Dipartimento di Studi Umanistici – Area di Studi sul Mondo Antico

Dottorato in Civiltà e Tradizione Greca e Romana (XXVIII Ciclo)

SSD: L-FIL-LET/04 Lingua e Letteratura Latina

Ruet moles et machina mundi
La fine del mondo nel *De Rerum Natura*

Dottorando: Manuel Galzerano
Matricola: 16711

Coordinatore del Dottorato: Prof. Chiar.mo Giuseppe Leonelli

Docente Tutor: Prof.ssa Chiar.ma Emanuela Andreoni Fontecedro

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

ABSTRACT

La mia tesi consiste in uno studio sull'escatologia cosmica del *De Rerum Natura* di Lucrezio. La discussione di Lucrezio sulla distruzione del mondo rappresenta l'unico esempio superstite di escatologia epicurea e il più importante testimone del dibattito sulla mortalità del mondo nella Roma tardo-repubblicana. Inoltre, i passaggi "apocalittici" di Lucrezio influenzano chiaramente gli scenari escatologici dei più importanti autori della letteratura latina fino alla tarda antichità. La mia analisi prende in considerazione ogni passaggio escatologico del *De Rerum Natura*, con particolare attenzione al finale del Libro I (1.1053-1117), al finale del Libro II (2.1023-1174), alla dimostrazione della mortalità del mondo nel Libro V (5.91-415) e alla rassegna dei fenomeni meteorologici catastrofici nel Libro VI (6.96-702). Lo scopo è quello di identificare le fonti filosofiche di tali passaggi e di studiare le modalità di trasposizione poetica di questo tema filosofico. Le conseguenze di questa ricerca trascendono il campo dell'escatologia cosmica e forniscono risposte significative sulla questione ampiamente dibattuta del rapporto tra Lucrezio e le sue fonti. Infatti, l'analisi del finale del Libro I dimostra la presenza di una polemica anti-stoica, mentre l'analisi del finale del Libro II dimostra che Lucrezio confuta la teoria peripatetica di Critolao sull'eterna giovinezza della Terra (trasmessa da Philo, *aet*. 55-74). Queste conclusioni sembrano minare seriamente la ben nota interpretazione di David Sedley di Lucrezio come un "fondamentalista", che rifiuta di citare testi filosofici successivi alla morte di Epicuro. Al contrario, Lucrezio sembra conoscere il recente dibattito tra gli Stoici e i Peripatetici sulla fine del mondo. Lo studio dei Libri V e VI dimostra anche che Lucrezio rifiuta il provvidenzialismo stoico e fa riferimento in chiave polemica ad alcuni versi tratti dagli *Aratea* di Cicerone (cfr. in particolare fr. 2 Buescu) e alle *Satire Menippee* di Varrone. Queste citazioni sono prova del desiderio del poeta di "modernizzare" il tema dell'escatologia cosmica, attaccando i difensori latini della teoria peripatetica dell'eternità del mondo, accettata anche dallo stoico Panezio e da altri filosofi stoici appartenenti alla cosiddetta "Stoà di mezzo". Queste conclusioni non ci conducono a riconoscere Lucrezio come un "eclettico epigono tardo-ellenistico" (come pensava Schrijvers), ma come un "uomo del suo tempo", capace di adattare gli insegnamenti di Epicuro al proprio *saeculum*. Inoltre, le molteplici similitudini tra i passaggi escatologici di Lucrezio e le teorie peripatetiche nel trattato dossografico di Filone *De aeternitate mundi* inducono a supporre che Lucrezio potesse aver letto una fonte dossografica peripatetica simile al trattato di Filone. Nella sezione conclusiva della tesi, indago la natura del concetto lucreziano di sublime escatologico, richiamando le tesi di Giancarlo Mazzoli e Gian Biagio Conte. Questa analisi mi porta a conclusioni che in parte divergono da quelle raggiunte da James Porter nel suo recente studio su questo argomento. Infatti, a mio parere, passaggi del *De Rerum Natura* come 2.1023-1047 e 6.647-679 mostrano che il primo scopo dei "passaggi apocalittici" di Lucrezio è condurre il lettore a un punto di vista "cosmico": da questa posizione privilegiata, il lettore può finalmente vedere i fenomeni naturali senza terrore o stupore. *Nil admirari* ("non stupirsi di nulla"): questo è lo scopo dell'escatologia di Lucrezio. Lucrezio cerca certamente di suscitare il piacere estetico che deriva dagli scenari apocalittici, ma questo piacere non deve oscurare lo scopo morale di questi passaggi. Il piacere del sublime escatologico può essere considerato come "il miele delle Muse" (cfr. 1.936-950), uno strumento efficace per il conseguimento della verità. Infatti, l'indugiare di Lucrezio sulle scene catastrofiche è spesso dovuto allo scopo di rappresentare il terrore provato da coloro che ignorano la rivelazione di Epicuro. Più che "un fascino per il vuoto" (Porter), il lettore di Lucrezio è invitato a osservare il mondo con assoluto distacco, *sub specie aeternitatis*, come una divinità epicurea.

Quo magis in dubiis hominem spectare periclis
convenit adversisque in rebus noscere qui sit:
nam verae voces tum demum pectore ab imo
eliciuntur et eripitur persona manet res.

Lucr. 3.55-58

PREMESSA

Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti,
exitio terras cum dabit una dies.
Ovid. *am.* 1.15.23-24

Explicat ut causas rapidi Lucretius ignis,
casurumque triplex vaticinatur opus.
Ovid. *trist.* 2.424.425

Il ruolo essenziale giocato dall'escatologia cosmica[1] nel *De rerum natura* fu riconosciuto sin dall'antichità: nei suoi unici due richiami espliciti a Lucrezio, Ovidio giunge a rappresentare il tema della fine del mondo come l'argomento centrale e qualificante del poema epicureo. Il poeta di Sulmona non è certo l'unico autore antico a manifestare una simile opinione: per citare alcuni illustri esempi, l'influenza della poesia escatologica lucreziana si coglie già nelle *Georgiche* virgiliane (cfr. e.g. il grande finale apocalittico[2] del primo libro, 1.466 ss.)[3], così come in numerosi passaggi degli *Astronomica* di Manilio[4] e della *Pharsalia* lucanea (*e.g.* i vv. 1.72 ss.)[5]; anche nei finali "apocalittici" della *Tebaide* staziana – ovverosia le grandiose rappresentazioni della morte di Anfiarao (7.809 ss.)[6] e di Capaneo (10.827 ss.)[7] – la poesia escatologica lucreziana costituisce un modello imprescindibile ed esibito. L'influenza dei passaggi "apocalittici" del *De rerum natura* giungerà sino alla tarda antichità: basti pensare alle numerose riprese della *iunctura* escatologica lucreziana *machina mundi* nell'opera di Claudiano e di Prudenzio[8].

Il percorso accennato mostra il notevole successo del *De rerum natura* come modello di poema escatologico sino alla tarda antichità (e oltre). La storia di tale fortuna attende di essere scritta, ma essa sarebbe certo impossibile, se non fosse sorretta da uno studio che tenti d'impostare una spiegazione complessiva dei passaggi escatologici nel poema lucreziano.

Vi sono poi altre ragioni che rendono fondamentale lo studio dei passaggi "apocalittici" del *De rerum natura*. Innanzi tutto, questi passaggi costituiscono la sola testimonianza estesa a noi

[1] Nei prossimi capitoli si richiamerà più volte il sostantivo "escatologia" e le forme che da esso derivano: pare opportuno precisare sin dal principio che ogni volta che si farà riferimento generico all'escatologia lucreziana, tale riferimento sarà rivolto *in primis* all'escatologia cosmica del *De rerum natura* (tema centrale di questa ricerca) e non all'escatologia individuale

[2] L'aggettivo "apocalittico" sarà sempre inteso *lato sensu* nel significato di "concernente la fine del mondo", senza riferimenti all'escatologia biblica. Nei prossimi capitoli si vedrà come anche i passaggi "apocalittici" del *De rerum natura* possono però ritenersi una "rivelazione" (ἀποκάλυψις) della reale natura del cosmo.

[3] Cfr. Gale 2008 pp. 115 ss.

[4] Cfr. Porter 2016 p. 501 n. 350.

[5] Cfr. Gee 2013 pp. 127 ss.

[6] Cfr. Smolenaars 1994 p. 386.

[7] Cfr. Chaudhury 2014 pp. 258 ss.

[8] Cfr. Claud. *Hon. III cos*. 169, *Hon. IV cos*. 68, *Mall. Theod*. 102, *Goth*. 71, *rapt. Pros*. 2.280; Prud. *cath*. 9.14; *ham.* 289.

pervenuta relativa all'escatologia cosmica epicurea. Infatti questo tema è soltanto oggetto di rapidi accenni nell'*Epistola ad Erodoto* e nell'*Epistola a Pitocle*, senza ulteriori approfondimenti, data la natura epitomica di questi testi. Un maggiore sviluppo era probabilmente riservato a tale tematica nel trattato *Sulla natura*: la sorte ha però voluto che di tali passi sia rimasto ben poco. Anche tra i papiri di Ercolano non si trovano, al momento, ampie trattazioni dell'escatologia epicurea e lo stesso vale, infine, per l'iscrizione di Enoanda. Questa particolare situazione rende assai preziosi i passaggi escatologici lucreziani, e, al contempo, sollecita rilevanti quesiti: siamo di fronte ad una fedele traduzione dell'escatologia cosmica di Epicuro, così come il poeta latino la poteva leggere nel trattato *Sulla natura*, oppure Lucrezio sviluppa autonomamente i propri scenari "apocalittici", chiamando in causa anche il dibattito più recente a proposito dell'eternità del mondo?

La risoluzione di quest'ultimo quesito è fondamentale per una corretta comprensione non solo dell'escatologia, ma - più in generale - della poesia lucreziana. L'analisi di questi passaggi comporta infatti la necessità di entrare nel vivo di questioni che, negli studi lucreziani, sono ancor oggi al centro di annose *querelle*. Strettamente collegata alla questione dell'autonomia di Lucrezio è la discussione relativa alla presenza di riferimenti allo stoicismo nel *De rerum natura*. La tesi che vorrebbe un Lucrezio che *omnis pendet* da Epicuro pare infatti escludere la possibilità di riferimenti, da parte di Lucrezio, a testi filosofici che non furono oggetto dell'attenzione di Epicuro, *in primis* i trattati stoici. L'analisi dei passaggi escatologici lucreziani permette di delineare una risposta a tali quesiti e di avvicinarsi maggiormente a un possibile quadro delle fonti del *De rerum natura*.

Pertanto, il primo obbiettivo di questa ricerca sarà quello di riesaminare le fonti e gli obbiettivi polemici dei passaggi escatologici del *De rerum natura*: tale analisi permetterà poi di trarre conclusioni relative anche alla loro forma letteraria e alla loro relazione con lo stile "sublime". L'analisi – pur considerando ogni passaggio escatologico del poema – si concentrerà su quelli più ampi e significativi del poema: la conclusione del primo libro (vv. 1052-1117), la conclusione del secondo libro (in particolare i vv. 1105-1174), i vv. 91-415 del quinto libro e alcuni passi tratti dal sesto libro (con particolare attenzione dei riguardi dei vv. 534-607, a proposito dei terremoti, e dei vv. 638-702, a proposito dei vulcani).

INDICE

1. EPICUREISMO E FINE DEL MONDO: UN'INTRODUZIONE 1
1.1 Mortalità del cosmo nella filosofia pre-socratica: da Anassimandro ad Empedocle 1
1.2 Mortalità del cosmo nella filosofia pre-socratica: gli atomisti 3
1.3 Platone: cicliche catastrofi e immortalità cosmica 5
1.4 Aristotele, Teofrasto e la scuola peripatetica: l'eternità cosmica 8
1.5 L'escatologia cosmica stoica 10
1.6 L'escatologia cosmica di Epicuro 12
1.7 Il *De rerum natura* come testimone imprescindibile dell'escatologia epicurea 14
2. LA FINE DEL MONDO NELLA PRIMA DIADE DEL *DE RERUM NATURA* 17
2.1 Introduzione: disvelamento dell'infinità dell'universo e mortalità del cosmo 17
2.2 L'identità degli avversari dei passaggi escatologici lucreziani: un'introduzione 25
2.3 La sezione conclusiva del primo libro (vv. 1052-1117) 27
2.3.1 Considerazioni preliminari 30
2.3.2 Le principali interpretazioni del finale del primo libro 32
2.3.3 Le fonti e gli obbiettivi polemici di Lucrezio: un primo bilancio 46
2.3.4 Le fonti stoiche 55
2.3.5 Considerazioni conclusive a proposito degli obbiettivi polemici di Lucrezio 78
2.3.6 La vera natura del "finimondo" dei vv. 1102-1113: la fuga degli elementi 79
2.3.7 *Teomachie* e *Gigantomachie*: i modelli poetici dei vv. 1102-1113 82
2.3.8 Un finimondo "ipotetico" 84
2.3.9 La ragione di *ne* / *neve* ai vv. 1102-1105: una proposta 86
2.3.10 Il sublime escatologico lucreziano nel finale del primo libro: vv. 1052-1117 87
2.4 Appendice: l'interpretazione del finale del primo libro di Frederik A. Bakker 91
2.5 Il finale del secondo libro 94
2.5.1 Premessa 94
2.5.2 La vera apertura del finale escatologico: i vv. 1023-1047 95
2.5.3 I vv. 1105-1174, dalla nascita alla vecchiaia del mondo: le principali interpretazioni a proposito delle fonti di Lucrezio 98
2.5.4 Le fonti di Lucrezio dagli atomisti ad Epicuro: un riepilogo 109
2.5.5 Lucrezio e le teorie di Critolao nel *De aeternitate mundi* di Filone (cap. 55-76) 111
2.5.6 Le fonti peripatetiche di Lucrezio alla base delle polemiche anti-stoiche del secondo libro 124
2.5.7 Conclusioni 127
2.5.8 I vv. 1164-1174: analisi stilistica di una conclusione diatribica 129

3. LA FINE DEL MONDO NELLA DIADE CENTRALE 147
3.1 Il proemio del terzo libro: allusioni "apocalittiche" 147
3.2 Uso parodistico del "sublime" escatologico nell'epica patriottica: 3.830-837 148
3.3 La sezione conclusiva del terzo libro: escatologia individuale ed escatologia cosmica 150
4. LA FINE DEL MONDO NELL'ULTIMA DIADE: IL QUINTO LIBRO 152
4.1 I vv. 91-415: un prospetto 152
4.2 I vv. 76-90: un'anticipazione della Gigantomachia 153
4.3 L'annuncio "apocalittico" (vv. 91-109) 157
4.4 I vv. 110-121: la *Gigantomachia* intorno all'eternità del mondo 171
4.5 I vv. 122-234: un'introduzione 187
4.5.1 I vv. 122-141: il corpo divino del mondo 188
4.5.2 I vv. 146-155: le sedi degli dèi 192
4.5.3 I vv. 156-194: ripresa della *Gigantomachia* 195
4.5.4 I principali obbiettivi polemici dei vv. 156-194 200
4.5.5 *Hominum causa:* Platone o gli stoici? 202
4.5.6 I vv. 174-180: uno spunto lucreziano contro il pessimismo 209
4.5.7 I vv. 195-234: la *culpa naturae* 210
4.5.8 L'ultimo argomento: la misera condizione dell'uomo 224
4.5.9 Gli obbiettivi polemici dei vv. 122-234: un bilancio 227
4.6 La seconda parte della sezione escatologica del quinto libro: i vv. 235-415 229
4.6.1 Una risposta epicurea alle tesi di Teofrasto 229
4.6.2 Gli argomenti attribuiti agli stoicie le risposte di Teofrasto 230
4.6.3 La riformulazione di Lucrezio 236
4.6.4 La fonte di Lucrezio 242
4.6.5 La brevità della storia umana vv. 324-350 246
4.6.6 La parentesi dei vv. 351-379: ricapitolazione di quanto è realmente eterno 249
4.6.7 La conclusione della sezione escatologica: Fetonte e il diluvio (5.380-415) 252
4.7 Sublime escatologico lucreziano: l'edificio complesso dei vv. 91-415 272
4.8 I vv. 1204-1240 del quinto libro: la genesi del dubbio escatologico nella mente dell'uomo 275
4.9 Appendice: «Questo giovane mondo è vecchio». La risoluzione della contraddizione notata da Gennaro Sasso 280
5. LA FINE DEL MONDO NELL'ULTIMA DIADE: IL SESTO LIBRO 286
5.1 Introduzione: il ritorno della tematica escatologica 286
5.2 *Amplificatio* e *nec mirum*: le due opposte tensioni dei passaggi escatologici del sesto libro 288
5.3 Fonti e obbiettivi polemici dei passaggi escatologici del sesto libro 290
5.4 Teofrasto come modello della strategia del *nec mirum* 294

5.5 La genesi del mito e la dimostrazione della fragilità cosmica: gli scenari apocalittici del sesto libro nella trattazione del tuono, del lampo e del fulmine 296

5.5.1 Il primo scopo di Lucrezio: descrivere la genesi del sentimento religioso 298

5.5.2 Il tessuto "mitologico"..... 299

5.5.3 Il secondo scopo di Lucrezio: ribadire la fondamentale verità della mortalità del mondo 300

5.6 I fenomeni sismici (vv. 535-607) 301

5.7 I vulcani (vv. 639-702) 316

5.8 Fine della città e fine del mondo: l'escatologia cosmica nella peste di Atene 324

5.9 Appendice: miti e modelli letterari richiamati da Lucrezio nella descrizione dei fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine 330

6. CONCLUSIONE: IL *DE RERUM NATURA* COME POEMA DELLA COMPLESSITÀ 340

7. CONCLUSIONI A PROPOSITO DELLA NATURA E DEL SENSO DEL SUBLIME ESCATOLOGICO LUCREZIANO 351

7.1 La dialettica tra *motus auctifici* e *motus exitiales* nei proemi e nelle conclusioni 351

7.2 La dialettica tra verità ed opinione: prospettiva soggettiva e prospettiva cosmica 353

7.3 Il sublime escatologico e il *mirum*: a prosito delle tesi di Porter sul sublime lucreziano 363

Edizioni, traduzioni e commenti di riferimento 376

Bibliografia 379

1. EPICUREISMO E FINE DEL MONDO: UN'INTRODUZIONE

Prima di volgersi all'analisi dei passaggi "apocalittici" del *De rerum natura*, pare necessario delineare una sintetica storia della questione della mortalità del mondo nella filosofia greca sin dalla speculazione presocratica, per giungere infine alla definizione delle posizioni proprie della scuola epicurea[1].

1.1 Mortalità del cosmo nella filosofia pre-socratica: da Anassimandro ad Empedocle

Nonostante il quasi totale naufragio dei testi, appare chiaro che una riflessione a proposito dell'escatologia cosmica sia viva nel pensiero filosofico greco sin dal suo principio[2]. Alcuni testi antichi[3] attribuiscono alla scuola milesia l'introduzione della dottrina di eterni cicli di formazione e di dissolvimento del mondo. Mentre le teorie cosmogoniche ed escatologiche di Talete restano sconosciute, possediamo maggiori informazioni riguardo alle dottrine di Anassimandro. La lettura di alcuni frammenti sembra suggerire che, secondo il filosofo milesio, l'essere si origini da una sostanza indefinita, l'ἄπειρον, che, a partire dall'opposizione caldo-freddo, è soggetta ad una serie di differenziazioni, dando forma a ogni ente; nel tempo, questo processo sarebbe destinato ad esaurirsi, provocando un ritorno all'indifferenziazione originaria, punto di partenza di un nuovo ciclo. La critica moderna tende tuttavia a contestare tale attribuzione[4], evidenziando come non siano chiare né le posizioni del filosofo a proposito del numero dei cosmi (uno o molteplici?) e della loro mortalità[5].

Parimenti, è stata messa in discussione la reale portata dell'attribuzione ad Eraclito – risalente almeno ad Aristotele e Teofrasto – della teoria di periodiche catastrofi ignee, considerando il filosofo di Efeso come il grande predecessore del pensiero stoico[6] e della dottrina della ἐκπύρωσις.

---

[1] Naturalmente, non è questo il luogo per un'ampia trattazione a proposito dell'escatologia cosmica nel pensiero greco. Basterà qui una schematica presentazione delle principali posizioni pre-epicuree. Per una trattazione complessiva di questo tema, restano punti di riferimento irrinunciabili i testi di Baudry 1931, Mugler 1953 e Mondolfo 1956.

[2] Per un'introduzione alle prime riflessioni greche sul tema, cfr. Burkert 1979, in Hellholm, 1979, pp. 235 ss.

[3] Cfr. in particolare Aristotele, *Metaph*. 983b18-27.

[4] Cfr. Kahn 1994 pp. 185 ss. «Did Anaximander envisage an even greater cycle, in which the appearance of this differentiated universe out of the Boundless would itself be periodically balanced by the retur of all things, including the elements, back into their original source? This doctrine is ascribed to Anaximander by some doxographers, but there is no definitive statement to this effect in our most reliable sources».

[5] Cfr. Gregory 2016a, pp. 15-17. Le medesime considerazioni possono essere estese alla speculazione del milesio Anassimene, cfr. Duhem 1913 p. 71; Mugler 1952 p. 24 e Gregory 2016a, pp. 16-17.

[6] I primi passi aristotelici interpretati come attribuzioni della nozione di ἐκπύρωσις a Eraclito sono *cael.* 12 b, *phys*. 205a e *metaph*. 1076. La *querelle* contrappose dapprima Zeller (assertore della paternità eraclitea della teoria conflagrazione universale) a Burnet; più recentemente Mondolfo stesso (fautore di Zeller) a Kirk e Markovich. Mugler, 1953, 27-29, aderisce alle posizioni di Burnet: «Aucun des principes cosmologiques du penseur d'Ephèse n'indique en effet une orientation du devenir universel telle qu'elle entraînerait avec nécessité un retour cyclique de toutes choses. (…) C'est en méconnaissant profondément la portée limitée de la Grande Année d'Héraclite que des autres tardifs, sous l'influence du stoïcisme, ont placé aux extrémités de cette période une conflagration générale résorbant l'univers entier dans un immense brasier dont ils le faisaient renaître par une nouvelle différenciation du feu». Parimenti Pohlenz, 1967, I 152 n. 10 «In Eraclito non c'è ancora la teoria della conflagrazione universale e dei periodi cosmici. Però evidentemente gli Stoici, come prima di loro Aristotele e Teofrasto, attribuirono tali idee a Eraclito». Cfr. infine Gregory 2016a p. 17.

