III

FORTUNATUS IN VIRGILIO

par Paola Gagliardi

Sommaire. — *À la différence du nom* **Fortuna**, *qui désigne le destin dans ce qu'il a d'imprévisible et changeant, l'adjectif dérivé* **fortunatus** *est toujours pris* ***en bonne part*** *dans l'œuvre de Virgile. Un examen plus précis permet de constater qu'est dit* fortunatus *celui qui justement échappe aux* ***caprices redoutables du destin*** *: les bergers des* Bucoliques, *qui ne perçoivent qu'un écho lointain des conflits, les paysans des* Géorgiques *ou les peuples du Latium primitif. On ne devient pas* fortunatus *par un effet de la volonté, mais en* ***s'abandonnant à une sagesse innée***, *qui fait apprécier les vrais biens de l'existence. Les* ***morts*** *enfin sont, par excellence, des* fortunati, *et ce d'autant plus s'ils ont eu la chance d'une* ***mort glorieuse*** *au combat. L'analyse du mot permet ainsi de reconstituer* ***l'idée que Virgile se fait du bonheur***, *lequel est pratiquement* ***hors d'atteinte*** *en ce monde.*

Epitome. — *Lo studio dell'aggettivo* **fortunatus** *in Virgilio merita una particolare attenzione, perché, a differenza del sostantivo* **Fortuna**, *solitamente impiegato dal poeta a designare la* ***mutevolezza e la temibilità della sorte***, *si riferisce sempre a* ***condizioni positive***, *non però nel senso di un generico benessere, ma con precise caratteristiche.* Fortunatus *è così chi si trova fuori dal dominio della Fortuna, come i pastori delle ecloghe sottratti alla violenza della storia o gli* agricolae *georgici o i popoli del Lazio primitivo ;* fortunatus *è chi, non per suo merito, gode di* ***un'innata saggezza*** *che gli fa apprezzare i veri beni della vita ; e, naturalmente,* fortunati *sono* ***i morti***, *in specie però i caduti che hanno avuto la ventura di* ***morire gloriosamente*** *in guerra. L'analisi del termine consente così di ricostruire* ***il pensiero di Virgilio in relazione alla felicità***, *che gli appare praticamente* ***irraggiungibile*** *nella vita umana.*

La presenza della famiglia lessicale di *Fors / Fortuna* nell'opera virgiliana merita senza dubbio uno studio accurato, sia per l'ampio uso che il poeta ne fa, sia soprattutto per la densità di implicazioni concettuali che le attribuisce, in linea con la complessa gamma di significati che l'idea di *Fortuna* ha acquisito ai suoi tempi e con l'esperienza personale che egli stesso ne ha fatto. Da antica divinità benevola qual era nei primi secoli della storia di Roma, infatti, dispensatrice dei favori divini secondo il merito degli uomini, la dea *Fortuna* si modifica gradualmente nel corso del tempo, assimilandosi sempre più alla capricciosa e temibile Τύχη ellenistica, non solo per il contatto ravvicinato con la cultura greca a seguito delle conquiste, ma anche in conseguenza della crisi spirituale e culturale, oltre che politica e sociale, che Roma vive nell'ultimo secolo della

Repubblica [1]. Così, se a livello popolare l'antica divinità continua ad essere considerata positiva, per gli intellettuali, imbevuti di filosofia greca, già al tempo di Pacuvio, Accio e Lucilio essa appare la forza ostile contro la quale il saggio deve esercitare la sua *virtus* ; né le manipolazioni politiche del concetto ad opera di Pompeo e di Cesare modificano sostanzialmente, agli occhi delle persona colte, l'immagine negativa di questa entità mutevole e imprevedibile [2]. La terribile esperienza delle guerre civili, anzi, con gli sconvolgimenti improvvisi e il clima di instabilità e insicurezza che ne consegue, accentua ancora di più la negatività del concetto di *Fortuna*, intrinsecamente associato al cambiamento : in un'epoca in cui nulla appare fermo e rassicurante, l'idea stessa di mutamento reca in sé qualcosa di pauroso, al di là del segno positivo o negativo che il cambiamento può significare.

Con queste caratteristiche il concetto di *Fortuna* giunge a Virgilio e alla sua generazione, che ne conosce ancora il retaggio positivo, vivo nella mentalità corrente ed espresso in frasi fatte e modi di dire [3], ma ne coglie forse con maggior convinzione gli aspetti temibili dell'imprevedibilità e del mutamento. Nel suo uso del termine, attraverso l'aggettivazione, le costruzioni delle frasi, i verbi, addirittura le figure di suono, Virgilio rende ben evidenti i due volti della *Fortuna*, caratterizzandola sia in un senso, sia nell'altro, ma dando maggiore spazio alla rappresentazione di essa come forza nemica, potente e inafferrabile, la fuga dalla quale appare l'unica speranza di stabilità e serenità per gli uomini troppo spesso sue vittime. Per questo, carica com'è di implicazioni filosofiche e morali, *Fortuna* si presta ad uno studio assai interessante, poiché si rivela un termine-chiave per la comprensione del pensiero di Virgilio, della sua dolorosa visione del mondo e della sua idea di felicità [4].

Altrettanto affascinante appare l'indagine sui termini derivati da *Fortuna*, che nel parlare corrente e nel linguaggio letterario, almeno fin da Plauto e Terenzio, non condividono l'ampia oscillazione semantica e concettuale del termine, ma rimangono ancorati al suo significato

1. Uno studio completo sulla *Fortuna* a Roma e nel Lazio pre-romano, dalle tracce più antiche del culto fino all'epoca di Cesare è stato condotto da J. Champeaux, *FORTVNA. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de Cesar*, I, *Fortuna dans la religion archaique*, Rome 1982 e II, *Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome 1987, che ha studiato tutte le fonti inerenti al tema, da quelle antiquarie a quelle archeologiche, da quelle storico-religiose a quelle numismatiche, linguistiche, antropologiche.

2. Sull'uso " politico " della Fortuna da parte di Pompeo e Cesare, cfr. Champeaux, *op. cit.*, II, pp. 236-259 (per Pompeo) e pp. 259-291 (per Cesare). Per un'indagine sull'immagine della *Fortuna* nei poeti di fine II sec., particolare importanza riveste il fr. 366-375 Rib. di Pacuvio, denso di echi filosofici, accuratamente esaminato da Champeaux, *op. cit.*, II, pp. 191-198 ; cfr. altresì pp. 188-190 per Accio e pp. 187 s. per Lucilio.

3. Il più famoso dei quali è senza dubbio *fortes fortuna adiuuat*, dal quale ben emerge la convinzione del rapporto tra meriti e favore della Fortuna. Il valore positivo del termine si evince ancora dall'assenza di epiteti per caratterizzare la buona sorte, laddove questi sono necessari per indicare la cattiva : *Fortuna*, cioè, non è *uox media*, il suo tempio al Foro Boario -ad esempio- è dedicato semplicemente alla *Fortuna*, ma il culto di *Mala Fortuna* (su cui cfr. Champeaux, *op. cit.*, II, pp. 94-96) ha una denominazione precisa. Sul *τόπος fortis fortuna adiuuat* : cfr. *Thes. l. L.*, *s. u. fortuna*, col. 1181 ; cfr. altresì Champeaux, *ibidem*, pp. 105-107 e 126 e J. Champeaux, " *Fortuna* et le vocabulaire de la famille de *fortuna* chez Plaute et Térence ", I, *Rph* 55 (1981), pp. 295 ss. Cfr. anche R. Scarcia, in *Enc. Virg.*, s. v. *Fortuna*, II, p. 565.

4. Uno studio sul tema ho condotto in « *Fortuna* in Virgilio » in couro di pubblicazione in *QUCC*.

più antico, esclusivamente positivo [5]. Ciò vale forse meno per gli avverbi *forsan*, *forsitan*, *fortasse* e *forte*, che non presentano tra loro differenze di significato, ma sembrano aver perduto la connotazione spiccatamente positiva e appaiono cristallizzati nell'uso con il senso generico e anodino, più o meno sfumato, del nostro " forse ", " per caso ". Al contrario, il raro *fortunare* e l'aggettivo *fortunatus*, erroneamente sentito come suo participio, ma in realtà attestato in latino assai prima del verbo [6], compaiono sempre e soltanto in relazione all'idea di " buona fortuna ". In Virgilio i derivati di *Fortuna* ricorrono tutti, ad eccezione di *fortunare* [7] : tra gli avverbi il poeta preferisce *forte* (43 occorrenze) in tutte le opere, rispetto a *forsan* (3 occorrenze), *forsitan* (4 occorrenze), *fortasse* (1 occorrenza), ma senza particolari differenze di significato, impiegandoli come sinonimi. *Forsan* e *fortasse* compaiono solo nell'*Eneide*, mentre *forsitan* è presente anche nelle ecloghe e nelle *Georgiche* e solo una volta nel poema maggiore.

Ben più interessante appare invece l'aggettivo *fortunatus*, al quale il Mantovano attribuisce sfumature di significato precise, che meritano un'attenzione particolare. Di per sé il termine si presta a qualche ambiguità : considerato come participio perfetto, *fortunatus* dovrebbe infatti privilegiare il significato passivo di " chi è stato beneficato dalla fortuna ", ma non è sempre così (e ciò può far propendere per la sua anteriorità rispetto al verbo, che proprio da esso si sarebbe formato), poiché nell'uso corrente, in cui ha anche le forme del comparativo e del superlativo, appare sentito piuttosto come aggettivo, sinonimo di *felix* e di *beatus*, talora con un accento più forte sul rapporto con la ricchezza materiale (in linea con uno dei significati di *Fortuna*, quello concreto di " ricchezza ") [8].

In Virgilio le occorrenze dell'aggettivo sono 12, equamente distribuite tra le tre opere (4 nelle ecloghe, di cui ben 2 nella sola *ecl.* 1, a distanza di pochi versi ; 3 nelle *Georgiche* e 5 nell'*Eneide*) : è anche questa una caratteristica che merita attenzione, poiché -al contrario- *Fortuna*, sinonimo di instabilità e movimento, compare solo nell'*Eneide*, poema della storia e degli *errores*, mentre sembra aliena dalla condizione immobile e beata dei pastori e degli *agricolae*. Sul piano semantico, la positività del *fortunatus* virgiliano sembra legarsi, più che al possesso di beni concreti, ad una condizione stabile di serenità, mentre mi pare mantenuto il valore

5. Cfr. J. Champeaux, " Fortuna' et le vocabulaire de la famille de fortuna' chez Plaute et Térence ", II, *Rph* 56 (1982), pp. 57-71.

