

# ERGA-LOGOI

Rivista di storia, letteratura, diritto  
e culture dell'antichità

12 (2024) 1

Pericles tirano. Aproximación a la gestión de la crisis sanitaria durante la epidemia de Atenas (430-426 a.C.) <i>César Sierra Martín</i>	7
Democrazia, o chi vale cosa (Thuc. II 37, 1) <i>Nina Almazova</i>	37
Una magistratura finanziaria ateniese poco nota: i <i>poristai</i> <i>Flavia Usai</i>	49
<i>Amat bonus otia Daphnis</i> (Verg. <i>Ecl.</i> V 61). L'ideale della <i>concordia</i> nella <i>Ecloga</i> V <i>Giacomo Dettoni</i>	87
Farewell to Arms – Farewell in Arms: Depictions of Weapons on Stone and in Hellenistic Inscriptional Epigrams <i>Silvia Barbantani</i>	119
Νέ ιατρίνη νέ μαῖα: i saperi «speciali» della <i>iatromaea/ιατρόμαα</i> <i>Margherita Cassia</i>	149
Ostiliano 'Augusto': la tempestiva dedica della città di Keramos in Caria <i>Gaetano Arena</i>	197

## RECENSIONI

## REVIEWS

<i>Laura Loddo</i> P. Autino, <i>Stefano e Neera. Storia di una coppia ateniese di 2400 anni fa</i> (2023)	239
---	-----



# *Amat bonus otia Daphnis* (Verg. *Ecl.* V 61)

## L'ideale della *concordia* nella *Ecloga* V

Giacomo Dettoni\*

DOI – <https://doi.org/10.7358/erga-2024-001-detg>

**ABSTRACT** – *Amat bonus otia Daphnis* (Verg. *Ecl.* V 61). The ideal of *concordia* in *Eclogue* V – The concept of *concordia* plays a key role in the political debate among Virgil's contemporaries. Virgil himself highlights the role of *discordia* in *Ecl.* I 71 and makes *concordia* the tenet of *Eclogue* IV (*Ecl.* IV 46-47). Celebration of peace brought by the new god Daphnis in *Eclogue* V is couched in terms of *concordia* as well, as it is pointed out both by the Homeric source of *Il.* XXII 262-263 on the impossible *ὁμοφροσύνη* among animals and by the model of Lucretius' apotheosis of Epicurus, which is significant in that Lucretius deems Epicurus' doctrine as the means by which *sapientes* might live together according to the original sense of *amicitia* and *concordia*. Moreover, people gathering around Daphnis' cult as if they were mystery initiates emphasizes the role of community in the eclogue – not least, mystery language is exploited also in Epicurean tradition. Analogies and differences between the *iuvenis deus* of *Eclogue* I and Daphnis sharpens the gulf between the two eclogues: in the former, the community of *cives* is distraught because of *discordia*, and Tityrus is the only one to enjoy the benefits of the *iuvenis deus*; by contrast, the latter celebrates a close-knit community worshipping Daphnis in *concordia*.

**KEYWORDS** – *Bucoliche*; *concordia*; culti misterici; *Ecloga* V; epicureismo; guerra civile; *iuvenis deus*; Lucrezio; Omero; Virgilio – civil war; *concordia*; *Eclogue* V; *Eclogues*; epicureanism; Homer; *iuvenis deus*; Lucretius; mystery cults; Virgil.

Ai critici non è sfuggito che le *Bucoliche* non possono essere lette disgiuntamente dalla temperie contemporanea<sup>1</sup>; la composizione a ridosso degli eventi drammatici della guerra civile, delle proscrizioni, di Filippi e delle espropriazioni, nonché in concomitanza con un nascente clima di attesa per una possibile, definitiva riconciliazione non è un fattore secondario per chi si deve accingere a leggere criticamente il *Liber*. Non a caso Mas-

---

\* Un sincero ringraziamento va al prof. Massimo Gioseffi, che ha seguito la stesura di questo articolo con commenti e correzioni. Ringrazio inoltre i due anonimi revisori per le indicazioni e i suggerimenti forniti.

<sup>1</sup> Tarrant 2000, 173; Powell 2008, 183-184; von Albrecht 2012, 6 non ha dubbi sul fatto che «le guerre civili (44-42 e 32-30) sono vissute dal poeta con piena consapevolezza»; Weeda 2015, 83-84.

simo Gioseffi ha più volte definito le *Bucoliche* un *instant book*<sup>2</sup>, un'opera scritta a ridosso degli eventi che l'hanno ispirata e in risposta ad essi. A ciò si aggiunge, come di nuovo individuato da Gioseffi, la sostanziale autonomia del mondo delle *Bucoliche*, creato dalle stesse parole dei suoi personaggi e che si articola in un suo «percorso unitario», tutto interno all'opera<sup>3</sup>; un mondo, nelle parole di Raymond Kania, 'fanzionale', che in virtù della sua autonomia è in dialogo con la realtà ma senza necessariamente rimandare ad essa<sup>4</sup>. Trovare un punto di equilibrio entro questi due punti di vista può rivelarsi una strada feconda per apprezzare il *Bucolicon liber*.

A partire da questi assunti, in questo articolo intendo prendere in considerazione il concetto di *concordia*, termine centrale nel dibattito contemporaneo sulla *discordia* che Virgilio sembra tenere presente in alcuni luoghi, come mostrano esplicitamente Verg. *Ecl.* I 71-72 ed *Ecl.* IV, ispirata probabilmente alla retorica della *concordia* degli accordi di Brindisi; in particolare, intendo verificare come Dafni, il giovane dio di cui viene esaltata l'apoteosi nel canto di Menalca di *Ecl.* V 56-80, venga qui celebrato come nume tutelare della *concordia*, in aperta contrapposizione con il quadro della *discordia* di *Ecl.* I.

## 1. LA 'DISCORDIA' DI ECL. I E IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULLA 'CONCORDIA'

Virgilio pone consapevolmente la propria opera sullo sfondo degli eventi e, soprattutto, delle riflessioni a lui contemporanee. Nella prima ecloga, il non-dialogo tra Titiro, eccezionalmente salvato dall'anonimo *iuvenis deus*, e Melibeo, portavoce dello sconvolgimento radicale di cui è preda l'intero mondo pastorale (*Ecl.* I 11-12)<sup>5</sup>, culmina nella disperata denuncia di Melibeo del crollo dei valori fondanti della convivenza civile (la certezza del diritto, il possesso della terra) e della causa di questi mali (*Ecl.* I 70-72):

*Impius haec tam culta novalia miles habebit,  
barbarus has segetes. En quo discordia civis  
produxit miseris: his nos consevimus agros!*

---

<sup>2</sup> Gioseffi 2020; Gioseffi 2022a, 270 n. 1; Gioseffi 2022b, 37 n. 44.

<sup>3</sup> Gioseffi 2010, 124; Gioseffi 2022b, 44.

<sup>4</sup> Kania 2016, fondamentale sul tema.

<sup>5</sup> Su tale contrapposizione si veda da ultimo Gioseffi 2022a.

La perdita della proprietà non è che una manifestazione particolare della devastante violenza della *discordia*<sup>6</sup>, il cui accostamento a *civis* non lascia dubbi sul fatto che sia da intendersi nel senso specifico di 'guerra civile'<sup>7</sup>; guerra civile che porta con sé il venir meno dei legami fondamentali alla base della convivenza tra cittadini<sup>8</sup>. L'insistenza sul campo semantico dell'esilio (*nos patriae finis [...] linquimus*, v. 3; *nos patriam fugimus*, v. 4) accosta al dramma delle espropriazioni lo spettro delle proscrizioni, «the epithome of *discordia*»<sup>9</sup>. La costante contrapposizione tra Titiro e Melibeo su cui l'ecloga è costruita porta così da ultimo allo stridente accostamento tra gli *otia* di Titiro, dove il deittico *haec* (v. 6) indica che tali *otia* si esauriscono nella quiete privata della conduzione delle attività pastorali (v. 45) e nel canto di Amarillide (v. 5), e la *discordia* che ha smembrato tutta la comunità, in una diaspora sino ai confini del mondo (vv. 64-66).

Come dimostrato dagli studi di Philippe Akar (2013), negli anni 40 la preoccupazione per la *discordia* si associa all'emergere, nel dibattito politico e letterario successivo all'assassinio di Cesare, della riflessione sulla *concordia*<sup>10</sup>, ovvero della *pax* interna al corpo civico<sup>11</sup>. Le fonti greche

---

<sup>6</sup> Il nesso tra espropriazioni e *discordia* ritorna anche nelle *Dirae* pseudo-virgiliane, in particolare ai vv. 82-85; cf. Osgood 2006, 153. Sul forte debito delle *Dirae* con le *Bucoliche*, cf. Breed 2012; sulla datazione delle *Dirae* cf. Della Corte 1985, 93.

<sup>7</sup> Clausen 1994, 58. Negli anni della tarda repubblica '*discordia*' è il termine privilegiato per indicare la guerra civile: Osgood 2006, 153; *ThLL s.v. discordia*.

<sup>8</sup> Cf. in particolare il commento di Van Sickle 2011, 168: «[*discordia*] suggests lack of shared feeling in society marking the breakdown of the old republican ideal of concord».

<sup>9</sup> Lobur 2008, 41. Il dettaglio della '*diaspora*' ai confini della terra dei vv. 64-66 è compatibile con il trattamento riservato alle vittime delle proscrizioni ricordato da Floro: *exitus foedi, truces, miserabiles toto terrarum orbe fugientium* (Flor. II 16, 4).

<sup>10</sup> Jal 1961, 221: «La place occupée ainsi dans l'idéologie politique romaine de la fin de la République et du I<sup>er</sup> siècle de l'Empire par la notion de "concordia" n'est que la conséquence directe des événements»; cf. anche Hellegouarc'h 1963, 125-127. La *concordia* è termine chiave del lessico politico repubblicano. Punto di riferimento sul tema è la già citata monografia di Akar 2013; cf. anche i prospetti sintetici di Levick 1978, 217-224 e Lobur 2008, 40-58; sul ruolo ideologico dello slogan della *pax* in età tardo-repubblicana ed imperiale cf. Cornwell 2017. Per lo studio delle testimonianze iconografiche e monetali sulla *concordia* cf. Richard 1963, nonché la recente rassegna ed analisi di Cornwell 2020a sulla monetazione emessa nel corso degli anni 40.

<sup>11</sup> Nei mesi successivi all'assassinio di Cesare Varrone compone il *De vita populi romani* in quattro libri, e nel quarto libro si interroga sulla *discordiarum civilium fontem* (fr. 114 R.). Sul *De vita populi romani* cf., oltre a Riposati 1972, il recente commento di Pittà 2015, che a proposito del fr. 124 R. osserva come «il motivo della concordia e della

testimoniano l'invio di messi da parte dei congiurati ad Antonio e Ottaviano subito dopo l'assassinio di Cesare per ristabilire la *ὁμόνοια*, cioè la *concordia*<sup>12</sup>, e la seduta del Senato del 17 marzo ebbe come probabile ordine del giorno proprio la *concordia*<sup>13</sup>. La *concordia* diviene inoltre la preoccupazione centrale nella riflessione di Cicerone nei mesi successivi<sup>14</sup>: da una parte, è proprio nelle *Filippiche* che il termine *concordia* (insieme a *pax*) vede il più alto tasso di frequenza nel *corpus* ciceroniano<sup>15</sup>; dall'altra, il termine non indica più in Cicerone la *concordia ordinum*, ma l'ordine dentro al corpo civico<sup>16</sup>. Nella terza Filippica (20 dicembre 44 a.C.) alla *concordia* dei consoli entranti Irzio e Pansa Cicerone contrappone la figura degli *impij cives* (Cic. *Phil.* III 36), «qu'il définissait comme ceux dont les sentiments n'étaient pas guidés par le salut de la patrie»<sup>17</sup>. Secondo l'analisi di Akar della seconda *Filippica*, la strategia di Cicerone sarebbe stata quella di presentare Antonio come un nemico della *concordia*, duplicemente intesa come *concordia* del Senato e *concordia* tra i consoli. La centralità di questo concetto (e, forse, la sua strumentalizzazione<sup>18</sup>) è confermata dalla polemica di Varrone nel *De vita*

---

discordia fra i cittadini sembri costituire una sorta di filo conduttore del l. 4 del *de vita*» (Pittà 2015, 460).