Si può invece affermare con maggiore certezza che Empedocle sia stato un assertore della mortalità del cosmo e della sua periodica rinascita, secondo una ciclica progressione che Mugler assimila efficacemente al moto di un pendolo[7]:

«À la période cosmique d'Anaximandre, évoluant d'un seul mouvement d'un état d'indétermination au suivant en voyant naître et disparaître un seul monde habitable, Empédocle substitue donc un cycle du retour éternel oscillant, à la manière d'un pendule, d'un état de distribution homogène à un état de séparation des éléments et de là, en sens inverse, à l'état initial de mélange parfait, et ces deux phases nettement distinctes du retour éternel donnent le jour chez lui à deux mondes habitables à tendances opposées».

Tale moto scaturisce dall'azione di due principi, che il filosofo definisce Νεῖκος e Φιλότης (Discordia e Amore), poiché il primo spinge alla separazione dei quattro elementi fondamentali (acqua, fuoco, terra, aria), laddove il secondo tende invece alla loro fusione. Il mondo non è destinato a durare in eterno e i primi esseri viventi – incluso il genere umano – sorgono in un breve periodo di compresenza ed equilibrio dell'azione di entrambi i principi[8]. Il dominio totale dell'Amore non conduce, come si sarebbe indotti a pensare, all'armonia degli elementi, bensì alla loro massima confusione. L'apogeo dell'azione di Φιλότης corrisponde dunque a una sorta di indistinta unità del cosmo, sulla quale in seguito Νεῖκος inizia di nuovo a svolgere la propria azione. Pertanto la vita e l'ordine universali sono possibili soltanto nel momento in cui la Discordia ha diviso nettamente l'unità originaria, senza però averla spinta al punto di separazione totale. Difatti, con il passare del tempo, l'influsso del principio divisivo provoca la disgregazione di tutto l'esistente, determinando la definitiva separazione degli elementi fondamentali (come acqua e fuoco) e, di conseguenza, l'estinzione degli ultimi organismi sulla terra[9]. Anche il dominio di Νεῖκος non è destinato a permanere, ma lascerà, come sempre, spazio al ritorno di Φιλότης, e, in un momento di nuovo equilibrio, alla ricomparsa di una nuova umanità[10].

Questa chiara teorizzazione di cicli di distruzione del cosmo renderà la poesia di Empedocle un esempio di poesia escatologica nella tradizione poetica e filosofica successiva. Ciò è evidente, ad esempio, in Plutarco (*De facie* 926d-927a), dove il racconto empedocleo del dominio di Discordia viene raffrontato alla *Gigantomachia* esiodea, quale esempio di racconto della dissoluzione del mondo, con conseguente ritorno del caos primigenio. Anche nei passaggi "apocalittici" del *De rerum natura* si avverte sovente l'*auctoritas* escatologica di Empedocle: non è un caso che il nome del

[7]Mugler, 1953, 32 ss. Cfr. i frammenti Diels-Kranz 31A30 e 31B17, 18, 21 e 22 in Reale, 2006, 566.
[8]Mugler, 1953, 38 ss.
[9]Cfr. Mugler, 1953, 38 ss.
[10] Ho scelto di riportare la lettura "ortodossa" della teoria empedoclea del ciclo cosmico. Non sono tuttavia mancate altre interpretazioni di tale dottrina, che divergono a proposito della collocazione della cosmogonia e del finimondo nel corso del ciclo, per le quali cfr. Gregory 2016a, pp. 18-19.

filosofo di Agrigento venga sin dal principio richiamato in relazione al mito di Tifeo (cfr. Lucr. 1.722-725). Nell'operazione di assimilazione dei pensatori "che hanno condannato a morte il mondo" (cfr. 1.62-79; 5.91-120) Empedocle sembra giocare un ruolo di *exemplum* irrinunciabile. Infatti, come si vedrà, una chiara "citazione" empedoclea figurerà proprio al principio della maggiore sezione escatologica del *De rerum natura*, nel quinto libro (vv. 101-103)[11].

1.2 Mortalità del cosmo nella filosofia pre-socratica: gli atomisti

I fondamenti della cosmologia epicurea s'inseriscono perfettamente sul solco della tradizione atomistica più antica: si ricordi che tra i maestri di Epicuro si annovera il democriteo Nausifane. Pertanto, un'analisi dell'escatologia cosmica epicurea deve necessariamente prendere le mosse dalle dottrine di Leucippo e del suo allievo Democrito[12]. Pare opportuno richiamare innanzi tutto un frammento di Leucippo (cfr. Diog. Laert. IX 31-33 = D.K. 67 A 1):

Τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν (…) τούτου δὲ τὸ μὲν πλῆρες εἶναι, τὸ δὲ κενόν, <ἃ> καὶ στοιχεῖά φησι. Κόσμους τε ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. Γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω· φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα <ἀλλήλοις> καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. (…) καὶ οὕτω γενέσθαι τὴν γῆν, συμμενόντων τῶν ἐνεχθέντων ἐπὶ τὸ μέσον. Αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἷον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκκρισιν τῶν ἔξωθεν σωμάτων· δίνῃ τε φερόμενον αὐτὸν ὧν ἂν ἐπιψαύσῃ, ταῦτα ἐπικτᾶσθαι. Τούτων δέ τινα συμπλεκόμενα ποιεῖν σύστημα, τὸ μὲν πρῶτον κάθυγρον καὶ πηλῶδες, ξηρανθέντα καὶ περιφερόμενα σὺν τῇ τοῦ ὅλου δίνῃ, εἶτ' ἐκπυρωθέντα τὴν τῶν ἀστέρων ἀποτελέσαι φύσιν (…). Εἶναι τε ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν <οὐ> διασαφεῖ.

«Leucippo afferma che il tutto è infinito (…) di esso una parte è il pieno, un'altra è il vuoto: e questi egli li chiama elementi. Da questi elementi traggono origine mondi infiniti, e in questi elementi i mondo si risolvono. I mondi si generano nel modo seguente: molti corpi di ogni tipo e forma, staccandosi dall'infinito, sono portati verso un grande vuoto e, radunatisi, generano un unico vortice, nel quale, urtandosi a vicenda e muovendosi in circolo in ogni senso, si separano e si raggruppano, i simili con i simili. (…) E così si formò la terra, quando le particelle, giunte nel mezzo, rimasero insieme. Per converso, anche la membrana che sta intorno si accresce, per la separazione e per l'aggiunta dei corpi esterni, e, girando in vortice, ingloba tutti i corpi con in quali entra in contatto. Alcuni di essi, intrecciandosi, formano un composto, dapprima umido e fangoso, poi, una volta prosciugati, ruotando in circolo con il vortice del tutto, si incendiano e costituiscono la natura degli astri (…). E, come ci sono nascite di mondi, così ci sono anche accrescimenti, consunzioni e morti, secondo una certa necessità, della quale egli non specifica la natura»

[11] Nei passi che verranno analizzati, l'*auctoritas* di Empedocle sembra rappresentare soprattutto un illustre precedente di sublime e "ispirata" poesia cosmologica. Il richiamo ad Empedocle pare dunque riferito alla maschera del poeta-vate, appoggiandosi alla quale il poeta attacca la teologia astrale ellenistica. Per un bilancio della quesione del rapporto tra Lucrezio ed Empedocle, cfr. Garani 2007 pp. 71 ss.

[12] Cfr. Mugler, 1953, pp. 130 ss.

Il passo leucippeo contiene *in nuce* i principi cardine della cosmologia atomistica: infinità dell'universo, esistenza del vuoto, esistenza degli atomi. Nello spazio infinito si generano innumerevoli mondi, destinati a percorrere un percorso esistenziale simile: aggregazione, accrescimento, consunzione e distruzione; per utilizzare il lessico di Leucippo, γενέσεις, αὐξήσεις, φθίσεις, φθοράς. La formazione del mondo è un processo aggregativo che si svolge in un grande vuoto, mediante l'azione di un vortice nel quale il simile si aggrega col simile (τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια). Lo sviluppo di ogni mondo è dovuto ad un'indefinita "necessità" (κατά τινα ἀνάγκην), che sembra escludere la possibilità di ogni provvidenzialismo.

La dottrina relativa al percorso di incremento e distruzione di ogni mondo viene approfondita da Democrito. Si consideri innanzitutto il seguente passo (Simplic. *cael.* p. 294, 33 Heib. = D.K. 68 A 37):

[Δημόκριτος] ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη διασείσῃ καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρῃ. Λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ διάκρισιν οὐ μόνον περὶ ζῴων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἁπάντων. Εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις.

«Democrito crede che i composti atomici restino permanentemente connessi tra loro fino a un certo momento, ossia fino a quando una certa necessità, dotata di maggior potenza e proveniente da ciò che li racchiude, li scuota e li dissolva, separandoli reciprocamente. Democrito dice che la generazione e il suo opposto, la corruzione, si verificano sia negli animali sia nelle piante sia nei mondi, sia in generale per tutti i corpi sensibili. Perciò, se la generazione è composizione di atomi, la corruzione è la disgregazione dei medesimi e, ad avviso di Democrito, la generazione non sarebbe altro che una trasformazione».

Il filosofo evidenzia un'analogia profonda tra gli esseri viventi (piante ed animali) e i mondi (οὐ μόνον περὶ ζῴων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων): l'unica differenza tra i primi e i secondi è di natura *quantitativa*. Difatti, in entrambi i casi si tratta di aggregati atomici soggetti a generazione/aggregazione (γένεσις/σύγκρισις) ed a morte/disgregazione (φθορὰ/διάκρισις). La rovina finale viene attribuita di nuovo ad una vaga "necessità dotata di maggior potenza" proveniente dall'infinito spazio esterno al mondo (ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη). Complementare rispetto a quest'ultimo è un altro importante passo democriteo (Hippolyt. *Refut*. I 13 (D. 565, W. 16) = D. K. A 68 40):

[Δημόκριτος] ἔλεγε δὲ ὡς ἀεὶ κινουμένων τῶν ὄντων ἐν τῶι κενῶι· ἀπείρους δὲ εἶναι κόσμους καὶ μεγέθει διαφέροντας. Ἐν τισὶ δὲ μὴ εἶναι ἥλιον μηδὲ σελήνην, ἐν τισὶ δὲ μείζω τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἐν τισὶ πλείω. Εἶναι δὲ τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα καὶ τῆι μὲν πλείους, τῆι δὲ ἐλάττους καὶ τοὺς μὲν αὔξεσθαι, τοὺς δὲ ἀκμάζειν, τοὺς δὲ φθίνειν, καὶ τῆι μὲν γίνεσθαι, τῆι δ' ἐκλείπειν. Φθείρεσθαι

δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας. Εἶναι δὲ ἐνίους κόσμους ἐρήμους ζώιων καὶ φυτῶν καὶ παντὸς ὑγροῦ. Τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν κόσμου πρότερον τὴν γῆν τῶν ἄστρων γενέσθαι, εἶναι δὲ τὴν μὲν σελήνην κάτω, ἔπειτα τὸν ἥλιον, εἶτα τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας. Τοὺς δὲ πλανήτας οὐδ' αὐτοὺς ἔχειν ἴσον ὕψος. Ἀκμάζειν δὲ κόσμον, ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προσλαμβάνειν. Οὗτος ἐγέλα πάντα, ὡς γέλωτος ἀξίων πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις.

«[Democrito] affermava che gli esseri si muovono da sempre nel vuoto, e che i mondi sono infiniti e diversi per grandezza, cosicché in alcuni non esistono né il sole né la luna, in altri ve ne sono di più grandi che nel nostro cosmo, e in altri ancora ve ne sono di più numerosi. Gli intervalli che separano i mondi sono differenti, cosicché da una parte ci sono più mondi, e da un'altra meno, e alcuni si ingrandiscono mentre altri sono all'apice dell'ingrandimento Altri poi, si rimpiccioliscono, cosicché da una parte si originano nuovi mondi e dall'altra scompaiono. I mondi si corrompono scontrandosi. Alcuni mondi non hanno animali, piante e ogni forma di umidità. Nel nostro mondo la terra è nata prima degli astri. Nella regione celeste più bassa ci sono la luna, e poi il sole; mentre più in alto stanno le stelle fisse. Neppure i pianeti si trovano alla stessa altezza. Un mondo si sviluppa fintanto che non può più accogliere niente dall'esterno. Democrito rideva di ogni cosa, ritenendo degne di essere derise le umane vicende nel loro complesso».

Il passo aggiunge importanti informazioni relative alla natura dei mondi. Democrito sottolinea infatti come i mondi si differenzino per distribuzione, dimensioni, forma ed età. Ciascun cosmo è separato dagli altri mediante intervalli (τὰ διαστήματα) distribuiti in maniera disomogenea. Egli soggiunge inoltre che l'accrescimento di ciascun mondo ha una fase apicale (ἀκμάζειν), coincidente con il momento in cui un mondo «non può più accogliere alcun corpo dall'esterno» (ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προσλαμβάνειν). Per quanto concerne la causa della distruzione dei mondi, rispetto all'oscura "necessità" prospettata nei passi sopracitati, Democrito giunge alla definizione di un fattore ben più concreto: la collisione fra i mondi (φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας).

1.3 Platone: cicliche catastrofi e immortalità cosmica

Prima di riportare le dottrine escatologiche epicuree, è necessario almeno accennare alla grande rivoluzione avviata da Platone e portata a compimento da Aristotele: l'introduzione della dottrina dell'eternità cosmica. Infatti, nonostante la loro continuità con la cosmologia atomistica, le teorie epicuree non possono essere comprese appieno, se non in relazione a questo punto di snodo del pensiero occidentale.

Pare opportuno prendere le mosse dall'ultima opera di Platone, le *Leggi* (cfr. Pl. *Lg*. 677a)[13]. Qui il filosofo ateniese racconta che l'umanità viene periodicamente colpita da diluvi e pestilenze (κατακλυσμοῖς τε καὶ νόσοις) e ridotta ad un numero esiguo d'uomini[14], che si salvano soltanto poiché

[13] Ho scelto di non considerare, in questo contesto, la complessa questione del mito del *Politico* (269e-270a) e delle sue fonti, per le quali cfr. Rowe 2010 pp. 298 ss.
[14] La medesima teoria viene accennata con decisamente minor dovizia di particolari anche nel *Crizia* 109d; 111a.

abitano le cime dei monti: essendo costoro ignoranti e privi di qualunque τέχνη, è inevitabile che anche la civiltà debba essere gradualmente riscoperta dal genere umano, così come ogni arte. Non si tratta, naturalmente, di un eterno ritorno delle medesime situazioni, bensì di una costante storica che costringe la civiltà a perenni vicende di scomparsa e di faticosa rinascita. Tuttavia, le catastrofi descritte da Platone non comportano né la distruzione del mondo né tanto meno la dissoluzione del genere umano.

Questa visione trova la propria espressione più chiara nel *Timeo* (che rappresenta il diretto precedente del passo appena citato dalle *Leggi*), in particolare nel racconto di Crizia a proposito del viaggio di Solone nella città di Sais, in Egitto (cfr. Pl. *Ti.* 21e ss.). Solone racconta ai sacerdoti egiziani i miti greci più antichi, ovvero quello di Foroneo (il primo uomo) e di sua figlia Niobe e poi quello del diluvio di Deucalione e Pirra. Un sacerdote egiziano risponde ironicamente a Solone con la celebre frase che definisce i Greci dei bambini, se paragonati all'antichissima civiltà egizia. Secondo il sacerdote, il mondo è stato e sarà sempre soggetto a infinite serie di φθοραί: di esse, le più grandi sono dovute al fuoco e all'acqua (πυρὶ καὶ ὕδατι), le altre, di minore entità, sono cagionate da molteplici e svariate ragioni. Egli cita poi come esempio il mito di Fetonte, che brucia buona parte del mondo per la sua incapacità di guidare il carro del Sole, suo padre: esso cela una verità fisica, ovvero la rovina portata alla terra da un eccesso di fuoco legato a una periodica – anche se articolata in periodi lunghissimi – deviazione astrale (παράλλαξις). Durante tali rovinosi eventi, coloro che dimorano sui monti periscono, mentre sopravvivono gli abitanti delle coste e delle isole. Quando invece gli dei sommergono la terra per purificarla (θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν)[15], la rovina coinvolge soltanto gli abitanti delle città lungo le coste.

Come si avrà modo di vedere, i passi appena citati avranno un'enorme influenza sulla tradizione escatologica successiva Le catastrofi ricorrenti sono da Platone paragonate a una malattia, che colpisce periodicamente la civiltà greca, lasciando in vita solamente uomini estranei alla città e, di conseguenza, illetterati, nemici delle Muse. Per questa ragione i Greci ricordano un solo diluvio; gli Egizi, invece, grazie all'azione benefica delle piene del Nilo, non sono vittime né delle inondazioni né degli incendi e serbano la memoria scritta del passato e, di conseguenza, le loro genealogie sono assai più antiche di quelle greche. Quest'ultima affermazione è poi il pretesto per la narrazione dello scontro tra gli antichi ateniesi e gli abitanti di Atlantide, risalente a novemila anni prima dell'età del racconto (cfr. *Ti.* 23c ss.); di tale narrazione importa qui solamente citare la fine del potente esercito

[15]Altra allusione scoperta al mito di Deucalione: è evidente dal contesto che tale 'purificazione' non è dovuta alle medesime ragioni del mito, ma a cicli periodici che non sono connessi con la malvagità dell'umanità. Forse tali grandi inondazioni sono dovute a un'altra periodica deviazione (παράλλαξις) nel cammino del Sole.

ateniese: esso a causa di tremendi diluvi e terremoti sprofonda sottoterra, nell'arco di un solo giorno e di una sola notte (cfr. *Ti.* 25d)[16].

I passi appena citati dimostrano che, secondo Platone, il genere umano, seppur soggetto a periodiche φθοραὶ, è destinato ad un'esistenza perpetua. Tale teoria si fonda a sua volta sulla dottrina platonica dell'immortalità del mondo, generato dal Demiurgo, ma immortale[17]. Questa dottrina viene esposta da Platone sempre nelTimeo e trova la sua formulazione più chiara nel seguente passo (*Ti.* 32c-33a)[18]:

Καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι'ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ'ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.

«In questo modo, mediante questi quattro elementi, il corpo del mondo fu generato secondo un'armonica proporzione ed ebbe tale amicizia che, riunito in se stesso, non può essere sciolto da nient'altro se non colui che lo legò insieme. La composizione del mondo ha assunto in sé ciascuno di questi quattro elementi, presi nella loro totalità. L'artefice lo formò mediante tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza lasciare fuori nessuna parte o proprietà di nessun elemento e innanzitutto lo concepì perché l'essere vivente fosse, nella sua totalità, il più possibile perfetto e composto di parti perfette, inoltre perché fosse uno, dal momento che non era stato lasciato nulla da cui si potesse generare un altro simile, ed infine che non fosse soggetto a vecchiaia e a malattia, tenendo conto che il caldo e il freddo e tutti quanti gli agenti dotato di intense energie, circondando un corpo così formato dall'esterno e assalendolo intempestivamente, lo dissolvono e lo fanno morire, infliggendogli vecchiaia e malattia».

L'immortalità del mondo scaturisce dunque dal fatto che è una sorta di complessa costruzione (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) composta dal Demiurgo mediante l'utilizzo di tutto il materiale esistente: di conseguenza non solo il mondo è unico, ma al di fuori di esso non esiste nulla capace di colpirlo e condurlo alla rovina (μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών). Si noti che Platone

[16] Nelle *Leggi* Platone non parla di alcun incendio, ma solamente di diluvi; questo ha portato alcuni a pensare che il filosofo ateniese avesse infine rifiutato il concetto di periodiche conflagrazioni. Come afferma Mugler 1953, p. 125: «Dans le troisième livre des Lois, il n'est plus question, pour faire détruire périodiquement les civilisations avec leur bases matérielles, que d'inondations». Inoltre, sempre nelle *Leggi*, Platone non menziona più la singolare esenzione da tali catastrofi attribuita nel *Timeo* agli abitanti dell'Egitto.

[17] Cfr. Gregory 2016a, pp. 22-23. Si noti come sia il Demiurgo stesso, artefice del mondo, a sancire la sua immortalità (41a-41b): θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. «Dei, figli di dei, di cui io sono padre ed artefice, grazie a me le cose che sono generate sono indissolubili, fin quando lo voglio. Tutto ciò che è legato si può sciogliere, ma è un male voler sciogliere ciò che è ben armonizzato e sta bene insieme».

[18] La traduzione italiana di riferimento per il *Timeo* è quella di Francesco Fronterotta (*Platone. Timeo. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesco Fronterotta*, Milano 2003).

rappresenta i corpi esterni al mondo come forze militari pronte a circondarlo ed assediarlo (περιστάμενα ἔξωθεν); al contempo, il filosofo raffigura il cosmo come un essere vivente non soggetto alla vecchiaia (ἀγήρων: morte per consunzione) né alla malattia (morte violenta: ἄνοσον). Tali concetti e campi metaforici saranno assai rilevanti nella tradizione filosofica successiva, sino a Lucrezio.

Come si vedrà, i maggiori scolarchi dell'Accademia che succedettero a Platone dovettero rispondere alle maggiori obiezioni sollevate dal racconto mitico del *Timeo*, in particolare, quelle a proposito dell'insostenibilità della tesi di un mondo al contempo generato e immortale. Di conseguenza, essi evidenziarono la natura mitica e simbolica del racconto del Demiurgo (cfr. *e.g.* Philo *aet*. 14-15), asserendo che Platone aveva in verità sostenuto la dottrina dell'eternità del mondo (ingenerato e immortale), alla quale essi stessi aderivano[19].