6. Che si tratti di un aggettivo e non di un participio perfetto, come pure fu sentito nell'antichità, sostengono A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959[4], *s. u.*, p. 249, secondo i quali *fortunare* sarebbe stato coniato su *fortunatus*, rimanendo però sempre poco usato ; cfr. anche Champeaux, *art. cit.*, II, p. 57 e nota 64. *Fortunatus* non è attestato né in Catullo, né in Lucrezio, mentre ricorre solo 4 volte in Orazio, con il senso di " che ha successo " (*ep.* 1, 6, 49 ; *ep.* 2, 3, 295) o di " beato, colmo di beni " (*sat.* 1, 1, 4 ; *ep.* 1, 11, 14).

7. Presente invece in Orazio ad *ep.* 1, 11, 22 con il valore positivo di " destinare in sorte qualcosa di buono ".

8. Cfr. Isid. *diff.* 1, 78 *: beatus animo, honestus moribus, fortunatus substantia*. Cfr. altresì Thes. L. L., s. u. *fortuno*, coll. 1196 s. *Fortunatus* appare anche in formule molto antiche, che ne rivelano l'appartenenza ad un linguaggio sacrale (Champeaux, *art. cit.*, II, p. 58).

passivo di " favorito dalla fortuna " [9]. Solo in due casi, entrambi nelle ecloghe, l'aggettivo appare sinonimo di *felix*, ma questo suo uso " generico " nella prima opera virgiliana non è certo il segno di una riflessione non ancora approfondita del poeta sul termine, né di un suo impiego non ben definito né caratterizzato rispetto a quelli successivi. Alle ecloghe infatti appartiene anche la presenza forse più eloquente di *fortunatus* (*ecl*. 1, 46 e 51) e questo, a meno di volerne inferire indimostrabili indizi di datazione dei singoli componimenti [10], conferma solo la necessità di cautela estrema nell'accostarsi al mondo concettuale del poeta.

In ogni caso, anche le due occorrenze " generiche " di *fortunatus* (*ecl*. 5, 49 e 6, 45) mantengono tratti comuni con gli altri usi del termine e rientrano nell'idea generale di Virgilio sulla felicità, della quale è necessario dare brevemente conto per meglio comprendere il significato specifico di *fortunatus*. A questo fine basta osservare, sia pure in modo cursorio, l'uso che il poeta fa di un aggettivo emblematico come *felix*, in assenza dell'astratto *felicitas* dalla sua opera. L'indagine su *felix* è quanto mai interessante, poiché nel lessico virgiliano esso appare connotato da sfumature semantiche precise : di preferenza presente con i significati originari di " fertile, fecondo " o " propizio ", quando vale " felice " è quasi sempre attribuito ai morti o riferito a situazioni utopiche mai realizzatesi [11], tanto da far concludere che nell'idea di Virgilio la felicità è una condizione impossibile o assai difficile da ottenere in vita [12]. Se essa si caratterizza infatti come il possesso stabile e duraturo di una intangibile positività interiore, nella vita umana, soggetta a mutamenti e sbalzi incontrollabili, appare estremamente difficile sia da raggiungere, sia soprattutto da mantenere. Perciò essa appartiene in primo luogo ai morti, sottratti al flusso dell'esistenza e approdati ad uno *status* finalmente immutabile.

Ebbene, nei due casi delle ecloghe in cui *fortunatus* definisce genericamente situazioni ottimali di personaggi viventi, ad *ecl*. 5, 49 e 6, 45, il suo impiego rispetto a *felix* mi pare confermare la parsimonia con cui Virgilio usa quest'ultimo, emblematico aggettivo e la sua riluttanza ad attribuirlo ai vivi, sempre esposti ai rovesci della sorte e a possibili sofferenze. Così nell'*ecl*. 5 la situazione invidiabile di Mopso, che a buon diritto può considerarsi il più eccellente dei poeti bucolici, secondo solo ad Aminta (*fortunate puer, tu nunc eris alter ab illo*) [13], potrà essere appunto *fortunata*,

9. Sul senso di " beneficato dagli dei ", in concomitanza con il valore positivo di *Fortuna* come dispensiera dei beni divini, cfr. CHAMPEAUX, *art. cit.*, II, p. 59.

10. La datazione delle singole ecloghe ha da sempre costituito un problema intricato per i critici, fin da quando Servio nel suo *Prooemium* scriveva : *De eclogis multi dubitant, quae licet decem sint, incertum tamen est quo ordine scriptae sint*. Ogni componimento, infatti, ha dato luogo ad ipotesi diverse, sia per la cronologia relativa, sia per quella assoluta. Per uno sguardo d'insieme sul problema, cfr. l'introduzione di W. CLAUSEN a la sua edizione virgiliana, (*Eclogues*, with an Introduction and Commentary by W. CLAUSEN, Oxford 1995), pp. XXII-XXVI.

11. Come accade ad *Aen*. 4, 657 e 9, 335-338, discussi più avanti.

12. Queste le conclusioni di M. BELLINCIONI), in *Enc. Virg*., s. v. *felix / infelix*, II, pp. 486-488.

13. Per quest'interpretazione dell'ecloga, cfr. CLAUSEN, *comm. cit*., pp. 151-155. L'intera *ecl*. 5, com'è noto, non è di facile lettura, non solo per le presunte allusioni alla realtà contemporanea (morte e divinizzazione di Cesare), ma anche per l'identificazione più volte proposta di Menalca con Virgilio (cfr. F. MICHELAZZO, in *Enc. Virg*., III, s. v. *Menalca*, pp. 477-479) e per il dono che egli fa della propria

invidiabile, privilegiata, ma non *felix*, data l'incertezza sulla sua durata e l'àmbito limitato (l'eccellenza nel canto) a cui si riferisce, che non investe l'interezza dell'esistenza.

Ad *ecl.* 6, 45, per Pasifae tormentata dall'insana passione per il toro il poeta esclama : *et fortunatam, si numquam armenta fuissent / Pasiphaen*. Anche qui, riferito a persona in vita, *fortunatus* è preferito a *felix*, e in particolare ad un gruppo di occorrenze in cui *felix* è attribuito sì a personaggi vivi, ma in relazione ad un'ipotesi non realizzata. Come per Didone, addirittura *nimium felix* se Enea non fosse mai arrivato a Cartagine (*felix, heu nimium felix, si litora tantum / numquam Dardaniae tetigissent nostra carinae*, *Aen.* 4, 657 s.), o per Serrano, *felix* solo se, continuando a giocare, fosse rimasto sveglio e avesse evitato la strage di Eurialo e Niso (*et iuvenem Serranum, illa qui plurima nocte / luserat...multoque iacebat / membra deo uictus ; felix si protinus illum / aequasset nocti ludum in lucemque tulisset*, *Aen.* 9, 335-338), così anche per Pasifae la felicità è in una condizione irreale, addirittura assurda (la non esistenza dei buoi). E' da tali confronti, che attestano la predilezione del poeta per questa formula ipotetica nella rappresentazione di una felicità impossibile [14], che emerge l'assimilazione di *fortunata* a *felix*. La sua presenza invece di *felix* in questo contesto si deve verosimilmente a quella, appena due versi dopo, di *infelix* (*a uirgo infelix, quae te dementia cepit*), ripetuto ancora al v. 52 (*a uirgo infelix, tu nunc in montibus erras*), in un'imitazione- com'è noto- di un verso della *Io* di Calvo (fr. 9 Morel, *a virgo infelix, herbis pasceris amaris*), di cui l'apostrofe *a uirgo infelix* costituisce l'elemento più riconoscibile e significativo. *Infelix*, dunque, non poteva essere modificato, per la necessità di mantenere la citazione, che tra l'altro si iscrive nella complessa architettura ideologica e poetica dell'ecloga, intessuta di reminiscenze di poesia d'amore e di imitazioni di generi letterari diversi [15] ; per sottolineare l'impossibile felicità di Pasifae il poeta ricorre così a *fortunata*, che nell'uso corrente sostituisce comunemente *felix*, ma mette forse più l'accento sulla passività del personaggio nel suo destino : la sua ipotetica felicità sarebbe cioè derivata da una condizione indipendente da lei. Il che è in linea con la pietà e la simpatia dell'autore per Pasifae, rappresentata soprattutto come la vittima di una rovinosa passione.

zampogna a Mopso, inteso — nella scia delle *Talisie* teocritee — in senso simbolico : per le proposte critiche in merito, cfr. Michelazzo, *ibidem*, p. 478 e Id., *Enc. Virg.*, III, s. u. *Mopso*, p. 584.

14. Un'altra occorrenza di questa costruzione è a *georg.* 2, 458, *fortunatos nimium sua si bona norint*, solitamente ricordata dai commentatori accanto alle altre due citate. Va però notata una differenza, non solo formale, ma soprattutto concettuale, come vedremo, di questa occorrenza dalle altre : solo qui, infatti, l'ipotesi è considerata realizzabile, con il congiuntivo perfetto (= presente) *norint*.

15. L'*ecl.* 6, tra le più difficili della raccolta bucolica, si iscrive nel complesso dialogo poetico di Virgilio con Gallo, adombrato verosimilmente dal catalogo di amori infelici dei vv. 43-63 (sul modello degli Ἐρωτικὰ παθήματα, dedicati allo stesso Gallo dal suo maestro Partenio di Nicea) e reso più esplicito (anche se non del tutto chiaro) nella rappresentazione di Gallo, in termini altamente elogiativi, ai vv. 64-73. Di questa serie di problemi connessi all'ecloga e della presenza di Gallo in essa mi sono occupata in " Le *Talisie* teocritee nell'*ecl.* 6 di Virgilio ", in AA. VV., *MNEMOSYNON. Studi di letteratura e di umanità in memoria di Donato Gagliardi*, Napoli 2001, pp. 237-258, e in P. Gagliardi, Gravis cantantibus umbra. *Studi su Virgilio e Cornelio Gallo*, Bologna 2003, pp. 39-60.