<sup>12</sup> App. *B Civ.* II 123: *ὁμονοίας πέρι καὶ προνοίας τῆς ἐλευθερίας καὶ φειδοῦς τῶν ἐσομένων τῇ πατρίδι κακῶν*; Cass. Dio XLIV 34, 3: *καὶ ἐς τὴν ὁμόνοϊαν αὐτοῦς προεστρέποντο*; cf. Akar 2013, 398-400. *Concordia* dovette essere slogan caro ai Cesaricidi, se Bruto e Cassio, nella testimonianza di Velleio Patercolo (Vell. Pat. II 62, 3) e Cicerone (Cic. *Fam.* XI 3, 3; Cic. *Phil.* X 8), erano disposti a scegliere l'esilio e ad abdicare alle loro istanze pur di garantire la *concordia*; la *ὁμόνοια* torna come valore centrale anche nel discorso dei Cesaricidi tenuto poco prima dell'imminente battaglia di Filippi (App. *B Civ.* IV 90; cf. Mangiameli 2012, 153). Fondamentale Gowing 1992 per le narrazioni della guerra civile tardo-repubblicana nella storiografia di Appiano e Dione Cassio; su Appiano cf. Welch 2019; per Dione Cassio cf. Madsen 2019, oltre che il volume di Osgood - Baron 2019.

<sup>13</sup> Akar 2013, 401 ricorda che in quella occasione sia Antonio (Cic. *Phil.* I 31) che Cicerone (Plut. *Brutus* 19, 1; Cass. Dio XLIV 23, 3) avrebbero tenuto una *oratio de concordia*.

<sup>14</sup> Cic. *Fat.* 2: *Nam cum essem in Puteolano, Hirtiusque noster [...] multum una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent.*

<sup>15</sup> Lobur 2008, 56.

<sup>16</sup> Cic. *Off.* II 78, III 21-30; cf. Akar 2013, 412-414.

<sup>17</sup> Akar 2013, 419. Il tema della *concordia* tra i due consoli ricorre anche successivamente: cf. Cic. *Fam.* X 22, 1.

<sup>18</sup> La *concordia* era stata concetto a lungo oggetto di strumentalizzazioni in età repubblicana, in particolare da parte degli *optimates* come slogan nella lotta politica contro i *populares*: cf. su questo l'analisi di Marco Simón - Pina Polo 2000; per l'uso della

*populi romani* (fr. 124 R.) contro i suoi detrattori, di cui è disposto a subire le critiche purché ciò giovi alla *concordia civilis*<sup>19</sup>.

*Concordia* fu centrale nel corso della guerra di Modena: nel marzo del 43 a.C. Irzio e Ottaviano inviarono una lettera ad Antonio in cui lo si metteva al corrente delle iniziative diplomatiche del Senato per ristabilire la *concordia*<sup>20</sup>, probabilmente interpretata da alcuni senatori come ricerca di un compromesso da negoziarsi con Antonio<sup>21</sup>. Infine, secondo Dione Cassio (Cass. Dio XLVII 1-2) l'ingresso a Roma dei triumviri Ottaviano, Antonio e Lepido nel novembre del 43 a.C. fu accompagnato da prodigi nefasti, tra cui la presenza di avvoltoi sul tempio della Concordia (dettaglio non menzionato da Appiano)<sup>22</sup>.

*Concordia* è dunque, negli anni 44-43 a.C., un termine chiave del dibattito politico, fortemente strumentalizzato nelle diverse interpretazioni che di essa si davano (Antonio, Cicerone, Bruto e Cassio, parte del Senato) ai fini di una lotta politica per screditare l'avversario<sup>23</sup>. L'insistenza sul concetto di *ὁμόνοια* nelle fonti greche (Appiano e Dione Cassio, dipendenti da letteratura latina tardo-repubblicana<sup>24</sup>) in relazione alle guerre civili è un'ulteriore conferma della sua centralità nella metà

---

*concordia* in funzione anti-graccana cf. Pina Polo 2017, 12-29; sui tentativi dei *populares* di sfruttare a loro volta lo slogan della *concordia* cf. Levick 1978, 220-221.

<sup>19</sup> Varrone, fr. 124 R.: *si modo civili concordia exsequi rationem parent, rumores famam differant licebit nosque carpant*. L'interpretazione del frammento è però estremamente controversa; per una discussione cf. Pittà 2015, 444-451.

<sup>20</sup> Cic. *Phil.* XIII 36.

<sup>21</sup> Questa visione della *concordia* spiegherebbe per Akar 2013, 439 l'assenza del termine nell'ultima *Filippica*, pronunciata il 21 aprile 43 a.C. in seguito alla notizia della sconfitta di Antonio a Modena.

<sup>22</sup> Akar 2013, 441: «Il est alors remarquable qu'une certaine tradition historiographique ait lié, à travers le récit de ce prodige, la rupture de la concorde et la fin de la République».

<sup>23</sup> È significativo il discorso, riportato da Dione Cassio, di Q. Fufio Caleno, che accusa l'avversario Cicerone di avere minato con la sua politica anti-antoniana la possibilità di mantenere la *κοινή ὁμόνοια* promossa da Antonio, in quanto incompatibile con le sue ambizioni personali (dimostrate dalla sua combutta con Ottaviano): *ἐν δὲ δὴ τῇ κοινῇ ὁμονοίᾳ ἀπορεῖ καὶ φθίνει* (Cass. Dio XLVI 4, 1). Per converso, Antonio è l'uomo della *concordia*: *τὸν Ἀντώνιον ἐπ' αὐτὰ ἐπιστῆσαι, τὸν ὑπατον, τὸν τὴν ὁμόνοϊαν πρυτανεύσαντα* (Cass. Dio XLVI 24, 2); [*Ἀντωνίου, nda*] *τοῦ τοσαύτην φυλακὴν τῆς ὁμονοίας ἡμῶν πεποιημένου* (Cass. Dio XLVI 25, 3); per la forte insistenza sulla *ὁμόνοια* nell'opera di Dione Cassio cf. Asirvatham 2020.

<sup>24</sup> Per la questione delle fonti di Appiano e Dione Cassio sulla guerra civile cf. rispettivamente Westall 2015 e Westall 2016.

degli anni 40<sup>25</sup>. Con l'affermazione del secondo triumvirato essa rimase una parola chiave<sup>26</sup>. La *Concordia*, in continuità con l'iconografia delle emissioni di età cesariana<sup>27</sup>, è parte integrante della monetazione e propaganda triumvirale<sup>28</sup>: tra le testimonianze più significative del 42 a.C., due denari emessi da L. Mussidio Longo (*RRC* 494/41; *RRC* 494/42) presentano sul diritto l'effigie della *Concordia*, e *RRC* 494/41 riporta sul rovescio due simboli ad essa frequentemente associati già in età cesariana, la *iunctio dextrarum* e il caduceo alato; nello stesso anno, C. Vibio Varo emette tre aurei (*RRC* 494/10; *RRC* 494/11; *RRC* 494/12) rappresentanti sul diritto l'effigie di un triumviro – rispettivamente Lepido, Antonio e Ottaviano – e sul rovescio la *iunctio dextrarum*. In occasione

<sup>25</sup> In relazione alla simbologia della pace nelle testimonianze numismatiche degli anni 40, Cornwell 2020a, 124 sostiene che «this increase reflects the correlation between contemporary concerns due to civil conflicts and those ideals considered inherent to the stability of the state».

<sup>26</sup> Soprattutto in relazione al tema propagandistico della *concordia* privata tra triumviri più che della *concordia civium*: cf. su questo Cornwell 2020b. Significativo il denario *RRC* 488/2, emesso da Antonio molto probabilmente durante le trattative per la costituzione del triumvirato (Welch 2020, 315), che riporta sul diritto la titolatura *RPC, rei publicae constituendae*, a celebrare, precocemente, l'appartenenza al collegio frutto dell'accordo tra futuri triumviri: secondo Cresci Marrone 2020, 116 tale moneta dimostrerebbe infatti come Antonio «avesse per tempo prefigurato la traduzione della nuova coalizione in magistratura costituente».

<sup>27</sup> Cf. in particolare due denari emessi nel 49/48 a.C. – il primo da D. Giunio Bruto (*RRC* 450/2), il secondo da Bruto e da C. Vibio Pansa (*RRC* 451/1) – che presentano la *iunctio dextrarum*, simbolo della *concordia*, e il caduceo alato, simbolo della *pax*; vi sono poi le emissioni di L. Emilio Buca del 44 a.C.: *RRC* 480/24, un quinario con sul diritto la *Pax* con diadema (si tratta peraltro della prima raffigurazione certa della *Pax* su moneta: cf. Cornwell 2020a, 124, 138 n. 7), sul rovescio la *iunctio dextrarum*; e *RRC* 480/6, un denario con *iunctio dextrarum* e caduceo. Cf. Richard 1963, 326: «c'est d'un programme où l'idéal de paix et celui de réconciliation sont inséparables qui'il s'agit ici». Sulla simbologia del caduceo, cf. Cornwell 2020a, 139 n. 32, la quale ricorda la testimonianza di Gell. *NA* X 27, 3: *hastam et caduceum, signa duo belli aut pacis*. Per un elenco completo delle emissioni monetali dal 48 al 39 a.C. riportanti la *iunctio dextrarum* sul rovescio cf. Cornwell 2020b, 163; in età cesariana la *iunctio dextrarum* non era limitata alle sole emissioni monetali, dal momento che *Clementia* e Cesare erano raffigurati nell'atto di stringersi la mano anche sul tempio della *Clementia Caesaris* (Cadario 2006, 55 n. 170).

<sup>28</sup> Cornwell 2020b, 161-162. Che la *concordia* fosse slogan ostentato nella propaganda dei triumviri è mostrato dall'amara riflessione di Appiano a proposito delle proscrizioni del 43 a.C.: οἱ δὲ ἐμφορονέστεροί τε καὶ ἐπεικεῖς ἐτεθήπεσαν ὑπὸ ἐκπλήξεως, καὶ ἦν αὐτοῖς παραλογώτερον, ὅτε μάλιστα ἐνθυμηθεῖεν, ὅτι τὰς μὲν ἄλλας πόλεις ἐλυμήναντο στάσεις καὶ περιέσωσαν ὁμόνοιαι, τὴν δὲ καὶ αἱ στάσεις τῶν ἀρχόντων προαπάλεσαν καὶ ἡ ὁμόνοια τοιάδε ἐργάζεται (App. *B Civ.* IV 3, 14).

del *foedus Brundisinum* del settembre 40 a.C. le testimonianze si fanno più numerose<sup>29</sup>: un'iscrizione (*CIL X 5159*) del 12 ottobre 40 a.C. rinvenuta a Casinum (Cassino) commemora l'innalzamento di una statua della dea *Concordia* (perduta) a celebrazione degli accordi di Brindisi<sup>30</sup>. Tra le testimonianze monetali dell'anno successivo che celebrano la riconciliazione tra Ottaviano e Antonio, oltre a monete con i ritratti dei due triumviri<sup>31</sup> si segnala l'emissione da parte di Ottaviano di due denari (*RRC 529/2*; *RRC 529/3*) riportanti sul diritto l'effigie rispettivamente di Ottaviano e di Antonio e sul rovescio il caduceo alato; e di un quinario (*RRC 529/4*) rappresentante sul diritto la *Concordia*, sul rovescio la legenda M.ANTON.C.CAESAR accompagnata dalla *unctio dextrarum* e dal caduceo<sup>32</sup>.

Questa tensione verso la *concordia* si riflette nelle due monografie salustiane, il *Bellum Catilinae* e il *Bellum Iugurthinum*, la prima delle quali

---

<sup>29</sup> Cornwell 2020a, 136-137; Cresci Marrone 2020, 139. Cf. Cass. Dio XLVIII 31, 2: ἐπι ταῖς τοῦ Ἀντωνίου καὶ τοῦ Καίσαρος καταλλαγαῖς, ὡς καὶ σφετέρως εἰρήνης τῆς ἐκείνων ὁμοιοῦς οὐσης, ἤσθησαν; lo slogan ideologico della *concordia* dietro gli accordi di Brindisi è registrato anche dalle *Periochae* liviane: *M. Antonius cum ad bellum adversus Caesarem gerendum ... uxore Fulvia, ne concordiae ducum obstaret, pace facta cum Caesare sororem eius Octaviam in matrimonium duxit* (Liv. Per. CXXVII).