1.4 Aristotele, Teofrasto e la scuola peripatetica: l'eternità cosmica

Per comprendere l'opinione di Aristotele circa gli sconvolgimenti che avvengono nel mondo risulta utile prendere le mosse dai *Meteorologica*. In *mete*. 352a ss. la critica del filosofo è rivolta a coloro che, a partire dall'inaridimento di certe regioni marine, deducono che l'universo stesso sia destinato alla distruzione e, in seguito, a una nuova nascita. Sebbene ammetta il fatto che alcuni mari ritirino le proprie acque, lo Stagirita nota che, specularmente, altri mari nascono e invadono la terraferma. Inoltre tali fenomeni appaiono di portata ridicola, se si riflette sull'esiguità delle misure della terra rispetto alle dimensioni del cosmo nella sua interezza. Nondimeno, il filosofo ritiene che cambiamenti di questo tipo vadano attribuiti a cicli di portata cosmica (in particolare astronomica)[20] i cui esiti si riflettono inevitabilmente sulla terra. Così come ogni anno ha il proprio inverno, allo stesso modo il "grande anno" cosmico ha il proprio "grande inverno", che comporta un eccesso di piogge e diluvi nel mondo sublunare. Questi cataclismi, però, non avvengono mai allo stesso modo, bensì coinvolgono di volta in volta regioni differenti; a questo punto Aristotele propone l'esempio del mitico diluvio di Deucalione, che, a suo parere, era localizzato nella regione di Dodona e dell'Acheloo. Dunque, durante gli innumerevoli "grandi inverni" sono nati fiumi e laghi, alcuni dei quali nel tempo si sono essiccati o hanno cambiato corso; il filosofo conclude che è inevitabile

[19] Cfr. *e.g*. Verde 2013b pp. 161 ss. per la "deletteralizzazione" del *Timeo* compiuta da Senocrate. Cfr. pure Bignone 1936 II pp. 71-72 «Tanto naturale era apparsa quella negazione [da parte di Aristotele] dell'origine del mondo, che gli stessi discepoli di Platone, come Speusippo, Senocrate e Crantore, si erano affrettati a dichiarare che Platone stesso non aveva mai pensato altrimenti, e che la creazione del *Timeo* non era se non simbolo e finzione didascalica».

[20] L'influenza esercitata dagli astri sul mondo, secondo Aristotele, ha un carattere assai particolare: il ricorrere ciclico degli eventi nell'ecumene è infatti dovuto ad una causa finale, non meccanica: tale ciclo costituisce ciò che sulla terra si avvicina in maggiore misura alla perfezione delle regioni celesti Cfr. Mugler 1953 p. 121, Solmsen, 1960, 426.

ammettere che anche i mari e i fiumi più lunghi, come il Tanai o il Nilo, non possano essere eterni, ma debbano essere sorti in epoche remote e in regioni prima prive d'acqua.

Se la dottrina peripatetica relativa allo sviluppo della civiltà e alle periodiche carastrofi è in sostanza fedele a quella platonica, un fondamentale punto di divergenza tra Aristotele e Platone si riscontra nell'affermazione della dottrina dell'eternità del mondo (ingenerato e immortale)[21]. Sin in dalle proprie opere giovanili, infatti, lo Stagirita introduce e difende strenuamente la teoria dell'eternità del cosmo[22]. Tale tematica gioca un ruolo fondamentale nel trattato giovanile *De Philosophia*[23], come sintetizzano il cap. 10 dal trattato filoniano *De aeternitate mundi* (= fr. 18 Ross) e un passo del *Lucullus* di Cicerone (38, 119 = fr. 20 Ross):

Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τἀναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾠήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον.

«Aristotele, opponendosi [all'opinione avversaria] in modo pio e devoto, asseriva che il mondo sia ingenerato e incorruttibile e formulava un'accusa di terribile ateismo nei confronti di coloro che esposero la teoria opposta; essi infatti ritennero che in nulla differisse dagli oggetti plasmati dalla mano dell'uomo tale divinità visibile, divino tempio di tutte le divinità, che invero abbraccia il sole, la luna e il resto dei corpi mobili e immobili».

Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum desipere dicat; neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse eum undique aptum ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum existere ut hic ornatus umquam dilapsus occidat.

«Infatti, non appena codesto tuo saggio stoico avrà scandito tali dottrine, giungerà Aristotele, che effonde un aureo fiume oratorio, e dirà che costui è folle: difatti il mondo non è mai nato, poiché non vi è stato alcun principio di un'opera così gloriosa dovuta all'insorgere di una decisione (da parte di una divinità); inoltre esso è così perfettamente connesso da ogni parte che nessuna forza può originare moti e mutamenti tanto grandi né alcuna vecchiaia insorgere nel lungo scorrere del tempo, tale da provocare la disgregazione e la caduta di tale ordine».

L'accettazione del dogma dell'eternità del mondo porterà prima Teofrasto e poi altri scolarchi dell'Accademia a riprendere le tesi aristoteliche, formulando anche nuovi argomenti a difesa di esse.

[21] Cfr. a questo proposito Berti 1962.
[22] Per quanto concerne invece la dottrina dell'eternità cosmica nelle opera della maturità, cfr. *e.g*. Phys. 250b11-253a21 e cael. 279b4-283b22.
[23] Cfr. Bignone 1936, II pp. 65 ss. «Il primo che abbia raggiunto l'ulteriore meta della compiuta divinizzazione del mondo è Aristotele. Con lucida coerenza di pensiero, egli mostrò che sin allora la speculazione greca, nel suo stesso più grande maestro, Platone, era stata in contraddizione con se stessa. (…) Se il mondo non ha fine, non deve avere neppure un cominciamento (…). Ed è perciò significativo che a questa dottrina giunga per l'appunto Aristotele nel *De philosophia*, in quell'opera cioè in cui egli iniziò a emanciparsi dal Maestro».

Come si vedrà nell'analisi del quinto libro lucreziano – dove verranno riportati per esteso – gli argomenti teofrastei sono trascritti da Filone Alessandrino nel *De aeternitate mundi* (cap.117-149 = frammento 184 FHS&G di Teofrasto). Nel medesimo trattato filoniano (cap. 51-74) sono ripresi anche gli argomenti del peripatetico Critolao (II secolo a.C.), che verranno riportati ed esaminati nel corso dell'analisi del finale escatologico del secondo libro lucreziano.

1.5 L'escatologia cosmica stoica

L'escatologia della Stoà antica rappresenta un ritorno alla dottrina della mortalità del mondo, propria dei filosofi presocratici sopra citati. Infatti, come Pohlenz[24] sottolinea, Zenone di Cizio[25], padre di questo movimento spirituale, affermò l'esistenza di «periodi cosmici, in cui alternativamente l'ordine attuale del mondo nasce dalla sostanza prima e dopo un periodo stabilito dal destino, concluso un grande "anno cosmico", si risolve di nuovo in essa». Pertanto, «il cosmo è eterno, se per esso intendiamo la sostanza del mondo; è nato ed è perituro in quanto διακόσμησις e cioè dispiegamento della sostanza nella attuale varietà di forme». La διακόσμησις operata dal λόγος creatore si è ripetuta un'infinità di volte nel corso dei tempi e infinite volte si ripeterà.

Il modo in cui si attua la distruzione del cosmo è la conflagrazione universale (ἐκπύρωσις) nella quale l'universo si distrugge nel fuoco, per poi rinascere da esso: gli stoici riconducevano tale dottrina alla speculazione del presocratico Eraclito di Efeso[26]. Dunque ciascun periodo cosmico termina con un ritorno allo stato igneo primordiale, la ἐκπύρωσις, che dalla pluralità ristabilisce l'unità e determina in pari tempo una κάθαρσις (purificazione) del mondo da tutte le sue scorie e imperfezioni. Come nota ancora Pohlenz: «Questa teoria della conflagrazione universale e della rinascita o 'palingenesi' del cosmo fu per la Stoa molto più che un'ipotesi del raziocinio. Già Zenone scorse nella sua teoria cosmogonica una nozione antichissima (…) e particolarmente le nature più emotive accolsero il complesso di dottrine relative alla nascita e alla morte del cosmo con una specie di fervore religioso»[27].

L'idea di un eterno ritorno della stessa realtà sin nei minimi particolari è congeniale alla nozione stoica della perfezione dell'intero universo, in quanto creato e permeato dal λόγος divino. Pertanto è inevitabile che il cosmo rinasca sempre uguale a se stesso: nel caso contrario, bisognerebbe

[24] Pohlenz 1967 I p. 149. Cfr. *ibid*. n.7 per le fonti di tali asserzioni. Si veda in particolare per i periodi cosmici e l'ἐκπύρωσις S.V.F. I, 98 e 107 (Zenone), 497 e 512 (Cleante). Per la coincidenza tra conflagrazione e 'Grande anno' si veda S.V.F. I, 98, 497 II, 596, 625. Infine, per la διακόσμησις si veda S.V.F. II, 528; 620.
[25] Lo stesso vale per Cleante e per Crisippo, forse con alcune differenze, per le quali cfr. Salles 2009 pp. 118 ss. Cfr. pure Salles 2015 pp. 11 ss.
[26] Per quanto concerne la questione della paternità di Eraclito di tale nozione si veda il paragrafo dedicato al filosofo di Efeso. I passi stoici che menzionano esplicitamente quest'ultimo sono: S.V.F. II 430, 572, 590, 603, 617 e, *in primis*, 636.
[27] Pohlenz 1967 I p. 152.

postulare una qualche forma d'incostanza nei comportamenti della divinità e l'imperfezione del suo agire, situazione del tutto illogica e impossibile.

La teoria dell'ἐκπύρωσις fu recepita dai successori di Zenone, Cleante e Crisippo sino all'epoca dei pensatori che vengono talora ricondotti alla definizione di "media Stoà" (secondo secolo a.C.)[28], i quali scelsero di aderire alla dottrina peripatetica dell'eternità del cosmo[29]. Si annoverano tra questi Diogene di Seleucia, Boeto di Sidone e, soprattutto Panezio di Rodi[30]. Un'importante testimonianza di questo passaggio si ritrova, ancora una volta, nel *De aeternitate mundi* di Filone (cap. 76-77):

Νικηθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι μετεβάλοντο· προσκλητικὴν γὰρ ἔχει δύναμιν τὸ κάλλος, τὸ δ' ἀληθὲς δαιμονίως ἐστὶ καλόν, ὡς τὸ ψεῦδος ἐκτόπως αἰσχρόν. Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς ὁσιώτερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἡνίκα νέος ἦν συνεπιγραψάμενος τῷ δόγματι τῆς ἐκπυρώσεως ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἐνδοιάσας ἐπισχεῖν·

«Vinti dalla verità e dai propri avversari, alcuni stoici mutarono opinione; infatti la bellezza ha una forza attrattiva e per di più il vero è straordinariamente bello, mentre il falso è incredibilmente brutto. Pertanto, Boeto di Sidone e Panezio, uomini dotati di profondo sapere nella dottrina stoica, come divinamente ispirati, abbandonato il principio dell'ecpirosi e della palingenesi, si volsero spontaneamente alla dottrina divina dell'incorruttibilità dell'intero cosmo. Si dice che anche Diogene, dopo aver aderito in gioventù al dogma dell'ecpirosi, prese le distanze da esso, avendo in più tarda età nutrito dei dubbi».

Non è certo un caso che tale mutamento risulti contemporaneo alla forti critiche che gli scolarchi peripatetici (*e.g.* Critolao) e i maestri dello scetticimo (Carneade) avevano rivolto e rivolgevano appunto alla teoria della conflagrazione, vista come un dogma insostenibile[31]. Questa convergenza tra stoicismo ed aristotelismo influenzerà in maniera determinante il pensiero dell'élite intellettuale romana sino all'epoca di Lucrezio. Se infatti chiamamo in causa i due più illustri contemporanei di Lucrezio, Varrone fu un sostenitore della dottrina dell'eternità del mondo, difesa nella Menippea intitolata *De salute* (cfr. fr. 84 Ast. *mundum haud natum esse neque mori*), e un avversario della teoria opposta, parodiata nella Menippea Κοσμοτορύνη (περὶ φθορᾶς κόσμου)[32]; parimenti Cicerone, sin dalla sua traduzione del poema di Arato, influenzata – come vedremo – dalla speculazione di Boeto, non celò la propria preferenza per la dottrina dell'eternità cosmica. È

[28] Cfr. le riflessioni introduttive di Vimercati 2004.
[29] Si noti tuttavia che tale convergenza tra stoici e peripatetici non sarà duratura. Sin dalla speculazione di Posidonio di Apamea (II-I secolo a.C.) i maestri stoici ritorneranno ad abbracciare la dottrina dell'ecpirosi, cfr. Bar-Kochva 2010 p. 528 n. 9.
[30] Pohlenz 1967 I p. 403. Il ripudio della conflagrazione è parallelo a quello dell'astrologia.
[31] Pohlenz 1967 I p. 403.
[32] Questi testi verrano presi in esame nel corso della disamina del finale del secondo libro del *De rerum natura*.

fondamentale evidenziare come, in questo nuovo contesto, un ruolo decisivo sia stato giocato in particolare da Panezio, nel cui pensiero ritroviamo la base per la prima sintesi tra il provvidenzialismo stoico e l'ideologia politica della potenza romana. Come sintetizza Schiesaro: «Stoicism emerged as a suitable conceptual infrastructure for imperialism»[33]. È proprio a partire da questa infrastruttura concettuale che si costruirà la secolare ideologia del provvidenziale *imperium sine fine,* riassunta nelle celeberrime parole che Giove pronuncia nel primo libro dell'*Eneide* (1.278-279 *his ego nec metas rerum nec tempora pono:/ imperium sine fine dedi*).

1.6 L'escatologia cosmica di Epicuro

Come evidenziato da Francesco Verde[34], vi è una sostanziale continuità tra le dottrine degli atomisti e le argomentazioni epicuree a proposito della formazione e della distruzione dei mondi. Senza distaccarsi dal pensiero di Leucippo e Democrito, Epicuro rifiuta ogni forma di antropocentrismo, provvidenzialismo e teleologia; il nostro mondo, uno tra gli innumerevoli mondi sparsi nello spazio infinito, è un prodotto del caso[35]. Nondimeno, la ripresa epicurea delle dottrine atomistiche risulta inevitabilmente polemica nei riguardi delle teorie di Platone e di Aristotele, che invece ritengono le regioni celesti immuni da eventi catastrofici[36] e il mondo destinato all'immortalità. Le teorie escatologiche di Epicuro sono sviluppate in particolare nei cap. 73-74 dell'*Epistola ad Erodoto* e nei capitoli 89-90 dell'*Epistola a Pitocle*:

"Επί τε τοῖς προειρημένοις τοὺς κόσμους δεῖ καὶ πᾶσαν σύγκρισιν πεπερασμένην τὸ ὁμοειδὲς τοῖς θεωρουμένοις πυκνῶς ἔχουσαν νομίζειν γεγονέναι ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, πάντων τούτων ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων καὶ μειζόνων καὶ ἐλαττόνων: καὶ πάλιν διαλύεσθαι πάντα, τὰ μὲν θᾶττον, τὰ δὲ βραδύτερον, καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τῶν τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν τοιῶνδε τοῦτο πάσχοντα. [Δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν. Καὶ ἐν ἄλλοις τὴν γῆν τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι.]. Ἔτι δὲ καὶ τοὺς κόσμους οὔτε ἐξ ἀνάγκης δεῖ νομίζειν ἕνα σχηματισμὸν ἔχοντας: [ἀλλὰ καὶ διαφόρους αὐτοὺς ἐν τῇ ιβ' Περὶ φύσεως αὐτός φησιν: οὓς μὲν γὰρ σφαιροειδεῖς, καὶ ᾠοειδεῖς ἄλλους, καὶ ἀλλοιοσχήμονας ἑτέρους: οὐ μέντοι πᾶν σχῆμα ἔχειν. Οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.] οὐδὲ γὰρ ἂν ἀποδείξειεν οὐδείς, ὡς <ἐν>108 μὲν τῷ τοιούτῳ καὶ οὐκ ἂν ἐμπεριελήφθη τὰ τοιαῦτα σπέρματα, ἐξ ὧν ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα <τὰ>109 θεωρούμενα συνίσταται, ἐν δὲ τῷ τοιούτῳ οὐκ ἂν ἐδυνήθη. [Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐντραφῆναι. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ γῆς νομιστέον.]

«Oltre a ciò che si è detto, bisogna ritenere che i mondi e ogni complesso atomico limitato, congenere alle cose che assiduamente vediamo, si originano dall'infinito, che tutti se ne sceverarono originandosi dai propri agglomeramenti, maggiori o minori, e che di nuovo tutti si dissolvono, quale più rapidamente e quale più lentamente, per diverse cause [Afferma dunque senza dubbio che i mondi sono anche distruttibili, perché le loro parti sono soggette a mutazione. Altrove dice che la terra è

[33] Cfr. Schiesaro 2007 pp. 52 ss.
[34] Cfr. Verde 2013a pp. 131-132. «Epicuro riprende in sostanza le argomentazioni che, stando alle fonti, erano già state sollevate dagli atomisti antichi».
[35]Cfr. Pohlenz 1967 I p. 144.
[36]Cfr. Solmsen 1951 p. 12.

sostenuta dall'aria]. Ed ancora si deve essere persuasi che non solo non è necessario che i mondi abbiano un'unica forma [Nel libro decimosecondo dell'opera *Della natura* dice pure che essi sono differenti tra loro, ed alcuni sferici, altri ovoidali, altri d'altre forme, però non possono avere qualsiasi forma; e dice pure che non sono esseri animati sceveratisi dall'infinito]. Non sarebbe infatti neppur possibile dimostrare che in un determinato mondo possano anche non essere contenuti siffatti semi, da cui risultano gli animali e le piante e tutte le altre cose a noi note ed in un altro d'altra natura questo non sia possibile [E così pure esservi nutriti e crescervi. Lo stesso dicasi anche rispetto alla terra]».

Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ᾽ ἑνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ καὶ ἀπὸ πλειόνων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ᾽ ἄλλον τόπον, ἐὰν οὕτω τύχῃ, καὶ ἐπαρδεύσεις ἐκ τῶν ἐχόντων ἐπιτηδείως ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς ἐφ᾽ ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης αὔξεσθαί τε, ἕως ἂν ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις: τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις.

«E che poi siffatti mondi siano infiniti di numero si può determinare con l'intelletto; come pure si può determinare che un simile mondo può prodursi o in un mondo o in un intermundio (così chiamiamo l'intervallo tra due mondi); in uno spazio che sia molto vuoto, ma non però in un grande spazio assolutamente privo di materia e vuoto, come vogliono alcuni. E si produce, quando determinati atomi acconci vi affluiscono, da un solo o più mondi od intermondi. Tali atomi, a poco a poco, vi si aggiungono, si connettono, o anche si trasferiscono da un luogo all'altro, a seconda dei casi, e successivamete vi affluiscono da nuclei di materia acconcia, fino a che raggiuga il compimento e l'arresto del suo crescere, per quanto le basi sottoposte permettono aggiunta di materia. Non basta infatti che avvenga solo un accozzo di atomi ed un moto vorticoso, in quel vuoto in cui, secondo quanto si crede, è possibile che un mondo si crei per necessità meccanica e che cresca fino a che s'urti con un altro, come affermano alcuni di quelli che sono chiamati fisici. Poiché questo è in contrasto con i fenomeni».

Ai passi richiamati è necessario aggiungere il fr. 305 Usener (= Aetius II 4, 10 p. 331, 24 D.; Stob. Ecl. Ph. 20,1):

Ἐπίκουρος πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γὰρ ὡς ζῷον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς.
«Epicuro sostiene che in moltissimi modi il mondo si corrompe: e infatti lo fa in forma di animale, di vegetale e in molti altri modi».

I passi citati evidenziano come Epicuro, pur muovendosi sul solco tracciato dagli atomisti, dimostri una certa indipendenza da essi. Infatti, nel passo dall'*Epistola a Pitocle*, il filosofo non esita a mettere in discussione la dottrine atomistica del vortice e la possibilità, contemplata da Democrito, della fine del mondo dovuta ad uno scontro tra mondi.

Il principio fondamentale alla base delle dottrine escatologiche di Epicuro è quello della molteplicità: le ragioni della mortalità cosmica sono molteplici, perché molteplici sono le tipologie di mondo, ciascuno con il proprio peculiare percorso di accrescimento, consunzione e distruzione: ad

esempio, Epicuro distingue tra percorsi cosmici di sviluppo più rapidi e percorsi più lenti. Il fr. 305 dimostra come il filosofo non esitasse a ricorrere a modelli analogici, allo scopo di mettere in rilievo le modalità di distruzione di ciascun mondo. Tuttavia non possiamo determinare con chiarezza se e come il filosofo rappresentasse la *ruina* di ciascun mondo.

1.7 Il *De rerum natura* come testimone imprescindibile dell'escatologia epicurea

Al di fuori del *De rerum natura*, non sono sopravvissute testimonianze significative delle dottrine escatologiche epicuree. Sappiamo ad esempio che Diogene di Enoanda ha scritto una *Lettera ad Antipatro* a proposito della pluralità dei mondi (cfr. frr. 62-63 Smith)[37], ma tra i frammenti non troviamo riferimenti significativi per la ricostruzione dell'escatologia epicurea. La situazione è analoga per quanto concerne l'opera di Filodemo o i papiri di Ercolano. È la natura di questo particolare contesto a rendere il poema lucreziano un testimone fondamentale dell'escatologia epicurea. Al contempo, tale situazione rende ancor più irrinunciabile la domanda relativa alla fedeltà di Lucrezio nei confronti di Epicuro. I passaggi escatologici lucreziani pongono infatti la seguente questione: siamo dinanzi alla fedele traduzione dell'escatologia epicurea, oppure Lucrezio sviluppa autonomamente tali tematiche, attingendo anche a una tradizione filosofica di epoca successiva ad Epicuro?

Sebbene la questione verrà affrontata più avanti, è utile impostare immediatamente un confronto strutturale tra il peso della questione escatologica nel *De rerum natura* e nelle restanti opere di Epicuro. La seguente tabella riassume i passaggi del poema lucreziano dove il tema della mortalità del mondo viene trattato estesamente. Saranno dunque esclusi i passaggi (pur numerosi) dove tale tematica è semplicemente oggetto di allusione o di richiami simbolici:

Libro I.	vv. 1052-1113[38]
Libro II	vv. 1105-1174
Libro V	vv. 91-415
Libro VI	vv. 565-607/ vv. 639-679[39]

Pur riassumendo soltanto i passaggi "esplicitamente escatologici", lo schema appena presentato mostra come almeno 500 versi del poema lucreziano possano essere inclusi all'interno di tali sezioni. Si tratta di un numero considerevole di versi, se misurato in relazione ai circa 7400

[37] Cfr. Smith 1992, pp. 397-398.
[38] Sebbene la parte iniziale del passaggio (vv. 1052-1093) sia dedicata alla confutazione di una dottrina geocentrica e sebbene soltanto i vv. 1102-1113 possano essere considerati propriamente "apocalittici", l'intero passo – come si vedrà – può essere considerato alla stregua di un vero e proprio finale escatologico.
[39] L'analisi dei fenomeni sismici e del vulcanesimo viene annoverata tra i passaggi "escatologici" in quanto – come si vedrà – Lucrezio non esista ad enfatizzare le conseguenze "cosmiche" di questi fenomeni, trasformati in prova della mortalità del cosmo.

esametri del poema: approssimativamente, un quindicesimo del totale. Inoltre, l'escatologia cosmica trova sempre spazio in passaggi chiave del poema: la conclusione del primo libro, la conclusione del secondo libro (e, di conseguenza, della prima diade), la prima parte del quinto libro (e, quindi, della diade conclusiva), la sezione centrale del sesto libro.