Nelle altre occorrenze *fortunatus* assume in Virgilio un valore un po' diverso ma preciso, esprimendo la condizione di chi, non necessariamente per suo merito, ma grazie a circostanze favorevoli (in questo senso il termine conserva il valore passivo), è riuscito a sottrarsi alla precarietà e agli sconvolgimenti della storia e della *Fortuna* [16]. Paradossalmente, cioè, la *Fortuna* aiuta gli uomini quando li pone al sicuro dai suoi colpi, e così *fortunatus* è chi non ne sperimenta la forza e la mutevolezza. In tal modo il poeta contrappone due termini omoradicali e due concetti originariamente legati : nel momento in cui assegna a *Fortuna* un valore sostanzialmente negativo, lascia a *fortunatus* quello corrente, positivo, e dunque finisce per rovesciarne il senso rispetto al sostantivo, in uno sconcertante gioco di parole che dà però la misura della sua considerazione della *Fortuna*.

Fortunati sono dunque per Virgilio tutti coloro che, lontani dagli sconvolgimenti della sorte, possono sperare in un'esistenza stabile. In tal modo egli fa sua l'antica opposizione, già greca, tra un'effimera condizione positiva di benessere interiore o materiale (ὄλβιος o εὐτυχής) e una felicità duratura che generalmente è il frutto di un comportamento rispettoso verso gli dei (εὐδαίμων) [17]. In Virgilio però non solo le due condizioni prescindono dalla volontà e dalle possibilità degli uomini (la felicità vera è pressoché irraggiungibile in vita e il benessere transitorio si può perdere con estrema facilità), ma l'unica serenità possibile (quella del *fortunatus*) si lega in modo imprescindibile alla vita appartata, fuori dal mondo. Si scopre qui -mi pare- il grande debito di questa concezione virgiliana verso l'ἀταραξία epicurea, realizzabile solo al di fuori del mondo e delle sue passioni e intesa, tra l'altro, come antidoto alla mutevolezza di una Τύχη che in età ellenistica ha assunto un'importanza straordinaria e fortemente negativa.

A queste condizioni, *fortunati* sono in primo luogo i morti, ma anche chi beneficia per volere divino di un dono (non particolarmente meritato) utile a migliorargli e rendergli la vita più serena. E' il caso, a *georg*. 4, 287, della *gens Pellaei Canopi*, gli Egiziani che godono del dono del limo del Nilo e dunque hanno assicurata la perenne fertilità del terreno (*nam qua Pellaei gens fortunata Canopi / accolit effuso stagnantem flumine Nilum / ... / omnis in hac certam regio iacit arte salutem*, vv. 287 s. e 294). Il beneficio è un dono della natura, non il premio di un merito e assicura serenità e facilità alla loro vita ; a condizione —ovviamente- di rispettare e assecondare il ritmo imposto dalla natura, la periodicità delle piene del fiume. E' interessante notare come Virgilio abbandoni sempre, per *fortunatus*, il rapporto tra merito e ricompensa che connotava la conce-

16. Così il senso di *fortunatus* è sintetizzato da J. Champeaux, *art. cit.*, II, p. 61 : " contentement intérieur et profond qu'est la satisfaction de l'âme ", e più oltre : " Pouvant non seulement se prolonger dans la durée, mais caractériser un état stable et permanent, l'adjectif *fortunatus* exprime l'heureux sort des personnages, lié à leur condition et à leur genre de vie ".

17. Sulle sfumature di significato dei tre aggettivi (ὄλβιος, legato soprattutto a ricchezza materiale, εὐτυχής al successo specifico di singole circostanze, εὐδαίμων incentrato sull'aiuto della divinità), e in generale sulla terminologia della felicità nel pensiero greco di età classica, cfr. C. De Heer, *MAKAP - EYΔAIMΩN - OΛBIOΣ - EYTYXHΣ*. A Study of the semantic Field denoting Happiness in ancient Greek to the End of the 5th Century b. C., Amsterdam 1969.

zione più antica di *Fortuna* e dei suoi derivati : poiché la *Fortuna* non premia chi merita dagli dei, ma distribuisce a capriccio favori e danni, i suoi protetti e le sue vittime non sono scelti secondo meriti e colpe, ma con i criteri incomprensibili, o forse inesistenti, di una forza potente ma irrazionale.

Fortunatus, tra i vivi, appare in Virgilio soprattutto chi ha avuto la sorte invidiabile di poter condurre l'esistenza entro la natura e lontano dagli affanni della storia e della città [18]. Tra le conseguenze più positive di questa condizione c'è senz'altro la pace, e proprio per questo Diomede definisce *fortunatae gentes*, ad *Aen.* 11, 252, gli *antiqui Ausonii (O fortunatae gentes, Saturnia regna, / antiqui Ausonii, quae uos fortuna quietos / sollicitat suadetque ignota lacessere bella ?)*. Di notevole interesse è l'apposizione *Saturnia regna*, gravida di allusioni alla condizione ideale dell'età dell'oro, caratterizzata da una vita in armonia con la natura benefica e soprattutto dal grande dono della pace (incisivo in tal senso l'aggettivo *quietos*). Questo popolo, cioè, ha la straordinaria ventura di vivere nel passato mitico dell'età dell'oro, la cui beatitudine — lo sappiamo dall'*ecl.* 4 — è appunto nella purezza primordiale (pregnante in tal senso *antiqui*), nell'assenza di movimento e di storia, nell'ignoranza del male, delle guerre e delle ambizioni. Fuori dal mondo, eredi di un'età aurea di pace e di benessere, essi sono realmente *fortunati*, beneficati da un destino che li ha sottratti al male sperimentato dagli altri uomini. Perciò Diomede, ben esperto di guerre e di sofferenze, prosegue chiedendosi quale sorte ora li spinga a cimentarsi in un conflitto e tratteggia a tinte fosche, con accenti di profonda amarezza, gli eventi e le conseguenze di quello troiano, di cui, pure, egli è stato un vincitore. Il passo mi pare di estrema importanza poiché l'accostamento chiarisce la contrapposizione tra *Fortuna* e *fortunatus* : mentre l'aggettivo conserva la positività di una condizione ideale, il sostantivo non significa semplicemente " sorte, destino ", ma va inteso come forza negativa che priverà gli Ausonii della loro condizione di *fortunati*, facendo loro conoscere il dolore e le angosce della guerra. *Fortunati* finché sono potuti rimanere immobili, fuori dalla storia, fonte di turbamento, inseriti nel ritmo circolare della natura, garanzia di stabilità e prevedibilità, ora proprio la *Fortuna* (opposta, dunque, al loro stato attuale) rischia di catapultarli nell'inquietudine e nel dolore della storia. Emblematica ad esprimere il pensiero è la scelta dei termini : laddove *quietos* sintetizza mirabilmente la positività di *fortunati* (si è *fortunati* in quanto *quieti*, immobili e sicuri dell'immutabilità della propria condizione) e, in fine di verso, sembra isolare questo popolo nel suo mondo beato, *sollicitat*, in netta opposizione concettuale, all'*incipit* del verso successivo e in ulteriore rilievo grazie all'allitterazione con *suadetque* e alla vicinanza di *ignota*, apre un nuovo, inquietante scenario, denso di minac-

18. Sulla contrapposizione campagna / città in Virgilio come luoghi ideali della natura e della storia, della purezza e della corruzione, della serenità e dell'ambizione, cfr. G. B. Conte, *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano 1984, pp. 38-42, che pone tale dualismo, incarnato da Virgilio e Gallo, già nella chiusa delle *Bucoliche*, e A. Barchiesi, *Lettura del secondo libro delle Georgiche*, in AA. VV., *Lecturae Vergilianae* (a cura di M. Gigante), II, Napoli 1982, pp. 56 s. e 72 ss.

ciosa vaghezza e lascia presagire l'agitazione e gli affanni della guerra prossima.

In questa sfera di significato si comprende l'attribuzione quasi antonomastica di *fortunatus* a Titiro per ben due volte a breve distanza, ad *ecl.* 1, 46 e 51 : egli è infatti il *fortunatus* per eccellenza, non solo per aver riottenuto insperatamente, come beneficio di una volontà superiore, il possesso delle sue terre, ma anche per la possibilità derivatane di continuare a vivere nel suo mondo, alieno dalle sofferenze, dalle umiliazioni e dalle incertezze che attendono gli altri pastori. Nel drammatico sconvolgimento dell'universo bucolico, violentato dall'irrompere della storia e dissacrato nei suoi valori e nella sua essenza, Titiro infatti ha potuto —non per suo merito, ma per beneficio altrui- proseguire la vita idealizzata del pastore, sottraendosi alla violenza della guerra, mentre tutto intorno a lui è stravolto e snaturato (*undique totis / usque adeo turbatur agris*, vv. 11 s.). Nella ideale contrapposizione tra i due protagonisti dell'ecloga, egli è l'uomo della natura, incarnazione del sogno bucolico virgiliano di una vita fuori dal mondo, laddove Melibeo è la vittima della storia, che l'appartenenza a quel mondo incantato, con la sua semplicità di vita e la sua marginalità, non ha sottratto all'impatto con la realtà dolorosa della guerra e dell'esilio. Così, di contro all'inquietante prospettiva del suo viaggio verso l'ignoto, costellato di pericoli per il gregge (vv. 49 s.), di rinunce (vv. 13 ss.), di rimpianti (vv. 51-58), si staglia lo scenario rassicurante in cui Titiro può continuare a vivere, tra la siepe, l'antro, il ruscello, l'ampio faggio, i suoni e le immagini noti. Di contro all'angoscia e alla nostalgia del partente, al cui animo anche le ombre sempre più lunghe della sera aggiungono una nota di sgomento (*maioresque cadunt altis de montibus umbrae*, v. 83), la visione dolcissima del tramonto, fatta per Titiro di serenità domestica e di intimità familiare (*et iam summa procul uillarum culmina fumant*, v. 82), disegna un'opposta dimensione spirituale [19]. Mi pare dunque questa di Titiro, proprio nel confronto con l'opposto destino di Melibeo, l'incarnazione compiuta e pregnante del concetto virgiliano di *fortunatus*. Grazie ad essa, infatti, risulta agevole comprendere anche le analoghe occorrenze del termine nelle *Georgiche*, per definire gli *agricolae*.