<sup>30</sup> *M(arcus) Papius M(arci) f(ilius) L(ucius) Matrius L(uci) f(ilius) | duoviri i(ure) d(icundo) | signum Concordiae ex c(onscriptorum) c(onsulto) restituendum | coeraverunt eidemq(ue) dedicarunt | et basim gradum aram sua pecunia || faciunda coer(averunt) eidemq(ue) probaver(unt) | a(nte) d(iem) IIII Eid(us) Oct(obres) Cn(aeo) Domit(io) C(aio) Asinio co(n)s(ulibus)*. Sul culto della *Concordia* cf. il prospetto sintetico di Asirvatham 2020, 292-294.

<sup>31</sup> L'aureo *RRC 528/1* e i denari *RRC 528/2* e *RRC 528/3*, emessi da Antonio; l'aureo *RRC 529/1*, emesso da Ottaviano.

<sup>32</sup> Sul ruolo di tale iconografia nelle emissioni monetali, finalizzata alla comunicazione propagandistica tra il *dux* e i propri soldati, cf. Mangiameli 2012, 312-313. Su una possibile spiegazione della propaganda triumvirale della *concordia* e non (solo) della *pax*, cf. Osgood 2006, 191: «for Romans of later periods, “peace” often meant “peace won from war”, indeed, in the case of foreign enemies, peace that had to be won from war. During civil war, however, peace depended on the concord of citizens, and of their leading men in particular». Osgood 2006, 191 ricorda anche le *ovationes* decretate dal Senato ad Antonio e Ottaviano a celebrazione degli accordi di Brindisi: *Imp. Caesar Divi. f. C. f. IIIvir r(ei) p(ublicae) c(onstituendae) ov[ans] ... | quod pacem cum M. Antonio fecit | M. Antonius M. f. M. n. IIIVir r(ei) p(ublicae) c(onstituendae) ovan[s] ... | quod pacem cum Imp. Caesare fecit* (Degrassi 1947, 86-87, 568). Lange 2020, 140 così commenta: «This was evidently not a traditional victory celebration. No enemy was mentioned: merely the fact of peace (or, significantly, the absence of civil war). This was a celebration of the inner logic of the Triumvirate [...] this is revealing of the shifting ideologies of civil war in the Late Republic».

fu probabilmente composta tra il dicembre del 43 a.C. e il 40 a.C. e che dunque «provides us not only with a record of what happened in 63 BC but also with a perspective on what civil war looked like, at least to Sallust, in the late 40s»<sup>33</sup>. Nelle *Historiae* Sallustio introduce esplicitamente la *discordia* come categoria ermeneutica privilegiata per comprendere gli eventi della Storia, passata e presente, in aperta contrapposizione all'ideale massimo della *concordia*<sup>34</sup>. L'idea però è già presente nelle due monografie precedenti: nel *Bellum Catilinae* la *concordia* è all'origine stessa dello Stato romano (Sall. *Cat.* 6, 2: *concordia civitas facta erat*<sup>35</sup>) e al dilagare della corruzione morale corrisponde un venir meno della *concordia* (Sall. *Cat.* 9, 1), e dunque un'affermazione della *discordia* – idea che nella seconda monografia diviene ancora più esplicita nella celebre massima di Micipsa (*concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*, Sall. *Iug.* 10, 6)<sup>36</sup>. Nel *Bellum Iugurthinum* è invece Giugurta stesso, come evidenzia Kraus, a essere «the embodiment, cause, and effect of disorder at all levels»<sup>37</sup>, per cui l'esperienza del conflitto con Giugurta travalica i propri confini geografici e temporali sino a portare la guerra civile in Italia (Sall. *Iug.* 5, 2). Il grande ruolo rivestito dalla *concordia* nel dibattito contemporaneo rende difficile non ipotizzare un suo ruolo centrale nel pensiero di Sallustio, soprattutto alla luce della connessione fatta dall'autore tra *discordia* e guerra civile. Infine, l'*oratio Philippi* (Sall. *Hist.* I 71), modellata sulle *Filippiche* di Cicerone<sup>38</sup>, è un documento importante poiché, come nelle *Filippiche*, al centro delle preoccupazioni dell'oratore – in un contesto di guerra civile – è lo slogan *pax et concordia (quod multo propius est ab eo quo agitat statu, quam ex pace et concordia ad arma civilia,*

<sup>33</sup> Batstone 2010, 50; cf. anche Zecchini 2018, 38-41. Sulla data di composizione del *Bellum Catilinae* cf. Syme 1964, 127-129.

<sup>34</sup> *Optimis autem moribus et maxima concordia egit inter secundum atque postremum bellum Carthaginiense. At discordia et avaritia atque ambitio et cetera secundis rebus oriri sueta mala post Carthaginis excidium maxime aucta sunt* (Sall. *Hist.* I 15, 1-2; i frammenti delle *Historiae* vengono citati secondo la numerazione della recente edizione di La Penna - Funari 2015); cf. Feldherr 2020, 377-379. La Penna 2015, 133: «Come i *boni mores* generano la *concordia* nella *res publica*, così la *discordia*, il male più grave per lo Stato, è generata dai *vitia*». Per un caso di interessante polarizzazione di *concordia* e *discordia* nella storiografia successiva (Tac. *Germ.* 33, 2) cf. Raffaelli 2008-2009, 270-271.

<sup>35</sup> Su questo passaggio cf. Mariotti 2007, 234.

<sup>36</sup> Cf. Kraus 1999, 218: «In Sallust's world this force [*discordia, nda*] operates subversively, inverting or replacing traditional labels and values». Per un'analisi con riferimento alle tre grandi digressioni del *Bellum Iugurthinum* cf. Wiedemann 1993.

<sup>37</sup> Kraus 1999, 220.

<sup>38</sup> Funari 2015, 237.

Sall. *Hist.* I 71, 10)<sup>39</sup>. L'importanza del concetto è indicata dalle accuse di strumentalizzazione di tale valore capitale: Lepido, nel discorso pronunciato probabilmente da console nella primavera del 78 a.C., accusa Silla di avere giustificato con i falsi nomi di *pax et concordia* i misfatti di regime (Sall. *Hist.* I 53, 24)<sup>40</sup>; analogamente, il conservatore Filippo denuncia la manipolazione da parte di Lepido (costruito sul modello dell'Antonio ciceroniano) della *concordia* ai fini dei suoi progetti criminali<sup>41</sup>.

L'enorme rilevanza occupata dal tema della *concordia* nelle fonti contemporanee a fronte del problema della *discordia* – proposto da Virgilio, come si è visto, all'inizio della sua opera – induce a chiedersi se esso non sia presente anche nelle *Bucoliche*. La quarta ecloga dà una prima risposta affermativa<sup>42</sup>. La proclamazione dell'avvento graduale dell'età dell'oro inaugurato dalla nascita del *puer* è impostata secondo lo schema della retorica di età ellenistica sul buon sovrano, per cui questi, riflettendo l'ordine cosmico, promuove la *ὁμόνοια* per i suoi sudditi<sup>43</sup>: la *pax* portata nel mondo (*pacatum orbem*, v. 17) dal *puer* viene presentata dal poeta come riflesso dell'armonia instauratasi a livello cosmico per volere del fato e che viene semantizzata esplicitamente come *concordia* (*Ecl.* IV 46-47)<sup>44</sup>:

“*Talia saecla*” *suis dixerunt “currite” fusis*  
*concordes stabili fatorum numine Parcae.*

---

<sup>39</sup> Cornwell 2020b, 159: «Sallust's *Historiae* may be viewed, in part, as a response to the language of restoration, *concordia et pax*, of his own time, viewed through the lens of the previous generation».

<sup>40</sup> Cf. Funari 2015, 173 e Rosenblitt 2019, 97-99. Sulla figura di Lepido, oltre a Criniti 1969 e Labruna 1976, cf. da ultimo Burton 2014 e Rosenblitt 2019, 63-80 (con bibliografia). Per un dettagliato commento all'*oratio Lepidi* cf. Funari 2015, 170-223 (con bibliografia).

<sup>41</sup> Sall. *Hist.* I 71, 14-15 e Funari 2015, 270-276.

<sup>42</sup> L'importanza della *concordia* nell'economia di *Ecl.* IV era chiara a Segal 1981 (1967), 261; cf. anche DuQuesnay 1977, 39, 69-70.

<sup>43</sup> Cairns 1985, 214; si veda anche il frammento, di datazione incerta (su cui cf. Gangloff 2020, 10-14), del Περὶ βασιλείας di ispirazione neopitagorica dello Pseudo-Ecfanto (*apud Stob. Flor.* IV 7, 64). Su tale ideologia tipicamente ellenistica cf. *IG XI 4*, 1052, ll. 27-29: κατὰ τὴν | τοῦ βασιλείως Ἀντιγόνοῦ προαίρεσιν εἰς | ὁμόνοιαν τε ἀποκατέ-στησε τὴν πόλιν.

<sup>44</sup> Per l'espressione *concordes* [...] *Parcae* si può ammettere una contaminazione tra l'immagine platonica delle Moire che «cantano sull'armonia delle Sirene» (Plat. *Resp.* X 617c: ὁμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν) e il verso di Nevio (fr. 1 T.), dove *concordes* sono dette le Muse (*novem Iovis concordes filiae sorores*) su influenza di Esiodo, che definisce le ἐννέα κούρας di Zeus ὁμόφρονας e le rappresenta mentre danzano insieme e cantano all'unisono (Hes. *Theog.* 60).

La ricercatezza dell'aggettivo *concors*<sup>45</sup>, collocato enfaticamente in apertura di verso, dà grande rilievo all'idea, tutt'altro che generica, di *concordia*, entro cui viene dunque a inquadrarsi tutta l'ecloga. Il *topos* dell'esaltazione della *concordia* tra coniugi, proprio del genere epitalamico cui *Ecl.* IV guarda per mediazione del carme LXIV di Catullo<sup>46</sup>, viene pienamente rifunzionalizzato tramite l'associazione con la *pax* in senso politico: non l'armonia tra gli sposi, ma l'armonia nel mondo intero, che si manifesta nella tranquillità degli armenti non più insidiati dai leoni (vv. 21-22) e nell'avvento, graduale, dell'età dell'oro (vv. 37-45); d'altra parte, non si può ignorare che la retorica della *concordia* fu dominante negli anni 40 a seguito degli accordi di Brindisi suggellati dal matrimonio tra Antonio e Ottavia, probabile occasione di composizione dell'ecloga stessa<sup>47</sup>.

Non ritengo che il motivo della *concordia* si esaurisca in *Ecl.* IV, né tanto meno che la sua si debba considerare una intrusione dovuta a motivi contingenti e d'occasione. Viceversa, il ruolo di primo piano conferito da Virgilio al tema della *discordia* induce a ipotizzare che, se anche non espressamente verbalizzato come in *Ecl.* IV, altrettanto lo sia quello della *concordia*. Per questo intendo prendere in considerazione la quinta ecloga, che come la quarta ruota attorno alla celebrazione della pace universale<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Oltre al frammento di Nevio, si registra prima di Virgilio una attestazione in Cecilio Stazio (*Caecil. Com.* 107), una in Ennio (*Enn. Ann.* 133), una in Plauto (*Plaut. Aul.* 481), una in Terenzio (*Ter. Hec.* 617) e una in Afranio (*Afran. Com.* 53). Non è attestato in Lucrezio e in Catullo. Nella prosa di età repubblicana è attestato solo in Cicerone, otto volte (*Cic. Lig.* 5, 4; *Tusc.* I 18, 9; *Fam.* X 18, 2; *Tim.* 15, 11; *Har. resp.* 45, 1; *Rep.* I 49, 2; *Rep.* II 69, 12; *Leg.* III 28, 8).

<sup>46</sup> DuQuesnay 1977, 69; cf. Catull. LXIV 334-336: *nulla domus umquam tales contexit amores, / nullus amor tali coniunxit foedere amantes, / qualis adest Thetidi, qualis concordia Peleo*. Sulla *concordia* come valore capitale del vincolo coniugale nel mondo romano cf. Treggiari 1991, 245-247, 251-253; Akar 2016, 478-489. ὁμοφροσύνη, corrispondente al concetto di ὁμόνοια (cf. *LSJ s.v. ὁμοφροσύνη*), è qualità dei coniugi già in Hom. *Od.* VI 180-185.