Se consideriamo invece i 48 capitoletti dell'*Epistola ad Erodoto* di Epicuro, i capitoli 45 e 74 trattano la tematica dell'infinità dei mondi e delle loro possibili configurazioni. Soltanto una breve parte del cap. 73 viene riservata alla questione della mortalità dei mondi. Si tratta di una porzione di testo di gran lunga meno significativa. Per quanto concerne i 32 capitoletti dell'*Epistola a Pitocle*, la tematica escatologica viene toccata ai cap. 89-90: si tratta, però, di un vero e proprio accenno, ben lungi dall'ampia trattazione che Lucrezio dedicherà all'argomento. Per giunta l'autore della lettera evita accuratamente di enfatizzare le implicazioni "escatologiche" dei fenomeni più violenti presentati nella rassegna meteorologica nell'opera.

Si consideri infine la ricostruzione dei contenuti del trattato di Epicuro *Sulla natura* compiuta da David Sedley[40]. Secondo tale ricostruzione – che naturalmente è in buona parte ipotetica e congetturale – l'ordine tematico del *De rerum natura* corrisponderebbe (nonostante alcune modifiche) alla sequenza dei primi quindici libri del trattato di Epicuro. Eppure, Sedley stesso ammette la propria difficoltà nel trovare una corrispondenza tra i passaggi escatologici lucreziani e i (supposti) contenuti del trattato del suo maestro. Anzi, i passaggi "apocalittici" del *De rerum natura* presenti nel primo libro e nel quinto libro sono contrassegnati come «topic which we have not so far located in *On nature*»; soltanto il finale escatologico del secondo libro del poema lucreziano viene ricollegato al secondo libro del trattato di Epicuro, mentre la rassegna di fenomeni naturali del sesto libro lucreziano corrisponderebbe al tredicesimo libro del maestro.

Questa situazione d'incertezza sembra mantenere inalterata la percezione di uno sviluppo maggiore della tematica escatologica nel *De rerum natura* rispetto all'attenzione a essa riservata da parte di Epicuro. Pare dunque opportuno domandarsi le ragioni di tale rielaborazione. Una prima risposta è indubbiamente connessa alla scelta "poetica" di Lucrezio e al peculiare gusto letterario della sua epoca. Difatti, Lucrezio sembra influenzato da una poetica del "sublime" (anche escatologico) assai simile a quella che condizionerà l'anonimo autore del trattato *Sul sublime*[41]. Tuttavia, i principali passaggi escatologici del poema debbono innanzi tutto essere messi in relazione con le fonti filosofiche del poeta: tali fonti, come si vedrà, non sembrano riducibili al solo Epicuro, ma chiamano in causa il dibattito filosofico più recente (in particolare le *querelle* filosofiche a proposito del provvidenzialismo e dell'eternità del mondo) e la sua ricezione a Roma. Qui, a mio

[40] Cfr. Sedley 1998 p. 136.
[41] Cfr. Porter 2016 pp. 456 ss.

parere, s'incontra uno degli elementi di massima originalità di Lucrezio: la sua riproposizione dell'escatologia cosmica del maestro rappresenta un adattamento ad un'epoca nuova. Eppure, come si vedrà, tale constatazione non mina il riconoscimento della fedeltà del poeta ad Epicuro, il cui messaggio viene semplicemente trasposto e applicato al *saeculum* e al *tempus iniquum* di Lucrezio (3.12-13): o*mnia nos itidem depascimur aurea dicta, / aurea, perpetua semper dignissima vita*.

2. LA FINE DEL MONDO NELLA PRIMA DIADE DEL *DE RERUM NATURA*

In questa sezione verranno analizzati i passaggi escatologici del finale del primo e del secondo libro del *De rerum natura*. L'analisi di ciascun passaggio si aprirà con una rassegna delle principali interpretazioni critiche di esso, per pervenire a una conclusione relativa alle fonti e agli intenti di Lucrezio. In chiusura verranno tratte conclusioni relative allo stile "sublime" di questi passaggi.

2.1 Introduzione: disvelamento dell'infinità dell'universo e mortalità del cosmo

Un percorso volto a definire il significato dell'escatologia cosmica nei primi due libri del *De rerum natura* potrebbe prendere le mosse – in modo solo in apparenza paradossale – dal cuore dell'ampio passaggio escatologico presente nel quinto libro. Qui Lucrezio, interrompendo la propria confutazione rivolta alle dottrine a difesa dell'eternità del mondo e della sua provvidenzialità, apre una parentesi che sunteggia i capisaldi della fisica epicurea (vv. 351-375)[42]:

Praeterea quaecumque manent aeterna necessest
aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus
nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas
dissociare intus partis, ut materiai
355 *corpora sunt quorum naturam ostendimus ante*
aut ideo durare aetatem posse per omnem,
plagarum quia sunt expertia, sicut inane est
quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum,
aut etiam quia nulla loci sit copia circum,
360 *quo quasi res possint discedere dissolvique,*
sicut summarum summa est aeterna, neque extra
qui locus est quo dissiliant neque corpora sunt quae
possint incidere et valida dissolvere plaga.
At neque, uti docui, solido cum corpore mundi
365 *naturast, quoniam admixtumst in rebus inane,*
nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt,
ex infinito qui possint forte coorta,
corruere hanc rerum violento turbine summam
aut aliam quamvis cladem importare pericli,
370 *nec porro natura loci spatiumque profundi*
deficit, exspargi quo possint moenia mundi,
aut alia quavis possunt vi pulsa perire.
Haud igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
375 *sed patet immani et vasto respectat hiatu.*

«Inoltre è necessario che tutte le cose destinate a durare in eterno

[42] I vv. 351-363 corrispondono, con poche varianti, ai vv. 806-818 del terzo libro, dove il medesimo argomento viene utilizzato per dimostrare la mortalità dell'anima.

o possano respingere gli urti e siano impenetrabili
a tutto ciò che potrebbe scomporre l'interna coesione di parti
per la loro solida sostanza, simile a quella degli elementi
costitutivi della materia, di cui ho già spiegato la natura;
oppure dovrebbero possedere la facoltà di sfidare il perenne fluire delle ere,
in quanto non soffrono gli urti – tale è il vuoto
che rimane sempre intatto e non risente affatto dei colpi -;
o in quanto non v'è all'intorno altra estensione di spazio
dove sia consentito ad esse di involarsi e dissolversi
- è questo il caso dell'eterno universo -; fuori non c'è luogo
disponibile alla loro dispersione, né corpi che possano
gettarsi su di loro e dissolverle con irresistibile urto.
Ma, come ho già dimostrato, la natura del mondo
non è interamente solida, poiché vi si mescola il vuoto,
e tuttavia è dissimile dal vuoto, e non mancano poi i corpi
i quali, avventandosi all'infinito, possono per caso travolgere
con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,
o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:
d'altra parte non difetta lo spazio né la profondità dell'abisso,
dove tutte le barriere del mondo possano disperdersi
o percosse da qualunque altra forza essere distrutte».

In sintesi, secondo Lucrezio il mondo è destinato a perire, poiché non possiede alcuna delle condizioni necessarie a durare in eterno (*aetatem per omnem*):

1) A differenza degli atomi (*materiai corpora*), il mondo non è dotato di *solidum corpus* e dunque è penetrabile e soggetto a scomposizione: pertanto esso è capace di resistere agli urti dovuti all'afflusso d'atomi dall'esterno soltanto per un tempo limitato (vv. 351-355; vv. 364-369).
2) Al contrario del vuoto (*inane*), il mondo non ha la possibilità di sottrarsi agli urti (v. 356-358; v. 366): pertanto, esso è soggetto ad incessanti collisioni da parte degli atomi provenienti dalla disgregazione di altri aggregati atomici.
3) Diversamente dall'insieme infinito di tutto l'esistente, ovverosia "la somma delle somme" (*summarum summa*), il mondo presenta uno spazio *esterno*, dal quale affluiscono atomi per colpirlo e nel quale esso si riverserà, una volta distrutto (vv. 359-363; v. 370-375).

Di queste condizioni, l'ultima è indubbiamente quella più importante, dato che costituisce una sorta di prerequisito delle due precedenti: solamente se si accetta l'esistenza di uno spazio infinito al di fuori dei *moenia mundi*, si può accettare la prospettiva che mondo venga formato, "nutrito" e distrutto dall'afflusso di atomi esterni che si muovono *magnum per inane*. Per questo, Lucrezio può ben dire che il cielo, il sole, la terra e il mare sono minacciati dall'incombere di una spaventosa porta della morte (*ianua leti*) che li attende spalancata (*patet… immani hiatu*).

Come si vedrà, la prospettiva di un universo "infinito" costituisce uno degli elementi centrali dell'escatologia cosmica lucreziana, certamente dal punto di vista fisico, ma anche sotto il profilo della poetica (in particolare in relazione alla nozione di "vuoto")[43]. L'idea di uno sconfinato spazio esterno che "attende" le rovine del mondo pervade la *summa* di tutti i passaggi apocalittici del poema. Si consideri ad esempio l'episodio che rappresenta il primo momento escatologico del poema, ovverosia la cosiddetta *aristia* di Epicuro, (1.62-79), in particolare ai vv. 68-74:

primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
70 *inritat animi virtutem, effringere ut arta*
naturae primus portarum claustra cupiret.
ergo vivida vis animi pervicit et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque,

«Per primo un uomo mortale, Greco,
osò guardare negli occhi ed opporsi alla *religio*:
non lo schiacciarono né i miti sugli dèi né i fulmini
né il cielo con il suo minaccioso fragore; al contrario ciò invoglia
il valore del suo animo, tanto più audace, a desiderare, per primo,
d'infrangere le strette barriere delle porte della natura.
Così l'impetuosa energia del suo animo trionfò e oltre
si mosse, lungi dalle mura fiammeggianti del mondo,
e percorse l'intera immensità con la sua mente e il suo spirito».

La vittoria sui miti, sulla *religio* e sui tradizionali attributi "olimpici" della divinità si configura come un'effrazione delle mura del mondo: la *vis* dello spirito di Epicuro si proietta nello spazio infinito, che si trova al di fuori del cielo. Si noti come Lucrezio metta in enfasi questo concetto, ponendo *extra* in posizione conclusiva nel v. 72. La scoperta dell'*immensum* oltre i *moenia mundi* sembra comportare implicitamente la distruzione di questi ultimi (cfr. e*ffringere*: *pervicit*); l'infrazione degli *arta naturae portarum claustra* corrisponde quindi all'apertura di quella *ianua leti* descritta nei versi del quinto libro sopra citati: la conspevolezza dell'infinità dell'universo porta con sé la consapevolezza della mortalità del *mundus*.

Molto è stato detto a proposito dell'*imagerie* "gigantomachica" di questi versi[44]: l'impresa di Epicuro si prospetta infatti come una *Gigantomachia* (o una *Tifonomachia*) al rovescio, dove coloro che occupano lo spazio celeste sono sconfitti da coloro che tentano di scalare il cielo. È Lucrezio

[43] Cfr. i recenti studi di Porter, 2003 pp. 197-226; 2007, pp. 167-184.
[44] A questo proposito cfr. innanzi tutto Hardie 1986 pp. 186 ss.

stesso a fornire questa chiave di lettura, quando, nel quinto libro, – riportando criticamente un'accusa aristotelica – paragona se stesso e gli altri assertori della mortalità della terra ai Giganti, che "meritano di scontare ogni pena per il fatto di sconvolgere, con la propria ragione, le mura del mondo e di desiderare spegnere il sublime splendore del sole" (v. 119 *qui ratione sua disturbent moenia mundi / praeclarumque velint restinguere solem*)[45]. Ebbene, per quanto concerne i filosofi atomisti e gli epicurei, tale empia distruzione del cielo è resa possibile dalla scoperta dello spazio immenso che abbraccia il mondo e della "porta di morte", che attende appunto il sole, il cielo, il mare, la terra (cfr. 5.373-375). Del resto, per tornare all'*aristia* dei vv. 62 ss., il tesoro che Epicuro riporta all'umanità dal suo trionfo è la consapevolezza di ciò che può sorgere e ciò che non può, ma soprattutto la conoscenza di quella pietra di confine, conficcata in profondità (*terminus alte haerens*), che segna il breve limite dell'esistenza di ogni aggregato atomico - dall'essere umano al mondo (vv. 1.75-77) – e la *voluptas* che ciascun individuo può conquistare:

Unde refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.

«Da tale trionfo ci riporta vincitore cosa possa sorgere
e cosa non possa, e poi in che modo ciascuna cosa abbia
potenza limitata e una pietra di confine conficcata in profondità».

Non pare un caso che la medesima *iunctura* ricompaia, in forma soltanto lievemente modificata, nel secondo libro, dove viene utilizzata per indicare la natura *mortale* degli innumerevoli mondi esistenti nello spazio infinito (2.1087-1089):

Quando quidem vitae depactus terminus alte
tam manet haec et tam nativo corpore constant.

«Poiché invero il confine dell'esistenza in tale profonfità
resta decretato e tali realtà consistono di un corpo soggetto a nascita».

Queste premesse permettono di comprendere meglio il senso della struttura dei libri I e II del *De rerum natura*: in ciascuno di essi, la natura finita del cosmo - ovverosia di aggregato atomico limitato spazialmente e temporalmente - si disvela in maniera progressiva, sino a giungere alle visioni

[45] Si ricordino anche i vv. 722-725 del primo libro, dove il poeta, in riferimento alle implicazioni escatologiche del pensiero empedocleo, allude al mito di Tifone, che «minaccia di dirigere nuovamente contro il cielo il proprio impeto», emettendo fuoco (*ad caelumque ferat flammai fulgura rursum*). Il rimando a queste immagini apocalittiche non ha dunque valore esornativo, ma aiuta anzi a comprendere come uno delle conquiste dell'attività intellettuale di Epicuro e dei suoi predecessori sia in sostanza la dichiarazione della mortalità del mondo.

apocalittiche presenti nelle conclusioni: esse rappresentano l'impressionante dimostrazione delle verità prima presentate al lettore. Tale disvelamento coincide con la graduale scoperta della natura infinita dell'universo Si osservi infatti il seguente schema:

Libro I	**Libro II**
Proemio e premesse metodologiche (vv. 1-148)	Proemio (vv. 1-61)
Nulla nasce dal nulla (vv.149-214)	Moto perpetuo degli atomi (vv. 62-215)
Nulla perisce nel nulla (vv. 215-264)	Il *clinamen* (vv. 216-293)
L'esistenza di realtà invisibili (vv. 265-328)	Altre considerazioni sul moto atomico (vv. 294-332)
L'esistenza del vuoto (vv. 329-417)	Le possibili forme atomiche (vv. 333- 580)
L'universo contiene atomi e vuoto: la loro natura (vv. 418-482)	Passaggio sulla *Magna Mater* (vv. 581-660)
Ogni aggregato consiste di atomi (vv. 483-634)	Ancora sulla diversità delle particelle elementari che compongono gli aggregati (vv. 661-729)
Confutazione delle teorie monistiche (vv. 635-711), di quelle pluralistiche (vv. 712-829) e della filosofia anassagorea (vv. 830-920)	Sulla natura degli atomi, scevri di qualità secondarie, e le loro modalità di combinazione (vv. 730-1022)
Appello al destinatario vv. 921-950	**Appello al destinatario** (vv. 1023-1047)
Infinità dell'universo (vv. 951-1051)	*Infinità dei mondi* (vv. 1048-1089)
Critica della cosmologia geocentrica (vv. 1052-1113) con scenario "apocalittico" conclusivo	Passaggio antiprovvidenzialistico ed anti-teologico (vv. 1090-1104)
Rassicurazione conclusiva: l'universo illuminato dalla luce della ragione (vv. 1114-1117)	Il percorso di nascita, crescita, invecchiamento e dissoluzione del mondo (vv. 1105-1149): la vecchiaia inesorabile della terra (vv. 1150-1179)

Il confronto strutturale tra i primi due libri del *De rerum natura* evidenzia come essi delineino un percorso con notevoli analogie, soprattutto nelle rispettive sezioni conclusive: in entrambi, infatti, la parte finale è separata dal resto del libro mediante un passaggio poetico che funge da "cerniera" (cfr. Lucr. 1.921-950; 2.1023-1047) e che è costituito da un appello al lettore, affinché la *novitas* della dottrina esposta non lo induca a un atteggiamento di rifiuto (cfr. 1.921 ss. *nunc age, quod super est,*

cognosce et clarius audi./ Nec me animi fallit quam sint obscura; 2.1023 ss. *nunc animum nobis adhibe veram ad rationem./ Nam tibi vehementer nova res molitur ad auris*). Inoltre, in entrambi i libri, tale sezione conclusiva introduce il lettore alla contemplazione dell'infinità dell'universo e dei mondi al suo interno, la comprensione della quale rende chiara la natura non-provvidenziale e mortale del mondo. Non è un caso che il paragrafo "apocalittico" conclusivo dei due libri sia preceduto rispettivamente dalla dimostrazione dell'infinità dell'universo nel primo libro (vv. 951.1113) e dalla dimostrazione dell'esistenza di mondi innumerevoli nel secondo (vv. 1090-1104).

I due libri si chiudono così con due diverse visioni "apocalittiche", entrambe rese possibili dall'accettazione dell'esistenza di un immenso spazio esterno al mondo:

Libro primo	**Libro secondo**
nam qua cumque prius de parti corpora desse constitues, haec rebus erit pars ianua leti, hac se turba foras dabit omnis materiai (1.1111-1113)	*Sic igitur magni quoque circum moenia mundi expugnata dabunt labem putrisque ruinas* (2.1144-1145)

Questi due passi fondamentali dimostrano in maniera efficace come nella sopra esaminata *aristia* di Epicuro del primo libro (1, 62 ss.) la celebrazione della "scoperta" epicurea dello spazio infinito (*immensum*) posto al di là delle mura del mondo (*extra… moenia mundi*) implichi la dichiarazione della mortalità del mondo, che diviene uno dei tanti aggregati atomici presenti nell'universo, destinato a durare per un tempo limitato (cfr. 1.75-76 *finita potestas denique cuique / qua nam sit ratione atque alte terminus haerens*). Questo aspetto è talmente fondamentale nella struttura del libro che Lucrezio avverte la necessità di ribadirlo anche al principio del terzo libro[46], nello stupendo proemio (vv. 14 ss.):

Nam simul ac ratio tua coepit vociferari
15 *naturam rerum divina mente coortam*
diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt. totum video per inane geri res.
Apparet divum numen sedesque quietae,
(…)
At contra nusquam apparent Acherusia templa,
25 *nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,*
sub pedibus quae cumque infra per inane geruntur.

«Infatti, non appena il tuo senno iniziò a proclamare

[46] Cfr. Mazzoli 2006 pp. 47 ss.

a gran voce la natura delle cose, sbocciata nella tua mente divina,
dileguano i terrori dell'animo, *le mura del mondo*
si infrangono e le cose io vedo prodursi nel vuoto infinito
(…)
Invece non appaiono in nessun luogo i templi Acherontei,
né d'altra parte la terra impedisce che si scorga tutto ciò
che sotto i nostri piedi si produce nello spazio vuoto».

La "rivelazione" epicurea ha dunque come prima conseguenza la dissoluzione dei terrori dell'animo e l'apertura dei *moenia mundi* (vv. 16-17), che permette la contemplazione dei moti atomici nel vuoto (v. 17 *totum video per inane geri res*) sino agli *intermundia*. Non è solo il cielo a dischiudersi, ma anche la terra si apre *sub pedibus*, rivelando il vuoto al di sotto di essa (v. 17 *quae cumque infra per inane geruntur*). Il venire meno dei *moenia mundi* (vv. 16-17) comporta insomma la constatazione dello spazio infinito, degli atomi e del vuoto (cfr. *totum per inane*) posti al di là del cielo e della terra. Dopo i finali escatologici del primo e del secondo libro, il *discessus* dei *moenia mundi* non può non essere letto in relazione alla scoperta della mortalità del mondo, che induce in Lucrezio un ambiguo, sublime senso di *horror* e *divina voluptas*.

L'interpretazione dell'apertura dei *moenia mundi* da parte di Epicuro come simbolo della "scoperta" della mortalità del cosmo ci permette di cogliere un'altra notevole specularità nella costruzione del poema lucreziano. Infatti, oltre alla corrispondenza tra i due finali escatologici della prima diade, vi è una notevole corrispondenza tra gli elogi di Epicuro posti al principio del primo e del terzo libro. In entrambi i passaggi la visione *sub specie aeternitatis* dell'universo è resa possibile dallo "scardinamento" del mondo da parte del vittorioso "Gigante" Epicuro. Tale sovvertimento è la precondizione della conquista della verità e, al contempo, della liberazione etica del genere umano. La collocazione incipitaria di tali visioni cosmiche non è casuale, bensì tesa a permettere al lettore una serena contemplazione del *naufragium* del cosmo, così come al principio del secondo libro il poeta offre la prospettiva di *edita doctrina sapientum templa serena* (2.8) da cui osservare il *naufragium* morale del genere umano.

Si noti infine che la rappresentazione del viaggio di Epicuro oltre i *moenia mundi* non costituisce affatto un *unicum* lucreziano; tale quadro viene infatti riportato anche da Dionisio, vescovo di Alessandria (in Eusebio *Praep. Ev.* 14.27.9):

Ἢ τοῦ κόσμου προκύψας Ἐπίκουρος καὶ τὸν οὐράνιον ὑπερβὰς περίβολον ἢ διά τινων κρυφίων ἂς μόνος οἶδεν ἐξελθὼν πυλῶν οὓς ἐν τῷ κενῷ κατεῖδε θεοὺς καὶ τὴν πολλὴν αὐτῶν ἐμακάρισε τρυφὴν κἀκεῖθεν ἐπιθυμητὴς γενόμενος τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς ἐν τῷ κενῷ ζηλωτὴς διαίτης, οὕτω πάντας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ τούτου μετουσίαν ἐξομοιωθησομένους ἐκείνοις τοῖς θεοῖς παρακαλεῖ

«Dopo esser sbucato fuori dal cosmo e aver varcato le mura del cielo, oppure dopo esser uscito attraverso delle porte segrete che lui solo conosceva, Epicuro esaltò la beatitudine degli dèi che vide

nel vuoto e la loro esistenza raffinata; egli, essendo lì divenuto amante del piacere e bramoso di tale vita nel vuoto, esorta tutti a partecipare a questa beatitudine, per raggiungere una condizione pari a quella divina».

