

Il presente documento è la versione pre-print (submitted version) del contributo di Elena Merli dallo stesso titolo, pubblicato in Ovidio 2017: prospettive per il terzo millennio. Atti del convegno internazionale, a cura di P. Fedeli e G. Rosati, Teramo (Ricerche&Redazioni) 2018; il testo coincide nel contenuto con la versione a stampa, da cui diverge tuttavia in pochi dettagli formali; si prega perciò di non citare il lavoro da questa versione, ma da quella effettivamente pubblicata.

FESTE RURALI E MONDO CONTADINO NEI *FASTI*: FRA ARCAISMO E MODERNITA'

Gli studi degli ultimi quattro decenni, il *tempus* all'interno del quale può essere circoscritta la riscoperta critica del poema calendariale, dopo aver percorso in una prima fase soprattutto le strade dell'intertestualità e della decostruzione (alle quali il testo non si è per altro mostrato troppo riottoso), sono infine giunti a mettere a fuoco i *Fasti* in quanto opera che ha l'ambizione di ritrarre la Roma di Augusto come realtà stratificata ed ecumenica, in cui i confini della città e del mondo si sovrappongono secondo un modello universalistico (*Romanae spatium est Urbis et orbis idem*, recita la conclusione del passo dedicato alla festa dei *Terminalia*, *fast.* 2.684) e la modernità ha ormai sostanzialmente vinto la propria battaglia: queste le considerazioni proposte dal saggio complessivamente più rilevante dedicato al poema negli ultimi anni, *Passato remoto* di Mario Labate⁽¹⁾.

La scelta della scrittura elegiaca da parte di Ovidio si rivela particolarmente adeguata a esprimere l'età contemporanea in tutte le sue sfaccettature, concedendo grande spazio a divinità minori ma vittoriose su dèi di maggiore peso (basti pensare a vari episodi di cui è protagonista il dio Giano nel primo libro), a personaggi femminili protagonisti del proprio destino, a riletture orientate della storia romana nel segno della riduzione o dell'*Erotisierung* (l'episodio di Lucrezia che chiude il secondo libro), e dando al contempo visibilità a elementi e culti inquietanti, in origine estranei al contesto italico (la minacciosa Magna Mater del quarto libro), o in esso radicati ma esclusi dalle strette maglie della oculata selezione augustea (Lala/Lara violata e mutilata da Mercurio o Tullia che non si fa scrupolo di travolgere col

⁽¹⁾ Labate 2010b (incentrata sui *Fasti* è la seconda parte del saggio, pp. 158-242). La tendenza a mostrare la ricchezza e stratificazione del testo ovidiano, e dunque della cultura e mentalità che in esso, certo non meccanicamente, si depositano, è del resto da tempo ben attestata negli studi sui *Fasti*: si vedano ad es. Fantham 2002 e i contributi raccolti in Herbert-Brown 2002.

cocchio il cadavere del padre, rispettivamente in 2.599-616 e 6.587-610)⁽²⁾. Portare in primo piano tanto numerose componenti e storie, riflettere anche su elementi non perfettamente in linea con la visione, e selezione, augustea, sovrapporre la ricchezza, la stratificazione e al limite l'ambiguità della parola al più nitido potere delle immagini è forse la ragione di fondo del 'fallimento' di un progetto dalla natura fluida e indocile, aperto di per sé alla lettura maliziosa e al sospetto⁽³⁾.

A fronte di tale ricchezza di temi e collegamenti e delle loro variegata e attraenti modalità di realizzazione nel testo, l'ambito della religiosità di origine contadina rischia di apparire, a una lettura superficiale almeno, meno suggestivo di altri. Sarà bene ricordare tuttavia che alle feste legate al ciclo della produzione agricola il poema del calendario riserva uno spazio piuttosto esteso: incontriamo nell'ordine *Sementiva* a fine gennaio; *Fornacalia* e *Terminalia* in febbraio; *Fordicidia*, *Cerialia*, *Palilia*, *Vinalia*, *Robigalia* in aprile; *Floralia* fra aprile e maggio. Si badi che in nessuno dei casi elencati l'occorrenza viene risolta tramite una semplice nota calendariale di uno o massimo due distici, e che invece la sua presenza attiva sempre, singolarmente o combinati fra loro, la narrazione di uno o più aitia, oppure una rielaborazione della preghiera e delle formule di culto, oppure la descrizione del rito e del sacrificio. Gli studi di stampo letterario hanno dedicato fino ad oggi un'attenzione solamente parziale e marginale a questi episodi, con l'importante eccezione del saggio dedicato da John F. Miller ai *festivals* elegiaci di Ovidio, risalente ormai a oltre un quarto di secolo fa. In esso, in linea generale, lo studioso mette in rilievo la leggerezza dello stile e della rappresentazione ovidiani, sostenendone la sostanziale autonomia e la scarsa compatibilità rispetto all'ufficialità augustea, cui i passi in questione aderirebbero in forma obbligata e un po' fredda, riscattata qua e là da robusti inserti di ironia rivolta ai culti di stato e, all'opposto, da una certa *sympatheia* riservata a celebranti contadini umili e autentici⁽⁴⁾. A questi si è successivamente aggiunto un altro tratto, potenzialmente critico e destabilizzante, cioè il senso di segnata distanza rispetto al motivo topico della campagna della Roma arcaica, teatro di un'esistenza aspra e insieme eticamente inappuntabile e protagonista positivo della poesia della prima stagione augustea: è a tal proposito (piuttosto che in relazione alla Roma di Augusto) che si può a mio parere cogliere un certo distacco da parte del narratore. I riti agrari nei *Fasti* ci appariranno in conclusione come una costruzione ben inserita nel contesto

⁽²⁾ Solo qualche lavoro dedicato a questi motivi o episodi: Fucecchi 2004 (divinità minori); Pasco-Pranger 2006, pp. 152-167 (Magna Mater, sul cui culto in Roma imperiale ora Beard 2013, 323-***); Hejduk 2011 (scene di ratto e violenze); su aspetti delle figure femminili nei *Fasti*, oltre a Labate 2010b, pp. 214-242, da ultimo Chiu 2016, che propone una interpretazione complessiva del poema come testo augusteo a partire dalle sue protagoniste.

⁽³⁾ Considerazioni affini nelle conclusioni di Merli 2010.

⁽⁴⁾ Miller 1991, spec. pp. 53-57 (su *am.* 3.13), 72-81 e 108-139 (sui culti campestri nei *Fasti*).

augusteo e depurata, almeno in alcuni dei casi analizzati, dal sospetto di *rusticitas*, un tratto col quale Ovidio ha da sempre poco da spartire: le innovazioni e le eleganze del poeta di Sulmona entrano dunque a far parte di una strategia che mira a integrare i culti in questione nella variegata compagine del calendario e del poema, proponendone una rilettura compatibile con la modernità – e anche per questo relegando ai margini l'esemplarità degli antichi *rura*. Percepire nelle punte estreme di questa operazione elementi di ironia, e individuarne il bersaglio, rimane poi questione demandata alla valutazione e sensibilità soggettiva.

