle cose ed abbia visto le cause di tutto ciò che esiste" (1, 95 sgg.). Qui (v. 95 *omnia conando docilis sollertia vicit*) c'è una sicura reminiscenza di Virgilio, che, del resto, insieme a Lucrezio, è seguito da Manilio nell'exkursus che egli fa della storia della civiltà in 1, 66-185: anche per lui il bisogno è la spinta esterna del progresso e, come in Virgilio, è indicato con *usus*, a cui è aggiunto anche *sagax* per associarvi l'azione della mente (cfr. anche *docilis sollertia* nel verso citato) che in Virgilio è designata con *meditando* (v. 133); 1, 79 *sed cum longa dies acuit mortalia corda* riproduce Verg. 1, 123 *curis acuens (Iuppiter) mortalia corda* (cfr. B. Effe, *Labor improbus: ein Grundgedanke der Georgika in der Sicht des Manilius, "Gymnasium"* 78, 1971, 393-9, che però conclude in favore dell'interpretazione di H. Altevogt, *Labor improbus*, Münster 1952, che il *labor* virgiliano sarebbe da intendere come una condanna, o uno spirito maligno). Conviene specialmente notare come Manilio, il quale scruta nell'ordine universale la virtù divina (1, 247 sgg.), non sente di contraddirsi nell'esporre la storia della civiltà riecheggiando Lucrezio e Virgilio. Manilio stesso dichiara che, qualunque sia stata l'origine del mondo proposta dai filosofi (mai nato e immortale secondo Aristotele o nato per aggregazione di atomi e perituro secondo i materialisti, 120-31), l'aspetto esterno manifesta l'intelligenza di Dio (1, 122-46). Però, quando l'autore discute la concezione teleologica, respinge decisamente l'opinione di Democrito ed Epicuro che esclude la Provvidenza dal mondo (1, 483-531).

dubita che Dio abbia fornito l'uomo dei mezzi opportuni a raggiungere, nell'obbedienza alla sua volontà, il fine. E' la medesima concezione provvidenziale che si manifesta nella storia, per la quale Roma da piccolo borgo di pastori è diventata la capitale del mondo. Enea per questo non poteva essere modellato su nessuno degli eroi epici. Poteva trovare delle somiglianze nell'Eracle di Apollonio Rodio, sul quale ha influito la concezione stoica; ma Eracle nelle Argonautiche è una figura secondaria, Enea invece è il protagonista e come tale coinvolge nell'interpretazione tutti gli eventi, non solo quelli che lo riguardano direttamente, ma anche quelli passati e specialmente quelli futuri. E' veramente una grande novità; ma, per capirla, bisogna partire dalla teologia delle Georgiche. Può restare nel fondo dell'anima un senso di mistero: perché Dio ha voluto così? La domanda è senza risposta. Noi diciamo "ha voluto" come se il volere divino abbia un inizio e abbia un termine e quindi come se ci sia la possibilità che la cosa sia altrimenti. Ma nell'infinità del tempo in Dio non c'è stato un inizio né ci sarà una fine: c'è sempre stata e continuerà sempre ad esserci un'identità assoluta in quel volere, perché al divino si addice l'immutabile, l'identico, il necessario, non il vago ondeggiare delle menti umane. C'è nel fondo una decisione irrevocabile o più esattamente, poiché la parola decisione appartiene alla sfera umana della riflessione e ponderazione e ad un processo temporale che non esiste in Dio, c'è una irrevocabilità ontologica, con la quale si paragonano le azioni degli esseri coscienti soggetti al divenire, come l'uomo, fornito di ragione e di libero arbitrio. E' questo l'aspetto del *fatum* o dei *fata*, come preferisce dire Virgilio, perché appunto quella irrevocabilità è vista volta per volta nei singoli eventi. Alla fin fine quella domanda "perché Dio ha voluto così?", se non nasce da un'orgogliosa ribellione o da un'angosciata disperazione esistenzialistica che si rifiuta di costatare e di accettare, ma è posta con sincerità e adesione ontologica, ci porta al problema dei problemi, il rapporto dell'uomo con Dio, a riscontrare l'incapacità dell'uomo di capire tutto e quindi la sua limitatezza.

Per questo Virgilio è un credente e, assetato com'è di bontà e di pace, cose che sembrano rare sulla terra per le ambizioni dei potenti, si abbandona fiduciosamente alla divina Provvidenza, ma gli rimane nel fondo dell'animo un segreto rammarico che l'uomo non faccia tutto il bene che potrebbe fare e perciò volentieri ricorre con la mente ad angoli di terra che hanno conosciuto la felicità, come l'antico Lazio sotto Saturno, o apre il cuore alla speranza che possa aver principio qualche altra simile età, e intanto trepida in un indefinito bisogno di intenerirsi su ogni cosa.