Il passaggio di Dionisio presenta notevoli corrispondenze con il quadro lucreziano nei vv. 62-79 del primo libro del *De rerum natura*. Tali analogie fanno pensare a una fonte comune, che può essere forse identificata con Epicuro stesso, oppure con uno dei primi maestri del Giardino[47]. Tuttavia, le parole di Dionisio sembrano una ripresa polemica del mito platonico del *Fedro* (247c-249c)[48], mentre il passo di Lucrezio è chiaramente pervaso da un immaginario "Gigantomachico" assente in Dionisio. Questa riformulazione "escatologica" del trionfo di Epicuro sembra dunque un elemento specifico del poema lucreziano e costituisce un rimando polemico a quella tradizione filosofica - di ascendenza platonica, ma poi ripresa dalla scuola peripatetica[49] - che aveva rappresentato i pensatori materialisti come "empi giganti", eversori della teologia cosmica.

Per comprendere la forza delle implicazioni escatologiche e della *vis* polemica che pervadono la rappresentazione lucreziana del volo di Epicuro è sufficiente richiamare la condanna che di essa formulerà Plinio in apertura della sua *Naturalis historia* (2.1-4):

Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, inmensum, neque genitum neque interiturum umquam. Huius extera indagare nec interest hominum nec capit humane coniectura mentis. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta conplexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura. Furor est mensuram eius animo quosdam agitasse atque prodere ausos, alios rursus occasione hinc consumpta aut hic data innumerabiles tradidisse mundos, ut totidem rerum naturas credi oporteret aut, si una omnes incubaret, totidem tamen soles totidemque lunas et cetera etiam in uno et inmensa et innumerabilia sidera, quasi non eaedem quaestiones semper in termino cogitationi sint occursurae desiderio finis alicuius aut, si haec infinitas naturae omnium artifici possit adsignari, non idem illud in uno facilius sit intellegi, tanto praesertim opere. Furor est profecto, furor egredi ex eo et, tamquam interna eius cuncta plane iam nota sint, ita scrutari extera, quasi vero mensuram ullius rei possit agere qui sui nesciat, aut mens hominis videre quae mundus ipse non capiat. Furor est profecto, furor egredi ex eo et, tamquam interna eius cuncta plane iam nota sint, ita scrutari extera, quasi vero mensuram ullius rei possit agere qui sui nesciat, aut mens hominis videre quae mundus ipse non capiat.

[47] Cfr. Clay 2007 pp. 31-32 e n. 18. A favore della prima ipotesi vi è un dato riportato da uno scoliasta e così commentato da Craca 2000 p. 11 «Esiste una testimonianza in uno scolio al v. 256 del XXIV dell'*Iliade* in cui si attesta che Epicuro citò il brano in cui si descrivevano le sedi serene degli dei [*Od.* 6.42-46] ("di qui dice Epicuro che l'essere immortale e beato non ha né cure né affanni e perciò non è soggetto né a ira né a riconoscenza"). Il fatto sarebbe per sé di grande interesse, se si potesse dare credito del tutto allo scoliasta: resta il fatto che anche Lucrezio ai vv. 18-24 del III l., per descrivere l'aponia divina, traduce proprio quel brano dell'*Odissea*». A favore della seconda ipotesi vi è S.V. 10 (= fr. 37 Metrodorus Koerte): «Ricordati che, nato a sorte mortale e a finito tempo di vita, per l'indagine della natura assurgesti all'infinito e all'eterno e contemplasti: "Quello che è ora, che sarà e che fu nel tempo trascorso"». A questo proposito, cfr. Buchheit 2007 pp. 109 ss. «it seems obvious that the foundations for a hymn to Epicurus with anti-Academic tendencies were already laid during Epicurus' lifetime».

[48] Cfr. Buchheit 2007 pp. 109 ss.

[49] Cfr. *in primis* Plat. *Soph*. 246a ss., ma anche il richiamo al mito della Gigantomachia nell'*incipit* del trattato pseudo-aristotelico *De mundo*.

«Il mondo, e tutta questa realtà che, con un altro nome, piace chiamare "cielo" nella cui curvatura si raccoglie ogni vita, è giusto reputarlo una divinità eterna, sconfinata, senza origine né morte. Investigare ciò che cade al di fuori non importa all'uomo, e sorpassa le ipotesi dello spirito umano. Il mondo è sacro, eterno, sconfinato, tutto intero nel tutto, o meglio, coincidente con il tutto, infinito e apparentemente finito, determinato in ogni cosa e apparentemente indeterminato, capace di abbracciare in sé tutte le cose, dentro e fuori, ed è insieme una produzione della natura e la natura stessa. È pazzia aver immaginato, come certuni hanno fatto, di fissare la sua estensione o di divulgarla, o, come altri, che da questi presero spunto o anche lo fornirono, aver tramandato che esistono innumerevoli mondi, per cui occorrerebbe credere che esistano altrettante nature o che, se una sola li coprisse tutti, tuttavia vi siano altrettanti soli, lune e in più altrettanti astri (già immensi e incalcolabili in un mondo solo!). Come se gli stessi pensieri non dovessero in conclusione presentarsi al pensiero, per nostalgia di un qualche limite o, se questa infinita realtà può essere attribuita ad una natura creatrice di tutto, non fosse più semplice concepire ciò in un singolo caso, tanto più di fronte a una singola opera. Sì, è pazzia, senza dubbio uscire dal mondo e, quasi che tutto il suo interno fosse già stato chiaramente conosciuto, frugare all'esterno: come se, poi, potesse tracciare la misura di qualcosa chi è ignaro del suo, o lo spirito dell'uomo potesse scorgere ciò che nemmeno il mondo riesce a contenere».

Si noti che Plinio, allo scopo di difendere la dottrina di un mondo sacro, divino ed eterno, attacca frontalmente la teoria epicurea dell'esistenza d'innumerevoli mondi nello spazio infinito. Il *furor* epicureo consiste proprio nell'aver varcato il confine del cielo di questo mondo (*extera indagare; egredi ex eo*) mettendo in discussione i dogmi della sua unicità, sacralità ed eternità.

2.2 L'identità degli avversari dei passaggi escatologici lucreziani: un'introduzione

Come si è già detto, nell'argomentare lucreziano la dimensione polemica ricopre sempre un ruolo fondamentale: l'esposizione della *ratio* epicurea si configura sempre, innanzi tutto, quale confutazione di una dottrina reputata errata[50]. Pertanto, pare opportuno domandarsi quali siano gli avversari ideologici di Epicuro e di Lucrezio nei passaggi e nei finali appena chiamati in causa. Nei prossimi capitoli, analizzando ciascun passo, si affronterà la questione delle fonti, ovverosia degli avversari e dei modelli tenuti in considerazione dal poeta. Tuttavia, in questa sede è necessario precisare che si tratta di una *vexata quaestio*, che vede in sostanza la contrapposizione di due scuole di pensiero. La prima, in buona misura erede delle considerazioni di Ettore Bignone nell'*Aristotele perduto*, ritiene Lucrezio un fedele traduttore di Epicuro: pertanto, gli avversari da lui confutati sono i medesimi del maestro: Platone e la prima Accademia, Aristotele e il Peripato (Teofrasto *in primis*). L'esito estremo di tale tendenza consiste nel definire Lucrezio un "lupo solitario", ovverosia un "fondamentalista" (Sedley)[51] che ignora deliberatamente le polemiche filosofiche della propria epoca e, soprattutto, non chiama mai in causa il pensiero della scuola più importante a Roma nel primo secolo a.C., ovverosia lo stoicismo.

[50] Cfr. a questo proposito Kleve 1978 pp. 39 ss.
[51] Cfr. Sedley 1998 pp. 62 ss.

A questa scuola di pensiero si contrappongono quanti affermano l'uso da parte di Lucrezio della trattatistica filosofica anche posteriore alla morte di Epicuro. Esito estremo di tale interpretazione è la definizione di Schrijvers, secondo il quale il poeta del *De rerum natura* è definibile come un eclettico "epigono" tardo ellenistico[52]. All'interno di questo gruppo non sono mancati coloro i quali, come Schmidt, hanno identificato negli stoici il principale obbiettivo polemico del poema lucreziano[53].

Nello spazio intermedio tra queste posizioni forti e antititetiche si colloca l'opinione di quanti, come Lévy e Fowler, rifuggono dall'*aut-aut*: secondo Lévy, ad esempio, alla prospettiva bidimensionale di un Lucrezio che *omnis pendet* da Epicuro e dalle sue polemiche anti-platoniche e anti-aristoteliche (Sedley) o di un Lucrezio quasi sempre diretto contro gli Stoici (Schmidt) sarebbe forse più opportuno sostituire l'idea di una pluralità di obbiettivi polemici e di una loro "assimilazione"[54]:

«Aussi bien Schmidt que Sedley raisonnent comme si Lucrèce s'était trouvé dans l'obligation de s'en prendre ou bien aux Platoniciens ou bien eux Stoïciens. Tout amalgame entre les deux écoles étant, on ne sait trop pourquoi, exlu a priori. Or, la platonisation, au moins en surface, de certains dogmes stoïciens chez Posidonius – tout particulièrement interéssé au *Timée* – et chez Panétius, l'effort d'Antiochus d'Ascalone, dont l'influence intellectuelle fut grande à Rome, pour presenter le stoïciens comme des épigones du platonisme qui auraient dans la plupart des domaines procédé à des modifications de simple forme, le fait enfin que l'épicurien Velleius lui-même n'exclue pas que la Providence stoïcienne puisse se réduire à un simple changement de nom du Démiurge platonicien, tout cela laisse penser, au contraire, que Lucrèce ne s'est pas trouvé devant un choix binaire, mais bien devant un paysage philosophique plus complexe que l'on ne le croit communement».

Questa analisi muove nella giusta direzione di restituire la figura di un Lucrezio «pleinement immergé dans le milieu intellectuel de son temps», ma al contempo non ridotto semplicemente al ruolo di «epigono» tardo-ellenistico, incapace o disinteressato a toccare gli obbiettivi polemici di Epicuro. Inoltre, è sempre opportuno considerare la questione relativa a *come* questi passaggi fossero interpretati dai lettori di Lucrezio: a questo proposito, ritengo metodologicamente esemplari le considerazioni di Don Fowler a proposito della presenza/assenza di una polemica rivolta esclusivamente alla scuola stoica nei passaggi antiprovvidenzialistici del *De rerum natura* (*in primis* in riferimento a 2.165 ss.)[55]:

[52] Cfr. in particolare Schrijvers 1978.
[53] Cfr. Schmidt 1990.
[54] Cfr. Lévy 1999 p. 91.
[55] Cfr. Fowler 2002, pp. 235 ss.

«There is nothing to prevent the reader referring his attacks to different schools (…). Lucretius' readers would not make fine distinctions between the type of beliefs in providence, nor is it in his interest to tempt them to do so. Error is multiform, the truth is *simplex*. I do not believe, therefore, that it makes sense to argue wheter Aristotle or Chrysippus is Lucretius' target. One can, however, ask which group would have been in the forefront of his reader's mind – which sect the argument suits *best*; and there can be little doubt that that the answer then must be the Stoics. Most of the Hellenistic discussion about providence had occurred as part of the debate between the Stoa and the sceptical Academy (especially Carneades); and the most important text was Chrysippus' five books Περὶ προνοίας (…) The pervasive influence of the Stoic and Academic arguments is particularly evident in later literature, especially that of the Fathers (…) This does not mean that Lucretius' attack was directed specifically against Chrysippus, but it does underline that it was the Stoics who were the obvious providentialists in the first century BCE».

Quello di Fowler è in sostanza un invito alla cautela nella definizione degli obbiettivi polemici di Lucrezio, soprattutto in quei passi dove egli stesso non rivela esplicitamente la loro identità. Nella disamina dei passi escatologici del *De rerum natura*, tale invito pare più che mai opportuno. Molte considerazioni sembrano concorrere all'assunzione di una posizione possibilistica, dato che la maggior parte dei passi che verranno esaminati potrebbe essere diretta contro una pluralità di avversari. Questo non implica una rinuncia alla ricerca dei modelli e dei testi di riferimento del poeta: come si vedrà, un attenta analisi permette in verità di determinare talvolta persino la probabile fonte delle *iuncturae* lucreziane. Tuttavia è sempre necessaria la consapevolezza di muoversi in uno scenario nel quale la scomparsa di numerosi testi rende impossibile tracciare un quadro definitivo.

2.3 La sezione conclusiva del primo libro (vv. 1052-1117)

Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,
in medium summae, quod dicunt, omnia niti
atque ideo mundi naturam stare sine ullis
1055 *ictibus externis neque quoquam posse resolvi* /
summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa,
ipsum si quicquam posse in se sistere credis:
et quae pondera sunt sub terris omnia sursum
*nitier in terraque retro requiscer**e** posta,*
1060 *ut per aquas quae nunc rerum simulacra videmus.*
Et simili ratione animalia suppa vagari
contendunt neque posse e terris in loca caeli
reccidere inferiora magis quam corpora nostra
sponte sua possint in caeli templa volare;
1065 *illi cum videant solem, nos sidera noctis*
cernere, et alternis nobiscum tempora caeli
dividere et noctes parilis agitare diebus.
sed vanus stolidis haec <error falsa probavit>
amplexi quod habent perv<ersa rem ratione>
1070 *nam medium nihil esse potest, <quando omnia constant>*
infinita; neque omnino, si iam <medium sit,>
possit ibi quicquam consistere <eam magis ob rem>

quam quavis alia longe ratione <repelli:>
omnis enim locus ac spatium, quod in<ane vocamus>,
1075 *per medium, per non medium, concedere <debet>*
aeque ponderibus, motus qua cumque feruntur.
Nec quisquam locus est, quo corpora cum venere,
ponderis amissa vi possint stare <in> inani;
nec quod inane autem est ulli subsistere debet,
1080 *quin, sua quod natura petit, concedere pergat.*
Haud igitur possunt tali ratione teneri
res in concilium medii cuppedine victae.
Praeterea quoniam non omnia corpora fingunt
in medium niti, sed terrarum atque liquoris
1085 *umorem ponti magnasque e montibus undas,*
et quasi terreno quae corpore contineantur,
at contra tenuis exponunt aeris auras
et calidos simul a medio differrier ignis,
atque ideo totum circum tremere aethera signis
1090 *et solis flammam per caeli caerula pasci,*
quod calor a medio fugiens se ibi conligat omnis,
nec prorsum arboribus summos frondescere ramos
posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum

* * * **1094-1101**

1102 *ne volucri ritu flammarum moenia mundi*
diffugiant subito magnum per inane soluta
et ne cetera consimili ratione sequantur
1105 *neve ruant caeli tonitralia templa superne*
terraque se pedibus raptim subducat et omnis
inter permixtas rerum caelique ruinas
corpora solventes abeat per inane profundum,
temporis ut puncto nihil extet reliquiarum
1110 *desertum praeter spatium et primordia caeca.*
Nam quacumque prius de parti corpora desse
constitues, haec rebus erit pars ianua leti,
hac se turba foras dabit omnis materiai.
Haec sic pernosces parva perductus opella;
1115 *namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca*
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas: ita res accendent lumina rebus.

«O Memmio, a proposito di questi argomenti rifuggi dal credere,
come dicono, che tutto tenda verso il centro dell'universo
e che per questo la struttura del mondo sia immobile senza alcun
colpo dall'esterno né possa dissolversi verso alcun luogo
quanto si trova più in alto e più basso, poiché tutto tende al centro
(se credi che vi sia qualche cosa che possa poggiare da sé su di sé):
e che i pesi posti al di sotto della terra tutti tendano
verso l'alto e, posti all'inverso, rimangano immobili sulla terra,
così come ora vediamo attraverso l'acqua i riflessi.
E rifuggi dal credere che similmente gli esseri viventi vaghino rovesciati

né possano ricadere dalla terra nelle regioni del cielo,
poste in basso, più di quanto i nostri corpi possano
volare verso la volta celeste di propria volontà;
e, che così, quando essi vedono il sole, noi scorgiamo gli astri notturni
e che essi dividano le stagioni con noi in perfetta alternanza
e trascorrano le loro notti in corrispondenza con i nostri giorni.
Ma un vano [errore] convinse questi stolti
ad abbracciare dottrine false con (?)
infatti nulla si può trovare al centro, [poiché tutto è] infinito
e anche se si trovasse al centro ?
nulla potrebbe qui in alcun modo fermarsi [soprattutto per questa ragione]
o per qualsiasi altra ragione [essere respinto] lontano;
difatti ogni luogo e spazio, che [definiamo] vuoto
[deve] cedere - sia che si trovi nel mezzo sia che non si trovi nel mezzo -
parimenti ai pesi, dovunque spingono i movimenti.
Né vi è alcun luogo dove, una volta giunti, i corpi
potrebbero poggiare [sul vuoto] persa la spinta del peso;
né ciò che è vuoto può opporsi ad alcun corpo,
impedendo che esso si affretti a muoversi laddove lo spinge la sua natura.
Dunque ogni cosa non può essere trattenuta così
in unione, vinta dalla brama di muoversi verso il centro.
Inoltre, poiché affermano che non tutti i corpi tendono
verso il centro, ma [quelli] di terra e liquidi
l'acqua del mare e le grandi onde dai monti
e quelli per così dire trattenute da un corpo terreno,
e invece al contrario asseriscono che i leggeri venti dell'aria
e al contempo i caldi fuochi siano spinti in direzione opposta,
e per questo l'etere trema tutto intorno di stelle,
e la fiamma del sole pascola attraverso gli spazi cerulei del cielo
poiché ogni calore, fuggendo dal centro, si lega insieme là;
e in nessun modo i rami più alti potrebbero coprirsi di fronde
negli alberi, se a ciascuno il cibo da terra…

[lacuna]

…che le mura del mondo, alla maniera volatile delle fiamme,
non fuggano via all'improvviso, dissolte nel grande vuoto
e tutto il resto segua in maniera analoga
o perché non crollino dall'alto gli spazi tonanti del cielo
e la terra sotto i piedi rapida si sottragga e tutta,
tra le rovine confuse del mondo e del cielo
che dissolvono i corpi, se ne vada attraverso il vuoto profondo,
cosicché in un punto di tempo non sopravviva alcun resto,
tranne lo spazio deserto e gli atomi invisibili.
Difatti da qualunque parte deciderai che mancano corpi,
questa sarà per il mondo la porta della morte,
attraverso questo spazio la folla della materia si riverserà fuori.

Così conoscerai questi argomenti condotto dalla mia piccola opera
e infatti ciascuna cosa s'illuminerà dall'altra né la cieca
notte ti impedirà il percorso così da vedere i segreti
della natura: in questo modo ogni cosa darà luce all'altra».

2.3.1 Considerazioni preliminari

Come si è visto, nel corso del primo libro del *De rerum natura*, l'idea che il *mundus*, in quanto aggregato atomico, sia destinato alla dissoluzione è suggerita sin dal passaggio poetico dell'*aristia* di Epicuro (vv. 62-79). Anzi, tale principio è in fondo implicito sin dall'*incipit* della trattazione filosofica: nei vv. 55-57 (nel primo appello all lettore) Lucrezio sottolinea la mortalità di ogni aggregato atomico*:* «ti spiegherò gli elementi primordiali delle cose, / da cui la natura crea tutti i corpi, li accresce, li nutre, e nei quali torna a dissolverli, una volta distrutti»[56]. Tuttavia il messaggio escatologico risulta sotteso, poiché il poeta non ha ancora affermato in modo esplicito il fatto che il mondo rientri nel novero degli aggregati atomici.

È invece nel finale del libro che la tematica escatologica trova spazio (vv. 1052-1117): qui la confutazione di una visione geocentrica del cosmo, articolata in due fasi (vv. 1052-1082, vv. 1083 ss.), culmina nell'apocalittica descrizione della dissoluzione del mondo (vv. 1102-1113). Un'esatta interpretazione di questo finale è resa impossibile dalla presenza di quelle che Salemme giustamente definisce «micidiali lacune»: difatti i vv. 1068-1075, occupati dalla confutazione della teoria degli Antipodi – corollario della teoria della sfericità della terra – sono del tutto tralasciati in Q e mutili della parte finale in O: riportando il testo, ho scelto di presentare le integrazioni proposte dal Munro, che – come riconosciuto da Ivano Dionigi – sembrano restituire il senso generale in modo soddisfacente e in accordo con il contesto[57]. Lo stesso guasto che nel *recto* del foglio ha mutilato la parte finale dei vv. 1068-1075 ha provocato – secondo il calcolo del Lachmann – l'illeggibilità di ben otto versi (vv. 1094-1101) per i quali O lascia uno spazio vuoto di otto versi, mentre Q segna una lacuna. A proposito del contenuto di questa lacuna, l'interpretazione più verosimile è che essa contenesse la chiusura del discorso relativo alla fuga centripeta di aria e fuoco – avviato con l'ampio periodo iniziato al v. 1083 – e sviluppato nello scenario "apocalittico" dei vv. 1102 ss.

Pare opportuno prendere le mosse da un sunto del contenuto di questo complesso passaggio. Dopo aver dimostrato l'infinità dell'universo (vv. 957-1001), dello spazio e degli atomi (vv. 1002-1051), Lucrezio invita Memmio a non credere a coloro che asseriscono che tutto tenda verso il centro della *summa rerum* (*in medium summae omnia niti*) e che, di conseguenza, il mondo sia immobile senza bisogno dell'afflusso atomico proveniente dall'esterno, poiché ciò che si trova in alto e ciò che si trova in basso (*summa atque ima*) non possono dissolversi in alcun luogo (*neque quoquam posse resolvi*). In base a queste premesse – data la tendenza centripeta di ogni cosa – costoro credono (vv. 1058 ss.) che i corpi pesanti posti agli Antipodi (*sub terris*) tendano verso l'alto (*omnia sursum nitier*) e si appoggino alla terra in maniera inversa (*in terra retro requiescere posta*), come riflessi nelle

[56] Cfr. 1.55-57 *rerum primordia pandam,/ unde omnis natura creet res auctet alatque/ quove eadem rursum natura perempta resolvat.*
[57] Cfr. Dionigi 1990 *ad loc.*

pozzanghere. Affermano poi (*contendunt*) che similmente gli esseri viventi camminano capovolti e che i loro corpi non possano cadere nei luoghi sottostanti del cielo (*e terris in loca caeli reccidere inferiora*) esattamente come i nostri corpi non possono volare (*in caeli templa volare*): di conseguenza costoro vedono il sole quando noi vediamo la notte e dividono alternamente con noi le stagioni.