Anche nell'ideologia del poema georgico la contrapposizione tra la natura, con i suoi ritmi eterni e prevedibili, e la storia, con i suoi sconvolgimenti improvvisi e cruenti, rimane netta, e anzi si radicalizza forse ulteriormente nell'opposizione campagna / città. Il valore simbolico dei due termini, positivo il primo (luogo della natura senza storia, inserito in un tempo circolare sempre uguale), negativo il secondo (luogo della storia, dell'evoluzione continua in un tempo lineare, ma anche dell'inevitabile corruzione, del vizio, del degrado che ogni trasformazione porta con sé) è ormai pienamente riconosciuto [20]. Esso si esplica in modo particolare nelle *laudes uitae rusticae* del finale del l. 2 (vv. 458-540), passaggio cruciale per

19. Sulla chiusa dell'*ecl.* 1 e sui finali virgiliani in generale, cfr. il mio " Le *umbrae* nei finali virgiliani ", *Maia* 59 (2007), pp. 461-474.

20. Si legga la lucida analisi condotta da Barchiesi, *art. cit.*, pp. 72-76 e *passim*.

la comprensione dell'ideologia delle *Georgiche*, nel quale Virgilio concentra non a caso due dei tre impieghi di *fortunatus* nell'opera (il terzo, a 4, 287, è quello riferito alla *gens fortunata Canopi*, ben comprensibile dopo queste due occorrenze ravvicinate ed esplicite). La posizione strategica del brano, in chiusa della prima metà del poema, ne segnala l'importanza strutturale e concettuale e fa risaltare i molteplici, profondi rapporti sia con il finale del l. 1 [21], sia con quello parallelo del l. 4 e dell'intero poema, la vicenda di Aristeo e di Orfeo [22].

L'ampiezza e la complessità del discorso, la serrata coerenza di pensiero, la straordinaria bellezza poetica, nonché l'importanza cruciale per la comprensione del concetto e del linguaggio della felicità in Virgilio, data la presenza ravvicinata di ben due delle tre occorrenze di *fortunatus* nelle *Georgiche*, richiedono un'analisi ordinata del brano. Esso si apre (vv. 458-474) con la descrizione della vita agricola e dei suoi benefici ; già all'inizio i contadini sono definiti *fortunati*, anzi *fortunati nimium*, a condizione che comprendano il valore dei loro beni (*O fortunati nimium sua si bona norint / agricolas ! quibus ipsa procul discordibus armis / fundit humo facilem victum iustissima tellus*, vv. 458-460). La loro fortuna sta evidentemente nell'essere *procul discordibus armis* (e dalle passioni che inducono a ricorrervi) e nel ricevere *facilem victum* dalla *iustissima tellus* [23]. Alla beata semplicità della loro esistenza, connotata dall'ignoranza dell'inganno (*nescia fallere*, v. 467) e del desiderio di ricchezze [24] e descritta in toni non lontani da quelli bucolici [25], sono contrapposti ai vv. 461-466 gli eccessi, il lusso smodato e i vizi innaturali della città, termine negativo del confronto. La fortuna dei contadini, dunque, consiste essenzialmente nella distanza (*procul* mi sembra parola chiave) ideologica e non solo spaziale dalla città e dalle sue lusinghe, la sua corruzione, le sue discordie.

Di questa condizione invidiabile, sicuramente la migliore possibile per gli uomini, gli *agricolae* sono però solo i beneficiari, non gli artefici ; il loro unico merito è infatti nel continuare a vivere come sempre hanno fatto, seguendo le leggi della natura e conservando quell'originaria purezza che permette di scorgere ancora, tra loro, le estreme tracce di giustizia (vv. 473 s.) e che li salva dalla degenerazione della città. La loro non è felicità, cioè una condizione interiore positiva ottenuta e mantenuta coscientemente, ma beneficio, dono della sorte, e anzi alla perfezione della loro vita manca addirittura la consapevolezza dei beni che possiedono. L'osser-

21. Cfr. Barchiesi, *art. cit.*, pp. 80-86.

22. Sui legami tra i due finali, e in particolare tra la figura del *felix* e quella di Orfeo, cfr. il mio " Orfeo e Lucrezio nelle *Georgiche* ", *Atti Accademia Pontaniana di Napoli*, 51 (2002), pp. 75-90. Sul senso simbolico delle figure contrapposte di Aristeo e Orfeo e sui valori che rappresentano, cfr. il mio *Gravis...*, cit., pp. 95-114.

23. Mi pare il caso di precisare che *facilem* non equivale a " spontaneo, che non richiede fatica ", ma si collega piuttosto a *iustissima tellus*, ad indicare una consequenzialità tra la vita pura dei contadini, che ricavano il loro sostentamento senza violenza, avidità, soprusi, e il premio che la terra fornisce loro assicurando regolarmente il cibo di cui hanno bisogno.

24. Viene in mente quel bellissimo pensiero di Epicuro, *fr.* U 135 :Εἰ βούλει πλούσιον Πυθοκλέα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει.

25. La commistione di istanze bucoliche e georgiche nel brano, anche ai fini di un discorso di poetica, è acutamente rilevata dal Barchiesi, *art. cit.*, pp. 56-61.

vazione che se ne conoscessero il valore sarebbero addirittura *fortunati nimium* mi sembra indicativa : se pure fossero consapevoli dei loro privilegi, infatti, non sarebbero ancora felici, ma sempre e solo *fortunati*, sia pure al massimo grado (*nimium*), perché la felicità presuppone un ruolo più attivo del semplice godimento e mantenimento dei benefici, ma soprattutto perché essa, a giudizio del poeta, pare irrealizzabile nella vita umana, soggetta sempre alla mutevolezza del destino. Ma anche l'eccesso di fortuna, la perfezione di questa condizione, sono preclusi agli uomini, e così gli *agricolae*, pur vivendo nella miglior situazione possibile, quasi per una beffa del destino non riescono a godere fino in fondo dei loro doni, per l'incapacità di comprenderne la grandezza. Come Didone a 4, 657, *nimium felix* se mai Enea fosse giunto a Cartagine, o come Pasifae ad *ecl.* 6, 45, *fortunata* se i buoi non fossero esistiti, anche questi *agricolae* ideali dimostrano che la pienezza della felicità, ma anche della condizione di poco inferiore di *fortunati*, è in fondo quasi un'utopia. Quest'occorrenza di *fortunatus* mi pare dunque illuminante per precisare il sistema di valori connesso da Virgilio all'aggettivo e il legame di esso con una natura rasserenante e fuori dalla storia. Essa ribadisce però anche i limiti fissati alla condizione umana per vivere bene, al di qua di una felicità impossibile.

Un passaggio cruciale sono i vv. 475-489, che spostano il discorso sul piano della poetica e preparano il celebre accostamento tra *felix* e *fortunatus* dei vv. 490-494. Con un brusco cambio di argomento, il poeta introduce infatti se stesso a v. 475 e dichiara le proprie aspirazioni artistiche, in cima alle quali pone l'interesse per la poesia scientifica. Ciò dà l'avvio ad un brano (vv. 477-482) di scoperta imitazione lucreziana nei temi e nello stile, ma anche nel grande ἐνθουσιαμός : nel riferimento così esplicito a Lucrezio è stato riconosciuto a giusta ragione un altissimo omaggio al grande predecessore [26]. Il passo però è subito messo in discussione : immediatamente infatti il poeta avanza un dubbio sulla propria capacità di sostenere una così alta ispirazione (*sin has ne possim naturae accedere partes, / frigidus obstiterit circum praecordia sanguis /*..., vv. 483 s.) e, cambiando registro, si rivolge ad un altro àmbito di vita e di poesia, quello bucolico dei ruscelli e dei boschi dalla fresca ombra, delle valli appartate in cui condurre *inglorius* un'esistenza serena (*rura mihi et rigui placeant in uallibus amnes, / flumina amem siluasque inglorius*, vv. 485 s.). A me pare che il substrato epicureo di questi versi, a cui fa da spia l'inequivoco *inglorius*, rafforzato, anche visivamente, dal successivo *ingenti protegat umbra* (v. 489), non sia che l'altra faccia della dottrina del Giardino, accostata in tono minore a quella del razionalismo lucreziano, che si sforza di comprendere e spiegare scientificamente la natura. Alla grandezza ambiziosa di quel progetto, concretizzatosi nel *De rerum natura*, l'altro, quello di una vita e di una poesia umili ma serene, è posto come alternativa meno splendida e subor-

26. L'imitazione diretta è definita da G. B. Conte, *Generi e lettori*, Milano 1991, p. 44, " la cifra tradizionale di ogni complimento letterario ". Il brano compare anche ad *Aen.* 1, 742-746, segno evidentemente del fascino che questi temi e questo genere di poesia continuavano ad esercitare sull'animo di Virgilio.

dinato al fallimento del primo : se il poeta non riuscirà, per la pochezza del suo ingegno, a ricalcare le orme del grande predecessore, si dedicherà al genere più modesto della poesia bucolica, trovandovi almeno la sperata serenità, che costituisce in realtà uno degli obiettivi principali del fare poetico [27].

Tuttavia nel dubbio avanzato da Virgilio sulle proprie capacità io vedrei qualcosa di più che un semplice espediente letterario per giustificare la scelta bucolico-georgica. Credo infatti che vi si possa leggere l'espressione di una sfiducia non nelle proprie possibilità personali, ma nell'intelligenza umana in generale, di fronte a temi così alti e complessi. Dietro l'affermazione dei propri limiti rispetto all'àmbito grandioso e al metodo razionale di Lucrezio, cioè, Virgilio affaccia forse un dubbio radicale sulla possibilità per gli uomini di raggiungere la felicità attraverso la comprensione scientifica della natura : non la pochezza di un individuo, ma i limiti intrinseci della mente e della natura umane precludono un simile raggiungimento. E' il discorso destinato a culminare e a chiarirsi nella giustapposizione del *felix* e del *fortunatus* dei vv. 490-494, ripresa e sintesi degli argomenti fin qui svolti ; prima di ricostruirlo da vicino, però, sarà forse il caso di svolgere un paio di considerazioni importanti sul brano appena esaminato.