<sup>47</sup> Cf. da ultimo Cucchiarelli 2012, 238-239.

<sup>48</sup> Già Segal 1981 (1967), 261 parla per *Ed.* V di «a pervasive concord like that of the Fourth Eclogue».

## 2. UN NUME TUTELARE DELLA 'CONCORDIA': IL DAFNI DI *ECL. V*

I canti dei due pastori Mopso e Menalca hanno per oggetto la celebrazione di Dafni<sup>49</sup>: quello di Mopso ne canta la morte e le sue conseguenze sul mondo pastorale (*Ecl. V 20-44*), quello di Menalca la sua apoteosi per catasterismo e, di nuovo, gli effetti di tale evento per il mondo bucolico (vv. 56-80). Essi si traducono nella pace universale (*Ecl. V 60-61*), descritta negli stessi termini incontrati nella descrizione dell'età dell'oro inaugurata dal *puer* in *Ecl. IV*: la pace tra animali per natura nemici (*Ecl. IV 22: nec magnos metuent armenta leones; Ecl. V 60*) e il venire meno delle attività legate alla vita agreste (*Ecl. IV 40*, l'agricoltura; *Ecl. V 60-61*, la caccia); queste condizioni vengono definite *otia* (v. 61):

*Nec lupus insidias pecori, nec retia cervis  
ulla dolum meditantur; amat bonus otia Daphnis.*

Per l'origine dell'idea o, quanto meno, come luogo parallelo, i commentatori rimandano di solito a *Isaia 11, 6-10* e *Isaia 65, 25*; Coleman e Cucchiarelli ricordano anche Theoc. *Id. XXIV 86-87*, su cui però grava il sospetto dell'interpolazione<sup>50</sup>. Ovviamente il senso dell'immagine virgiliana è quello di una riconciliazione incredibile poiché impossibile, impedita dalle stesse leggi naturali. Se certamente, come anche nei vv. 36-39, vi è una 'risposta' agli ἀδύνατα del modello teocriteo (Theoc. *Id. I 132-136*)<sup>51</sup>, nessuno dei commentatori ha notato che il puntuale negativo di questa stessa immagine si trova in Omero (Hom. *Il. XXII 262-266*):

ὥς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά,  
οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμόν ἔχουσιν,  
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερές ἀλλήλοισιν,  
ὥς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τε νῶϊν  
ὄρκια ἔσσονται.

Ettore richiede di stringere degli accordi per regolamentare l'imminente duello con Achille, chiamando in causa gli dèi quali ἐπίσκοποι ἀρμονιάων (v. 255). Di fronte alla proposta Achille oppone uno sprezzante rifiuto,

---

<sup>49</sup> Per la questione se questo Dafni sia da identificarsi con i Dafni citati in *Ecl. II 26-27*, *III 12*, *VII 1*, *VIII 68* (e *passim*), *IX 46*, cf. Kania 2016, 24-32 (con bibliografia); sul mito di Dafni e il suo sviluppo nella letteratura precedente cf. Scholl 2014; sulla relazione tra il Dafni teocriteo e quello virgiliano cf. in particolare Van Sickle 2017; Gagliardi 2019b.

<sup>50</sup> Non genuini li giudica Gow 1952<sup>2</sup>, 428-429; il luogo sospetto è presente già in *Pap. Ant.*, datato tra il V e il VI secolo d.C.

<sup>51</sup> Gagliardi 2019a, 403-404.

bollando la richiesta come impossibile: la *φιλία* tra i due e l'eventualità di un accordo (*πιστά*, v. 262) sono inconcepibili, come è inconcepibile l'amicizia tra animali per definizione nemici quali il lupo e l'agnello. Il verso chiave è il 263: tra lupi e agnelli non ci può essere *ὁμοφροσύνη*, così come tra leoni e uomini non è possibile che intercorra la *πίστις*, un quieto vivere fondato su basi garantite e sicure. L'immagine è particolarmente forte e veicola un messaggio preciso, soprattutto perché qui si ha l'unica attestazione dell'aggettivo *ὁμόφρων* in Omero e l'unico impiego del corradicale *ὁμόφρον-* nell'*Iliade*<sup>52</sup>: la via della concordia, cioè della armoniosa convivenza interpersonale, tra Achille ed Ettore è completamente preclusa come lo è per gli animali; un tema simile emerge anche in Esiodo, dove la grande differenza tra uomini e animali è l'incapacità di questi ultimi di convivere pacificamente a causa della assenza di *δίκη* (Hes. *Op.* 276-280)<sup>53</sup>. Questo luogo omerico è, inoltre, anche alla base della similitudine oraziana che apre l'epodo IV (vv. 1-2)<sup>54</sup>:

*Lupis et agnis quanta sortito optigit  
tecum mihi discordia est ...*

Di nuovo, il conflitto nel mondo animale, a partire dal luogo omerico, non è semplice inimicizia, ma assenza di *ὁμοφροσύνη* (*discordia*), incapacità di armoniose relazioni interpersonali dentro una convivenza comunitaria<sup>55</sup>; il conflitto animale come segno di *discordia* è esplicitamente recuperato da Orazio anche nell'epodo VII, dove la *discordia* umana è equiparata alla *discordia* animale (Hor. *Epod.* VII 11-12: *neque hic lupus mos nec fuit leonibus / umquam nisi in dispar feris*)<sup>56</sup>. Come per Orazio, il luogo omerico è un buon candidato anche come modello di Virgilio: si può inferire una possibile dipendenza dal campo semantico della fiducia/inganno (*dolum*, *Ecl.* V 61; ὄρκια πιστά, *Il.* XXII 262), della disposizione malevola (*insidias* [...] *meditantur*, *Ecl.* V 60-61; κακά φρονέουσι, *Il.* XXII 264) e dalla presenza delle due immagini pastorali dei leoni e

<sup>52</sup> De Jong 2012, 126; *ὁμοφροσύνη* è attestato in Hom. *Od.* VI 181 e XV 198; *ὁμοφρονέω* in Hom. *Od.* VI 183 e IX 456.

<sup>53</sup> Richardson 1993, 133.

<sup>54</sup> La dipendenza viene già riconosciuta da Schmitzer 1994, 32, seguito da Mankin 1995, 101; Watson 2003, 153; Harrison 2014, 75.

<sup>55</sup> Hellegouarc'h 1963, 134.

<sup>56</sup> Anche altrove Orazio sfrutta negli *Epodi* la conflittualità interna al mondo animale come segno di un *amor* impossibile (Hor. *Epod.* XII 25-26) o in contrapposizione, per converso, all'*amor* ricambiato (Hor. *Epod.* XV 7-10); per l'impiego di un'immagine analoga anche nell'epodo XVI (gli *adynata* dei vv. 31-34), Fitzgerald 2009, 153 pensa a un chiaro riferimento alla guerra civile.

uomini da una parte (v. 262) e dei lupi e agnelli dall'altra (v. 263), rifratte (rovesciate e con variazioni) rispettivamente in *Ecl. IV 22* ed *Ecl. V 61*<sup>57</sup>.

Se questa lettura coglie nel segno, l'immagine virgiliana di pace (*otia*, v. 61) verrebbe ulteriormente specificata dall'ipotesto omerico (ὁμόφρονα θυμὸν, *Il. XXII 263*): la pace impossibile resa possibile da Dafni si traduce nell'armoniosa convivenza tra animali per natura nemici<sup>58</sup>, e gli *otia* da lui prediletti si qualificano nel senso più preciso di ὁμόφροσύνη, la pace che nasce dalla *concordia* introdotta (lessicalmente e tematicamente) in *Ecl. IV*. D'altra parte a partire da Cicerone *otium*, in quanto propriamente esito 'morale' della *pax*<sup>59</sup>, è come *concordia* sinonimo di *pax civilis* nel lessico politico contemporaneo<sup>60</sup>, in contrapposizione al campo semantico della guerra civile<sup>61</sup>. Come l'ipotesto omerico chiarisce, il conflitto intestino dentro al regno animale grazie a Dafni è deposto, e l'impossibile ὁμόφροσύνη, cioè *concordia*, diviene possibile. In questo modo, i parallelismi strutturali tra *Ecl. IV* ed *Ecl. V* si fanno più pregnanti: la *concordia* cosmica portata da un *puer* destinato a diventare un dio (*Ecl. IV*), semantizzata come una età dell'oro, viene riproposta come *concordia* comunitaria garantita da un *puer* divinizzato, di nuovo in un contesto che richiama l'età dell'oro<sup>62</sup>. Elemento caratteristico dell'età dell'oro, oltre alla pace tra animali nemici, è infatti il dettaglio dell'offerta incruenta posta sugli altari (vv. 67-71). Il nesso tra pace e sacrifici incruenti, entro la cornice dell'età dell'oro, viene riproposto da Virgilio nelle *Georgiche*, II 532-540; come ricorda Nelis (2004), modello del luogo virgiliano è tanto Arato, dove l'introduzione dell'alimentazione carnivora segna il passaggio dall'età dell'oro all'età del bronzo (vv. 129-136; già Servio notava la somiglianza tra Verg. *G. II 537, impia [...] caesis gens est epulata iuvenis*

---

<sup>57</sup> In numerose altre similitudini omeriche il leone è il nemico più temibile che insidia le attività pastorali; cf. ad esempio Hom. *Il. V 136-143*; *Il. XVIII 161-164*. Per un'ampia raccolta di altri luoghi omerici cf. Clarke 1995; sulla fortuna della similitudine omerica del leone nell'epica successiva cf. Gioseffi 2008, 730-731 (Virgilio e *In Eutropium* di Claudiano).

<sup>58</sup> Di pace parlano già Perret 1982, 226 e Scafoglio 2011, 253; cf. *contra* Van Sickle 2011, 185 e Cucchiarelli 2012, 310, che intendono gli *otia* rispettivamente come «repose» e «quiete bucolica».

<sup>59</sup> André 1962, 22.

<sup>60</sup> Jal 1961, 216-218; Hanchey 2013, 180-182.

<sup>61</sup> Cicerone in *Leg. Agr. II 102* contrappone le *dissensiones civium* alla *pax* e all'*otium*, mentre in *Leg. Agr. II 9-10* la *pax externa* è distinta dall'*otium domesticum*. Per altri luoghi ciceroniani simili cf. Jal 1961, 216 n. 10, 217 nn. 1-6; Hanchey 2013, 180 n. 19.

<sup>62</sup> Perret 1982, 226 definisce gli effetti della divinizzazione di Dafni come «une réconciliation universelle: le trait fondamental de l'âge d'or».

e Arat. *Phaen.* 132, πρώτοι δὲ βοῶν ἐπασντ' ἀροτήρων), quanto, soprattutto, Empedocle, fr. 128 DK dei Καθαρμοί<sup>63</sup>, in cui il regno di Κύπρις si contraddistingue per le libagioni di miele (v. 6) e l'assenza di sacrifici animali (ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βρωμός, / ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον, vv. 8-9). Colpisce la somiglianza con Dafni: come in Empedocle le antiche comunità dell'età dell'oro si riunivano attorno al culto di Κύπρις, fonte dell'armonia e della pace, astenendosi dalla violenza contro gli animali<sup>64</sup>, così accade, nel canto di Menalca, nel mondo rinnovato da Dafni, garante di una nuova età dell'oro per il mondo pastorale e i suoi fedeli.

### 3. DAFNI ED EPICURO: L'INIZIAZIONE ALLA 'AMICITIA'

L'accezione specifica di *otia* come *pax civilis* o *concordia* è rafforzata dall'uso del lessico lucreziano con cui è descritta l'apoteosi di Dafni<sup>65</sup>: Virgilio attinge all'elogio di Epicuro che apre il terzo libro del *De rerum na-*

<sup>63</sup> Cf. Nelis 2004; il precedente di Empedocle (fr. 130 DK) è ricordato anche da Cucchiarelli 2012, 258 a proposito di *Ecl.* IV 21-22.