Nella poesia augustea, l'incontro fra genere elegiaco e antichi rituali era del resto da tempo avvenuto: l'elegia d'amore, poesia per eccellenza cittadina, aveva inglobato, certo marginalmente e piegandoli ai propri scopi, culti italici (il misterioso serpente di Lanuvio, in Properzio, e Giunone Falisca, negli *Amores* di Ovidio)⁽⁵⁾: possiamo dunque considerare tali culti in qualche modo parte delle esperienze possibili, se non proprio consuete, nella Roma augustea. A questo proposito, trovo significativo che nel corso dei *Fasti* alcuni dei riti rurali più curiosi vengano introdotti a partire da incontri fortuiti del *vates* indagatore di antichità: ad esempio, il 25 aprile, rientrando a Roma da Nomento, Ovidio si imbatte in una *candida turba* guidata dal *flamen Quirinalis* che si avvia a compiere i riti dei *Robigalia*, una cerimonia che affonda le proprie radici nel sostrato indigeno primitivo e in cui si scongiurava la ruggine del frumento. *Fast.* 4.905-908:

hac mihi Nomento Romam cum luce redirem,
obstitit in media candida turba via:
flamen in antiquae lucum Robiginis ibat,
exta canis flammis, exta daturus ovis.

Il narratore eziologico riporta per esteso la preghiera pronunciata dal sacerdote (vv. 911-932) e descrive il rito (vv. 932-936), sottolineandone tramite un segnale di autopsia (l'inciso *vidimus* al v. 936) l'aspetto più insolito, il sacrificio di una cagna, di cui subito dopo, in chiusura dell'episodio, gli verrà illustrata la causa (vv. 937-942)⁽⁶⁾. Ancora, l'aition della corsa delle volpi in onore di Cerere viene esposto da un *antiquus hospes* di Carsoli presso il quale Ovidio fa tappa mentre si reca a Sulmona (*fast.* 4.683-688). La 'casualità' di questi incontri potrebbe essere, come in effetti è stata, intesa alla stregua di un segnale dello scarso interesse nei confronti di un materiale rustico e poco attraente o della scarsa credibilità degli

⁽⁵⁾ Cf. Prop. 4.8.3-14 e Ov. *am.* 3.13: si tratta non a caso, ma è cosa nota, di componimenti tratti da 'ultimi libri' (e in Ovidio del terzultimo della raccolta), in cui le modalità standard dell'elegia d'amore si aprono ad accogliere nuovi temi e toni, in direzione eziologica e più scopertamente augustea.

⁽⁶⁾ Miller 1991, pp. 72-81, con considerazioni diverse da queste mie. Un'interpretazione dei *Robigalia*, e specialmente dell'aition astronomico, in Gee 2002.

informanti⁽⁷⁾: ma, a parte l'ovvia ricerca di *variatio* nell'introdurre diverse ricorrenze proposte da un canovaccio per sua natura monotono e ripetitivo quale il calendario, credo che questa modalità suggerisca anche l'inserimento dei rituali in questione, pur curiosi e arcaici, nel contesto della vita di un *civis* augusteo, che si poteva trovare ad assistere a cerimonie di questo tipo o a parteciparvi attivamente – e lo stesso vale ancora almeno per un altro informante 'casuale', la vecchina che nel sesto libro spiega come mai una matrona stia percorrendo scalza la via Sacra (*fast.* 6.395-400). Nel senso di sottolineare la presenza concreta dei rituali arcaici nella Roma augustea e nella vita dei suoi cittadini va inoltre l'apertura dell'ampia campata dedicata ai *Palilia*, una ricorrenza centrale nel contesto del revival religioso augusteo, in *fast.* 4.723-728:

alma Pales, faveas pastoria sacra canenti,
 prosequor officio si tua festa meo.
 certe ego de vitulo cinerem stipulasque fabales
 saepe tuli plena, februa tosta, manu;
 certe ego transilui positas ter in ordine flammis,
 udaeque roratas laurea misit aquas.

Invocando la dea Pales, Ovidio dichiara con forza, come a voler fugare ogni dubbio, di aver preso parte in prima persona (l'anafora di *certe ego*) regolarmente (*saepe*) ai riti in suo onore, compiendo gesti di sapore antico, come spargere in segno di purificazione steli di fave e ceneri di un vitello (si trattava in realtà di un feto strappato alla madre) bruciato ai *Fordicidia* (trattati in *fast.* 4.629-672), saltare tre file di fiamme, lasciarsi aspergere dall'acqua rituale. Poco importa se il *civis* Ovidio abbia realmente performato il rito (per altro non sarei eccessivamente scettica in proposito)⁽⁸⁾ o se, come è stato proposto, il cantore del calendario stia 'mentendo' al fine di ingraziarsi Pales e di ottenerne la protezione su questa parte del poema: in una società pur complessa e pluralistica la rivisitazione di cerimonie di antichissima origine entra a far parte di esperienze comuni e condivise, o almeno ciò vuole segnalare, io credo, la dichiarazione ovidiana⁽⁹⁾.

Numerose celebrazioni legate a scadenze agricole e a riti della fertilità non erano del

⁽⁷⁾ Ad es., Miller 1991, p. 75 considera il rituale dei *Robigalia* una mera curiosità agli occhi del cittadino augusteo, mentre Newlands 1995, p. 67 ritiene che il carattere casuale di molti incontri mandi in crisi in quei casi la credibilità degli informanti umani.

⁽⁸⁾ Diversamente da Fantham 1998 ad loc., influenzata dalle posizioni di J.A. North (vedi spec. North 1995).

⁽⁹⁾ D'obbligo richiamare alcuni lavori ormai classici che mostrano, anche a partire dal testo ovidiano, come la religione romana, e specialmente augustea, sia in grado di integrare in riletture complesse il passato e i suoi rituali antichissimi: Beard 1987, Graf 1992, Feeney 1998, Scheid 1998. Inoltre Benoist 1999, pp. 130-192, per la strategia augustea di appropriazione politica del tempo ciclico dei riti agrari.

resto confinate a *rura* e *pagi* ma facevano parte della vita nella capitale: ribadendo in tal modo da una parte la consapevolezza delle origini della città e dall'altra la centralità della campagna e della sua produttività, questione mai tramontata in quanto il cittadino romano augusteo e imperiale non smette di pensare all'agricoltura come centrale per il suo modo di vita, e questione urgente in particolare negli anni in cui Ovidio scriveva la prima stesura del suo poema a fronte di una carestia che colpì l'Italia dal 5 all'8 d.C., portando fra l'altro Augusto a inaugurare nel 7 un altare a Ceres e a Ops Augusta, identificata con Tellus⁽¹⁰⁾.

Le *Feriae Sementivae*: i *rura* del presente

Passiamo a qualche osservazione più dettagliata, utilizzando come traccia e 'scandaglio' il primo rituale di ambito contadino che si incontra a una lettura lineare del poema calendariale: le *Feriae Sementivae* di fine gennaio. Nel primo libro, terminata l'ampia sezione relativa ai *Carmentalia* (il 15 gennaio) e ricordati la dedica e il recente restauro del tempio della Concordia da parte di Tiberio (il 16), Ovidio inscena una difficoltà (*fast.* 1.657-660):

Ter quater evolvi signantes tempora fastos,
nec Sementiva est ulla reperta dies;
cum mihi (sensit enim) 'lux haec indicitur' inquit
Musa, 'quid a fastis non stata sacra petis?'