La prima, di natura letteraria, attiene ai vv. 483-486 (*Sin, has ne possim naturae accedere partis, / frigidus obstiterit circum praecordia sanguis, / rura mihi et rigui placeant in uallibus amnes, / flumina amem siluasque inglorius*), di cui è opportuno comprendere il senso profondo : il poeta infatti, pur nella forma elegante di un'ipotesi sulla propria incapacità, esprime di fatto la sua rinuncia ad una poesia di tipo lucreziano. Questo procedimento ricorda quello con cui, con la stessa motivazione di insufficienza dinanzi all'altezza della materia, egli, in tempi ancora lontani dal progetto dell'*Eneide*, aveva rifiutato la poesia epica ad *ecl.* 6, 3-12, in quella che viene generalmente riconosciuta come la prima formulazione dell'*excusatio* augustea. Di contro alla violenta *recusatio* arcaica, in cui il genere respinto era aspramente contestato, i poeti augustei inaugurano (a cominciare forse proprio da questo passaggio dell'*ecl.* 6) un modo più raffinato di rifiutare un genere letterario, protestando l'insufficienza della propria ispirazione. Nella forma modificata di una (falsa) dichiarazione di modestia e di incompetenza, anche l'*excusatio* ottiene di fatto lo stesso scopo, ma senza critiche alla poesia rifiutata, che potrebbero suonare offensive e pericolose per il poeta (soprattutto se l'interlocutore è il *princeps* e il genere ricusato è l'epica) [28]. Allo stesso modo Virgilio procede qui, rifiutando la poesia scientifica di matrice lucreziana, ma mitigando doppiamente questo rifiuto, prima con l'omaggio dell'imitazione diretta e poi con il pretesto della propria incapacità.

Un'altra osservazione interessante mi sembra suggerita dai vv. 483-489, in cui, in alternativa alla poesia scientifica, è presentato un ideale di poesia

27. Sul punto, sviluppato in modo particolare dal Paratore, cfr. più oltre la nota 36.

28. Su *recusatio* ed *excusatio*, cfr. G. D'Anna, *Virgilio. Saggi critici*, Roma 1989, pp. 14 e 79 ss. In particolare sulla *recusatio* augustea, cfr. W. Wimmel, *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit*, " Hermes Enzelschrift " 16, Wiesbaden 1960.

(e di vita) nutrita di valori e di τόποι pastorali [29]. E' il segno -mi pare- che l'ideale bucolico non è tramontato per Virgilio neppure dopo l'esperienza georgica, né appare in essa superato : anche al fondo dell'impegno civico ed etico che motiva il poema, rimane infatti sempre un'aspirazione intima al distacco dal mondo, al rifugio in una realtà alternativa, appartata ed oscura. E in realtà persino nell'*Eneide*, nella caratterizzazione stessa del protagonista, vivranno ancora queste due anime, e al coinvolgimento politico, all'azione nella storia, sentita da Enea sempre come imposizione, l'eroe contrapporrà il vagheggiamento quasi inespresso di una vita serena e stabile, anche se non gloriosa, come quella di Eleno e Andromaca o dei Latini prima della guerra, o dell'oasi bucolica degli Arcadi di Evandro. Questo ideale, che lega la felicità alla vita nella natura e che trova nelle ecloghe la prima compiuta formulazione, resta dunque vivo e attuale per il poeta anche nelle *Georgiche*, come attesta questo passaggio, in cui il ruolo che egli immagina per sé, dopo il fallimento delle ambizioni di poesia scientifica, è appunto quello di una vita e di un canto bucolici, non georgici : egli parla infatti di *flumina* e *siluae*, dell'ombra gradita dei rami, di quegli elementi cioè che costituivano il *locus amoenus* delle ecloghe. Non solo ; questo discorso Virgilio riprenderà, quasi a confermarne la validità, in un altro punto chiave del poema, parallelo a questo nella struttura armoniosa dell'insieme [30] : nella σφραγίς dell'intera opera, infatti, a 4, 563-566, egli richiama le *Bucoliche* quando ricorda se stesso *audax iuventa*, impegnato a comporre nell'*otium* napoletano il canto di Titiro, e chiude il poema con l'auto-citazione di *ecl.* 1, 1 (*Tityre, te cecini patulae sub tegmine fagi*). Istituisce così un legame ideale tra le due opere, fino a farne quasi un blocco unico, dal quale emerge ancora, immutato, l'ideale del poeta e dell'uomo bucolico [31]. A caratterizzare il quale è peraltro una precisa base filosofica, indicata con chiarezza nei finali paralleli delle due metà delle *Georgiche* : *inglorius*, come il poeta si definisce a 2, 486, si risente infatti allusivamente in *florentem ignobilis oti* di 4, 564, a ribadire un substrato epicureo, un sogno di vita appartata e serena che resterà una componente di fondo di tutta l'opera virgiliana [32]. Esso, mai del tutto superato, si fonderà inestricabilmente con elementi ideologici di matrice stoica altrettanto importanti, in un connubio attuato solo nella riflessione e nella ricerca etica dei poeti augustei. In Virgilio come in Orazio (che ama ostentarlo di più) l'epicureismo si sintetizza sostanzialmente nel λάθε βιώσας e rappresenta la costante aspirazione ad una vita lontana dagli sfarzi e dalla fama, ma

29. Giustamente Barchiesi, *art. cit.*, pp. 61 s., parla di " riduzione " del programma lucreziano da parte di Virgilio, un'operazione che altri fanno risalire già alle *Bucoliche* : cfr. G. Castelli, in *Enc. virg.*, *s. u. Lucrezio (reminiscenze lucreziane in Virgilio)*, II, p. 265.

30. Sull'architettura perfettamente bilanciata del poema e sulle molteplici corrispondenze tra le parti, cfr. B. Otis, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1964, pp. 148-154.

31. Sulle notevoli implicazioni ideologiche di questa citazione, sia rispetto al finale del l. 2, sia alla *fabula* di Orfeo e Aristeo, sia alla figura di Augusto, al quale il poeta contrappone il suo *otium*, cfr. il mio " Le *umbrae*... ", *cit.*, *passim*.

32. Sui motivi epicurei nelle *Georgiche* (che a me sembrano in verità ben più consistenti), cfr. L. Alfonsi, in *Enc. virg.*, *s. u. epicureismo*, II, p. 330.

serena [33] ; esso non rinuncia però nel Mantovano -anzi la accoglie apertamente- a quella tensione verso l'irrazionale e il sovrumano che avvertiamo nel rapporto con la natura, fatto per lui di accettazione e di coinvolgimento emotivi, senza la mediazione della ragione. E' l'atteggiamento del *fortunatus*, come vedremo, simboleggiato eloquentemente da quegli *dei agrestes* di 2, 493, che tanto hanno dato da pensare ai critici impegnati a tentare di racchiudere il pensiero del poeta nelle maglie di precise dottrine filosofiche.

Chiariti questi aspetti del brano, risulterà forse più semplice affrontare i vv. 490-494 (*Felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnes et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari. / Fortunatus et ille deos qui nouit agrestes / Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores*), in cui il complesso discorso fin qui svolto viene riproposto in una mirabile sintesi. Il brano, che apre l'ultima sezione delle *laudes*, riprende a breve distanza il *fortunatos nimium* di v. 458 e continua a celebrare i vantaggi della vita agricola, lontana da ambizioni e violenze. Prosegue anche la contrapposizione con la città, sia pure in termini diversi : se prima, infatti (vv. 461-466), di essa si stigmatizzavano il lusso eccessivo e la corruzione, ora (vv. 495-512) la si caratterizza come sede di violenze, delitti, discordie, che di quei vizi sono conseguenze inevitabili. Per contro, della vita agreste sono esaltate soprattutto la semplicità, l'operosità produttiva, la simbiosi con la natura, l'ignoranza della guerra e della violenza (vv. 513-540). E' la stessa condizione — per intendersi — attribuita agli *antiqui Ausonii* di *Aen.* 11, 252, anch'essi *fortunatae gentes* perché *quieti* e lontani dalla guerra. L'àmbito di riferimento dell'aggettivo sembra dunque ricorrente nel senso di una *quies* nei ritmi regolari e prevedibili della natura.

L'accostamento dei due generi di poesia, quella scientifica di matrice lucreziana e quella bucolico-georgica virgiliana prosegue, sintetizzato e reso più complesso sul piano simbolico, con la personificazione nel *felix* e nel *fortunatus*, due figure dense di implicazioni non facili. Che il *felix* di v. 490 sia Lucrezio (o -forse meglio- che il termine sintetizzi le finalità e il procedimento della poesia lucreziana) è sempre apparso chiaro agli studiosi : lo rivela, nel contesto, l'enunciazione degli obiettivi più importanti del *De rerum natura*, e cioè la conoscenza razionale della natura (*rerum cognoscere causas*) e attraverso di essa la liberazione da tutti i timori (*metus omnes ... subiecit pedibus*), in particolare quelli dell'*inexorabile fatum* e dell'aldilà (*strepitum... Acherontis auari*) [34]. L'identificazione del *fortunatus*, non altrettanto semplice, ha dato invece talora luogo a fraintendimenti ed

33. Che Virgilio cercasse nella filosofia epicurea, studiata in giovinezza alla scuola di Sirone, non la spiegazione scientifica del mondo, ma la pace dello spirito, è un'esatta affermazione di Alfonsi, *art. cit.*, p. 330.