<sup>64</sup> Il nesso tra vegetarianesimo ed età dell'oro diverrà un *topos*: cf. Campbell 2008, 8 che ricorda Cratete, *Θηρία* (fr. 19 K.-A.); Dicearco, fr. 49 Wehrli (*apud* Porph. *Abst.* IV 2, 1); e il già citato passo di Arato. In Lucrezio si sospetta un'influenza empedoclea per la dottrina sui *foedera* tra uomini e animali (Lucr. V 867-870), contraria all'ortodossia epicurea che esclude la possibilità di accordi con gli animali (Epicuro *RS* 33; Porph. *Abst.* I 12): cf. Campbell 2008, 16-21.

<sup>65</sup> La presenza di elementi lucreziani nella quinta ecloga è stata evidenziata da diversi studiosi; cf. soprattutto Mizera 1982; Giesecke 2000, 48-53. Per una panoramica generale degli echi di Lucrezio nelle *Bucoliche* cf., oltre a Giesecke 2000, Lipka 2001, 65-80 e Hardie 2006, 275-300. Scafoglio 2011 e Kronenberg 2016 sottolineano l'importanza di tali echi, il primo a supporto di un'interpretazione evemeristica dell'ecloga (Dafni come benefattore dell'umanità), il secondo di una sua lettura epicurea. La spia più evidente è *Ecl.* V 64: *deus, deus ille, Menalca!* da confrontare con Lucr. V 8: *deus ille fuit, deus, include Memmi*; cf. anche *Ecl.* V 56-59 (*candidus insuetum miratur limen Olympi / sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis. / Ergo alacris silvas et cetera rura voluptas / Panaque pastoresque tenet Dryadasque puellas*) e Lucr. III 27-29 (*sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur. / His ibi me rebus quaedam divina voluptas / percipit*), dove molto forte è il lucreziano *voluptas* (*Ecl.* V 58) in clausola (Scafoglio 2011, 58); Mizera 1982, 368 ritiene che *limen Olympi* (*Ecl.* V 56) riassume Lucr. III 18-22. Gale 2013, 281-282 ricorda il parallelismo tra *Ecl.* V 51-52 (*dicemus, Daphninque tuum tollemus ad astra; / Daphnin ad astra feremus: amavit nos quoque Daphnis*) e Lucr. VI 7-8 (*cuius et extincti propter divina reperta / divulgata vetus iam ad caelum gloria fertur*), nonché l'uso comune di *extinctus* per la morte di Dafni (*Ecl.* V 20) e di Epicuro (Lucr. VI 7); Kronenberg 2016, 36 ricorda anche *Ecl.* V 34: *tu decus omne tuis* e Lucr. III 3: *O Graiae gentis decus*.

tura (Lucr. III 1-30) e alla descrizione dell'apoteosi di Epicuro del quinto libro (Lucr. V 7-15). L'allusione è rafforzata dal riferimento a Bacco e Cerere (Ecl. V 79), citati in Lucrezio come esempio di benefattori dell'umanità (Lucr. V 14) che Epicuro, con i suoi *reperta*, avrebbe addirittura superato. Ora, questi *reperta* non si esauriscono affatto nella *tranquillitas* individuale, ma, nel pensiero politico epicureo così come è delineato da Lucrezio, l'esito più prezioso dell'insegnamento di Epicuro è la *φιλία*, l'armonia tra uomini<sup>66</sup>. La *concordia* e l'*amicitia*, che sono per Lucrezio uno stato originario delle prime forme di aggregazione dell'umanità (Lucr. V 1019-1027)<sup>67</sup>, sono andate presto perdute e la storia degli uomini è stata segnata dalla degenerazione causata da *avaritia* e *invidia*; questi *vitia* hanno condotto in ultima istanza alla guerra civile<sup>68</sup>, che viene presentata come l'altra faccia della medaglia dei medesimi comportamenti irrazionali e distruttivi manifestatisi nel corso della peste di Atene<sup>69</sup>. In questo senso, sintetizza Schiesaro, per Lucrezio «only a radical change in the individuals' *Weltanschauung* and the creation of a social compact better suited to the attainment of *uoluptas* and *amicitia* will forestall

---

<sup>66</sup> Testimonianza significativa è il fr. 56 Smith di Diogene di Enoanda, col. I.1-12, dove l'età dell'oro sarà possibile solo con una 'conversione' frutto dell'adesione all'insegnamento di Epicuro che porterà *δικαιοσύνη* e *φιλανθρωπία*; d'altra parte, per Epicuro la *φιλία*, intesa come rapporto solidale tra uomini, è coesenziale alla *εὐδαιμονία*, nonché connessa con la beatitudine (*μακαριότητα*): cf. Epicuro *RS* 27: Ὅν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἢ τῆς φιλίας κτήσις; *Sent. Vat.* 78: Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. Su questo aspetto cf. Pizzolato 1993, 70-80; Konstan 1996, 390-391; Armstrong 2011; Brancacci 2017. Notevole anche la testimonianza di Cic. *Fin.* I 65, 3-6: *Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius*; e Cic. *Fin.* I 65, 11-14, dove viene messo in risalto quale tratto tipico: *at vero Epicurus una in domo, et ea quidem angusta, quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges! quod fit etiam nunc ab Epicureis*.

<sup>67</sup> Campbell 2003, 281; che l'*amicities* lucreziana sia da intendersi come legame comunitario è stato sottolineato da Konstan 2003.

<sup>68</sup> Così McConnell 2012, 105 sintetizza il pensiero epicureo sulla *στάσις*: «the root sources of strife seem clear: a lack of knowledge about how the world works and the correct end of human life, which in turn leads to envy and other passions»; cf. Diog. Laert. X 117: βλάβας ἐξ ἀνθρώπων ἢ διὰ μῖσος ἢ διὰ φθόνον ἢ διὰ καταφρόνησιν γίνεσθαι, ὧν τὸν σοφὸν λογισμῶ περιγίνεσθαι; Cic. *Fin.* I 43-44: *cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. Ex cupiditatibus odia, discordia, discordiae, seditiones, bella nascuntur*.

<sup>69</sup> Schiesaro 2007, 55-57; d'altra parte, per Lucrezio la lotta politica per il potere e le manifestazioni irrazionali tipiche della *religio* hanno una radice comune: la paura della morte (Schiesaro 2007, 56).

the accelerated weakening and ultimate dissolution of the body politic and enable men to come closer to what the Epicureans would consider a true Golden Age»<sup>70</sup>. Il grande merito di Epicuro, per questo salutato come un dio, è di avere aperto con il suo insegnamento una via accessibile per una vita armoniosa<sup>71</sup>, affine alla condizione originaria delle prime comunità primitive; cioè un ritorno ad *amicitia* e *concordia*. Questa specularità tra condizione del saggio e condizione primitiva è rimarcata da Lucrezio attraverso l'impiego della stessa immagine di *locus amoenus*, con minime variazioni, usata sia in Lucr. II 29-33 per descrivere la vita armoniosa dei sapienti che in Lucr. V 1392-1396 per la vita delle prime comunità umane<sup>72</sup>:

*cum tamen inter se prostrati in gramine molli  
propter aquae rivum sub ramis arboris altae  
non magnis opibus iucunde corpora curant,  
praesertim cum tempestas arridet et anni  
tempora conspergunt viridantis floribus herbas.*

Come ha dimostrato Morelli in uno studio dedicato a Lucr. II 29-33, ricordando quale probabile fonte un passo della *Repubblica* di Platone (*Resp.* II 372b-c)<sup>73</sup>, il centro dell'immagine del quadro lucreziano non è solo la *tranquillitas* di per se stessa, ma la *tranquillitas* in quanto condivisa da una comunità, come dimostrano diversi elementi linguistici (*inter se*, v. 29; il plurale *prostrati* e *curant*, vv. 29 e 31)<sup>74</sup>; pertanto, «se la 'conversione' all'epicureismo è fatto squisitamente individuale, l'adesione alla dottrina del maestro porta come suo corollario una nuova vita di relazione, improntata al valore collettivo dell'*amicitia*»<sup>75</sup>. Ora, il più importante accostamento tra Dafni e il Maestro del Giardino riposa proprio negli effetti portati dal novello *deus*: come Epicuro, anche Dafni è salutato quale benefattore dell'umanità, che ha donato ai suoi fedeli, in qualità di dio evergete, la φιλαλληλία, la possibilità di vivere in armonia.

<sup>70</sup> Schiesaro 2007, 57.

<sup>71</sup> McConnell 2012, 114.

<sup>72</sup> Su questo passo e la tradizione del *locus amoenus* cf. Craca 1989, 105-106, la quale cita Hom. *Od.* IX 140-141; Hes. *Op.* 582-596; Eur. *Hipp.* 208-212. In Teocrito cf. *Id.* V 55, VI 1-4, VIII 76-80, luoghi ricordati e commentati anche da Grilli 1953, 182-183.

<sup>73</sup> Plat. *Resp.* II 372b-c: κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδία, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεούς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις.

<sup>74</sup> Morelli 2012, 462.

<sup>75</sup> Morelli 2012, 467.

L'enfasi posta sulla comunità quale destinataria dei benefici di Dafni è sottolineata dalla caratterizzazione quasi misterica della relazione tra Dafni e i suoi fedeli. Se in Lucrezio il *tertium comparationis* tra Epicuro da una parte, Bacco e Cerere dall'altra è costituito dai *reperta*, secondo la tradizione ellenistica della assimilazione quasi divina degli introduttori di *εὐρήματα*<sup>76</sup>, in Virgilio è costituito dai *vota*: come Bacco e Cerere, Dafni sarà oggetto di *vota* a cadenza annuale da parte dei fedeli e ne imporrà di propri (vv. 79-80). Il culto di Bacco, di cui Dafni è introduttore nel canto di Mopso (vv. 29-31), viene presentato inequivocabilmente come orgiastico nei dettagli dei tiasi bacchici (v. 30) e del tirso (v. 31); inoltre, non mancano gli accostamenti tra Dafni e il poeta misterico Orfeo<sup>77</sup>. Forte è anche l'associazione con un'altra divinità misterica, Cerere<sup>78</sup>; l'accostamento è esplicito al v. 79<sup>79</sup>, dove viene affiancato a Bacco e a Cerere, e implicito nel canto di Mopso: la descrizione della sterilità che colpisce i campi ai vv. 36-39, in parte modulata sugli *ἀδύνατα* vagheggiati da Dafni morente in Theoc. *Id.* I 132-135, rimanda alla descrizione della sterilità di tutta la terra nell'*Inno omerico a Demetra* (vv. 305-309) a seguito del ritiro della dea dall'Olimpo per il dolore causato dalla scomparsa di Persefone. In particolare, il v. 36 (*grandia saepe quibus mandavimus hordea sulcis*) è una traduzione puntuale di *Hom. Hymn. Dem.* 309: πολλὸν δὲ κρὶ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεισε γαίῃ, dove γαίῃ viene specificato in *sulcis*, che sintetizza il v. 308 precedente πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες ἔλκον ἀρούραις; ἐτώσιον è ripreso probabilmente nelle *steriles avenae* del v. 37, mentre il germogliare (*nascuntur*) del loglio infecondo (*infelix*, v. 37) ri-

---

<sup>76</sup> Martelli 2014, 15-38.

<sup>77</sup> Cf. Anagnostou-Laoutides 2016, 45-50, la quale ricorda innanzitutto la possibile dipendenza di *Ecl. V 29-33* da un epigramma di Damageto su Orfeo, *Anth. Pal.* VII 9 (v. 5: ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου), nonché, quali altri elementi comuni tra Orfeo e Dafni, il lamento della madre dolente – riscontrato in diversi epigrammi di età ellenistica (Antipatro di Sidone: *Anth. Pal.* VII 8, vv. 5-6; VII 10, anonimo); e il ruolo di Orfeo come archegeta di culti misterici (cf. ad esempio, oltre che il già citato epigramma di Damageto, Aristoph. *Ran.* 1032: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι; si noti di nuovo l'astensione dal sangue, in probabile connessione con il vegetarianesimo), e dunque di civilizzatore e pacificatore. Per von Albrecht 2012, 35 «Orfeo sta spesso sullo sfondo nelle *Bucoliche*»; su Orfeo nelle *Bucoliche* cf. Lieberg 1981 (sulla natura orfica del canto in *Ecl.* VI); Acél 2007, 350-363; Kania 2012 (Orfeo come simbolo metapoetico della poesia bucolica); Gagliardi 2013 (in connessione con Cornelio Gallo); Johnston 2013 (associazione tra Ercole ed Orfeo).