Il *vates operosus* sta cercando senza successo sul calendario i *Sementiva*, o *Feriae Sementivae*, un giorno, o forse due, dedicati a Ceres e Tellus in pieno inverno. Si tratta di una delle *feriae conceptivae*, feste mobili, fissata di anno in anno dal pontefice massimo all'interno di una finestra che andava grosso modo da metà dicembre all'inizio di febbraio⁽¹¹⁾, e che veniva celebrata al fine di propiziare un ricco raccolto non appena terminata la semina (*utque dies incerta sacri, sic tempora certa, / seminibus actis est ubi fetus ager*, vv. 661-662). Le *feriae conceptivae* non erano indicate dai calendari, e dunque solitamente il poema ovidiano non le registra: nessuna traccia, fra l'altro, di *Amburbium* (in febbraio), *Feriae Latinae* (fra gennaio e aprile), *Ambarvalia* (in maggio), Dea Dia (in maggio), per limitarci a ricorrenze collocate con certezza nella prima metà dell'anno⁽¹²⁾. L'introduzione all'ampia sezione dedicata ai *Sementiva* evidenzia in forma drammatizzata la scelta non obbligata di

⁽¹⁰⁾ Cf. Dio 55.22.3, 26.1, 31.3-4, con Green 2004a, p. 304.

⁽¹¹⁾ Per i dettagli della questione si rimanda al commento di Green 2004a, pp. 301-302.

⁽¹²⁾ Ricavo i dati da Scullard 1981. Sui *Fornacalia* (festa mobile celebrata in febbraio) vedi *infra*.

inserire la festa nel poema e ciò in un punto ben preciso, all'interno cioè della seconda parte del mese di gennaio, un periodo che si configura come fortemente segnato da ricorrenze legate alla *gens* Iulia e alla topografia della nuova Roma: la festa rustica viene infatti collocata fra il tempio della Concordia (16 gennaio, restaurato da Tiberio), quello dei Dioscuri (27 gennaio, restaurato da Tiberio e Druso) e in stretta relazione all'*Ara Pacis*, che chiude il primo libro il 30 gennaio (compleanno di Livia)⁽¹³⁾.

In questa cornice urbana e augustea il brano dedicato ai riti della seminazione si inserisce senza frizioni⁽¹⁴⁾. La campagna che vi è ritratta non presenta alcun elemento di sapore arcaico: mancano del tutto il lessico della 'piccolezza' e della *rusticitas* (termini come *angustus*, *brevis*, *durus*, *exiguus*, *humilis*, *parvus*, *rusticus*), che compaiono invece nel corso del poema nelle descrizioni sia *rura* del passato che della Roma romulea⁽¹⁵⁾. Né sono presenti richiami all'antichità del rito, diversamente da quanto accade all'inizio del *De re rustica* di Varrone, quando le ferie sementive conducono al tempio di Tellus i protagonisti del dialogo *ut patres et avos solebant nostros* (*r.r.* 1.2).

Il passo ovidiano si apre con una sezione che rivolge a chi festeggia una serie di prescrizioni (vv. 663-672), per passare poi, attraverso un distico di raccordo, a un più esteso inno dedicato alle divinità celebrate (vv. 675-696). Le immagini della prima sezione suggeriscono abbondanza e relax: la greppia dei buoi è ricolma di biada, mentre gli stessi buoi, i contadini e il terreno si godono il meritato riposo. Vv. 663-672:

state coronati plenum ad praesepe, iuveni:
cum tepido vestrum vere redibit opus.
rusticus emeritum palo suspendat aratrum:
omne reformidat frigore volnus humus.
vilice, da requiem terrae semente peracta;
da requiem, terram qui coluere, viris.
pagus agat festum: pagum lustrate, coloni,
et date paganis annua liba focis.
placentur frugum matres, Tellusque Ceresque,
farre suo gravidae visceribusque suis.

Il motivo del riposo dalle fatiche dei campi si incontra nel principale ed esibito intertesto

⁽¹³⁾ Pasco-Pranger 2002 e 2006, pp. 187-200 (per i *festa domestica* della casa Giulia concentrati in questa sezione).

⁽¹⁴⁾ Non definirei perciò il brano una "strange inclusion", diversamente da Pasco-Pranger 2002, p. 270.

⁽¹⁵⁾ Cf. ad es. i quadretti di *fast.* 1.199-201 (*dum casa Martigenam capiebat parva Quirinum, / et dabat exiguum fluminis ulva torum. / Iuppiter angusta vix totus stabat in aede*) e 4.692 (*rus breve cum duro parca colona viro*).

sotteso a questo passo, l'elegia 2.1 di Tibullo, dedicata a un rito di purificazione (probabilmente gli *Ambarvalia*) che investe i campi, gli animali e tutti gli abitanti della fattoria. Come la preghiera ovidiana in esame, il componimento tibulliano si apre con una serie di precetti del celebrante verso chi assiste al rito (vv. 5-14):

luce sacra requiescat humus, requiescat arator,
et graue suspenso vomere cesset opus.
solvite uincla iugis: nunc ad praesepia debent
plena coronato stare boves capite.
omnia sint operata deo: non audeat ulla
lanificam pensis imposuisse manum.
vos quoque abesse procul iubeo, discedat ab aris,
cui tulit hesterna gaudia nocte Venus.
casta placent superis: pura cum ueste venite
et manibus puris sumite fontis aquam.

Entrambi i testi si rivolgono in apertura agli abitanti della campagna che fruiscono della vacanza, dedicando a essi grosso modo un distico ciascuno: in Tibullo si incontrano nell'ordine la terra e l'aratore (vv. 5-6), i buoi (vv. 7-8), la donna intenta alla filatura (vv. 9-10); seguono due distici relativi al precetto della castità rituale. Il passo ovidiano modifica l'ordine degli elementi, modulando strettamente singoli versi sul testo del modello. Nei *Fasti* sono i buoi, apostrofati direttamente, ad aprire la serie (vv. 663-664), in un distico dove l'esametro cita quasi alla lettera Tibullo (*ad praesepia plena* = *plenum ad praesepe*; *coronati* = *coronato capite*). La terra, che compare in Tibullo all'inizio della serie (*humus*, v. 5), è collocata da Ovidio successivamente (*terrae* v. 267), in un distico anch'esso chiaramente ricalcato sul corrispondente tibulliano: *suspendat aratrum* si modella su *requiescat arator*, mentre il doppio *requiescat* è ripreso dal doppio *da requiem*, che sottolinea (come in Tibullo) il riposo della terra e di chi la coltiva⁽¹⁶⁾.

Rispetto all'intertesto potremo rilevare una differenza significativa: in Ovidio mancano la presenza femminile e il motivo erotico, introdotti da Tibullo tramite la filatrice (a lei è riferito il terzo distico della serie) e il divieto di partecipare al rito per chi ha fruito la

⁽¹⁶⁾ Miller 1991, pp. 110-114, confronta più in dettaglio di quanto sia possibile in questa sede i vv. 663-668 del brano dei *Fasti* con i vv. 1-8 dell'elegia tibulliana. Ulteriori confronti e divergenze rispetto a Tibullo 2.1 (dovuti specialmente al fatto che Ovidio adatta a una cerimonia che si svolge in inverno un testo relativo a un rito primaverile e rinuncia a una scrittura pienamente mimetica) sono registrati da Green 2004a, nel corso delle note di commento al brano. Rilevo al rapporto con Tibullo anche in Subias-Konofal 2016, che indaga le modalità formali della preghiera nella poesia ovidiana.

notte precedente dei *gaudia* di Venere; il segmento dei *Fasti* presenta infatti come terza, dopo i *boves* e il *rusticus*, la figura del *vilicus* (rara in poesia augustea, come osserva Green 2004a ad loc.), per chiudersi rivolgendosi in un quarto distico ai *coloni*, che dovranno celebrare adeguatamente la festa del *pagus*, e dando in un quinto indicazioni sul sacrificio da tributare alle dee cui è dedicata la cerimonia. In Tibullo, l'elemento erotico si insinua dunque, seppure antifrasticamente, fin dall'inizio del componimento, per divenire preponderante nella sua seconda parte, quando il fuoco si sposterà su Eros approdando (spec. ai vv. 67-84) a robuste contaminazioni con temi e toni della *Liebesdichtung*. Rispetto alla complessità del modello, Ovidio opera per via di levare: elimina il motivo erotico e l'elemento femminile riconducendo le linee portanti del testo a una più nitida, ma anche più limitata, misura rituale, come a voler correggere le 'intemperanze' del predecessore distinguendo con chiarezza in questo caso specifico la propria rigorosa operazione di *vates operosus* dal composito (e affascinante) esperimento tibulliano⁽¹⁷⁾.