34. A rafforzare l'identificazione del *felix* con Lucezio può contribuire anche -mi pare- il riferimento leggibile a v. 492 ad Orfeo, a sua volta contrapposto, in un ennesimo dualismo, tipico del pensiero e dei procedimenti narrativi virgiliani (G. B. Conte, *Virgilio. L'epica del sentimento*, Torino 2002, pp. 125-142), ad Aristeo nel finale del poema. Sul punto, cfr. il mio " Orfeo e Lucrezio... ", cit., *passim*.

eccessi [35] : dalla ricostruzione fin qui condotta, però, mi pare che esso possa a buon diritto incarnare il secondo elemento del dualismo tra poesia scientifica e poesia bucolica, ovvero tra Lucrezio e Virgilio. Esso può rappresentare cioè l'altro modo di sentire il rapporto con la natura, attraverso il sentimento, più che con la ragione, nella condivisione emotiva, più che con l'indagine scientifica. Che è poi l'altra faccia dell'epicureismo, la via sicura per trovare, in una natura fatta di certezze e di valori autentici, una serenità di vita garantita dal distacco dalla città e dalla storia. Per dare questi benefici, però, la natura dev'essere vissuta e compresa nel modo giusto, senza la pretesa di capirne e dominarne razionalmente le leggi, ma con umiltà ed entusiasmo, inserendosi fideisticamente nei suoi ritmi e cogliendone con semplicità lo spirito profondo. E' questo, io credo, il senso degli *dei agrestes* di v. 494, la cui menzione ha fatto a volte misconoscere il fondo epicureo del discorso virgiliano, che non esclude la dimensione dell'irrazionale e del misterioso nella vita umana. Gli *dei agrestes* non sono un'espressione grandiosa della divinità, ma la personificazione di quello spirito profondo della natura, che d'altronde anche le figure divine scelte (Pan, Silvano, le Ninfe) di per sé incarnano. Perché Virgilio non crede in una filosofia fatta di sola ragione, che pretende di eliminare l'inconoscibile e il sovrumano : egli ammette invece alla conoscenza e alla comprensione un limite, che è vera saggezza riconoscere e accettare. Se a questo atteggiamento si sostituisce una pretesa di sfida e di lotta impari della ragione contro forze più grandi, l'esito inevitabile è il fallimento.

Lo stesso dualismo si traduce sul piano poetico, in cui l'accostamento *felix* / *fortunatus* rappresenta l'opposizione tra la poesia scientifica, elevata, che mira a studiare e penetrare la natura, e l'umile poesia bucolico-georgica, che ambisce a trovare in un rapporto simbiotico e profondamente emotivo con la natura non solo le risposte vanamente inseguite dalla ragione, ma anche e soprattutto la serenità interiore e la creatività artistica che ne derivano [36].

Tutto questo, mi pare, si può leggere negli epiteti *felix* e *fortunatus* : il primo mantiene anche qui il valore fondamentalmente utopico delle altre occorrenze virgiliane e ribadisce l'impossibilità, già affermata ai vv. 483 s., di un progetto ambizioso come quello lucreziano. Felice chi riuscisse in esso, ma esiste costui ? *Fortunatus*, più modesto, mantiene anch'esso i suoi connotati semantici fondamentali, esprimendo un grado di positività minore, ma più realizzabile : le condizioni di questa realizzazione, però, vale a dire il contatto con la natura e la semplicità d'animo con cui inserirsi in essa, sono esse stesse un dono naturale e non l'esito di un processo educativo o di un'operazione culturale. Non a caso, *fortunati* sono assai spesso i semplici, gli ignoranti, gli *agricolae*, non contaminati da un razionalismo

35. Citate da Barchiesi, *art. cit.*, pp. 63 s., note 30 e 31. Sull'identificazione delle due figure ideali del *felix* e del *fortunatus* si leggano le lucide affermazioni dello studioso, *ibidem*, pp. 64 ss.

36. Sul rapporto tra serenità e creatività, di matrice epicurea, cfr. E. Paratore, " L'episodio di Orfeo ", in AA. VV., *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche*, Napoli 1977, p. 33, sintesi di idee già più volte sostenute dallo studioso in occasioni precedenti. Cfr. anche il mio *Gravis...*, cit., pp. 36-38 e *passim*.

corrosivo e dannoso, al quale però gli spiriti colti non sanno o non possono rinunciare.

La confutazione del metodo e delle ambizioni lucreziane, tuttavia, non assume mai i toni polemici di una contrapposizione, aliena dallo spirito mite di Virgilio, e non contraddice la sua sincera ammirazione per Lucrezio [37]. La critica, infatti si limita solo, pur dopo gli alti e sinceri elogi alla grandezza poetica del predecessore, alle finalità e al metodo di quella poesia, illusa di spiegare la natura con la sola forza della ragione e di trovare per questa via la serenità. Non era evidentemente sfuggita a Virgilio l'angoscia cupa che fa da sottofondo a tutta l'opera di Lucrezio e che sembra minare l'ottimismo anche degli slanci più sentiti, per culminare nella visione apocalittica e allucinata della peste di Atene (che influenza ampiamente il finale del l. 3 delle *Georgiche*, a riprova del grande impatto sull'animo del Mantovano). Di qui, verosimilmente, l'impressione del fallimento del progetto lucreziano, il cui esito, grandioso sul piano artistico, non si era rivelato altrettanto valido su quello morale, non era riuscito nella conquista della serenità e poteva dunque suggerire l'impressione dell'insufficienza della ragione [38]. Quella di Lucrezio era stata sostanzialmente un'utopia, la cui inattuabilità appariva chiara alla generazione successiva, erede dell'angoscia irrisolta del poeta e ulteriormente provata dai colpi della sorte, e dunque sempre meno fiduciosa nella comprensibilità di un mondo sconvolto dal caos, in cui l'unica salvezza appariva la fuga. La natura, impossibile da comprendere con la mente, diventa così il porto ideale del rifugio, la realtà da abbracciare con cieca fiducia, nella ricerca di una pace che si traduce nell'abbandono irrazionale ai suoi ritmi e alle sue leggi. Tanto più che gli anni che separavano la composizione del *De rerum natura* da quella delle *Georgiche* erano stati segnati dall'ennesima recrudescenza delle guerre civili e avevano inferto nuove ferite, materiali e morali, al corpo civico di Roma e agli animi già provati dei cittadini. Gli sconvolgimenti, le violenze, le crisi politiche e militari, i mutamenti repentini di alleanze e di schieramenti, con le loro ripercussioni sulla tranquillità e sui beni di privati e di intere città, avevano senza dubbio incrinato la fiducia nella ragione e la speranza di comprendere la realtà. Allo stesso modo, avevano esasperato il bisogno di pace e di fuga in un mondo a parte, rendendo quanto mai attuale l'imperativo epicureo del λάθε βιώσας.

Questo è l'epicureismo virgiliano, non scienza del mondo, ma *modus vivendi* che garantisca la serenità e che, se trasformato in strumento razionale, come in Lucrezio, si snatura e perde di senso e di efficacia. In quest'interpretazione del verbo di Epicuro, in questa dissonanza dalla visione lucreziana risiede — credo — la difficoltà di comprensione del passo, complicata dall'accenno a quegli *dei agrestes* che sembrano allonta-

37. Tanto che Alfonsi, *art. cit.*, p. 330, non vede in contrapposizione, ma solo giustapposti, i due ideali di vita espressi dal *felix* e dal *fortunatus*.

38. Virgilio non nega mai, però, la grandezza artistica di Lucrezio, come dimostra l'imitazione dei vv. 475-482 e —secondo quanto ho tentato di dimostrare nel mio " Orfeo e Lucrezio... ", cit., *passim* —, l'accostamento della sua figura a quella di Orfeo.

nare Virgilio dal Giardino e che rappresentano invece, a mio modo di vedere, solo un aspetto del particolare sincretismo filosofico tipico del poeta e della sua generazione [39].

In tal modo, anche questo brano conferma e sancisce la lettura proposta di *felix* e *fortunatus* in Virgilio. Essi mantengono le specificità semantiche individuate e le applicano ad un discorso complesso ed elevato, poetico e filosofico insieme, per ribadire definitivamente la sfiducia del poeta verso una felicità impossibile e l'aspirazione più modesta ad una serenità fatta di piccole cose e aliena da pretese troppo ambiziose, in un mondo " altro " rispetto alla dolorosa realtà contemporanea. Così il sogno giovanile della poesia bucolica, il mondo utopico ma pure vagheggiato come rifugio dell'anima, non perde la sua consistenza nel poema georgico, ma anzi vi si ripropone in tutta la sua forza nell'auto-citazione della chiusa, in cui ancora il paesaggio ideale e la condizione serena del *fortunatus* Titiro si rivelano come l'unico approdo di una tranquillità possibile in vita.

Su questa base, diventa abbastanza agevole decifrare il senso di *fortunatus* nelle 5 occorrenze dell'*Eneide*. Ormai chiarito il valore dell'aggettivo, esso appare adoperato infatti con regolarità di significato, attribuito sempre a condizioni fuori dalla storia. *Fortunata* dunque è per Diomede, ad 11, 252, la *gens* degli Ausonii, relegata nei *Saturnia regna* del Lazio primitivo, e *fortunati* giudica Enea ad 1, 437 i Cartaginesi, *quorum iam moenia surgunt*, contemplandoli dal fondo del suo sconforto, dopo l'ennesimo naufragio e la perdita dei compagni e delle navi. Per lui, condannato ad inseguire eternamente per mare gli *arua Ausoniae... semper cedentia retro* (3, 496), nella drammatica situazione di vittima della *Fortuna* (tante volte rappresentata proprio in metafore di viaggi marini [40]), *fortunatus* è chi, finalmente sottratto agli *errores*, raggiunge almeno la stabilità di una patria. Alla stessa stregua egli giudica anche Andromaca ed Eleno, *quibus est fortuna peracta iam sua* (3, 493 s.) ; a loro però la profonda sensibilità del poeta impedisce di attribuire l'epiteto *fortunati* : nei limiti in cui questa condizione è realizzabile, infatti, essi (in particolare Andromaca, centro poetico dell'episodio) non possono raggiungerla. Segnati da tante disgrazie e attaccati al ricordo del tragico passato, che paradossalmente è la loro unica ragione di vita, essi non sono del tutto sottratti alla storia, pur nel nuovo mondo senza futuro che si sono costruiti. La storia ritorna come fantasma del passato, a condizionare tutta la loro vita con la memoria ; la città stessa che hanno fondato, immagine falsa di Troia, non fa che tenerli eternamente in questa dimensione, negando loro una vera serenità. L'unico auspicio che Enea può far loro è dunque quello di un'improbabile felicità (*uiuite felices*, v. 493), collocata in un tempo futuro e dunque non realizzata, ma chiaramente irraggiungibile, minata com'è da tanti ricordi dolorosi.