<sup>78</sup> Cic. *Nat. D.* II 62: *nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest.*

<sup>79</sup> A una tonalità misterica pensano anche Perret 1982, 230 e Scafoglio 2011, 254.

sponde all'immagine della terra normalmente fertile (πολυβότειραν, v. 305) ma ora resa sterile da Demetra. Una sfumatura misterica ha anche il verbo *instituo* (v. 30), analogo a Lucr. V 15 per indicare l'innovazione introdotta da un essere divino tra gli uomini<sup>80</sup>, e l'espressione *alacris voluptas tenet* (v. 58)<sup>81</sup>, che nella scelta di *teneo* e *alacris* implica uno stato quasi di possessione orgiastica<sup>82</sup>. Infine: attorno al culto di Dafni si riunisce, una volta all'anno, un gruppo ben circoscritto e definito di fedeli (*sis bonus o felixque tuis!*, v. 65), quasi a costituire una sorta di θίασος. Non è senza importanza che Alfesibeo danzi imitando i Satiri (v. 73), cioè i componenti più rappresentativi dei tiasi dionisiaci citati da Mopso<sup>83</sup>: all'equazione Alfesibeo = Satiri segue l'equazione Dafni = Bacco (*ut Baccho*, v. 79), riproponendo il rapporto tra il dio e gli adepti entro la celebrazione misterica. L'azione di Dafni, dunque, opera entro il rapporto che si instaura tra il dio e il gruppo di fedeli introdotti al suo culto, sui quali si riversano i doni di Dafni.

Questo linguaggio misterico viene sfruttato spesso anche in diverse fonti epicuree. Trovo particolarmente sorprendente la somiglianza tra *Ecl.* V 58-64 e la sentenza di Epicuro 52 del *Gnomologium Vaticanum*: ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

<sup>80</sup> Fabre-Serris 2009, 282.

<sup>81</sup> A *voluptas*, e non a *silvas*, viene legato l'aggettivo da tutti i commentatori (Coleman 1977, 166; Clausen 1994, 167; Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 140; Cucchiarelli 2012, 309).

<sup>82</sup> Per *teneo* in riferimento a stati d'animo o passioni cf. Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 140 e *OLD s.v. teneo*. *Alacer* è aggettivo poco usato in poesia: prima di Virgilio si trova una sola volta in Plauto (*Plaut. Amph.* 245) per descrivere lo slancio eccitato dell'irrompere della cavalleria; una sola volta in Terenzio (*Ter. Eun.* 304) per descrivere la condizione psicologica completamente stravolta di Cherea (al v. 301 Parmenone parla di *rabies* in riferimento allo stato mentale di Cherea, il quale al v. 306 si autodefinisce *oblitus mei*); una volta in Trabea (*Com. 4 apud Cic. Tusc.* IV 67, citato come esempio di *turpis laetitia* connessa a un turbamento dell'animo); due volte in Ennio, *Sat.* 16, *Trag.* 111, e due in Accio, *Trag.* 60 e 403. Nell'*Atamante* di Ennio e nell'unica attestazione in Catullo (*Catull.* LXIV 254) si trova in riferimento ad uno stato mentale eccitato dovuto al delirio bacchico (*Enn. Trag.* 110-111: *iuvenum coetus [...] / inibat, alacris Bacchico insultans modo*, un gruppo di giovani appartenenti al tiaso; *Catull.* LXIV 254-255: *quae tum alacres passim lymphata mente furebant / Euboe bacchantes*, le baccanti che, insieme a Satiri e a Sileno, compongono il tiaso di Bacco). Cucchiarelli 2012, 309 giudica l'accostamento di *alacris* e *voluptas* quasi paradossale; ma cf. Van Sickle 2011, 185: «*voluptas* represented now as a constructive drive within the amplified bucolic-georgic range rather than as passion to reach beyond it (cf. ecl. 2.65)».

<sup>83</sup> L'associazione dionisiaca sarebbe rafforzata dal nome stesso, 'colui che si guadagna il bue', dato che il bue era il premio per i vincitori nel ditirambo: Cucchiarelli 2012, 312-313.

L'annuncio (κηρύττουσα; *voces iactant, sonant*, vv. 62-63) viene immaginato da Virgilio correre (περιχορεύει; *alacris*, che ha forte idea di movimento, v. 58) per tutto il mondo pastorale (τὴν οἰκουμένην; *silvae, rura, montes, rupes, arbusta*, vv. 58-64), in una sorta di risveglio universale (ἐγείρεσθαι, *alacris*)<sup>84</sup>. La tonalità emotiva dominante della gioia (ἐπὶ τὸν μακαρισμόν; *voluptas*, v. 58; *laetitia*, v. 62) si trasforma e specifica nella pace comunitaria (φιλία, *otia*)<sup>85</sup>, che è l'annuncio del Maestro-Salvatore Epicuro e del nuovo dio Dafni<sup>86</sup>, nume tutelare della pace<sup>87</sup>. Anche in *Sent. Vat. 52* il linguaggio attinge a espressioni misteriche di stampo eleusino<sup>88</sup>; come osserva Vesperini, «ce qui intéresse Épicure dans Éleusis, c'est l'expérience d'une fête et d'un bonheur, vécus et promis à des initiés "devenus-dieux"»<sup>89</sup>. Lessico misterico che ritorna anche nella descrizione fatta da Metrodoro del clima di festa dei partecipanti riuniti attorno al culto di Epicuro, molto simile all'atmosfera di gioia e armonia dei fedeli di Dafni (Πρὸς Τίμαρχον fr. 38 Körte *apud Plut. Adv. Col. 17, 1117b*):

Ποίησωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μόνον οὐ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.

Non occorre pensare che Virgilio dipenda da precisi testi epicurei come *Sent. Vat. 52*, cosa difficilmente dimostrabile. La notevole tangenza di linguaggio, tuttavia, unitamente alla presenza di Lucrezio come modello dell'apoteosi, rafforzano l'idea che l'immaginario epicureo sia soggiacente al testo virgiliano. Epicuro viene salutato come un dio per i suoi benefici verso l'umanità, la *sapientia* che libera dalle paure e consente, in una prospettiva comunitaria, di vivere in armonia, e il suo insegnamento viene assimilato metaforicamente a un culto misterico. Allo stesso modo, Dafni viene salutato come un dio il cui culto ha tratti misterici: la

---

<sup>84</sup> Cf. Acc. *Trag. 60-61: ut me depositum et maerentem nuntio repentino alacrem / reddidisti atque excitasti ex luctu in laetitudinem!* per descrivere il passaggio repentino da uno stato di quiete a uno di movimento eccitato (presupposto da Menalca, che descrive il 'risveglio vitale' della natura morta e in lutto per la scomparsa di Dafni).

<sup>85</sup> Sul «carattere comunitario dell'esperienza cui Epicuro [...] si riferisce» in *Sent. Vat. 52* insiste giustamente Isnardi Parente 1974, 209 n. 3, seguita da Brancacci 2017, 112.

<sup>86</sup> L'aggettivo *bonus* ha una accezione sacrale, come ricordano Clausen 1994, 168 e Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 141.

<sup>87</sup> Il verbo *amare* è usato per indicare l'attività tutelare della divinità: cf. Ov. *Am. III 10, 17: quamvis agros amet illa feraces* (a proposito di Cerere); Ov. *Met. XIV 627: [Pomona, nda] rus amat et ramos felicia poma ferentes*.

<sup>88</sup> Festugière 1955, 46-47 n. 45; Armstrong 2011, 105 e *passim* evidenzia la presenza nei testi epicurei dell'immagine dei culti misterici per riferirsi all'insegnamento del Maestro.

<sup>89</sup> Vesperini 2021, 142.

comunità dei fedeli, cioè l'intera comunità pastorale, è introdotta a un nuovo mondo di pace, ovvero *concordia*.

#### 4. DAFNI E IL 'IUVENIS DEUS'

L'analisi fin qui condotta dovrebbe aver reso chiaro come l'annosa questione dell'identificazione allegorica di Dafni si possa ricollocare dentro una prospettiva diversa<sup>90</sup>. Sul solco della tendenza consolidatasi nelle letture critiche recenti dell'ecloga, ritengo cioè che la risposta al senso ultimo del ruolo di Dafni nell'ecloga non vada tanto (o soltanto) ricercato in criteri 'esterni' – vale a dire nel rimando allegorico a figure storicamente determinate, prime tra tutte Cesare<sup>91</sup> – quanto piuttosto, innanzitutto, nelle dinamiche interne al mondo autonomo e 'fanzionale' creato da Virgilio<sup>92</sup>. Detto altrimenti, Dafni va trattato non come 'maschera' ma come personaggio, costruito secondo tratti ben definiti e con una funzione ben precisa dentro il 'tessuto narrativo' della quinta ecloga. Ho voluto quindi sostenere che, costruendo l'apoteosi di Dafni secondo il modello dell'apoteosi di Epicuro e, più in generale, secondo un modello epicureo di rivelazione misterica, nonché adottando il termine marcato '*otia*', Virgilio voglia mettere a fuoco quale vero oggetto della celebrazione di Menalca la *concordia* comunitaria<sup>93</sup>. Sia il canto di Mopso che quello di

<sup>90</sup> La più fortunata, anche presso alcuni critici, è quella con Giulio Cesare (Serv. *in Verg. Ecl.* V 20; Serv. Dan. *in Verg. Ecl.* V 20), morto di morte violenta e deificato a seguito dell'avvistamento del *sidus Iulii* in cui si riconobbe Cesare catasterizzato; gli antichi pensavano anche al fratello di Virgilio, Flacco (Donat. *Vit. Verg.* 14) oppure all'amico Quintilio Varo (Serv. *in Verg. Ecl.* V 20). Del dibattito critico sull'interpretazione allegorica di Dafni (con bibliografia) rendono conto Scafoglio 2011, 248-249 nn. 3-4 e Kronenberg 2016, 27-31.

<sup>91</sup> L'allegoria cesariana viene negata da Clausen 1994, 152 n. 4 e Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 123; anche laddove ritenuta plausibile, è fortemente ridimensionata, o comunque considerata non l'esclusiva lettura interpretativa, da Martínez Astorino 2006; Scafoglio 2011, 248; von Albrecht 2012, 28 e 66 n. 170; Cucchiarelli 2012, 282; Kronenberg 2016, 30; Gagliardi 2018 (a favore di una lettura simbolica e metapoetica della figura di Dafni); Crooks 2019, 117; cf. *contra* Van Sickle 2011, 53. Gioseffi 2022b, 36-37 sottolinea come letture biografiche ed autobiografiche delle *Bucoliche* si siano imposte innanzitutto a partire dall'età neroniana per poi cristallizzarsi nei commentari tardoantichi, mentre invece sembrano assenti presso i primi lettori di Virgilio (cf. Gioseffi 2022b, 50-56).

<sup>92</sup> Kania 2016, 50.

<sup>93</sup> Così legge il riferimento all'apoteosi di Epicuro Fabre-Serris 2009, 284: «à sa manière, qui est poétique et non philosophique, lui [Virgile, *nda*] aussi cherche à oeuvrer pour le bonheur d'une communauté humaine».

Menalca insistono specularmente sulle conseguenze, sul piano comunitario, della morte e dell'apoteosi di Dafni. Ciò è particolarmente evidente nel canto di Menalca: il *focus* non è tanto sulla divinizzazione di Dafni, quanto sulle benefiche conseguenze che l'evento ha per il mondo pastorale tutto e per il gruppo di fedeli che garantirà a sua volta per sempre, di generazione in generazione, il culto di Dafni (*haec tibi semper erunt*, v. 74)<sup>94</sup>. È la comunità, nei nomi concreti di Menalca, Egone, Dameta, Alfesibeo, a essere protagonista dell'ecloga<sup>95</sup>.