L'apertura del primo brano del poema dedicato a una festa rustica si carica insomma di valore programmatico tramite la marcata allusione incipitaria: per descrivere una campagna confortevole è opportuno ricorrere a un testo letterario moderno, a proprio agio nella contemporaneità e, aggiungiamo, nella scrittura elegiaca, quale appunto è Tibullo 2.1⁽¹⁸⁾.

Al v. 675 ha inizio la preghiera rivolta alle dee Ceres e Tellus, perchè proteggano il raccolto nell'ordine da intemperie, predatori, parassiti (un elenco particolarmente articolato e ampio: forse anche in ragione della carestia in corso?)⁽¹⁹⁾. In essa è rimarcato senza ipocrisie e con inusuale nettezza il motivo del profitto, su cui si apre e si chiude la sezione: alla prima richiesta al v. 677, *frugibus immensis avidos satiate colonos*, corrisponde infatti al v. 694 l'ultima, secondo la quale il campo dovrà restituire con gli interessi, *ingenti fenore*, i grani del frumento, del farro e dell'orzo. Dietro a ciascuna supplica sta un intertesto prestigioso: rispettivamente le *Georgiche* di Virgilio e, di nuovo, l'elegia tibulliana⁽²⁰⁾. Nel primo libro

⁽¹⁷⁾ La stessa linearizzazione e semplificazione si può individuare in alcune riprese dell'elegia eziologica properziana nei *Fasti*. Me ne sono occupata in Merli 2000, pp. 267-283.

⁽¹⁸⁾ Con questo non si esaurisce naturalmente la delicata questione della presenza e della funzione dei *rura* di Tibullo (penso specialmente a quadretti del primo libro, soprattutto dalla prima e dall'ultima elegia) nella costruzione della campagna 'augustea' dei *Fasti*. Evidenti fra l'altro gli echi nella trattazione dei *Terminalia* nel secondo libro (*fast.* 2.639-684); in particolare, il contesto familiare all'inizio del brano (dove insieme alla *colona* compaiono un *puer* e una *filia parva*, ciascuno intento ad assolvere una mansione) riprende quadretti simili ricorrenti in Tibullo, cf. 1.10.39-42; 48 e 51-52; 2.5.89-94 – il motivo, ideologicamente centrale all'epoca, si incontra in altri *rura* della poesia augustea, spec. in Hor. *epod.* 2.39-40 e Verg. *georg.* 2.513-515, meno vicini però al testo ovidiano. Più in generale, il rapporto fra le cerimonie dei *Fasti* e la campagna di Tibullo è indagato da Miller 1991, pp. 108-139.

⁽¹⁹⁾ Herbert Brown 1994, p. 222 n. 19, ritiene al contrario che la ricca e fertile campagna faccia propendere per datare il passo alla revisione del primo libro successiva alla morte di Augusto (e alla fine della carestia).

⁽²⁰⁾ L'importanza delle *Georgiche* per i *Fasti* è posta in rilievo a partire da Fantham 1992.

delle *Georgiche*, dopo aver introdotto le fatiche dell'aratura, Virgilio afferma che la terra seminata (*seges*) risponderà alla fine alle preghiere (*votis*) dell'avidò contadino e le smisurate messi raccolte sfonderanno i granai (*georg.* 1.47-49):

illa seges demum votis respondet auari
agricolae, bis quae solem, bis frigora sensit;
illius immensae ruperunt horrea messes.

Dal segmento, e in particolare dai versi 47 e 49, Ovidio seleziona (con minime variazioni di lessico) i tasselli connotati nel senso del desiderio di profitto e del suo soddisfacimento e li combina in un solo verso e nel contesto della preghiera, esplicitando in tal modo i *vota* del contadino virgiliano. La fine del brano riprende invece un distico tibulliano (proveniente da un contesto ben diverso) relativo alla semina e all'attesa di un ricco raccolto, 2.6.21-22: *spes alit agricolae, spes sulcis credit aratis / semina quae magno faenore reddat ager*. Vengono in questo modo dichiarati i due principali antecedenti letterari dei moderni *rura* ovidiani; al tempo stesso, trova rilievo l'attenzione al profitto cui è conferita, tramite la *Ringkomposition*, una visibilità maggiore di quanto essa complessivamente rivestisse negli intertesti, dove pure era presente senza scandalo (è cosa del tutto naturale che gli *agricolae* mirino a ottenere un raccolto adeguato come premio per le loro fatiche)⁽²¹⁾. Il motivo si incontra inoltre, in una declinazione scherzosa, anche in un punto all'interno della preghiera, l'apostrofe dei versi 685-686: *vos quoque, formicae, subiectis parcite granis! / post messem praedae copia maior erit!* Risparmiando i grani piantati come semente, le formiche potranno fruire dopo il raccolto di una preda più abbondante: una soluzione che mette tutti d'accordo, ponendo al riparo gli agricoltori e garantendo alle predatrici un bottino maggiore⁽²²⁾. Il tema esplicito del *lucrum* si colloca sulla linea della ben nota affermazione del dio Giano, secondo il quale anche quando regnava Saturno a stento si poteva incontrare qualcuno a cui non fossero dolci i guadagni (*fast.* 1.193-194, dove si parla appunto di *dulcia lucra*). Ovidio coglie qui uno spunto isolato rispettivamente delle *Georgiche* e di Tibullo e lo pone come elemento che struttura, incorniciandola, la supplica rivolta alle dee della fertilità: in questo modo, il motivo del *lucrum* ottiene un rilievo che ben si addice a una campagna e un rituale che entrano a tutti gli

⁽²¹⁾ Secondo Green 2004a ad loc., *avidos* sarebbe invece un epiteto "provocatorio" e getterebbe una luce negativa sul contesto (coerentemente, lo studioso attribuisce valore peggiorativo al termine *lucrum* nel discorso di Giano in *fast.* 1.194).

⁽²²⁾ Un'apostrofe al predatore si incontra anche in Tibullo 1.1.33-34, rivolta ai ladri e ai lupi che minacciano il gregge del protagonista: *at vos exiguo pecori, furesque lupique, / parcite: de magno est praeda petenda grege*. Nel distico dei *Fasti* l'ironia è più scoperta: del resto, mentre Tibullo in 1.1 si presenta come un piccolo proprietario (e in 2.1 come il celebrante del rito), Ovidio non si confonde con gli abitanti del *pagus*, esplicitando tale distanza, se ce ne fosse bisogno, alla fine della preghiera (*haec ego pro vobis, haec vos optate coloni*, v. 695).

effetti a far parte dell'*aureum saeculum* augusteo.