Inizia poi la vera e propria confutazione di tale teoria (vv. 1068-1082, si ricordi che i vv. 1068-1075 sono in parte mutili), la cui difesa è per Lucrezio indice di stoltezza (*stolidis*): infatti in un universo infinito nulla può trovarsi nel mezzo (*nam medium nil esse potest… infinita*). Se anche per assurdo si accettasse l'esistenza di un luogo centrale, nulla potrebbe arrestarsi in quel punto, a causa dell'esistenza del vuoto, che deve comunque (*per medium, per non medium*) cedere al peso dei corpi, dovunque i moti li conducano *(concedere <debet> aeque ponderibus, motus quacumque feruntur*). Non esiste luogo dove i corpi perdano l'impeto del peso (*ponderis amissa vi*) e restino immobili (*stare*) poiché la natura del vuoto è quella di cedere il passo (*concedere pergat*): dunque la realtà non può essere trattenuta in un legame di questo tipo (*teneri res in concilium*), vinta dal desiderio di stringersi intorno al centro (*medii cuppedine victae*).

Lucrezio passa poi alla seconda parte della confutazione, legata strettamente alla prima dal *praeterea* incipitario al v. 1083: inoltre, costoro[58] immaginano (*fingunt*) che non tutti i corpi tendano verso il centro (*non omnia corpora in medium niti*), ma solo i corpi composti prevalentemente di terra di acqua, mentre affermano che l'aria leggera (*tenui aeris auras*) e i caldi fuochi si muovano al contempo (*simul*) in moto centrifugo (*a medio differrier*): è tale moto a spiegare perché (*ideo*) tutto il cielo "tremi di stelle" (*totum circum tremere aethera signis*) e la fiamma del sole si muova alla ricerca di nutrimento attraverso il cielo (*et solis flammam per caeli caerula pasci*), dato che ogni forma di calore (*calor omnis*), fuggendo dal centro (*a medio fugiens*) si unisce in cielo (*se ibi colligat*); parimenti gli alberi non potrebbero coprirsi di fronde sino ai rami più alti (*arboribus summos frondescere ramos*) se a ciascuno il cibo dalla terra a poco a poco (*nisi a terris paulatim cuique cibatum*)… Segue la lacuna di otto versi.

Il testo riprende dal v. 1102, con una serie di proposizioni introdotte da *ne*: affinché (oppure "che") le mura del mondo non fuggano via (*diffugiant*) immediatamente (*subito*) dissolte nel grande vuoto (*magnum per inane soluta*) simili a fiamme volatili (*volucri ritu flammarum*) e il resto del mondo segua in maniera analoga (*ne cetera consimili ratione sequantur*), oppure dall'alto crollino gli spazi tonanti del cielo (*neve ruant caeli tonitralia templa superne*) e all'improvviso la terra si sottragga ai piedi (*terraque se pedibus raptim subducat*) e tutta, tra le confuse rovine del mondo e del cielo (*inter permixtas rerum caelique ruinas*) che dissolvono i corpi, se ne vada nel vuoto profondo

[58] Si noti che qui inizia un'ampia proposizione causale, di cui però – a causa della lacuna - manca la proposizione principale.

(*abeat per inane profundum*); in questo modo in un istante (*temporis puncto*) non potrebbe sopravvivere nulla (*nil extet reliquiarum*) tranne il vuoto deserto e gli atomi invisibili (*desertum praeter spatium et primordia caeca*). Infatti da qualunque parte tu supporrai un'assenza di corpi (*quacumque prius de parti corpora desse constitues*), tale parte diverrà il passaggio della morte per i corpi (*haec rebus erit pars ianua leti*), attraverso di essa tutta la massa confusa della materia si affretterà fuori (*hac se foras dabit omnis materiai*).

I quattro versi finali costituiscono una sorta di incoraggiamento rivolto al lettore, svolto in toni quasi mistici: guidato dalla "piccola operetta" del poeta egli vedrà le realtà più elevate e profonde (*ultima naturai*); infatti ogni cosa trarrà luce dall'altra né l'oscura notte impedirà il cammino.

2.3.2 Le principali interpretazioni del finale del primo libro

Ettore Bignone

Ettore Bignone[59] ritiene che in questo passo Lucrezio traduca e riproduca alcuni argomenti utilizzati da Epicuro contro dottrine della scuola peripatetica, formulate da Aristotele nel perduto dialogo *De philosophia* e difese in seguito da Teofrasto. Tali dottrine aristoteliche, tese a confermare l'affermazione dell'eterna stabilità del mondo, sono riportate nel trattato *De aeternitate mundi*, di Filone Alessandrino; in particolare, Bignone evidenzia l'importanza dei capitoli 114-116, dove un peripatetico dimostra come il mondo non sia soggetto ad alcuna sottrazione di parti (ἀφαίρεσις) o spostamento (μετάθεσις) degli elementi rispetto ai loro luoghi naturali, poiché esso è di natura perfetta ed eterna[60]:

Ἀλλ' ἀφαιρεῖσθαι; πρῶτον μὲν τὸ ἀφαιρεθὲν πάλιν κόσμος ἔσται, τοῦ νῦν βραχύτερος· ἔπειτα <δ'> ἀμήχανον ἔξω τι σῶμα τοῦ ὅλου διαρτηθὲν τῆς συμφυίας σκεδασθῆναι. Ἀλλὰ τὰ μέρη μετατίθεσθαι; μενεῖ μὲν οὖν ἐν ὁμοίῳ τοὺς τόπους οὐκ ἐναλλάττοντα· οὐ γὰρ ἐποχήσεταί ποτε οὔτε ὕδατι πᾶσα γῆ οὔθ' ὕδωρ ἀέρι οὔτε ἀὴρ πυρί, ἀλλὰ τὰ μὲν φύσει βαρέα, γῆ καὶ ὕδωρ, τὸν μέσον ἐφέξει τόπον, γῆς μὲν θεμελίου τρόπον ὑπερειδούσης, ὕδατος δ' ἐπιπολάζοντος, ἀὴρ δὲ καὶ πῦρ, τὰ φύσει κοῦφα, τὸν ἄνω, πλὴν οὐχ ὁμοίως· ἀὴρ γὰρ πυρὸς ὄχημα γέγονε, τὸ δ' ἐποχούμενον ἐξ ἀνάγκης ὑπερφέρεται.

«[Il mondo può distruggersi] per sottrazione? Innanzi tutto la parte sottratta sarà a sua volta un mondo, più piccolo di quello attuale; inoltre è impossibile che un qualche corpo staccatosi dal tutto, si disperda al di fuori della struttura del mondo. E per spostamento delle parti? Esso rimane nella medesima condizione non scambiando i luoghi naturali: infatti tutta la terra non sarà mai trasportata al di sopra dell'acqua né l'acqua al di sopra dell'aria né l'aria al di sopra del fuoco; invece ciò che per natura è pesante, terra ed acqua, occuperà la posizione centrale, poiché la terra si dispone, come sostegno, alla

[59] Cfr. Bignone, 1936, vol. II pp. 149 ss.

[60] Cfr. Bignone 1936 p. 149 «I peripatetici rispondono "Come possono le parti del mondo spostarsi? Perché non sarà mai, né sull'acqua sorretta l'intera terra, né l'acqua sull'aria, né l'aria sul fuoco; ma gli elementi grevi per natura, l'acqua e la terra, terranno il luogo di mezzo; la terra formando come la base, l'acqua galleggiando, e l'aria e il fuoco, leggieri per natura, occupando la zona superiore. Infatti l'aria è il supporto del fuoco, e ciò che è sorretto per necessità è costretto a star sopra (ὑπερφέρεται)».

maniera delle fondamenta, mentre l'acqua scorre al di sopra della sua superficie; l'aria e il fuoco – elementi leggeri per natura – occuperanno la zona alta del mondo, tuttavia non alla stessa maniera; l'aria infatti ha la natura di veicolo del fuoco, che – essendo veicolato – viene spinto in alto».

Pertanto, secondo Bignone l'obbiettivo polemico di Lucrezio nei vv. 1053 ss. sarebbe esclusivamente la scuola peripatetica, attaccata nei suoi argomenti a favore dell'ordine eterno del cosmo: tale prospettiva dimostrerebbe che Lucrezio è, anche in questo caso, fedele traduttore di Epicuro nella sua disputa diretta alle dottrine di Aristotele e di Teofrasto[61]:

«Per Aristotele e la sua scuola, la terra sta infatti al fondo e gli altri elementi si dispongono su di essa per ordine di gravità, mentre per Epicuro, come appare da questo stesso scolio, dai frammenti del libro XI del Περὶ φύσεως di Epicuro e da Lucrezio, V 534-565, la terra è veramente nel mezzo del mondo, sorretta dall'aria, per una specialissima e singolarissima connessione tra l'una e l'altra, connessione che, essendo la terra più pesante dell'aria, non può essere eterna. Ed è in realtà Lucrezio più volte, *e sempre con allusione polemica contro Aristotele*, parla di questo precipitare della terra nella dissoluzione del mondo. E cioè nel libro I, ove, contro la dottrina dei luoghi naturali degli elementi, osserva che tale teoria porterebbe alla rovina del mondo, perché, tendendo l'aria all'alto, la terra, che ne è sorretta, precipiterebbe sotto i nostri piedi, e nel libro VI, v. 601 sg., ove osserva ironicamente, sempre contro i Peripatetici, che i terremoti incutono timore ad essi pure, sebbene essi credano essere incorruttibili ed eterni il cielo e la terra».

Queste considerazioni di Bignone, come vedremo, sono molto importanti, poiché, per comprendere il finale del primo libro, chiamano in causa un altro passo del *De rerum natura* (6.596-607) dove il poeta costruisce un quadro apocalittico in parte analogo, indicando però gli obbiettivi della propria polemica in maniera esplicita:

Ancipiti trepidant igitur terrore per urbis,
tecta superne timent, metuunt inferne cavernas,
terrai ne dissolvat natura repente,
neu distracta suum late dispandat hiatum
600 *idque suis confusa velit complere ruinis.*
Proinde licet quamvis caelum terramque reantur
incorrupta fore aeternae mandata saluti;
et tamen interdum praesens vis ipsa pericli
subdit et hunc stimulum quadam de parte timoris,
605 *ne pedibus raptim tellus subtracta feratur*
in barathrum rerumque sequatur prodita summa
funditus et fiat mundi confusa ruina.

«Pertanto nelle città la gente trema per un doppio terrore
e teme i tetti dall'alto e dal basso le caverne
della terra, che all'improvviso la natura non li dissolva,
e che squarciandosi essa non spanda la sua ampia voragine

[61] Cfr. Bignone 1936 p. 151.

e desideri riempirla, sconvolta, con le proprie rovine.
Pertanto credano pure che cielo e terra
incorruttibili siano destinati a perpetua conservazione;
eppure nel frattempo proprio l'impulso del pericolo incombente
insinua da qualche parte questo stimolo al timore,
che la terra all'improvviso sottratta ai piedi sia condotta
al baratro e che il mondo la segua spinto via
dalle fondamenta e così avvenga la confusa rovina del mondo».

Il passaggio del sesto libro chiamato in causa da Bignone, infatti, è diretto contro che asseriscono la natura incorruttibile ed eterna del mondo (vv. 601-602 *caelum terramque reantur incorrupta fore aeternae mandata saluti*): secondo lo studioso, tali avversari non possono essere gli stoici, assertori della periodica distruzione e palingenesi del mondo, né tanto meno quanti – come Platone – considerano il mondo immortale, ma non ingenerato (si ricordi il Demiurgo del *Timeo*); è dunque inevitabile pensare che Lucrezio stia rivolgendo la propria polemica contro i sostenitori dell'eternità del mondo, ovverosia Aristotele e i suoi successori.

Pertanto, appoggiandosi alle argomentazioni presenti nel trattato filoniano, Bignone giunge ad ipotizzare che il finale del primo libro del *De rerum natura* costituisca la traduzione della risposta di Epicuro alla difesa del trattato aristotelico *De philosophia* che Teofrasto scrisse rispondendo a sua volta alle critiche dallo stoico Zenone[62]. Quindi il finale lucreziano sarebbe rivolto contro quella dottrina aristotelica secondo la quale «i singoli composti possono perire, e di fatto periscono, perché i loro componenti si trovano in condizione *non naturale*, ma non perisce il mondo in cui gli elementi in posizione *naturale* ritornano sempre, nell'eterno processo di dissoluzione e di formazione delle sue parti»[63]. L'obiezione di Epicuro a tale dottrina è che «se l'aria venisse a trovarsi tutta in alto, il mondo si sconvolgerebbe, essendo da essa aria sorretta la terra; e che di fatto, quando cesserà tale unione instabile tra aria e terra, e l'aria salirà in alto, la terra precipiterà, e il mondo sarà così distrutto». Così facendo Epicuro (e con lui Lucrezio) «sostituisce qui (nel far sorreggere la terra dall'aria invece che dall'acqua) la propria concezione cosmologica a quella di Aristotele; ma questo egli fa altrove e frequentemente fanno tutti i filosofi antichi, e tra essi lo stesso Aristotele»[64].

David Furley

Nel suo noto articolo *Lucretius and the Stoics*, volto a dimostrare l'assenza di polemiche anti-stoiche nel *De rerum natura*, David Furley[65] difende la proposta di Bignone a proposito del finale del

[62] Cfr. Bignone 1936, vol. II pp. 156 ss. Bignone chiama poi in causa un altro passo attribuito al *De philosophia* e presente nel trattatello filoniano, ovvero *De philosophia* fr. 20 [fr. 19 Walzer, Ross], che verrà riportato più avanti.
[63] Cfr. Bignone 1936, vol. II pp. 156 ss.
[64] Cfr. Bignone 1936 *ibid.*
[65] Cfr. Furley 1966 pp. 18 ss.

primo libro. Furley nota una potenziale contraddizione tra la teoria esposta al v. 1053 (*omnia niti in medium*) e quella esposta ai vv. 1083 ss. (aria e fuoco sono centripeti)[66]. Egli evidenzia però che in entrambi i passi gli avversari sono indicati con un'anonima terza persona plurale e, per giunta, le due sezioni sono unite dalla congiunzione *praeterea*. Dunque sembra inevitabile pensare ad un solo obbiettivo polemico[67].

Secondo Furley, inoltre, le proposizioni introdotte da *ne* ai vv. 1102 ss. si rivelano, con ogni probabilità, come l'esplicazione delle assurde conseguenze che implicherebbe la dottrina della fuga centrifuga di aria e fuoco, qualora fosse veritiera. Pertanto, Lucrezio riesce a dimostrare l'insensatezza delle teorie avversarie applicando a esse i fondamenti della fisica epicurea e "rappresentando" le loro apocalittiche implicazioni in un universo composto di atomi e di vuoto[68]:

«On Epicurean principles it would then follow that the whole world would disintegrate; for the Epicureans believed that the heavy earth remains stable because it is essentially unified with the rest of the cosmos (…). The point is just this: if the air and fire are going to vanish outwards into the vast void, then the earth will start to collapse under our feet. It does not matter where the weakening begins; wherever it begins, the unity of the world is broken and it will rapidly disintegrate».

Furley si volge poi a confutare la dottrina della presenza di una polemica anti-stoica in questo passo. La confutazione è rivolta in particolare contro Munro, che era stato tra i primi a chiamare in causa un frammento di Zenone (S.V.F I 99 = Stobaeus *Ecl*. I 19,4 p. 166,4 W.; Arii Didymi *fr*. *phys*. 23 Diels), definendolo l'obbiettivo polemico di Lucrezio. Pare opportuno riportare tale fondamentale frammento qui di seguito:

Τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ, καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς. Οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι· φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους. Παραπλησίως δὲ τούτοις οὐδ' αὐτόν φασι τὸν κόσμον βάρος ἔχειν διὰ τὸ τὴν ὅλην αὐτοῦ σύστασιν ἔκ τε τῶν βάρος ἐχόντων στοιχείων εἶναι καὶ ἐκ τῶν ἀβαρῶν. Τὴν δ' ὅλην γῆν καθ' ἑαυτὴν μὲν ἔχειν ἀρέσκει βάρος· παρὰ δὲ τὴν θέσιν διὰ τὸ τὴν μέσην ἔχειν χώραν (πρὸς δὲ τὸ μέσον εἶναι τὴν φορὰν τοῖς τοιούτοις σώμασιν) ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου μένειν.

[66] Cfr. Furley 1966, p 18-19.
[67] Cfr. *ibid*. Furley ipotizza che l'*omnia* dei vv. 1053 ss. non indichi l'insieme degli elementi centripeti e centrifughi (altrimenti la contraddizione tra questi versi e 1083 ss. sarebbe insanabile), bensì gli oggetti e gli esseri viventi collocati agli Antipodi, secondo la dottrina sostenuta dagli avversari: «The use of the word *omnia* in 1053 ff. is easily explained. Lucretius was thinking there of the queer theory of the antipodes, and by *omnia* he meant not only the things on our side of the earth, but also things on the other side».
[68] Cfr. Furley 1966 p. 19.

«Le diverse parti di quelli che sussistono come elementi naturali di tutte le cose esistenti nel cosmo, hanno un movimento che è diretto verso il mezzo del loro elemento nella sua interezza e, similmente, anche dello stesso cosmo. Perciò si dice rettamente che tutte le parti del cosmo hanno un movimento che è diretto verso il mezzo del cosmo, e questo vale soprattutto per gli elementi che hanno un peso. Identica è la causa sia della permanenza del cosmo all'interno del vuoto infinito, sia similarmente della permanenza della terra all'interno del cosmo, dal momento che la terra è assisa in equilibrio nel suo centro. Però non sempre un corpo ha peso, giacché aria e fuoco non hanno peso. Ma anche questi elementi tendono a loro modo al mezzo della sfera cosmica nella sua interezza e s'assembrano alla sua periferia in quanto, essendo privi di peso, tendono per natura a portarsi verso l'alto. Similarmente a questi, gli Stoici dicono che anche il cosmo è privo di peso, poiché l'intero suo assembramento risulta da elementi dotati di peso e da elementi privi di peso. Essi ritengono poi che la terra nella sua interezza, vista la posizione che ha nello spazio mediano, abbia di per sé un peso; e che essa permanga in questo luogo giacché i corpi di questo genere hanno un movimento che è diretto verso il mezzo».

Secondo Furley, questo passo di Zenone non rappresenta davvero la «target theory» di Lucrezio; anzi, a parere dello studioso, Zenone sembra qui rispondere alle critiche epicuree (a noi note attraverso Lucrezio), che presupponevano la possibilità di una dissoluzione del mondo nel vuoto infinito[69]. Pertanto la cosmologia stoica - richiamata dagli assertori di una polemica epicurea contro la Stoà[70] - è da Furley considerata come la *risposta* alle critiche epicuree; agli Epicurei, i quali asseriscono che aria e fuoco, privi di ostacolo, volerebbero via *ad infinitum*, Crisippo risponde che tali elementi sono soltanto relativamente centrifughi, «so that once they have reached the outside of the heavy elements there is no reason why they should go any further»[71].

Dunque, sul solco del Bignone, secondo Furley, l'obbiettivo della polemica lucreziana non sono gli stoici, bensì Aristotele, artefice di una cosmologia geocentrica e di una teoria del movimento che contrappone il moto centripeto di terra ed acqua al moto centrifugo di fuoco ed aria[72]. Per quanto concerne poi il problema dell'assenza di riferimenti alla dottrina del "quinto elemento" (l'etere) nel finale del primo libro[73], problema che sembrerebbe escludere i peripatetici dal novero degli obbiettivi polemici lucreziani, Furley mette in rilievo come non tutti i passi aristotelici e peripatetici sembrino

[69] Cfr. Furley 1966 19 ss. «Zeno said, it seems, that all the elements are somehow "drawn towards the centre", including air and fire. He did not say that air and fire have lightness but only that they have no weight. This is surely the answer to the Epicurean criticism that if air and fire are positively light, there is nothing to prevent them vanishing outwards into the infinite void. Zeno answered that they are not positively light: they occupy the outer regions of the spherical cosmos because they have no weight whereas the middle is occupied by elements that have weight; but they do not fly off into outer space because there is no reason why they should, and they are joined continuously with the rest of the cosmos».
[70] Si veda anche il richiamo di Furley a Crisippo in Plutarco. *Stoic. Rep*. 1054 b.
[71] Cfr. Furley 1966 pp. 20 ss.
[72] Cfr. Furley 1966 p. 21 «Moreover, the centre in question is defined as the centre of "the whole" (De Caelo B 14, 296 b 13), and the Epicureans would naturally interpret this to mean everything that there is - on their own theory, the infinite void and the infinitely numerous atoms».
[73] Cfr. Furley 1966 p. 21 ss. «Lucretius objects that if air and fire were centrifugal there would be nothing to prevent them from dispersing at large; but Aristotle's world was bounded by shells of aether, the fifth body, which was not centrifugal but had a natural tendency to move in a circle, so that fire would have no tendency to rise beyond its proper sphere».

contemplare tale dottrina; pertanto, è possibile che gli epicurei abbiano rivolto le proprie critiche a una cosmologia aristotelica in cui tale dottrina fosse assente[74].

Ulteriori difficoltà sono provocate dai vv. 1088-1091, dove Lucrezio sembra delineare una teoria del nutrimento igneo dei corpo celesti, la quale sarebbe inconciliabile con la dottrina aristotelica esposta nei *Meteorologica* (354 b 32; 355 a 32): difatti Aristotele nega recisamente la possibilità che il sole tragga nutrimento dalla terra. Come riconosce Furley stesso, queste teorie sembrano essere stoiche: tuttavia lo studioso si appella ad alcuni passi controversi (connessi ai frammenti del "primo Aristotele") dove la teoria del nutrimento astrale viene estesa anche alla filosofia aristotelica[75].