La quinta ecloga entra così in dialogo con la prima, di cui pare quasi un rovescio. Il confronto viene sollecitato dal ricercato accostamento con l'enigmatica figura del *iuvenis deus*, con il quale Dafni presenta diversi tratti in comune: entrambi giovani (*puer*, Ecl. V 54), entrambi oggetto di culto con altari dedicati (Ecl. I 7; Ecl. V 65-66) su cui si svolgono sacrifici a cadenza regolare (Ecl. I 7-8; 42-43; Ecl. V 67-71); soprattutto, entrambi garanti di *otia* (Ecl. I 6; Ecl. V 61). Come nota Kronenberg, le ricercate somiglianze tra le due figure sono tese soprattutto a rendere più evidenti le discontinuità tra queste<sup>96</sup>. Innanzitutto, è ben diversa la tipologia di sacrificio per le due divinità: mentre le offerte di Dafni sono i prodotti della terra, i sacrifici di Titiro per il *iuvenis deus* sono cruenti (*illius aram / saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus*, Ecl. I 7-8); e soprattutto, mentre del patronato del *iuvenis deus* usufruisce il solo Titiro e i suoi effetti si limitano al regolare ritorno allo svolgimento delle attività pastorali (Ecl. I 45) con conseguente tranquillità sufficiente per potersi dedicare al canto (Ecl. I 9-10), gli effetti della apoteosi di Dafni sono, come si è visto, molto più potenti. Se in Ecl. I degli *otia* del *iuvenis deus* usufruisce, nel bene o nel male, un singolo<sup>97</sup>, mentre il resto della comu-

---

<sup>94</sup> Meban 2009, 124; Anagnostou-Laoutides 2016, 52: «rather than simply describing the glory of the deified hero [...], Vergil is far more preoccupied with emphasizing the benevolent influence of Daphnis through the recognition of those benefited from it».

<sup>95</sup> Meban 2009, 122-123, 125.

<sup>96</sup> Kronenberg 2016, 36-38, che però abbraccia un'interpretazione epicurea dell'ecloga, per cui la contrapposizione vedrebbe da una parte il modello del filosofo divinizzato (Dafni) che dona *sapientia* e dall'altra le divinità di Ecl. I (il *iuvenis deus*) ed Ecl. IX (il *Caesaris astrum* del v. 47), che si muovono nella sfera dell'azione politica, limitata e violenta.

<sup>97</sup> Il deittico *haec otia* (Ecl. I 6) chiarisce che Titiro fa riferimento alla sua personale condizione, descritta da Melibeo ai vv. 1-5. Notevole è poi l'insistenza sul pronome personale *mibi* (Ecl. I 7; I 44) a sottolineare il rapporto privilegiato ed esclusivo che Titiro intrattiene con il *iuvenis deus* (cf. Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 7). Il fatto che il *iuvenis deus* si rivolga a *pueri* in Ecl. I 45 ha portato alcuni a pensare che Titiro non sia stato l'unico beneficiario

nità è devastata, in *Ecl.* V gli *otia* sono *concordia* comunitaria; se in *Ecl.* I la *discordia* abbatte i valori della convivenza (il *miles* è *impius*, *Ecl.* I 70) e disperde la comunità dei *cives*, in *Ecl.* V il culto di Dafni è il centro aggregatore della rinata comunità in armonia, ‘iniziata’ al dono di pace che verrà trasmesso nelle generazioni future.

GIACOMO DETTONI  
*Università Ca' Foscari Venezia*  
giacomo.dettoni98@gmail.com

## ABBREVIAZIONI

### *CIL*

*Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863–.

### *IG XI, 4*

P. Roussel (ed.), *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli*, IV, Berolini 1914.

### *LSJ*

H.J. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup>.

### *OLD*

P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2012<sup>2</sup>.

### *RRC*

M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1975.

### *TbLL*

*Thesaurus Linguae Latinae Open Access*.

<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/tll-open-access.html>

---

del *iuvenis deus*, ma che faccia parte, secondo Cucchiarelli 2012, 156, di un «gruppo di postulanti» (dello stesso avviso già Coleman 1977, 81; Gigante 1981, 65). In realtà «il plurale rientra nei procedimenti dello stile oracolare, con il quale si esprime il *deus* (che tende ad evitare risposte specifiche e *ad personam*)» (Gioseffi 2005<sup>2</sup>, 19); Clausen 1994, 49 giustamente ricorda come precedente di questo uso del plurale riferito a un interlocutore evidentemente solo Hes. *Theog.* 24-26, dove le Muse si rivolgono a Esiodo con l'apostrofe *ποιμένες ἄγραυλοι* (v. 26); così anche Hardie 2006, 284. Sull'azione del *iuvenis deus* cf. Gioseffi 2022a, 277: «il *deus* che ha salvato il pastore Titiro non ha salvato il pastore e agricoltore Melibeo, né ha rimosso l'empietà che ha invaso il mondo e ciò che ne è stato la causa».

## BIBLIOGRAFIA

Acél 2007

Z. Acél, Der Orpheus des *Epitaphios Bionos* in den Werken von Vergil und Ovid, *AAntHung* 47 (2007), 349-368.

Akar 2013

P. Akar, 'Concordia': un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République, Paris 2013.

Akar 2016

P. Akar, La *concordia* du *pater familias* et de ses dépendants dans les sources de la fin de la République romaine, *REA* 118 (2016), 469-491.

Anagnostou-Laoutides 2016

E. Anagnostou-Laoutides, Daphnis, Deus Pastoralis: The Trail of his Advent, *GIF* 68 (2016), 43-88.

André 1962

J.-M. André, *Recherches sur l'otium' romain*, Paris 1962.

Armstrong 2011

D. Armstrong, Epicurean Virtues, Epicurean Friendship: Cicero vs the Herculaeneum Papyri, in J. Fish - K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, 105-128.

Asirvatham 2020

S.R. Asirvatham, Cassius Dio, Ὁμόνοια, and Civil War, in C.H. Lange - A.G. Scott (eds.), *Cassius Dio: The Impact of Violence, War, and Civil War*, Leiden - Boston 2020, 289-312.

Batstone 2010

W.W. Batstone, Word at War: The Prequel, in B.W. Breed - C. Damon - A. Rossi (eds.), *Citizens of Discord: Rome and Its Civil Wars*, Oxford 2010, 45-67.

Branacci 2017

A. Brancacci, Amicizia e filosofia in Epicuro, *Consecutio rerum* 3 (2017), 105-123.

Breed 2012

B.W. Breed, The Pseudo-Vergilian *Dirae* and the Earliest Responses to Vergilian Pastoral, *TiC* 4 (2012), 3-28.

Burton 2014

P.J. Burton, The Revolt of Lepidus (cos. 78 BC) Revisited, *Historia* 63 (2014), 404-421.

Cadario 2006

M. Cadario, Le statue di Cesare a Roma tra il 46 e il 44 a.C., *ACME* 59 (2006), 25-70.

Cairns 1985

F. Cairns, Concord in the *Aeneid* of Virgil, *Klio* 67 (1985), 210-215.

Campbell 2003

G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on 'De Rerum Natura' Book Five, lines 772-1104*, Oxford 2003.

Campbell 2008

G. Campbell, *And Bright Was the Flame of Their Friendship* (Empedocles B130): Humans, Animals, Justice, and Friendship, in *Lucretius and Empedocles, LICS* 7 (2008), 1-23.

Clarke 1995

M. Clarke, *Between Lions and Men: Images of the Hero in the Iliad*, *GRBS* 36 (1995), 137-159.

Clausen 1994

W.V. Clausen (ed.), *A Commentary on Virgil: Eclogues*, Oxford 1994.

Coleman 1977

R. Coleman (ed.), *Virgil, Eclogues*, Cambridge 1977.

Cornwell 2017

H. Cornwell, *'Pax' and the Politics of Peace: Republic to Principate*, Oxford 2017.

Cornwell 2020a

H. Cornwell, *A Place for Peace in a Time of War*, in A. Powell - A. Burnett (eds.), *Coins of the Roman Revolution, 49 BC - AD 14: Evidence without Hindsight*, Swansea 2020, 123-144.

Cornwell 2020b

H. Cornwell, *A Framework of Negotiation and Reconciliation in the Triumviral Period*, in F. Pina Polo (ed.), *The Triumviral Period: Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*, Zaragoza 2020, 149-170.

Craca 1989

C. Craca, *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del 'De rerum natura'*, Amsterdam 1989.

Cresci Marrone 2020

G. Cresci Marrone, *Marco Antonio*, Roma 2020.

Criniti 1969

N. Criniti, *M. Aemilius Q. f. M. n. Lepidus ut ignis in stipula*, *Memorie dell'Istituto Lombardo* 30 (1969), 319-460.

Crooks 2018

S. Crooks, *Daphnis' Tomb: Space for Immortality in Virgil's 5th Eclogue*, in J. Harrison (ed.), *Imagining the Afterlife in the Ancient World*, London 2018, 117-132.

Cucchiarelli 2012

A. Cucchiarelli (a cura di), *Publio Virgilio Marone, Le Bucoliche*, Roma 2012.

Degrassi 1947

A. Degrassi (ed.), *Inscriptiones Italiae, XIII. Fasti et elogia, I: Fasti consulares et triumphales, Romae* 1947.

De Jong 2012

I.J.F. De Jong (ed.), *Homer: Iliad. Book XXII*, Cambridge - New York 2012.

Della Corte 1985

F. Della Corte, s.v. *Dirae*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1985, 91-94.

DuQuesnay 1977

I.M. le M. DuQuesnay, Vergil's Fourth *Eclogue*, in F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar 1976: Classical Latin Poetry. Medieval Latin Poetry. Greek Poetry*, Liverpool 1977, 25-99.

Fabre-Serris 2009

J. Fabre-Serris, Figures romaines de Dionysos à la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., in R. Duits - F. Quiviger (eds.), *Images of the Pagan Gods: Papers of a Conference in Memory of Jean Seznec*, London - Torino 2009, 281-296.

Feldherr 2020

A. Feldherr, The Faces of Discord in Sallust's *Histories*, in W.W. Batstone - A. Feldherr (eds.), *Sallust: Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2020, 371-399.

Festugière 1955

A.-J. Festugière, *Epicurus and His Gods*, Oxford 1955.

Fitzgerald 2009

W. Fitzgerald, Power and Impotence in Horace's *Epodes*, in M. Lowrie (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Horace: 'Odes' and 'Epodes'*, Oxford 2009, 141-159.

Gagliardi 2013

P. Gagliardi, Orfeo e l'ombra di Cornelio Gallo nei poeti augustei, *WS* 126 (2013), 101-126.

Gagliardi 2018

P. Gagliardi, *Daphnis ego in silvis, hinc usque ad sidera notus*: una lettura dell'*Ecl.* 5 di Virgilio (e della 10), *Euphrosyne* n.s. 46 (2018), 45-63.

Gagliardi 2019a

P. Gagliardi, *Ἰακχόντιος* nelle *Bucoliche* virgiliane, *REA* 121 (2019), 391-412.

Gagliardi 2019b

P. Gagliardi, The Metamorphosis of Daphnis from Theocritus to Virgil, *Phasis* 21/22 (2019), 119-139.

Gale 2013

M. Gale, Virgil's Caesar: Intertextuality and Ideology, in J. Farrell - D.P. Nelis (eds.), *Augustan Poetry and the Roman Republic*, Oxford 2013, 278-296.

Gangloff 2020

A. Gangloff, Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*. État des recherches, méthodes et pistes, *Ktema* 45 (2020), 9-26.

Giesecke 2000

A.L. Giesecke, *Atoms, Ataraxy and Allusion: Cross-generic Imitation of the 'De Rerum Natura' in Early Augustan Poetry*, Hildesheim - Zürich - New York 2000.

Gigante 1981

M. Gigante, Lettura della prima bucolica, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae*, I: *le Bucoliche*, Napoli 1981, 17-104.

Gioseffi 2005<sup>2</sup>

M. Gioseffi (a cura di), *Publio Virgilio Marone, Bucoliche*, Milano 2005<sup>2</sup>.

Gioseffi 2008

M. Gioseffi, Similitudini animali nell'*In Eutropium* di Claudiano, in L. Castagna - C. Riboldi (a cura di), *'Amicitiae templa serena': Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Milano 2008, 703-733.

Gioseffi 2010

M. Gioseffi, Passeggiate in un bosco bucolico (a partire dalla *Einführung* di Michael von Albrecht), *Aevum(ant)* n.s. 10 (2010), 111-127.