Chiusa la sezione innologica ed esauritasi la celebrazione vera e propria, anziché passare, come sarebbe naturale, alla ricorrenza successiva, il testo presenta un ampliamento di otto versi, una sorta di variante libera dove si evidenzia dapprima il contrasto fra armamentario del contadino e del soldato, nel primo e nel secondo distico, e poi lo stretto legame fra Ceres e Pax, nel terzo e nel quarto (vv. 697-704):

bella diu tenere viros: erat aptior ensis
vomere, cedebat taurus arator equo;
sarcula cessabant, versique in pila ligones,
factaque de rasti pondere cassis erat.
gratia dis domuique tuae: religata catenis
iampridem vestro sub pede Bella iacent.
sub iuga bos veniat, sub terras semen aratas:
Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres.

L'attività agricola è posta in antitesi a quella bellica⁽²³⁾: un tempo, i contadini, costretti a divenire soldati, trasformavano i propri attrezzi in armi o li abbandonavano. Ma ora, grazie alla casa Giulia e a un *tu* (*domui tuae*, v. 701) che potrà identificarsi con Germanico⁽²⁴⁾, le guerre sono domate, si riprendono i lavori di aratura e di semina, la Pace nutre Cerere, garantendo la produttività dei campi. Nella prima parte di questa 'coda' sono stati riconosciuti la ripresa e il rovesciamento, o l'attualizzazione, del finale primo delle *Georgiche*⁽²⁵⁾: un brano molto noto e molto cupo secondo il quale a causa delle guerre e dei delitti che imperversano, l'aratro è dimenticato, abbandonati i campi, dalle falci si ricavano spade, Marte incrudelisce attraverso il mondo intero come una quadriga uscita dai cancelli di cui l'auriga abbia perso il controllo. Il passo dei *Fasti* riprende il contrasto fra armi vere e proprie e attrezzi agricoli, e rovescia poi l'idea di un furore fuori controllo nell'immagine statica degli *arma religata* e bloccati a terra sotto il piede dei vincitori. Altro esibito intertesto è l'inno alla

⁽²³⁾ Come accadrà ancora nel poema, cf. spec. la seconda metà della preghiera a Robigo, *fast.* 2.923-932. Anche questo motivo è tibulliano, cf. almeno Tib. 1.10.49-50: *Pace bidens vomerque nitent, at tristia duri / militis in tenebris occupat arma situ.*

⁽²⁴⁾ Secondo la proposta di Green 2004a ad loc. In realtà, io credo che il segmento potesse trovarsi in questa forma già nella prima versione del testo, e che sia la rielaborazione complessiva subita dal primo libro, con il fuoco che si sposta su Germanico e sulla dimensione dinastica, a orientare verso questa identificazione. Per la revisione del poema in esilio e il ruolo in essa di Germanico fondamentale Fantham 1985.

⁽²⁵⁾ Verg. *georg.* 1.505-514: *quippe ubi fas uersum atque nefas: tot bella per orbem, / tam multae scelerum facies, non ullus aratro / dignus honos, squalent abductis arua colonis, / et curvae rigidum falces conflantur in ensem. / hinc mouet Euphrates, illinc Germania bellum; / uicinae ruptis inter se legibus urbes / arma ferunt; saeuit toto Mars impius orbe, / ut cum carceribus sese effudere quadrigae, / addunt in spatia, et frustra retinacula tendens / fertur equis auriga neque audit currus habenas.*

Pace che chiude il primo libro di Tibullo⁽²⁶⁾: basti qui osservare che ciò che il testo tibulliano presenta come un desiderio, *Pax arva colat* (v. 45), in una situazione di guerra e di rischio della vita che investe l'io elegiaco (*nunc ad bella trahor*, v. 13) è divenuto salda realtà nel passo ovidiano, composto circa trent'anni dopo.

Colpisce infine, per suggestione, l'affinità complessiva fra questi versi e alcune delle raffigurazioni presenti sull'*Ara Pacis*⁽²⁷⁾, che sarà celebrata poco sotto, nella chiusa del libro (vv. 709-722). Se la ricca campagna del brano dedicato ai *Sementiva* rimanda alle decorazioni vegetali e alla natura brulicante di vita che corre tutto intorno al monumento nella banda bassa del fregio⁽²⁸⁾, la coda di otto versi può collegarsi ai due rilievi allegorici della parete est, raffiguranti Roma seduta su un cumulo di armi e Tellus (o Ceres o Pax o Italia o chi per lei) attorniata da una ricca e fertile campagna. Inoltre, il dettaglio della *domus* (v. 201) può richiamare la raffigurazione dei membri della *gens Iulia* nel fregio della parete sud (e il riferimento alla *domus* tornerà non a caso poco oltre, nel corso della celebrazione dell'*Ara Pacis*, v. 721: *ut... domus quae praestat eam cum pace perennet*); mentre la menzione degli dei nello stesso verso si collega alle raffigurazioni di *pietas* religiosa ben presenti nel monumento (fra le quali Enea che compie un sacrificio, sulla parete ovest, e i rappresentanti principali collegi sacerdotali, nel fregio sud). Nel passo esaminato, cioè, non incontriamo una sola immagine o una singola allegoria ma un insieme di motivi combinati fra loro tutti riconducibili al programma iconografico più strutturato e complesso: in particolare, le guerre che *sub pede iacent*, Pax come nutrice e fonte di fertilità e pienezza, la *domus* cui si deve questo risultato. Con questo non si intende naturalmente postulare una trasposizione diretta dal marmo al testo, ma sottolineare come la celebrazione ovidiana dei *Sementiva* sappia calare con assoluta naturalezza una religiosità semplice, legata alla semina e alla fertilità dei campi, nel presente augusteo: la collocazione non obbligata a fine gennaio e il segmento conclusivo, anch'esso non obbligato, di collegamento a Pax e alla sua ara conferiscono alla festa un'impronta nettamente moderna e immediatamente politica, così che il passo nel suo complesso ben si presta ad aprire la serie delle celebrazioni di riti di origine agricola all'interno del poema.

⁽²⁶⁾ Tib. 1.10.45-52: *Interea Pax arva colat. Pax candida primum / duxit araturos sub iuga curva boves, / Pax aluit vites et sucos condidit uvae, / funderet ut nato testa paterna merum, / Pace bidens vomerque nitent, at tristia duri / militis in tenebris occupat arma situs, / rusticus e lucoque vehit, male sobrius ipse, / uxorem plauastro progeniemque domum.*

⁽²⁷⁾ I monumenti di Roma nella poesia ovidiana sono passati in rassegna da Boyle 2003. Su alcuni brani dedicati dal poema calendariale a monumenti augustei, fra cui l'*Ara Pacis*, cf. Green 2004b; inoltre, specificamente sul tempio di Marte Ultore, Barchiesi 2002.

⁽²⁸⁾ Elementi messi in valore come tipicamente augustei dal fondamentale Zanker 1989.