Per quanto concerne infine la teoria che associa la crescita delle piante all'impulso centrifugo del calore, Furley non la associa a nessuno passo aristotelico in particolare e, ritrovandola come presupposto in alcuni passi del testo pseudo-aristotelico *De plantis* (in particolare nel secondo libro) lo definisce un probabile luogo comune[76]. Le conclusion dello studioso sono dunque vicine a quelle di Bignone:

«It must be concluded that in this passage Lucretius may well have had in mind the cosmology of the Peripatetic school, quite possibly as represented by the Aristotelian dialogue *On Philosophy*. His target is certainly not any Stoic theory known to us. This negative conclusion is an important one, and strengthens the case presented in the rest of this article. For if Lucretius ever had the Stoic philosophy in mind as a rival to his own, he should have taken note of their characteristic modifications of the Aristotelian cosmology».

Jürgen Schmidt

Le considerazioni di Jürgen Schmidt, contenute nel volume *Lukrez, der Kepos und die Stoa* (1990) si configurano come una confutazione delle tesi di Bignone e, soprattutto, di Furley, allo scopo di riaffermare l'idea – già asserita da Munro – secondo la quale l'obbiettivo polemico di Lucrezio 1.1052 ss. siano gli stoici[77]. Il punto di partenza dello studioso è naturalmente il sopra citato passo di Zenone (S.V.F. I 99 = Stobeo, *Ecl*. I 19, 4). Schmidt critica la proposta di Furley, secondo cui le parole di Zenone rappresentano una risposta alle critiche epicuree, rilevando come tale lettura sia priva di un solido fondamento[78]. Schmidt evidenzia poi come la confutazione lucreziana sia rivolta

[74] Cfr. Furley 1966 p. 22 «The doctrine of the fifth element was certainly regarded as a feature of Aristotelianism by the systematic scholars who studied the school-treatises, particularly after the time of Andronicus in the late first century B.C.; and it was vaguely known to Cicero. But it was not always a feature of the cosmology of Aristotle and his pupils; and the Epicureans may well have directed their criticisms against an Aristotelian cosmology which worked with four elements».
[75] Si tratta di Cic. *nat. deor*. 2, 42-43 (dove però colui che parla è lo stoico Balbo) e Stobeo 1, 207, 16 ss.
[76] Cfr. Furley 1966 p. 23 «Perhaps it was commonplace».
[77] Cfr. Schmidt 1990 p. 212 ss.
[78] Cfr. Schmidt 1990 p. 213 «Aber welchen Grund sollte er dafür gehabt haben?».

contro degli avversari che prima asseriscono che tutti i corpi tendono verso il centro (*omnia niti in medium summae*) e poi asseriscono invece che il moto dell'aria e del fuoco è centrifugo (v. 1083). Come si è visto, Furley asserisce che l'*omnia* dei vv. 1053 e 1058 non indica i quattro elementi, bensì tutto ciò che si trova nel nostro emisfero e quanto si trova agli Antipodi. Eppure al v. 1083 Lucrezio prosegue affermando *quoniam non omnia corpora fingunt / in medium niti, sed terrarum atque liquoris*; la continuità logica e terminologica con quanto affermato prima induce Schmidt a sottolineare come inconsistente la proposta di Furley[79]. Pertanto Schmidt sottolinea come siano gli Stoici la sola scuola filosofica ad avere teorizzato espressamente la convergenza verso il centro di ogni elemento e *al contempo* il moto centrifugo di aria e fuoco[80].

Lo studioso tedesco evidenzia quindi come l'assenza di riferimenti al quinto elemento e la non-adesione di Aristotele al concetto di un moto centripeto di *ogni* elemento (vs. v. 1053 ss.) debbano indurre ad escludere lo Stagirita e i suoi seguaci dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio in questo passo[81]. Di conseguenza, il sopracitato passo di Zenone, nonché Crisippo, in Plut. *De Stoic. Repugn*, 42, 1053e (= SVF II 434 ss.) rappresentano la prova di una polemica anti-stoica. Secondo Schmidt, Plutarco e Lucrezio potrebbero addirittura risalire alla medesima tradizione: lo studioso propone una fonte neo-accademica (Carneade), aggiungendo che il contenuto di tale fonte sia poi giunto a Lucrezio mediante una «jungepikureische Vorlage».

La presenza di una comunanza di fonti neoaccademiche tra Plutarco e Lucrezio[82], sarebbe confermata da un altro passo plutarcheo dove si trova una confutazione della teoria degli Antipodi (*De facie quae in orbe lunae apparet* 7, 923F5 ss.)[83]. Lo studioso mette in rilievo le notevoli analogie tra il passo plutarcheo e i versi lucreziani, soprattutto nell'evidenziazione dei paradossi che comporta l'accettazione della teoria stoica degli Antipodi[84]. Schmidt prende poi in considerazione i vv. 1070-

[79] Cfr. Schmidt 1990 p. 213 «Furley hat versucht, das Problem mit dem Hinweis zu lösen, Lukrez meine mit "*omnia*" (v. 1052) nicht alle vier Elemente, sondern neben Den Stoffen aus unserer Seite der Erde auch die auf der unteren Hälfte. Diese Erklärung überzeugt keineswegs: Wenn Lukrez nur die schweren Stoffe auf der Unterseite mit einbezöge, ergäbe sich aus dem innerem Widerspruch, auf welchem der Dichter ab v. 1083 eingeht, kein Sinn. Denn dann hätten die Gegner lediglich gesagt, auch bei den Antipoden seien die schweren Stoffe zentripetal, die leichten aber nicht. Wenn aber mit „omnia" auch die leichten Stoffe der unteren Erdhälfte gemeint sind, ist der Widerspruch von Lukrez aus seiner Sicht mit Recht angeführt».

[80] Cfr. Schmidt 1990 p. 221 «Er spricht vor der Mittelpunktkonzentration aller Stoffe, auch der leichten. Eine solche Position ist bei anderen Philosophen, etwa Aristoteles, weder belegt noch zu erschließen. Er weist auf den Widerspruch hin, welcher in der Lehre seiner Gegner dadurch entsteht, dass trotz der allgemeinen Tendenz zur Mittelpunktkonzentration auch zentrifugale Elemente angenommen werden. Ein solcher Widerspruch lässt sich einzig und allein in die Stoische Position hineininterpretieren».

[81] Cfr. Schmidt 1990 p. 213 ss. «Nur fällt dann Aristoteles als Gegner aus, weil er weder die Mittelpunktkonzentration aller Stoffe noch die beiden von Lukrez als widersprüchlich angesehen Lehren nebeneinander vertrat».

[82] Cfr. Schmidt 1990 215 ss. «Dabei benutzen sie die Argumente in jeder gerade passenden Richtung, was wieder starke an die Künste des Karneades erinnert».

[83] Il passo sarà oggetto di analisi più avanti.

[84] Cfr. *Ibid*, «Bei Plutarch, *De facie* 7, 924a, werdem, nachdem (wie bei Lukrez) gezeigt worden ist, das gewisse Philosophen, welche Mittelpunktkonzentration lehren, auch Antipoden annehmen, weitere Paradoxa aufgezählt, welche jene Lehre mit sich bringe. Plutarch fragt: "οὐ μύδρους χιλιοταλάντους διὰ βάθους τῆς γῆς φερομένους, ὅταν ἐξίκωνται πρὸς τὸ μέσον, ἵστασθαι μηδενὸς ἀπαντῶντος μηδ' ὑπερείδοντος (…) Es folgt bei Plutarch eine ganze Reihe von

1071, dove Lucrezio evidenzia che l'infinità dell'universo non può avere un centro[85]. Lo studioso critica *in primis* il riferimento alle dottrine aristoteliche compiuto da Furley[86]; la critica viene estesa anche a Bailey, secondo il quale la teoria di un vuoto infinito sarebbe argomentata a partire da un punto di vista epicureo. Invece, secondo lo studioso tedesco, l'obbiettivo polemico di Lucrezio sarebbero ancora una volta gli stoici e dunque l'insieme degli argomenti anti-stoici riportati da Lucrezio sarebbe attinto dalla recente tradizione accademica, con ogni probabilità mediata da una fonte epicurea.

Schmidt esamina infine i versi relativi al tema del nutrimento igneo dei corpi celesti e, in particolare, del sole. Ancora una volta, il suo punto di partenza è la critica a Furley: non è possibile attribuire ad Aristotele questa teoria, poiché lo Stagirita la confuta e deride in più occasioni (cfr. *Meteor*. B 2, 355a 1); inoltre non si possono chiamare in causa neppure le dottrine del "primo" Aristotele. Anche il passo del *De natura deorum* citato da Furley e sopra richiamato (Cic. *nat. deor*. 2.42)[87] è incluso in un'esposizione delle dottrine stoiche (si ricordi che colui che parla è lo stoico Balbo). La conclusione è dunque inevitabile:

«Dies alles deutet darauf hin, dass Lukrez auch in diesem Einzelpunkt seiner Argumentation nicht den Aristoteles, sondern die Stoiker im Auge hatte».

Per quanto concerne i vv. 1092-1093 e la connessione tra crescita delle piante e moto centrifugo del calore, Schmidt riconosce la natura di «Gemeinplatz» di questa teoria, che Aristotele fa risalire ad epoche più antiche (cfr. il richiamo ad Empedocle in *De anima* B 4, 416a)[88], pur evidenziando che essa fu poi condivisa da Teofrasto e sviluppata dagli Stoici (cfr. S.V.F. I 120 e Cic. *nat. deor*. 1.23-31).

ähnlichen Beispielen, welche die stoische Lehre ad absurdum führen sollen. Zwar spricht er dabei vom Mittelpunkt der Erde und nicht, wie Lukrez, vom Mittelpunkt des Leeren»

[85] Cfr. Schmidt 1990 216 ss. Lo studioso evidenzia anche che quando si parla di *medium summae* Lucrezio ignora, deliberatamente o per ignoranza, la sottile distinzione stoica tra Πᾶν e Ὅλον p. 217 «Bei Plutarch *De facie* 11, 925 ff. – 926 a, wird gesagt dass es im (stoischen) unendlichen Leeren keine Mitte geben könne, um welche sich die Erde gelegt haben könne, weil das Unendliche weder Anfang, Ende noch Mitte habe. Interessant ist nun, dass Plutarch anschließend auf die eben erwähnte Unterscheidung der Stoiker zwischen Ὅλον und Πᾶν eingeht und den Hinweis, dass die Erde in der Mitte des Kosmos (=Ὅλον) liege, damit zurückweist, dass die Erde in der Mitte des Kosmos finden könne, sondern umherschweben müsse. Auf seine weitere Argumentation muss hier nicht eingegangen werden, denn es dürfte deutlich genug geworden sein, dass auch hier Lukrez und Plutarch eine gemeinsame Basis haben. Es handelt sich wieder, wie die Ausspielung stoischer Lehren gegeneinander bei Plutarch besonders deutlich macht, um Argumente der akademischen Skepsis gegen die Stoiker».

[86] Cfr. *Ibid*. «Nirgends findet sich auch nur ein Hinweis darauf, dass Aristoteles jemals in diesem Punkt anderer Meinung gewesen ist. Ausserhalb wissen durck Kleomedes I 1,5, dass die Peripatetiker die Stoiker gerade deshalb angegriffen habe, weil sie ein äusseres Leeres annahmen».

[87] Cfr. Pease 1958 *ad loc*.

[88] *De anima* B 4, 416a (…) ἀλλὰ τοῦτο Ἐμπεδοκλῆς οὐκ εἴρηκεν ὀρθῶς, προστιθεὶς τὴν αὔξησιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν διὰ τὸ τὴν γῆν φύσει οὕτω φέρεσθαι, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ. Οὔτε γὰρ τὸ κάτω καὶ ἄνω λαμβάνει ὀρθῶς· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ ἑκάστου τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τοῦ παντός, ἀλλ' ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων, οὕτως ἡ ῥίζα τῶν φυτῶν ἐστιν.

David Sedley.

Il lavoro di Sedley[89] si configura innanzi tutto come una difesa delle tesi di Furley contro le critiche di Schmdit[90]. Sedley nega che Lucrezio voglia evidenziare una contraddizione tra la teoria dello «universal centripetalism» esposto ai vv. 1053 ss. e quella della tendenza centrifuga di aria e fuoco, espressa ai vv. 1082 ss.: secondo lo studioso, nessuno degli argomenti di Lucrezio tende a mettere in rilievo tale contraddizione[91]. A parere di Sedley, inoltre, una tra le teorie esposte da Lucrezio non può assolutamente essere considerata stoica: si tratta della dottrina del nutrimento dei corpi celesti (vv. 1089-1091): difatti gli stoici affermavano che i corpi celesti sono nutriti dall'*umidità* che evapora dalle acque terrestri[92]. Un'ulteriore prova dell'assenza di attacchi alle posizioni stoiche è deducibile dal fatto che gli avversari di Lucrezio affermano che la materia si raduna attorno al centro dello spazio: di qui il poeta può muovere la confutazione che lo spazio infinito non ha centro (1.1068-1072). Come già sottolineato da Furley, gli Stoici affermavano invece che l'insieme finito della materia nello spazio infinito si raduna attorno al *proprio* centro, poiché essi sapevano bene che non può esistere il centro di uno spazio infinito[93].

Sulla base di tali considerazioni, lo studioso esclude che gli stoici possano essere l'obbiettivo polemico di Lucrezio e propone invece la scuola platonica, in particolare i platonici del IV secolo[94]:

«The *Timaeus* contains most of the materials needed for such a theory to be worked out, including the paradoxical image of the antipodes. And, much more important, it is to the *Timaeus* that we can trace the extremely unusual thesis about the nourishment of the stars: terrestrial fire travels upwards

[89] Cfr. Sedley 1998 pp. 78. ss.

[90] Cfr. Sedley 1998 p. 78 «Against then universal assumption that these geocentrists are the Stoics, Furley pointed out that the recorded Stoic theory of cosmic arrangement appears to answer one or more of the criticisms levelled by Lucretius – strong evidence that Lucretius' criticisms are derived from Epicurus, who will himself have been attacking some precursor of the Stoic doctrine. I do not think that Schmidt has seriously undermined Furley's case, or provided adequate grounds for his alternative proposal that Lucretius is drawing on more recent Academic attacks on Stoic cosmology». Si noti che anche Montarese 2012 pp. 15-16 avalla le teorie di Sedley.

[91] Cfr. Sedley 1998 n. 80 p. 78 « His assimilation of Lucretius' arguments to Academic ones which can be recovered from Plutarch relies on the assumption that Lucretius is trying to expose an internal inconsistency in the position he is attacking, one between universal centripetalism and the centrifugality of air and fire. But none of Lucretius' arguments turns on any such contradiction».

[92] Cfr. Sedley 1998 p.78 «It seems to have gone unremarked that one feature of the theory, item (d), is definitely not Stoic. There is abundant evidence that the Stoics held that the heavens are nourished by moisture evaporating from terrestrial waters, and not by fire. Indeed, whereas the moisture theory is an old one, going back at least to Heraclitus and criticised at length by Aristotle in the Meteorologica the idea that the heavenly bodies are nourished by terrestrial fire is very unusual».

[93] Cfr. Sedley 1998 p. 80 «There is a further Platonising ingredient in the thesis under attack, again one that distinguishes it from Stoic cosmology. According to Lucretius, the opponents make the matter constituting our world gather, not around its own centre, but around the centre of space. That is why he is able to object, (i) that in infinite space there is no centre (I 1068.-1072), and (ii) that space has no causal properties which would allow its centre to exercise such a role (I 1072-1080). Now, as Furley has emphasised, this was certainly not the Stoic position. From Zeno onwards, the Stoics maintained that the finite mass of body within infinite space gathered around its own centre. The alternative idea that space itself supplies the centre around which matter gathers can be plausibly traced, once again, to the Timaeus (which itself in this case had earlier antecedents)».

[94] Cfr. Sedley 1998 p. 78.

through attraction, according to Plato, heading off to join the main cosmic mass of fire in the heavens».

Nel *Timeo* (62e1–63a2) si trova infatti la teoria del mondo posto al centro dello spazio (κατὰ μέσον τοῦ παντὸς ἰσοπαλές cfr. Lucr. 1053 *in medium summae*); questo centro esiste, poiché, se un corpo venisse a cadere sino a tale punto, esso si arresterebbe immobile a causa dell'equidistanza dalle estremità. Per giunta in questo passo platonico si legge un richiamo alla teoria degli Antipodi (ἀλλ' εἰ καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς *ἀντίπους* ταὐτὸν αὐτοῦ κάτω καὶ ἄνω προσείποι) e, di seguito, un cenno a quello spazio elevato del cielo verso il quale ogni fuoco si muove e si aduna (ἐν τῷ τοῦ παντὸς τόπῳ καθ' ὃν ἡ τοῦ πυρὸς εἵληχε μάλιστα φύσις, οὗ καὶ πλεῖστον ἂν *ἠθροισμένον* εἴη πρὸς ὃ φέρεται).

Sedley riconosce che l'argomento successivo di Lucrezio (lo spazio infinito non ha centro vv. 1070 ss.) non può fondarsi sulla fisica platonica: egli ritiene pertanto, come Furley, che l'affermazione dell'infinità dello spazio, costituisca un richiamo alla fisica del Giardino, compiuto da una prospettiva epicurea. Sedley aggiunge che, anche se quest'ultima considerazione fosse inesatta, sarebbe tuttavia possibile considerare il *Timeo* come punto di partenza per Epicuro e Lucrezio, poiché «*Timaeus* easily lends itself to the interpretation that space is infinite»[95]. Sedley si spinge oltre e, appoggiandosi a un passo ciceroniano (*Acad.* 1.27), asserisce che vi sono prove che i successori di Platone riconobbero la possibilità dell'esistenza di un vuoto esterno allo spazio[96]. Esaminando poi la seconda sezione (vv. 1083 ss.), Sedley riconosce che l'ultimo argomento (fuga centrifuga dell'aria e del fuoco) sembra «less Platonic-sounding» poiché aria e fuoco secondo Platone si muovono verso lo spazio dove tendono naturalmente a radunarsi: soltanto da questo punto di vista il loro moto può essere definito centrifugo. La conclusione è dunque la seguente:

«Who the geocentrist opponents are is not answerable with certainty, but there is a very reasonable chance that they are Platonists, working in the Academy in the late fourth century, and developing the cosmological picture sketched by Plato in the *Timaeus*. There may, for all I know, be further possibilities. What seems relatively safe to say is that they are not the Stoics».

[95] Cfr. Sedley 1998 pp. 80-81 «How else is a reader who possesses a clear notion of geometrical space (which Plato himself may have lacked) to make sense of *Timaeus*' concession that the creator could if he had wanted have made more than one world, even infinitely many (31a–b), so that it was by his choice that our world is neither endangered by, nor in need of, anything external to itself (ib. 33b–34a)? It would have been natural to read Plato not only as attaching some kind of causal power to the central place in our world, but also as making that world itself an occupant of infinite space».
[96] Cfr. Sedley 1998 p. 81: «And there is in fact independent evidence, once more thanks to Cicero, that the existence of extra-cosmic space came to be formally acknowledged by early Platonist physics. In summarising the cosmology of the early Academy – which I argued in the last section to mean the Academy of Epicurus' contemporary Polemo – Cicero attributes to these Platonists the tenet that outside our world there is 'no part of matter and no body' (*Academica* I 27): it is hard to avoid reading this as indicating that there is extra-cosmic space, empty of all matter».

Carlos Lévy

Le considerazioni di Carlos Lévy costituiscono in parte una difesa delle argomentazioni di Schmidt, assertore – come si è visto – di una polemica anti-stoica nel finale del primo libro del *De rerum natura*[97]. Difatti, come Schmidt, lo studioso francese ritiene che alcuni passi plutarchei evidenzino la coincidenza tra gli argomenti di Lucrezio e argomenti di scuola accademica formulati in funzione anti-stoica «pour exploiter les faiblesses du système stoïcien»[98]. Tuttavia Lévy accoglie in parte alcune delle critiche di Sedley: secondo lo studioso in questo finale sono presenti passi che non possono essere diretti contro dottrine stoiche. L'esempio principale è rappresentato dalla teoria del nutrimento astrale, che non può essere ricondotta al pensiero della Stoà, secondo cui gli astri si nutrono di vapori: per tale ragione Lévy accetta il riferimento di Sedley al *Timeo*[99]:

«Bien qu'il n'y ait aucune allusion explicite aux astres et au processus par lequel ils se nourrissent, on ne peut contester que ce mouvement des feux particuliers vers le feu céleste rappelle la thèse critiquée par Lucrèce».

Al contrario, la connessione tra la crescita degli astri e quella delle piante, non si ritroverebbe nel *Timeo*, bensì nel pensiero stoico (Zenone, S.V.F I 120 = Stob. Ecl. 1, 25 p. 213, 15 W9)[100]. Quanto detto basta a mostrare come, per lo studioso francese, Lucrezio si rivolga a una pluralità di obbiettivi polemici, che spaziano da Platone ai suoi successori, sino alla scuola stoica. Tale molteplicità di avversari è resa possibile dalla sostanziale convergenza delle loro dottrine, accentuatasi nel secondo secolo a.C. nel periodo del Medio-stoicismo. La conseguenza di tale visione, come già visto, è quella di un Lucrezio non "fondamentalista", bensì «un Lucrèce pleinement immergé dans le milieu intellectuel de son temps»[101]. Inoltre, l'interferenza di elementi dottrinali platonici e stoici induce lo studioso ad ipotizzare una fonte mediostoica, la quale, a partire dal *Timeo*, presenta una contaminazione tra teorie eterogenee, come quella del nutrimento astrale o quella del fuoco che permette la crescita dei vegetali.

Carmelo Salemme

Una più recente lettura complessiva del passo è stata elaborata da Carmelo Salemme nel 2011 (*Infinito lucreziano*: De rerum natura *1, 951-1117*): lo studioso si pone sul solco di Furley e di Sedley, negando in questo finale la presenza di riferimenti allo stoicismo.

---

[97] Cfr. Lévy 1999, pp. 87-98.
[98] Cfr. Lévy 1999 pp. 91 ss.
[99] Cfr. Lévy 1999 p. 91.
[100] Cfr. Lévy 1999 p. 91 ss. "La structure de ce text est la même que celle du passage de Lucrèce».
[101] Cfr. Lévy 1999 p. 93.

Salemme esamina innanzi tutto la relazione tra l'affermazione al v. 1053 (*omnia in medium niti*) e le considerazioni dei vv. 1083 ss. (moto centrifugo dell'aria e del fuoco), negando la presenza di un solo obbiettivo polemico[102]. Di conseguenza, egli rifiuta le considerazioni di Schmidt a proposito di un attacco diretto allo stoicismo, affermando che lo studioso tedesco attribuisce eccessiva importanza ad «ad alcuni luoghi di Plutarco, tanto prezioso quanto alieno da ogni seria speculazione»[103].