Gioseffi 2020

M. Gioseffi, *Miti bucolici I; Miti bucolici II; E le 'Bucoliche' allora?*

<https://sites.unimi.it/latinoamilano/miti-bucolici-i/>

<https://sites.unimi.it/latinoamilano/miti-bucolici-ii/>

<https://sites.unimi.it/latinoamilano/e-le-bucoliche-allora/>

Gioseffi 2022a

M. Gioseffi, *Novalia* (Verg. *Ecl.* 1, 70), in A. Borgna - M. Lana (a cura di), *'Epistulae a familiaribus'*. Per Raffaella Tabacco, Alessandria 2022, 269-278.

Gioseffi 2022b

M. Gioseffi, Da Virgilio a Servio: il cammino delle *Bucoliche*, in M. Gioseffi (a cura di), *Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale VII. Atti del Convegno (Milano 26-28 ottobre 2016)*, Milano 2022, 27-76.

Gow 1952<sup>2</sup>

A.S.F. Gow (ed.), *Theocritus*, Cambridge 1952<sup>2</sup>.

Gowing 1992

A. Gowing, *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*, Ann Arbor 1992.

Grilli 1953

A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953.

Hanchey 2013

D. Hanchey, *Otium* as Civic and Personal Stability in Cicero's *Dialogues*, *CW* 106 (2013), 171-197.

Hardie 2006

P. Hardie, Cultural and Historical Narratives in Virgil's *Eclogues* and Lucretius, in M. Fantuzzi - T. Papanghelis (eds.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden - Boston 2006, 275-300.

Harrison 2014

S. Harrison, *Horace*, Cambridge 2014.

Hellegouarc'h 1963

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963.

Isnardi Parente 1974

M. Isnardi Parente (a cura di), *Opere di Epicuro*, Torino 1974.

Jal 1961

P. Jal, 'Pax civilis – Concordia', *REL* 39 (1961), 210-231.

Johnston 2013

P.A. Johnston, *Cara deorum suboles*: Hercules and Orpheus in Vergil's Pastoral Landscape, *AntHung* 53 (2013), 171-183.

Kania 2012

R. Kania, Orpheus and the Reinvention of Bucolic Poetry, *AJPb* 133 (2012), 657-685.

Kania 2016

R. Kania, *Virgil's 'Eclogues' and the Art of Fiction: A Study of the Poetic Imagination*, Cambridge 2016.

Konstan 1996

D. Konstan, Friendship from Epicurus to Philodemus, in G. Giannantoni - M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Napoli 1996, 387-396.

Konstan 2003

D. Konstan, Lucretian Friendship, in A.F. Basson - W.J. Dominik (eds.), *Literature, Art, History: Studies on Classical Antiquity and Tradition. In Honour of W.J. Henderson*, Frankfurt am Main 2003, 1-7.

Kraus 1999

C.S. Kraus, Jugurthine Disorder, in C.S. Kraus (ed.), *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts (Mnemosyne Suppl. 191)*, Leiden - Boston 1999, 217-245.

Kronenberg 2016

L. Kronenberg, Epicurean Pastoral: Daphnis as an Allegory for Lucretius in Vergil's *Eclogues*, *Vergilius* 62 (2016), 25-56.

Labruna 1976

L. Labruna, *Il console sovversivo. Marco Emilio Lepido e la sua rivolta*, Napoli 1976.

Lange 2020

C.H. Lange, Civil War and the (Almost) Forgotten Pact of Brundisium, in F. Pina Polo (ed.), *The Triumviral Period: Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*, Zaragoza 2020, 127-147.

La Penna - Funari 2015

A. La Penna - R. Funari (eds.), *C. Sallusti Crispi Historiae, I: fragmenta 1.1-146*, Berlin - Boston 2015.

Levick 1978

B. Levick, Concordia at Rome, in R.A.G. Carson - C.M. Kraay (eds.), *Scripta Nummaria Romana. Essays Presented to Humphrey Sutherland*, London 1978, 217-233.

Lieberg 1981

G. Lieberg, Lettura della sesta bucolica, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae, I: le Bucoliche*, Napoli 1981, 225-246.

Lipka 2001

M. Lipka, *Language in Vergil's 'Eclogues'*, Berlin - New York 2001.

Lobur 2008

J.A. Lobur, 'Consensus', 'Concordia', and the Formation of Roman Imperial Ideology, London - New York 2008.

Madsen 2019

J.M. Madsen, In the Shadow of Civil War: Cassius Dio and His *Roman History*, in C.H. Lange - F.J. Vervaeke (eds.), *The Historiography of Late Republican Civil War*, Leiden - Boston 2019, 467-501.

Mangiameli 2012

R. Mangiameli, *Tra 'duces' e 'milites'. Forme di comunicazione politica al tramonto della Repubblica*, Trieste 2012.

Mankin 1995

D. Mankin (ed.), *Horace, Epodes*, Cambridge 1995.

Marco Simón - Pina Polo 2000

F. Marco Simón - F. Pina Polo, *Concordia y libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía, *Gerión* 18 (2000), 261-292.

Mariotti 2007

I. Mariotti (a cura di), *Gaio Sallustio Crispo, Coniuratio Catilinae*, Bologna 2007.

Martelli 2014

M. Martelli, L'assimilazione al dio attraverso le τέχνηαι. Gli 'scienziati' in età ellenistica e imperiale, in M. Beretta - F. Citti - A. Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2014, 15-38.

Martínez Astorino 2006

P. Martínez Astorino, Dafnis en la Bucólica V de Virgilio. La alusión compleja y los límites de la identidad, *Auster* 10/11 (2006), 89-100.

McConnel 2012

S. McConnel, Lucretius and Civil Strife, *Phoenix* 66 (2012), 97-121.

Meban 2009

D. Meban, Virgil's *Eclogues* and Social Memory, *AJPh* 130 (2009), 99-130.

Mizera 1982

S.M. Mizera, Lucretian Elements in Menalcas' Song, *Eclogue 5*, *Hermes* 110 (1982), 367-371.

Morelli 2012

A.M. Morelli, *Prostrati in gramine molli. Il locus amoenus come modello di comunità ideale in Lucrezio e nell'Ovidio dei Fasti*, *Paideia* 67 (2012), 459-481.

Nelis 2004

D. Nelis, *Georgics 2.458-542: Virgil, Aratus and Empedocles*, *Dictynna* 1 (2004).  
<https://doi.org/10.4000/dictynna.161>

Osgood 2006

J. Osgood, *Caesar's Legacy: Civil War and the Emergence of the Roman Empire*, Cambridge - New York 2006.

Osgood - Baron 2019

J. Osgood - C. Baron (eds.), *Cassius Dio and the Late Roman Republic*, Leiden - Boston 2019.

Perret 1982

J. Perret, *Daphnis pâtre et héros: perspectives sur un âge d'or (Virgile, Buc., V)*, *REL* 60 (1982), 216-233.

Pina Polo 2017

F. Pina Polo, The "Tyranny" of the Gracchi and the Concordia of the Optimates: An Ideological Construct, in R. Cristofoli - A. Galimberti - F. Rohr Vio (a cura di), *Costruire la memoria: uso e abuso della storia fra tarda repubblica e primo principato. Atti del Convegno (Venezia, 14-15 gennaio 2016)*, Roma 2017, 5-33.

Pittà 2015

A. Pittà (a cura di), *M. Terenzio Varrone, 'De vita populi Romani'. Introduzione e commento*, Pisa 2015.

Pizzolato 1993

L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

Powell 2008

A. Powell, *Virgil the Partisan: A Study in the Re-Integration of Classics*, Swansea 2008.

Raffaelli 2008-2009

R. Raffaelli, La concordia civile e la discordia dei nemici: da Livio a Tacito, *StudUrb(B)* 78-79 (2008-2009), 267-271.

Richard 1963

J.-C. Richard, *Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine*, *MEFRA* 75 (1963), 303-386.

Richardson 1974

N.-J. Richardson (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

Richardson 1993

N.-J. Richardson (ed.), *The Iliad: A Commentary. Volume VI: Books 21-24*, Cambridge 1993.

Riposati 1972

B. Riposati (a cura di), *M. Terenti Varronis 'De vita populi Romani'. Fonti, esegesi, edizione critica dei frammenti*, Milano 1972.

Rosenblitt 2019

J.A. Rosenblitt, *Rome after Sulla*, London 2019.

Scafoglio 2011

G. Scafoglio, Dafni o la sconfitta della morte. Un'interpretazione della *Bucolica* V, *Euphrosyne* 39 (2011), 247-263.

Schiesaro 2007

A. Schiesaro, Lucretius and Roman Politics and History, in S. Gillespie - P. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 41-58.

Schmitzer 1994

U. Schmitzer, Von Wölfen und Lämmern, in S. Koster (hrsg.), *Horaz-Studien*, Erlangen 1994, 31-50.

Scholl 2014

W. Scholl, *Der Daphnis-Mythos und seine Entwicklung: von den Anfängen bis zu Vergils vierter Ekloge* (Spudasmata Band 157), Hildesheim 2014.

Segal 1981 (1967)

C.P. Segal, Vergil's *Caelatum Opus*: An Interpretation of the Third *Eclogue*, in C.P. Segal, *Poetry and Myth in Ancient Pastoral: Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton 1981, 235-264 (= *AJPh* 88, 1967, 279-308).

Syme 1964

R. Syme, *Sallust*, Berkeley 1964.

Tarrant 2000

R.J. Tarrant, Poetry and Power: Virgil's Poetry in Contemporary Context, in C.A. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 2000, 169-187.

Treggiari 1991

S. Treggiari, *Roman Marriage: 'Iusti Coniuges' from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.

Van Sickle 2011

J.B. Van Sickle, *Virgil's 'Book of Bucolics', the Ten Eclogues Translated into English Verse: Framed by Cues for Reading Aloud and Clues for Threading Texts and Themes*, Baltimore 2011.

Van Sickle 2017

J.B. Van Sickle, *Daphnis, Daphnoid, and Lucretius in the Liber bucolicon, Vergilius* 63 (2017), 141-152.

Vesperini 2021

P. Vesperini, Philosophie et cultes à mystères: concurrences et confluences, in F. Massa - N. Belayche (éds.), *Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège 2021, 127-147.

von Albrecht 2012

M. von Albrecht, *Virgilio. Un'introduzione. Bucoliche, Georgiche, Eneide*, Milano 2012 (*Vergil. Bucolica - Georgica - Aeneis. Eine Einführung*, Heidelberg 2007<sup>2</sup>).

Watson 2003

L.C. Watson (ed.), *A Commentary on Horace's 'Epodes'*, Oxford 2003.

Weeda 2015

L. Weeda, *Vergil's Political Commentary in the 'Eclogues', 'Georgics' and 'Aeneid'*, Warsaw - Berlin 2015.

Welch 2019

K. Welch, Appian and Civil War: A History without an Ending, in C.H. Lange - F.J. Vervaeke (eds.), *The Historiography of Late Republican Civil War*, Leiden - Boston 2019, 439-466.

Welch 2020

K. Welch, Marcus Antonius: Words and Images, in F. Pina Polo (ed.), *The Triumviral Period: Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*, Zaragoza 2020, 301-323.

Westall 2015

R. Westall, The Sources for the *Civil Wars* of Appian of Alexandria, in K. Welch (ed.), *Appian's Roman History: Empire and Civil War*, Swansea 2015, 125-167.

Westall 2016

R. Westall, The Sources of Cassius Dio for the Roman Civil Wars of 49-30 BC, in C.H. Lange - J.M. Madsen (eds.), *Cassius Dio: Greek Intellectual and Roman Politician*, Leiden - Boston 2016, 51-75.

Wiedemann 1993

T. Wiedemann, Sallust's *Jugurtha*: Concord, Discord and the Digressions, *G&R* 40 (1993), 48-57.

Zecchini 2018

G. Zecchini, Sallustio e Ottaviano, in S. Segenni (a cura di), *Augusto dopo il bimillenario: un bilancio*, Firenze - Milano 2018, 38-45.

Copyright (©) 2024 Giacomo Dettoni

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives – 4.0 International License

*How to cite this paper:* G. Dettoni, *Amat bonus otia Daphnis* (Verg. *Ecl.* V 61). *L'ideale della concordia nella Ecloga V*, *Erga-Logoi* 12.1 (2024), 87-117. doi: <https://doi.org/10.7358/erga-2024-001-detg>