In un ultimo piccolo gruppo di occorrenze (le tre che restano da esaminare) *fortunatus* nell'*Eneide* è attribuito a defunti, con un accostamento

39. Cfr. A. La Penna " *Senex Corycius* ", in AA. VV., *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario delle* Georgiche, Napoli 1977, pp. 60 s., e il mio " Orfeo e Lucrezio... ", cit., pp. 85-88.

40. Su questa caratterizzazione di *Fortuna*, connessa all'idea più ampia della *Fortuna Gubernatrix*, ispirata alla Τύχη ellenistica, cfr. Champeaux, *op. cit*., II, pp. 185 s. e *art. cit*., I, pp. 296 s.

che parrebbe naturale, data la tendenza di Virgilio a riferirel'aggettivo ad un mondo diverso da quello reale. Pure, riguardo ai morti *fortunatus* assume connotati ancora più specifici rispetto a quelli finora individuati. Nel primo dei 3 impieghi, *Aen.* 6, 639, l'aggettivo, sostantivato, definisce i beati nelle sedi elisie (*Deuenere locos laetos et amoena uirecta / fortunatorum nemorum sedisque beatas*) [41], in un contesto ricco di termini della felicità (*laetos*, *amoena*, *fortunatorum*, *beata*). *Fortunati* dovrebbe a rigore riferirsi a tutti i morti giusti, che risiedono negli Elisi, ma Virgilio si sofferma in particolare, nella descrizione, sugli eroi caduti in battaglia, ai quali dedica i vv. 642-644 e 648-660, con l'intermezzo dei vv. 645-647, incentrati su Orfeo, che in qualità di sacerdote (*Threicius sacerdos*, v. 645) e di poeta rappresenta due delle categorie di beati elencati più oltre (vv. 660-662). A differenza degli altri, solo menzionati, dei caduti in guerra, *manus ob patriam pugnando uolnera passi* (v. 660), sono descritte diffusamente le occupazioni che più ebbero care in vita, le armi, i carri, i cavalli [42]. Il rilievo che sono morti *ob patriam pugnando* ne chiarisce il merito maggiore rispetto a generici caduti in battaglia, e d'altronde la loro presenza tra i benefattori dell'umanità (i sacerdoti pii, i poeti cari ad Apollo, gli inventori di nuove arti, tutti coloro che hanno fatto del bene) li include nella schiera di chi ha meritato sia un buon ricordo, sia la gratitudine per il bene compiuto verso la collettività.

Le altre occorrenze di *fortunati* per i defunti, però, non appaiono specificamente legate all'idea della morte per la patria, bensì solo alla morte eroica in guerra. Non sembra dunque la difesa della patria la circostanza decisiva per definire in tal modo i caduti, e infatti, a ben guardare, oltre che *fortunati*, i morti di *Aen.* 6, 639 possono essere considerati *beati*, come i caduti troiani di cui Enea celebra il μακαρισμός ad 1, 94 ss. *Beatus* è senza dubbio il termine che nel lessico virgiliano indica la condizione massima di felicità, derivante fondamentalmente dalla vicinanza agli dei ; non a caso compare solo tre volte nella sua opera, e mai attribuito ad esseri umani viventi, bensì solo ai morti o a realtà non umane a contatto con il divino. Per questi defunti degli Elisi, ad esempio, il poeta ricorre a tutta la terminologia della felicità, estendendo la condizione di beatitudine ai luoghi stessi che li ospitano (*Aen.* 6, 638 ss.), come a dire che essi sono al di sopra di ogni altra categoria, vicini alla beatitudine divina, di cui in certa misura partecipano.

Non è così nelle ultime due occorrenze di *fortunatus*, *Aen.* 9, 446 (in cui l'aggettivo ricorre nell'elogio per Eurialo e Niso) e 11, 416 (le parole di

41. *Fortunatorum* va inteso come sostantivo in dipendenza da *nemorum* e non come attributo ad esso concordato : cfr. E. *Paratore*, in Virgilio, *Eneide*, a cura di E. Paratore, trad. di L. Canali, III, Milano 1995[5], *ad loc.*

42. Degna di nota mi pare l'insistenza del poeta sull'inutilità di quelle armi, non usate (*arma procul*, v. 651 ; *stant terra defixae hastae*, v. 652), di quei carri vuoti (*carrus...inanes*, v. 651, in cui il pregnante *inanis*, assai caro a Virgilio, combina la pienezza di entrambi i suoi significati, quello concreto di " vuoti " e quello astratto di " vani, inutili "), dei cavalli sciolti che pascolano in libertà (vv. 653-655). Della guerra, cioè, nel mondo ideale dei beati non restano che gli apparati esteriori, divenuti solo strumenti della gioia e del godimento degli eroi e non più finalizzati alla morte e al dolore. Anche la lotta che le anime fanno tra loro (vv. 642 s.) non è che un gioco (*contendunt ludo*) e un esercizio (*exercent membra palaestris*), priva di violenza e di volontà di sopraffazione.

Turno per chi morendo in combattimento eviterebbe di assistere alla pace vergognosa proposta da Drance). In entrambi i casi *fortunatus* designa infatti caduti eroici, ma per loro assume un valore specifico, riferendosi al modo della morte, cioè all'essere caduti gloriosamente, che non è — si badi — conseguenza necessaria della scelta di vita guerriera ed eroica, ma è anch'esso un beneficio della sorte. Se infatti la bella morte in guerra, nella mentalità omerica ed epica *tout court*, è il degno coronamento di una vita spesa nella ricerca di gloria ed è altresì sigillo e garanzia di immortalità nel ricordo dei posteri, si comprende l'importanza di una morte adeguata alle gesta compiute e alla reputazione guadagnata. Ma non sempre una vita spesa combattendo culmina in una morte eroica, e il mancato avverarsi di questa eventualità, non per volontà umana ma per fatalità, è la sorte più amara per un guerriero [43]. Nella mentalità omerica, che su questo punto Virgilio fa sua (con le opportune modifiche, s'intende), la morte ha un'importanza straordinaria per il combattente, costituisce l'ultima e definitiva conferma del suo valore. E' essa, infatti, che fissa per sempre la sua immagine eroica nella gloria ottenuta cadendo e rende indelebile la sua bellezza, grazie anche agli onori funebri che gli verranno resi. Con la morte il guerriero affronta infatti l'ultima sfida e si sottrae per sempre alle incertezze della vita, alle ulteriori prove, dall'esito sempre incerto, che la condizione umana potrebbe porgli dinanzi. La morte bella, il καλὸς θάνατος, lo libera dalla necessità di provare continuamente il suo eroismo per sostenere la sua fama, dandogli l'ultima e decisiva possibilità di mettersi in gioco e uscirne gloriosamente, anche soccombendo. Dal momento e dal modo della morte dipende dunque il ricordo che di lui resterà presso i vivi, il κλέος che lo renderà immortale. Nella scelta di una vita quasi certamente breve ma gloriosa, compiuta dall'eroe per restare eterno nella memoria degli uomini, la morte rappresenta così il vero *discrimen*, la prova decisiva. Non solo : privandolo della vita nel pieno delle forze, della giovinezza, della bellezza, è proprio la morte a donargli tutto questo per sempre, conservando con queste caratteristiche la sua immagine nella memoria dei posteri e risparmiandogli le brutture della vecchiaia e le incertezze di un'esistenza che potrebbe anche vanificare il suo eroismo.

All'opposto di questa morte è quella mediocre, insignificante, priva di gloria : è la morte in mare, paventata da Ulisse (*Od.* 5, 306-312) e da Enea (*Aen.* 1, 94-101), o quella a tradimento, per mano di un vile, di Achille o di Camilla [44] ; è ancora la morte che segue ad un'inutile umiliazione, come quella di Turno, indegna di una vita eroica, quasi beffa del destino. E' la sorte infamante dei figli di Priamo, prigionieri e schiavi, a preferenza della quale Ecuba esalta la fine gloriosa di Ettore come un dono degli dei (*Il.* 24, 748-753).

Il dramma degli eroi consiste dunque nel non poter scegliere le modalità della morte, che non sono nelle mani degli uomini, né dipendono dal

43. Sulla morte eroica in Omero e sulle aspettative e i timori dei suoi guerrieri, cfr. il magistrale studio di J.-P. Vernant, " La belle mort et le cadavre outragé ", in AA. VV., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (G. Gnoli - J. P. Vernant edd.), Cambridge & Paris 1982, pp. 45-76.

44. Su cui cfr. A. La Penna, " Gli archetipi epici di Camilla ", *Maia* 40 (1988), pp. 221-250.

loro valore. Di qui l'ansia e la speranza di una fine gloriosa, vivamente avvertita dai guerrieri omerici ed ereditata dal poema virgiliano, entro il quale costituisce un tema a mio avviso più importante di quanto generalmente si consideri. Proprio nell'*Eneide*, infatti, non tutti gli eroi muoiono valorosamente e la fine ingloriosa colpisce come una sventura ben grave chi, dopo aver trascorso la vita inseguendo un ideale di fama e di valore, vede bruciarsi in un attimo ogni prospettiva di ricordo e di ammirazione. E' il caso, in particolare, di Camilla e Turno, eroi di prima grandezza, condannati per motivi diversi (la prima è uccisa a tradimento da un vile, l'altro è colpito dopo l'inutile umiliazione della supplica al vincitore) ad una fine indegna del loro ruolo di capi e della loro statura eroica ; perciò — ritengo — il poeta li accomuna nella descrizione della morte con un verso (*uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*, cfr. 11, 831 e 12, 952) reso significativo soprattutto dal pregnante e non sempre bene inteso *indignata* [45].