I *Fornacalia*: i *rura* del passato

L'operazione descritta non è priva di costi né di rischi: lo stretto collegamento fra pace e agricoltura insieme alla rinuncia a edificanti immaginette di *rusticitas* e *paupertas* conducono infatti Ovidio a una posizione critica rispetto alla vita della Roma arcaica: in particolare, i contadini soldati dell'età remota, il modello catoniano della giovinezza trascorsa a coltivare con fatica gli aspri terreni della Sabina⁽²⁹⁾, i consoli e condottieri che passavano con naturalezza dall'aratro alla spada e viceversa non esercitano alcuna attrattiva sul cantore che riconosce nella contemporaneità una autentica e confortevole età dell'oro. Non incontriamo dunque nel corso del poema gli *exempla* consueti e gli slarghi encomiastici dedicati al passato eroico sul modello di testi risalenti a solo pochi decenni prima, come il Virgilio georgico, che nel secondo libro elogia l'Italia, Saturnia *tellus* madre di messi e di uomini forti, elenca i fieri popoli che essa produce, *genus acre virum*, razza robusta e avvezza alla fatica, e menziona subito dopo una serie di grandi condottieri (Mario, Decio, Camillo e gli Scipioni)⁽³⁰⁾. Ancora più esplicito nel collegare in senso positivo agricoltori di stampo antico e attività bellica, l'Orazio delle odi romane ricorda la gioventù vittoriosa sui grandi nemici di Roma (Pirro, Annibale, Antioco), una schiatta virile, irrobustitasi zappando la terra e trasportando fasci di legname (*carm.* 3.6.33-41)⁽³¹⁾:

Non his iuventus orta parentibus
infecit aequor sanguine Punico
Pyrrhumque et ingentem cecidit
Antiochum Hannibalemque dirum;

sed rusticorum mascula militum
proles, Sabellis docta ligonibus
versare glaebas et severae
matris ad arbitrium recisos

portare fustis...

⁽²⁹⁾ Cato *orat.* 28 Malcovati: *ego iam a principio in parsimonia atque in duritia atque in industria omnem adulescentiam meam abstinui agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis.*

⁽³⁰⁾ Verg. *georg.* 2.167-170: *haec genus acre uirum, Marsos pubemque Sabellam / adsuetumque malo Ligurem Volcosque uerutos / extulit, haec Decios Marios magnosque Camillos, / Scipiadas duos bello.*

⁽³¹⁾ Fuori dal terzo libro, cf. ancora almeno *carm.* 1.12.41-44: *hunc et incomptis Curium capillis / utilem bello tulit et Camillum / saeva paupertas et avitus apto / cum lare fundus.*

Poco oltre, lo abbiamo visto, Virgilio può rammaricarsi, evidentemente senza avvertire contraddizioni insanabili, dell'abbandono delle campagne a causa delle guerre civili, mentre nel secondo libro elogerà la *secura quies* degli agricoltori, *procul discordibus armis*, lontani da armi e contese (cf. *georg.* 2.458-474); e anche Orazio, sebbene in punti della sua opera distanti nel tempo e nella *Stimmung* dalle odi romane, e in particolare nella quinta ode del quarto libro, stabilisce un chiaro collegamento fra la pace e l'assenza di timore verso gli storici nemici di Roma (Parti, Sciti, Germani) da una parte e il fiorire dei lavori agricoli e della produzione dall'altra (*carm.* 4.5.17-18 e 25-30):

Tutus bos etenim rura perambulat,
nutrit rura Ceres almaque Faustitas

...

Quis Parthum paveat, quis gelidum Scythen,
quis Germania quos horrida parturit
fetus incolumi Caesare? Quis ferae
bellum curet Hiberiae?

Condit quisque diem collibus in suis
et vitem viduas ducit ad arbores...

I due grandi augustei si rifanno dunque a modelli etici diversi che si affiancano senza elidersi a vicenda. Volendo cercare una formula conciliatoria, possiamo dire di trovarci di fronte a due visioni legate a fasi diverse della storia di Roma: l'età arcaica consentiva, e quasi raccomandava, un connubio fra attività agricola e bellica, connubio divenuto dapprima impossibile e nefasto negli anni recenti e nella situazione inedita dei *civilia bella* (secondo il finale primo delle *Georgiche*) e reso successivamente non più necessario dalla pace e dalla sicurezza garantite dal *princeps* (così soprattutto il quarto libro delle *Odi* oraziane)⁽³²⁾.

Il modello arcaico del contadino-solato sembrerebbe insomma ormai sorpassato, in quanto non realizzabile e sostanzialmente inutile nel presente, ma nessuno, fra i poeti della prima generazione augustea, sembra trarne le conseguenze in modo esplicito. Sarà Ovidio a farlo, qualche decennio dopo: i tempi sono ormai maturi per l'operazione, che d'altra parte

⁽³²⁾ Questo quadro e la trattazione dei *Fornacalia* che seguirà devono molto a Robinson 2003 e 2011. La scarsa propensione di Ovidio per i *rura* arcaici è stata evidenziata inoltre da Labate 2010a, dedicato in particolare a *fast.* 4.687-710, dove il figlio di una coppia esemplare di rudi e laboriosi contadini non è che un ragazzino scapestrato e impulsivo.

ben si concilia con la tendenza specifica del poeta dei *Fasti* a voler mostrare che il presente è sotto ogni aspetto superiore al passato, per quanto venerando. Egli non cerca perciò alcun punto d'incontro fra l'immagine di rudi contadini adatti alla guerra e quella di una campagna pacifica dove a ognuno è dato di invecchiare serenamente attorniato da figli e nipoti, ma mostra, al contrario, i limiti del modello arcaico non appena se ne presenta l'occasione, arrivando a trasferire a ritroso nel tempo, proiettandolo fin sulla Roma dei primordi, quel contrasto fra guerra e vita dei campi che il Virgilio georgico aveva circoscritto ai *civilia bella*: gli *arma* sono nei *Fasti* sempre portatori di valori negativi o quantomeno segnati da limiti evidenti, i contadini-soldati del poema calendariale si rivelano (al pari di Romolo e di suo padre Marte) figure poco duttili e poco accorte, sprovviste di qualsiasi esemplarità adeguata ai tempi moderni⁽³³⁾.

Ciò accade con nitore in relazione ai *Fornacalia*, la seconda festività legata alla produzione agricola che si incontra a una lettura lineare del calendario e del testo ovidiano. Si tratta della festa dei forni o, stando a Ovidio, della dea Fornace, una ricorrenza mobile di cui ben poco sappiamo: oltre al passo qui in esame unica altra fonte è Plinio il Vecchio che a sua volta si rifà a Cassio Emina e secondo il quale la festa fu istituita da Numa in relazione alla torrefazione del farro⁽³⁴⁾. Ovidio, ai vv. 527-532 del secondo libro, ci informa che essa era celebrata dalle singole curie in punti diversi del foro e in giorni diversi, secondo quanto stabilito di anno in anno del *curio maximus*; ai cittadini che ignoravano a quale curia appartenessero (ed erano perciò detti *stulti*) era consentito celebrarla il 17 febbraio, ultimo giorno utile, chiamato appunto *Feriae Stultorum*. I *Fornacalia*, in quanto festa mobile (*nec stata sacra*, v. 528), non sono riportati sui calendari, mentre al contrario le *Feriae Stultorum* erano verisimilmente menzionate da Verrio Flacco nei *Fasti Praenestini* (così Degrassi 1963 ad loc.); inoltre, diversi eruditi (Varrone, Festo, Plutarco)⁽³⁵⁾ ricordano che questa festa coincideva con i *Quirinalia*, che cadevano anch'essi il 17 febbraio e sono ovviamente presenti nei calendari e nel testo ovidiano: Ovidio si sente dunque autorizzato a trattare nel suo poema la Festa degli Sciocchi, che era una ricorrenza fissa, e approfitta dell'occasione per inserire all'interno di essa i *Fornacalia* e narrarne l'aition.

Il segmento prende avvio con il quesito sulla Festa degli Sciocchi (vv. 513-514: *Lux*

⁽³³⁾ Su *arma* come parola-chiave, e quasi mai neutra, nei *Fasti*, e sul dio Marte e il figlio Romolo in quanto inadeguati alle situazioni proposte dal contesto elegiaco considerazioni ed esempi in Hinds 1991, Merli 2000, spec. pp. 197, 260, 288 (*arma*) e pp. 29-140 (Marte); specificamente su Romolo, il cui carattere rozzo assume particolare evidenza nel poema, cf. ancora fra l'altro Stok 1991, Barchiesi 1994, spec. pp. 101-109, 143-153, 155-165, Herbert-Brown 1994, pp. 48-54.

⁽³⁴⁾ Plin. nat. 18.7: *Numa instituit... ut auctor est Hemina, far torrere, quoniam tostum cibo salubrius esset, id uno modo consecutus, statuendo non esse purum ad rem divinam nisi tostum. Is et Fornacalia instituit farris torrendi ferias...*

⁽³⁵⁾ Varro ling. 6.13, Fest. 254 Morel e 317 Morel, Plut. QR 89, con Robinson 2011, p. 323.

quoque cur eadem Stultorum festa vocetur / accipe: parva quidem causa, sed apta, subest) collegandola espressamente a un giorno preciso (*lux eadem*), prosegue narrando l'origine dei *Fornacalia* nel loro complesso, per terminare chiarendo la loro natura di festa mobile (vv. 527-530) e rispondendo circolarmente alla domanda da cui aveva preso le mosse (vv. 531-32: *stultaque pars populi quae sit sua curia nescit, / sed facit extrema sacra relata die*).

L'aition dei *Fornacalia*, ai vv. 519-526, ci presenta gli antichi contadini come una popolazione rozza e poco avveduta: essi usavano infatti tostare il farro, ma a causa della loro scarsa abilità a volte il cereale si carbonizzava nei forni andando perduto o addirittura dai forni stessi si propagavano incendi e le capanne prendevano fuoco. Al fine di propiziarsela, essi istituirono allora la dea Fornace e la sua festività. La serie di informazioni relative alla fondazione del culto viene preceduta e integrata da un'aggiunta libera: due distici superflui dal punto di vista della spiegazione antiquaria e dedicati alla scarsa capacità di coltivatori dei contadini del tempo antico, fiaccati dalle dure guerre. Vv. 515-518:

non habuit doctos tellus antiqua colonos:
lassabant agiles aspera bella viros.
plus erat in gladio quam curvo laudis aratro:
neglectus domino pauca ferebat ager.

Guerra, superiorità della spada sull'aratro, campi trascurati e poco produttivi: si affacciano, ancora una volta, i motivi del finale primo delle *Georgiche*, qui applicati però non alla desolazione seguita alle guerre civili ma alla Roma delle origini, che rivela un carattere rozzo, privo di qualsiasi attrattiva di stampo sentimentale o etico⁽³⁶⁾. Ovidio non specifica l'epoca della fondazione del culto in questione, tuttavia in base sia all'informazione di Plinio il Vecchio che all'effetto 'sintagmatico' scaturito dall'inserimento del passo in esame immediatamente a seguito dell'apoteosi di Romolo narrata in occasione dei *Quirinalia*, è possibile ipotizzare una collocazione all'inizio del regno di Numa.

In ogni caso, un collegamento con il brano che precede appare naturale, ed è anzi il testo stesso a suggerirlo: in relazione ai *Quirinalia* Ovidio non si sofferma infatti sullo svolgimento del rito o su aspetti del culto, ma sceglie di raccontare la vicenda della scomparsa improvvisa di Romolo, il malumore che essa suscitò, e l'intervento di Giulio Proculo che calmò le acque narrando di aver incontrato lo spirito di Romolo e averne raccolto una specie di testamento spirituale per il suo popolo. Più di uno studioso avverte malizia nella

⁽³⁶⁾ Un dato che ci rammenta i limiti della proposta di Richard Heinze, il quale vuole fra l'altro individuare nella "sentimentale Schilderung der Ärmlichkeit und Kleinheit Urroms" un "Lieblingsmotiv" del poema (così Heinze 1960, p. 335).

tematizzazione della Festa degli Sciocchi subito dopo l'apoteosi di Romolo, presa per buona dai Romani sulla base di un'unica, discutibile testimonianza⁽³⁷⁾. Quello che interessa qui è però il nesso specifico che si stabilisce nel testo non fra la divinizzazione di Romolo e le *Feriae Stultorum* quanto fra le parole che costituiscono il testamento spirituale del re fondatore e la sezione introduttiva all'aiton dei *Fornacalia*. Rivolgendosi a Proculo, dopo aver vietato ai Romani di piangere la sua scomparsa (con una trasparente eco enniana che ben si addice al carattere arcaico del personaggio e dell'episodio), Romolo-Quirino raccomanda loro di onorarlo con offerte e di praticare le sue arti, prima fra tutte quella militare (vv. 505-508):

... 'prohibe lugere Quirites,
nec violent lacrimis numina nostra suis;
tura ferant placentque novum pia turba Quirinum
et patrias artes militiamque colant!'

Il *colere militiam* sulle orme del fondatore⁽³⁸⁾ conduce i Romani a essere *non docti coloni*, col risultato della scarsa produttività agricola, tematizzata nell'apertura (non obbligata) del segmento successivo. Ovidio accoglie insomma l'immagine tradizionale dei contadini arcaici come ottimi soldati (*ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur*, recita Catone, *agr.* pr. 4), mettendone al contempo in dubbio la perizia di coltivatori e più in generale la saggezza: il *miles* arcaico, se è senza dubbio *utilis armis*, si rivela del tutto inadeguato ad affrontare le molteplici attività della pace, dunque a inserirsi in modo proficuo nella Roma contemporanea.

Fra i due episodi presentati emergono rilevanti affinità di ordine sia formale che tematico: si tratta in entrambi i casi di *feriae conceptivae*, inserite nel contesto calendariale tramite un segmento non obbligato che funge da 'ponte' collegandole a quanto segue (i *Sementiva* all'Ara Pacis) o a quanto precede (i *Fornacalia* alla Roma romulea) e che sempre tematizza l'opposizione marcata fra *arva* e *arma*. Per l'ennesima una volta, si potrà rilevare la perizia ovidiana sia nel ritagliarsi spazi di libertà all'interno della griglia del calendario sia nel piegare anche elementi 'obbligati' ai propri scopi artistici ed espressivi.

⁽³⁷⁾ Espone e discute con equilibrio la questione Robinson 2003.

⁽³⁸⁾ Un elemento che si trova anche nella narrazione liviana dell'episodio, cf. Liv. 1.16.7: *rem militarem colant, sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas Romanis resistere posset*. Il nesso *patrias artes* ricorda l'*hae tibi erunt artes* di Anchise, Verg. *Aen.* 6.852 – un passo messo particolarmente in valore per il Romolo dei *Fasti* da Stok 1991 – ma anche l'*ars militaris* tipica di Romolo secondo *fast.* 3.103: *qui bene pugnabat Romanam noverat artem*.