All'opposto di tale sventura è la sorte positiva di chi riesce a morire in modo adeguato o addirittura superiore al proprio valore e alla propria posizione sociale e militare, come accade ad Eurialo e Niso. Perciò -ritengo- essi sono definiti *fortunati* ad *Aen.* 9, 446 (*fortunati ambo ! Si quid mea carmina possunt / nulla dies umquam memori uos eximet aeuo / dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum / accolet imperiumque pater Romanus habebit*) : figure secondarie, sia per la giovane età, sia per il ruolo non di primo piano nell'esercito di Enea, anche quando si mettono in luce con la proposta della missione eroica, che strappa l'ammirazione incondizionata di Alete (vv. 247-256) [46] e di Ascanio (vv. 257-280), i due amici rischiano di mancare l'occasione per conquistare vera gloria, contaminando la bellezza del loro progetto con gli errori, le ingenuità e le colpe che ne caratterizzano il compimento. L'imprudenza, la mancanza di riflessione e di controllo, le modalità non proprio eroiche della strage (l'uccisione di nemici ubriachi e addormentati), l'abbandono al piacere del sangue, l'avidità di ricchezze, l'amore eccessivo e distruttivo che relega in secondo piano il bene comune [47] sono infatti tutte ombre che offuscano il generoso entusiasmo e il giovanile ardore di gloria dei due ragazzi, oltre a compromettere in concreto il successo del loro piano. Nonostante tutto, però, essi riescono a morire bene, soprattutto Niso : per Eurialo, infatti, la narrazione dopo la cattura è tutta oggettiva e persino la sua morte è vista solo con gli occhi dell'amico (vv. 431-437), cosicché infine a suo merito vanno ascritti solo la generosa disponibilità, l'attaccamento incondizionato a Niso e il desiderio di gloria. Veramente eroica è invece la morte di Niso (vv. 438-445), non solo

45. Su cui cfr. il mio " *Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras* ", *Rend. Acc. di Arch., Lett. e Belle Arti Soc. Naz. di Scienze, Lettere e Arti di Napoli*, 70 (2001), pp. 357-393.

46. Giudicate spesso fondamentali per la comprensione del valore dei due amici e della loro morte : cfr. P. G. Lennox, " Virgil's Night-Episode Re-examined (*Aeneid* IX, 176-449) ", *Hermes* 105 (1977), pp. 331 e 341 s. ; A. La Penna, " Lettura del nono libro dell'*Eneide* ", in AA. VV., *Lecturae Vergilianae*, a cura di M. Gigante, III, Napoli 1983,p. 305 ; F. Klingner, *Virgil, Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich 1967, pp. 559 ss. ; J. F. Makowski, " Nisus and Euryalus : A Platonic Relationship ", *CJ* 85 (1989), pp. 14 s.

47. Per una disamina del variegato panorama critico sul giudizio del comportamento di Eurialo e Niso, cfr. il mio " Due apostrofi virgiliane : *Aen.* 9, 446-49 e *Aen.* 10, 791-93 ", in *Atti Accademia Pontaniana di Napoli*, 56 (2006), pp. 43-69.

per la smaniosa brama di gloria che gli ha fatto concepire l'impresa e per il sacrificio volontario in difesa dell'amico, nella folle speranza, fino all'ultimo, di poterlo salvare, ma anche per il coraggio disperato con cui si getta, solo, in mezzo ai nemici, riuscendo addirittura a vendicare con l'uccisione di Volcente la morte di Eurialo e la sua stessa. Egli cade così soddisfatto di morire per l'amico e con l'amico, nella piena consapevolezza di aver compiuto il giusto, che gli dà finalmente quella *quies* vanamente cercata in vita. *Fortunati* davvero si possono dunque definire i due giovani, che la *pulchra mors* salva da una fine mediocre, dopo il fallimento della missione, destinandoli al ricordo eterno [48]. *Fortunati*, però — il poeta lo sottolinea —, anche per aver trovato un cantore che ne affidi la memoria alla posterità, realizzando il fine della poesia in relazione all'eroismo, che è quello di estendere il ricordo e la celebrazione al di là della memoria umana, assegnando e fissando per sempre alle azioni nobili tutta la loro bellezza.

A conferma di questa interpretazione mi pare si possano leggere le parole di Turno ad *Aen.* 11, 416, ultima occorrenza di *fortunatus* nel poema : ribattendo alla proposta di pace di Drance, egli afferma infatti di ritenere *ante alios fortunatusque laborum / egregiusque animi, qui... / procubuit moriens*. La distinzione tra *labores* e *animus*, nonché tra *fortunatus* ed *egregius*, correlati da *que* e riferiti il primo alle azioni compiute, l'altro alle qualità dell'animo, mi pare eloquente. La grandezza d'animo, il valore interiore che si traduce nell'eroismo delle azioni sono descritti con un aggettivo di senso squisitamente morale (*egregius*), poiché tale condizione dipende solo dall'interiorità del singolo. Il buon esito delle gesta, invece, che non è conseguenza necessaria del valore con cui le si compie, ma implica l'aiuto della sorte, è reso con *fortunatus*, nella pienezza del suo valore passivo (" che ha avuto buona riuscita, buona sorte "). I due àmbiti cioè, quello interiore del valore personale e quello esterno (e perciò sottoposto all'arbitrio del caso) dell'esito delle azioni, sono nettamente distinti : quando alle buone qualità, alla nobiltà delle intenzioni e al coraggio delle azioni si affianca la positiva riuscita di ciò che si è intrapreso, voluta dal caso e non condizionata dall'uomo, solo allora il *vir egregius* è anche *fortunatus* ; allora l'eroe raggiunge lo scopo invidiabile del ricordo e della gloria eterni, una volta che la bella morte ne abbia suggellato l'esistenza e lo abbia sottratto ai rovesci della sorte.

Mi pare dunque che *fortunatus* attribuito ai caduti in guerra nell'*Eneide* si connetta al privilegio di una *pulchra mors* : anche in questa specifica accezione l'aggettivo conserva le caratteristiche individuate e continua ad indicare uno stato la cui positività risiede nell'essere fuori dal mondo, nella condizione di chi (in questo caso con una *belle mort*) si è sottratto al dominio della *Fortuna*. Rimane, ancora, la sfumatura passiva

48. Non credo che Virgilio li definisca così solo perché essi hanno incontrato la sua poesia, che li celebrerà : la stessa situazione si verifica infatti anche per Lauso, al quale pure l'autore promette ricordo eterno con la sua poesia (cfr. *Aen.* 10, 791-793 : *Hic mortis durae casum tuaque optima facta, / si qua fidem tantost operi latura uetustas, / nec equidem nec te, iuuenis memorande, silebo*), ma che non chiama *fortunatus*, perché la sua splendida morte non è offuscata da alcuna ombra né da alcun errore che — come per Eurialo e Niso — la poesia abbia il compito di riscattare.

del termine : anche per i morti, come per i pochi vivi che possono essere definiti *fortunati*, infatti, il conseguimento di una posizione privilegiata non dipende del tutto dall'iniziativa o dai meriti personali, ma è in buona misura dono del caso o del destino.

L'àmbito semantico di *fortunatus*, pur con le sfumature richieste dalle varie occorrenze, mi sembra dunque abbastanza ben definito : impiegato con costante regolarità nell'intera produzione del Mantovano e distribuito in proporzioni quasi uguali tra le tre opere, vi assume un significato originale, più specifico di quelli correnti nella lingua contemporanea, ma fortemente sintomatico del pensiero e dei bisogni spirituali del poeta. Con la sua forte allusività ad un mondo alternativo di pace e di stabilità, esso traduce una delle aspirazioni più profonde di Virgilio, denunciando al tempo stesso i difetti della realtà contemporanea, e sintetizza l'unica condizione alla quale è possibile, nella sua visione del mondo, trovare nella vita umana serenità e benessere, al di qua di una felicità solo utopica. La felicità intesa come stabilità e *quies*, l'ombra del destino e dei suoi mutamenti come forze ostili al benessere degli uomini caratterizzano dunque il *fortunatus* virgiliano, la cui positività si compendia — paradossalmente — nel trovarsi fuori dell'influenza della *Fortuna*. Contro di essa, padrona della storia e della realtà corrotta e dolorosa, si erge come baluardo il mondo senza tempo della natura, fonte di serenità e benessere per chi, nella scia del messaggio epicureo, vi si rifugia con entusiasmo fideistico piuttosto che con la pretesa di una comprensione razionale. Di qui, nel famoso finale del l. 2 delle *Georgiche*, la presa di distanza dai fini e dai metodi della poesia lucreziana e la contrapposizione della propria ; di qui anche la definizione del *fortunatus* come colui che appartiene al mondo della natura e ne gode i benefici, essendone o no consapevole, come Titiro, capace — alla maniera del vero saggio epicureo — di godere della quiete della vita bucolica mentre tutto intorno è sconvolto e straziato dalle spoliazioni e dall'esilio [49]. Di qui, ancora, la condizione, invidiabile per chi ha combattuto, come Diomede, di quanti riescono a vivere lontani dalla guerra, o hanno trovato una patria, garanzia di stabilità materiale e premessa per la serenità dell'animo, agli occhi dell'esule Enea. Infine, *fortunati* sono i caduti il cui καλὸς θάνατος li ha resi degni di ammirazione e ricordo eterni, sottraendoli alle alterne vicende di un eroismo sempre soggetto a cadute, ma anche alla possibilità di una fine mediocre e ingloriosa.

In conclusione, l'analisi di questo termine del linguaggio virgiliano mi sembra restituire l'immagine di un poeta sempre estremamente attento nella riflessione sulla lingua e nel suo impiego. Esso rivela però anche, a livello concettuale, il pensiero di Virgilio sulla condizione umana, i suoi limiti e i suoi mali, come sulla possibilità di vivere nel modo migliore concessole, in una saggezza semplice e contenta di poco, opposta come unica barriera al dolore della storia. Accanto all'impegno artistico e civico che gli fa abbracciare e sostenere on entusiasmo il programma di rinnova-

49. Si pensi infatti al saggio epicureo descritto da Lucr. 2, 1-4 nella celebre immagine della tempesta marina, anche se la condizione di Titiro non è il frutto di una meditazione filosofica, ma di una serie di circostanze, anche esterne a lui, che lo rendono *fortunatus*, non *felix*.

mento augusteo rimane dunque sempre, nel fondo del suo animo, quell'aspirazione insopprimibile ad una vita oscura e modesta, ma tranquilla, che ha imparato ad apprezzare alla scuola di Epicuro, ma che ha profondamente interiorizzato in risposta alla crisi del suo tempo. Un'esigenza che innegabilmente attraversa, con ininterrotta tensione, e senza risolversi mai, tutta la sua poesia, dal dramma di Melibeo alla vana protesta dell'anima *indignata* di Turno.