Il contrasto che si stabilisce a distanza fra le due immagini dei campi e di chi li popola si realizza anche nelle diverse modalità che assume in ciascuno dei due brani la ripresa della tradizione poetica della prima stagione augustea: il Virgilio georgico e, ancor di più, l'elegia tibulliana sono ampiamente utilizzati al fine di tratteggiare la campagna moderna dei *Sementiva*, mentre non compaiono quasi nel mondo rude e arcaico dei *Fornacalia* – con l'eccezione appunto dell'antitesi fra attrezzi agricoli e armi del soldato, che Ovidio riprende dai modelli ma all'insegna di una sostanziale discontinuità, trasferendola cioè su un passato che quegli stessi modelli avevano idealizzato e del quale il poeta del calendario mette invece in discussione l'esemplarità.

Tale contrasto fra *rura* del presente e del passato si collega a un importante *Leitmotiv* ideologico dei *Fasti*: la superiorità della Roma di Augusto rispetto al regno di Romolo e all'età arcaica, la cui funzione fondante e identitaria non viene a mio parere negata ma di cui vengono sono in scena drammaticamente i limiti e l'avvenuto superamento. Sullo sfondo delle larghe strategie di integrazione e di inclusione applicate dal *vates* eziologico, finiscono infatti con l'andare in crisi alcuni fra scenari, episodi e personaggi più autenticamente quiritari e alla base dell'ideologia tradizionale. Dall'altra parte, gli inserti anacronistici o falsamente ingenui, l'eleganza un poco patinata, le incongruenze rispetto al tono arcaico e curioso degli antichi culti evidenti nella trattazione dei *Sementiva*, ma presenti anche in quelle dei *Terminalia* o dei *Robigalia* (cui abbiamo potuto riservare in questa sede solo qualche cenno), non esprimono, io credo, una presenza segnata di ironia, critica o distacco, ma rappresentano una modalità finalizzata a inserire pienamente questi antichissimi rituali nel tessuto variegato del poema di Ovidio e della Roma di Augusto.

Bibliografia

Barchiesi 1994

A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma/Bari 1994.

Barchiesi 2002

A. Barchiesi, *Mars Ultor in the Forum Augustum: A Verbal Monument with a Vengeance*, in Herbert-Brown 2002, pp. 1-22.

Beard 1987

M. Beard, «A complex of times: no more sheep on Romulus' birthday», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 33, 1987, pp. 1-15.

Beard 2013

M. Beard, The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome, in J. Rasmus Brandt and J.W. Idden (edd.), *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford 2013, pp. 323-***.

Benoist 1999

S. Benoist, *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et de Julio-Claudiens*, Bruxelles 1999.

Boyle 2003

A.J. Boyle, *Ovid and the Monuments. A poet's Rome*, Maryborough 2003.

Chiu 2016

A. Chiu, *Ovid's Women of the Year. Narratives of Roman Identity in the Fasti*, Ann Arbor 2016.

Degrassi 1963

A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae XIII 2: Fasti et Elogia*, Roma.

Fantham 1985

E. Fantham E., «Ovid, Germanicus and the composition of the fasti», *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 5, 1985, pp. 243-281.

Fantham 1992

E. Fantham, «Ceres, Liber and Flora: georgic and anti-georgic elements in Ovid's fasti», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38, 1992, pp. 39-56.

Fantham 1998

E. Fantham, *Ovid Fasti. Book IV*, Cambridge 1998.

Fantham 2002

E. Fantham *Ovid's Fasti: politics, history and religion*, in Boyd, B.W. (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden/Boston 2002, pp.197-223.

Feeney 1998

D. Feeney, *Literature and Religion in Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998.

Fucecchi 2004

M. Fucecchi, *L'orgoglio dei meno grandi: autocoscienza, sagacia e abilità diplomatica in alcune divinità minori dei Fasti*, in L. Landolfi (cur.), *Nunc teritur nostris area maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana – i Fasti*, Palermo 2004, pp. 25-46.

Gee 2002

E. Gee, *Vaga signa: Orion and Sirius in Ovid's Fasti*, in Herbert-Brown 2002, pp. 47-70.

Graf 1992

F. Graf, «Römische Aitia und ihre Riten: Das Beispiel von Saturnalia und Parilia», *Museum Helveticum* 49, 1992, pp. 13-25.

Green 2004a

S.J. Green, *Ovid, Fasti I. A Commentary*, Leiden/Boston 2004.

Green 2004b

S.J. Green, «Playing with marble: the monuments of the Caesars in Ovid's Fasti», *Classical Quarterly* 54, 2004, pp. 224-239.

Heinze 1960

R. Heinze, *Ovids elegiache Erzählung*, in *Vom Geist des Römertums*, hrsg. von E. Burck, 3. erweiterte Auflage, Darmstadt 1960, pp. 308-403.

Hejduk 2011

J.D. Hejduk, «Epic rapes in the Fasti», *Classical Philology* 106, 2011, pp. 20-31.

Herbert-Brown 1994

G. Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti: An Historical Study*, Oxford.

Herbert-Brown 2002

G. Herbert-Brown (cur.), *Ovid's Fasti: Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford/New York 2002.

Hinds 1991

S. Hinds, «Arma in Ovid's *Fasti*», *Arethusa* 25, 1987, pp. 81-149.

Labate 2010a

M. Labate, *L'esemplarità del passato: strategie di destabilizzazione nei Fasti di Ovidio*, in La Bua 2010, pp. 37-50.

Labate 2010b

M. Labate, *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa/Roma 2010

La Bua 2010

G. La Bua (cur.), *Vates operose dierum. Studi sui Fasti di Ovidio*, Pisa/Roma 2010.

Merli 2000

E. Merli, *Arma canant alii. Materia epica e narrazione elegiaca nei fasti di Ovidio*, Firenze 2000.

Merli 2010

E. Merli, *L'Eneide, i Fasti e il Lazio primitivo: l'esempio di Giano*, in La Bua 2010, pp. 18-35.

Miller 1991

J.F. Miller, *Ovid's Elegiac Festivals*, Frankfurt a.M. 1991.

Newlands 1995

C.E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Ithaca and London 1995.

North 1995

J.A. North, *Religion and rusticity*, in T.J. Cornell and K. Lomas (eds.), *Urban society in Roman Italy*, London 1995, 135-50.

Pasco-Pranger 2002

M. Pasco-Pranger, *Added Days: Calendrical Poetics and the Julio-Claudian Holidays*, in Herbert-Brown 2002, pp. 251-274.

Pasco-Pranger 2006

M. Pasco-Pranger, *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden/Boston 2006.

Robinson 2003

M. Robinson, «Festivals, Fools and the Fasti: The Quirinalia and the Feriae Stultorum (Ovid, Fast. 2.475-532) », *Aevum Antiquum* 3, 2003, pp. 609-621.

Robinson 2011

M. Robinson, *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 2*, Oxford 2011.

Scullard 1981

H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981.

Scheid 1992

J. Scheid, «Myth, cult and reality in Ovid's *Fasti*», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38, 1992, pp. 118-131.

Stok 1991

F. Stok, *L'ambiguo Romolo dei Fasti*, in *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*, a cura di I. Gallo e L. Nicastri, Napoli 1991, pp. 183-212.

Subias-Konofal 2016

V. Subias-Konofal, *Poétique de la prière dans les oeuvres d'Ovide*, Turnhout 2016.

Zanker 1989

P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, tr. it. 1989 Torino