Inoltre, a differenza di Furley e di Sedley, Salemme propone l'idea di considerare che in 1053 ss. e 1083 ss. Lucrezio non si rivolga ai medesimi avversari[104]:

«Preferibile affermare: contraddizione propriamente no; diversità sì. Non si tratta di medesimi avversari che contemporaneamente espongano una medesima concezione ovvero che attestino concezioni diverse. A essere differenziati sono gli avversari, pur in una visione centralistica del reale che perviene, alla fine, a un medesimo risultato. (…) Sì, certo, c'è tanto di *praeterea* a v. 1083; ma chi afferma il carattere centrifugo di aria e fuoco non può prima avere affermato che la parte superiore del mondo s'attacca a quella inferiore perché attratte tutte e due dal centro. Intendo dire che si tratta non di due concezioni opposte, ma di due angolazioni diverse (la platonica e l'aristotelica) che entrambe pervengono a una visione geocentrica. Il denominatore è comune: la teoria della convergenza verso il centro che rende la terra stabile e compatta».

Pertanto, secondo Salemme, la prima parte rappresenterebbe una polemica contro Platone, mentre la seconda parte si rivolgerebbe a «un sistema filosofico che prevede acqua e terra centripeti, fuoco e aria centrifughi. E tale sistema non può che essere quello aristotelico». Per quanto concerne il riferimento a Platone, lo studioso nota che la collocazione della terra senza sostegni al centro dello spazio si ritrova già nel *Fedone* (108e-109a)[105]. Tuttavia il primo punto di riferimento è il passo del *Timeo* (62d12-63a2) già richiamato da Sedley, dove per giunta la dottrina della stabilità e centralità della terra è messa in relazione con la dottrina dell'esistenza degli Antipodi. Inoltre qui Platone parla di "centro dell'universo" (τοῦ παντὸς), espressione la cui ambiguità potrebbe essere stata "sfruttata" da Lucrezio per richiamare l'infinito universo epicureo.

Nondimeno, Salemme non condivide il richiamo di Sedley all'Accademia postplatonica (in particolare alle figure di Speusippo, Senocrate, Polemone)[106], non ritenendo tale riferimento

[102] Cfr. Salemme 2011 pp. 61-62 «Resta chiaro che *omnia* di v. 1053 va interpretato alla luce della confutazione della teorie degli Antipodi, di quella, correlata, della sfericità della terra ove, in qualunque modo, le cose tendono comunque al centro (…) È evidente che *omnia* di v. 1053 e *omnia corpora* di v. 1083 hanno diverso valore, tanto più che al v. 1083 c'è tanto di specificazione: si tratta di *corpora* e non di puri *omnia* considerati nella loro totalità.

[103] Cfr. Salemme 2011 pp. 61 ss.

[104] Cfr. Salemme 2011 p. 62.

[105] *Phaid*. 108e-109a Πέπεισμαι τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἐγὼ ὡς πρῶτον μέν, εἰ ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερὴς οὖσα, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης, ἀλλὰ ἱκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ ἑαυτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν· ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἧττον οὐδαμόσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ.

[106] Cfr. Salemme 2011 pp. 63-66.

dimostrato[107]. Lo studioso analizza poi l'insieme di dottrine trattate da Lucrezio ai vv. 1083 ss.: «La teoria che prevede la fuoriuscita di aria e fuoco con conseguente dissoluzione del cosmo» non è prevista dalla Stoà, neppure nel caso della conflagrazione universale (ἐκπύρωσις), poiché in essa «non è la semplice fuoriuscita di aria e fuoco a originare lo sfascio totale»[108]. Salemme conclude quindi asserendo che «nell'intero finale del I libro (…) non v'è traccia di una sola dottrina che possa dirsi propria ed esclusiva della Stoà»: di conseguenza i bersagli polemici di Lucrezio sono i medesimi di Epicuro[109]. I vv. 1083 ss. sarebbero pertanto diretti contro Aristotele[110], poiché gli avversari di questi versi asseriscono che aria e fuoco non tendono al centro, bensì verso l'alto, e questa è una teoria affermata propriamente dal solo Aristotele (gli Stoici asserivano che il moto di questi elementi è solo relativamente centrifugo). Riprendendo e riformulando un'argomentazione addotta da Pascal, Salemme adduce come prova il fatto che il verso lucreziano *quasi terreno quae corpore contineantur* sembra corrispondere all'espressione aristotelica in *Cael*. 311b6 γῆν μὲν οὖν καὶ ὅσα γῆς ἔχει πλεῖστον.

Per quanto riguarda poi la dottrina del nutrimento stellare, Salemme accetta i rilievi di Sedley, asserendo che ben diversa era la concezione della Stoà, secondo cui i corpi celesti sono nutriti dall'umidità esalante dalle acque terrestri[111]. Tuttavia questa teoria non sembra neppure aristotelica, «e non giova a niente volerla rintracciare nel 'primo' Aristotele (così Furley, cit. p. 23)». Anche le considerazioni di Sedley, secondo il quale tale teoria è platonica, non sembrano risolutive, poiché Platone in *Ti*, 63 b2-4 parla «del luogo del cosmo toccato soprattutto dalla natura del fuoco e dove tende ogni fuoco», senza però parlare esplicitamente di nutrimento astrale[112].

---

[107] Cfr. Salemme 2011 p. 81 «L'ipotesi che sembra allettare Sedley è che nell'Accademia postplatonica possa essere stato concepito un vuoto intorno all'assolutamente perfetto e compiuto, concetto del tutto privo di documentazione. E l'affermazione contenuta in Cic. *acad*. 1, 28, che al di fuori del mondo non esista né porzione di materia né corpo (*extra quem nulla pars materiae sit nullumque corpus*) non implica, a mio parere, che possa esistere un "extra-cosmic space, empty of all matter».

[108] Cfr. Salemme 2011 p. 67.

[109] Cfr. Salemme 2011 p. 78.

[110] L'assenza di riferimenti al quinto elemento aristotelico non è per Salemme un'obiezione sufficiente per escludere tale polemica, cfr. Salemme 2011 p. 77: «ma resta la domanda: perché Lucrezio non parla del *quintum genus*? Si potrebbe capovolgere il quesito: perché avrebbe dovuto parlarne? Si trattava di dottrina non solo oltremodo nota, ma la sua menzione non avrebbe apportato alcun elemento ulteriore a favore della teoria che a Lucrezio premeva confutare: l'insistenza del tutto, in un modo o nell'altro, verso il centro, punto fermo, per gli avversari, perché il mondo si mantenga saldo su se stesso».

[111] Cfr. Salemme 2011 p. 83. Lo studioso cita a supporto della propria tesi SVF 2, 652; 659, nonché Cic. *nat. deor*. 2, 40. 2, 40 *cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus* 43 *[sidera] marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis alantur) 118 sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae maris aquarum<que> reliquiarum vaporibus aluntur is qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur*.

[112] Cfr. Salemme 2011 pp. 83 ss. «massa di fuoco alimentata da altro fuoco? Penso non si possa andare oltre il "tendere verso", è il simile, insomma, che va verso il simile».

Pertanto, secondo Salemme i principi esposti ai vv. 1089 ss., a proposito del nutrimento stellare e della crescita delle piante[113] non sono dunque né platonici né aristotelici né tanto meno stoici. Lo studioso propone quindi una nuova interpretazione: la fonte di Lucrezio è Epicuro, che in *Ep. Pyth*. 93, tra le varie cause possibili che possono determinare il moto astrale, propone il moto di propagazione del fuoco, che, per sussistere, si sposta continuamente nei luoghi vicini (κατά τινα ἐπινέμησιν τοῦ πυρὸς ἀεὶ ἐπὶ τοὺς ἑξῆς τόπους ἰόντος). Come prova di tale lettura, Salemme chiama in causa anche un verso lucreziano del primo libro (1-231 *unde aether sidera pascit?*) e un passo tratto dal quinto libro, posto nell'ambito di un discorso caratterizzato dalle spiegazioni multiple (5.523-525): *sive ipsi serpere possunt/ quo cuiusque cibus vocat atque invitat euntis, / flammea per caelum pascentis corpora passim*. Di conseguenza, secondo Salemme il procedere discorso lucreziano nella lacuna doveva essere il seguente[114]:

«Riterrei verosimile il seguente sviluppo di idee: ti do per certo (1, 231) che a nutrire gli astri sono i fuochi dell'etere; ma attento: c'è chi sostiene che il fuoco, elemento leggero, si sposta verso l'alto; ebbene, non pensare che sia questo fuoco ad alimentare gli astri, e non solo perché *non è così*, ma pure perché andresti incontro a un assurdo anche per la stessa teoria centralistica; non sovrapporre, insomma, cose che non stanno insieme».

Infine lo studioso analizza lo scenario apocalittico finale. Egli ritiene possibile, ma non soddisfacente, la proposta di Furley, secondo il quale «tale ultima proposizione deve esprimere la conseguenza e insieme la confutazione della teoria del carattere centrifugo di aria e fuoco»[115]; difatti, secondo Salemme, «il libro non può semplicemente chiudersi con la confutazione di una tesi contraria, di cui Lucrezio mostrerebbe le conseguenze estreme»; del resto egli definisce il contenuto dei vv. 1102-1113 «non solo incompatibile con la dottrina stoica, ma anche con quella aristotelica che nega, come evidenziato nella nostra premessa, l'esistenza di alcunché ove possano disperdersi aria e fuoco». A proposito poi della dissoluzione dei *moenia mundi*, lo studioso riprende la lettura di Munro, a parere del quale qui si descrive il precipitare del cielo sulla terra, in uno sconvolgimento che provoca un'immensa rovina[116]. Egli giudica invece errata l'interpretazione di quanti – come Bailey – immaginano un generale movimento centrifugo («would rush upwards»): egli argomenta che tale moto è negato dalla descrizione di Lucrezio stesso che parla di confuse macerie delle cose della terra e di quelle del cielo, concetto inconciliabile con l'idea di una "fuga" del mondo *per inane*. Pertanto secondo Salemme il quadro dei vv. 1102 ss. non rappresenta le conseguenze paradossali di

[113] Cfr. Salemme 2011 p. 91 Si noti che più avanti (p. 94) Salemme rifiuta la proposta di Pascal, ripresa da Bailey, secondo cui qui Lucrezio richiama la distinzione tra fuoco artefice e fuoco distruttore propria degli stoici: non bisogna condondere il fuoco artefice e l'elemento fuoco, «il quale in nessun modo nello stoicismo è portato verso l'alto per mancanza di peso».
[114] Cfr. Salemme 2011 p. 90.
[115] Cfr. Salemme 2011 pp. 96 ss.
[116] Cfr. Salemme 2011 pp. 100 ss.

una ipotetica configurazione del cosmo[117], bensì le reali conseguenze di un'eventuale assenza di *ictus* atomici esterni che "compattano" e nutrono per un tempo determinato la materia[118].

Pertanto la dissoluzione del cosmo «è concetto proprio di Epicuro, e a questo modello rigorosamente si attiene nella descrizione contenuta nei vv.1102-1113»[119]. È Lucrezio stesso a dichiarare che la teoria è epicurea, nel momento in cui avverte Memmio (v. 1052 ss.) «di non credere che il mondo contenga in sé le ragioni della sua stabilità e che pertanto a) resti saldo senza bisogno di urti esterni b) non si disperda in alcuna direzione (di nuovo *neque quoquam posse resolvi*). Che il mondo non possa dissolversi è idea sbagliata, attribuita agli avversari e, in quanto tale, da respingere»[120]. La conclusione dello studioso è dunque la seguente:

«In sostanza la domanda che si è posta P. Boyancé (*Lucrezio e l'epicureismo*, trad. ital. Brescia 1970, p. 122) è domanda che si sono posta tutti gli esegeti: "Ma come avviene che nel loro sistema [quello degli avversari] il giuoco delle forze centrifughe non abbia la conseguenza di far dissipare nel vuoto esteriore il cielo stesso e causare così la dispersione e la distruzione del mondo?". Ebbene, Lucrezio non può essersi posto tale domanda, perché né Aristotele né Platone né altri hanno mai previsto siffatta evenienza. (…) Il libro non può concludersi con la descrizione della tesi avversa condotta alle ultime conseguenze. Alla descrizione doveva seguire l'esposizione della *vera ratio*, di cui Lucrezio disvela infine il risvolto negativo, la dissoluzione del cosmo, negativo *relativamente* all'uomo.

2.3.3 Le fonti e gli obbiettivi polemici di Lucrezio: un primo bilancio

Dopo aver riassunto le principali interpretazioni di questo finale è finalmente possibile tentare un bilancio conclusivo dei possibili obbiettivi polemici di Lucrezio, passando in rassegna le principali scuole filosofiche chiamate in causa dagli studiosi sopra citati.

Platone e i primi scolarchi dell'Accademia

Come ha dimostrato Sedley, l'idea che il cosmo sia un'unità armonica indissolvibile grazie al legame immortale (δεσμός) donato ad esso dal Demiurgo sembra essere *in primis* una dottrina platonica, che ha le proprie radici nel *Timeo*. Un importante passo plutarcheo (*De facie quae in orbe*

[117] Cfr. *contra* Müller 1978 p. 203 «Il drammatico crollo alla fine del I libro era soltanto un'immagine ipotetica per confutare un'erronea cosmologia».
[118] Cfr. Salemme 2011 p. 97: «Lo sviluppo delle idee potrebbe essere il seguente: comunque venga formulata, la teoria centripeta non spiega perché il mondo resti saldo, dal momento che esso – come già detto – si mantiene compatto grazie agli incessanti urti della materia che saldano di continuo il mondo, compensandone inoltre le perdite. Tali urti degli atomi infiniti impediscono *ne volucri ritu flammarum moenia mundi diffugiant* (…) La distruzione del cosmo espressa in termini e in contesto genuinamente epicurei ha tanto maggiore suggestione immaginifica che se fosse prospettata soltanto come nefasta conseguenza di una tesi avversaria»
[119] Cfr. Salemme 2011 p. 98.
[120] Cfr. Salemme 2011 p, 98. Pertanto nei vv. 1102-1113 c'è un contenuto di genuina marca epicurea. Basandosi sullo sviluppo dei vv. 1053-1067, Salemme ricostruisce la struttura argomentativa dei vv. 1083 ss. «Già nell'esposizione della teoria avversa contenuta nei vv. 1053-1067 Lucrezio fa seguire (vv. 1068-1082) quella della *vera ratio*. Non c'è motivo per non vedere anche qui un analogo svolgimento: all'istruzione della dottrina contraria che si inizia da v. 1083 e termina a v. x della lacuna, doveva corrispondere quella della vera ratio che si iniziava con il v. x della lacuna sino al v. 1113».

lunae apparet 943e-f), ci rivela che essa venne poi approvata e sviluppata nell'Accademia dai successori di Platone, come Senocrate:

Ὡς γὰρ ἡ γῆ πνεύματι μεμιγμένη καὶ ὑγρῷ μαλακὴ γέγονε καὶ τὸ αἷμα τῇ σαρκὶ παρέχει τὴν αἴσθησιν ἐγκεκραμένον, οὕτως τῷ αἰθέρι λέγουσι τὴν σελήνην ἀνακεκραμένην διὰ βάθους ἅμα μὲν ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον, ἅμα δ' ἰσόρροπον ἔχειν τὴν πρὸς τὸ βαρὺ συμμετρίαν τῆς κουφότητος. Καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτως τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως. Ταῦτα δὲ καὶ Ξενοκράτης [fr. 56] ἔοικεν ἐννοῆσαι θείῳ τινὶ λογισμῷ, τὴν ἀρχὴν λαβὼν παρὰ Πλάτωνος [*Tim*. 31]. Πλάτων γάρ ἐστιν ὁ καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς συνηρμόσθαι διὰ τῶν <δυοῖν> μεταξὺ φύσεων ἀναλογίᾳ δεθεισῶν ἀπο-φηνάμενος· οὐδὲν γὰρ εἰς αἴσθησιν ἐξικνεῖσθαι, ᾧ μή τι γῆς ἐμμέμικται καὶ φωτός. Ὁ δὲ Ξενοκράτης (fr. 56) τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ οὐσίας σελήνης.

«Come la terra s'è resa morbida grazie all'unione col soffio e l'umidità e come il sangue induce sensibilità nella carne in cui si diffonde, così è dottrina che la luna permeata in profondità dall'etere sia al contempo animata e fertile ed offra un preciso bilanciamento di peso e levità; *e si aggiunge che nello stesso modo, armonizzando gli elementi che per natura volgono all'alto e al basso, anche l'universo sfugge totalmente al moto di traslazione*. A questa dottrina pervenne anche Senocrate prendendo le mosse da Platone, con un ragionamento quasi sovrumano. E come Platone è colui che dimostrò che anche le stelle risultano armonicamente composte di terra e fuoco stretti assieme in un rapporto fisso tramite due elementi intermedi – poiché nulla, egli dice, che non ammetta una mescolanza di terra e luce può colpire i sensi. Senocrate a sua volta precisa che le stelle e il sole risultano fatti di fuoco e di prima densità, la luna di seconda densità e di un'aria sua peculiare, la terra d'acqua e di terza densità».

Questo passo mostra come il pensiero accademico post-platonico, che prendeva le mosse dalle dottrine sviluppate da Platone nel *Timeo* (τὴν ἀρχὴν λαβὼν παρὰ Πλάτωνος), avesse elaborato la teoria dell'equilibrio provvidenziale (τὸν κόσμον συνηρμοσμένον) del mondo, nonostante gli opposti moti degli elementi che lo compongono (ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων): ed è tale disposizione armonica che impedisce la separazione degli elementi a causa del loro moto secondo natura (ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως). Notevoli sono le coincidenze con la teoria confutata da Lucrezio nei vv. 1052 ss. Si noti in particolare come i vv. 1102 ss. descrivono quello smembramento del cosmo dovuto alla spinta opposta dei moti naturali, che invece Senocrate considera impossibile. Secondo Lucrezio, infatti, la distruzione del mondo e la sua dissoluzione nel vuoto può essere causata sia dalla spinta centrifuga del fuoco e dell'aria (vv. 1102-1104 *volucri ritu flammarum… diffugiant*) sia da una spinta di natura opposta (vv. 1105 ss. *neve ruant… superne*), poiché il vuoto avvolge da ogni lato il mondo.

Che Lucrezio attacchi una dottrina almeno idealmente fondata sulla cosmologia platonica del *Timeo*, e che asserisce l'eternità del cosmo a partire dalla stabilità della terra e dall'ordine dei suoi elementi sembra confermato anche da una testimonianza del trattato filoniano *De aeternitate mundi*: in esso si dimostra che, proprio a partire dalla dottrina del δεσμός - e in particolare dal passo del *Timeo* dove il Demiurgo dichiara di avere donato alle divinità minori un legame capace di vincere la consunzione (δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου) - i successori di Platone lessero il racconto della creazione del mondo come un semplice mito; di conseguenza, secondo costoro, Platone considerò il mondo non "generato e immortale" (γενητὸς δὲ καὶ ἄφθαρτός), bensì "ingenerato e immortale", grazie all'eterno dinamico equilibrio tra le parti del mondo (cfr. Phil. *aet.* 13)[121]:

Γενητὸν δὲ καὶ ἄφθαρτόν φασιν ὑπὸ Πλάτωνος ἐν Τιμαίῳ δηλοῦσθαι διὰ τῆς θεοπρεποῦς ἐκκλησίας, ἐν ᾗ λέγεται πρὸς τοὺς νεωτέρους θεοὺς ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου καὶ ἡγεμόνος· "θεοὶ θεῶν, <ὧν> ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ θέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. Δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὔκ ἐστε οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι γε μὴν λυθήσεσθέ γε, οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτε ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε." Τινὲς δὲ οἴονται σοφιζόμενοι κατὰ Πλάτωνα γενητὸν λέγεσθαι τὸν κόσμον οὐ τῷ λαβεῖν γενέσεως ἀρχήν, ἀλλὰ τῷ, εἴπερ ἐγίγνετο, μὴ ἂν ἑτέρως ἢ τὸν εἰρημένον συστῆναι τρόπον, ἢ διὰ τὸ ἐν γενέσει καὶ μεταβολῇ τὰ μέρη θεωρεῖσθαι.

«Dicono che Platone nel *Timeo* abbia mostrato che il mondo sia *generato e incorruttibile* attraverso la scena di quella divina assemblea, in cui il dio più anziano e sovrano: "O dei tra gli dei, poiché io sono l'artefice e il padre d'ogni opera, esse sono indissolubili finché io non lo voglia. Invero tutto ciò che è legato è dissolubile, ma desiderare di dissolvere quanto è stato costruito in maniera armonica e dotato di bellezza è segno di malvagità. Per questo e anche perché siete stati generati, non siete immortali né indissolubili del tutto, ma non di meno non sarete dissolti, né avrete sorte di morte, poiché avete ottenuto nella mia volontà un legame più forte e più potente di quelli dai quali siete stati composti nel momento in cui siete stati generati". Alcuni credono, ragionando sottilmente a proposito del testo platonico, che egli dica che il mondo è generato non per il fatto d'aver avuto un principio, ma per il fatto di essere stato costruito in un modo non diverso da quello in cui si trova ora o *per il fatto che le sue parti sono considerate sempre soggette a generazione e mutamento*».

L'insieme di queste argomentazioni dimostra come il *Timeo* e l'Accademia post-platonica potrebbero essere inclusi nel novero degli obbiettivi polemici di questo passo lucreziano. In effetti, come evidenziato da Sedley[122], di origine platonica è anche la dottrina degli Antipodi. Parimenti, grazie al passo di Senocrate sopracitato sappiamo che l'Accademia non mancò di approfondire la questione dell'equilibrio degli elementi nel cosmo, sottolineando come la *concordia discors* di questi ultimi impedisca la disgregazione del mondo.

[121] Si noti tuttavia che Filone non sembra condividere questa lettura del testo platonico, che egli sembra ritenere lambiccata (cfr. σοφιζόμενοι).
[122] Cfr. i passi richiamati nei precedenti capitoli

Tuttavia, il richiamo ai passi del *Timeo* e ai frammenti della prima Accademia non è affatto sufficiente per asserire che Lucrezio, sulle orme di Epicuro, costruisca una polemica anti-platonica. Difatti non ritroviamo né in Platone né nei suoi successori la teoria secondo cui tutto converge verso il centro (v. 1053 *in medium summae quod dicunt omnia niti*), sebbene fuoco ed aria abbiano moto relativamente centrifugo (vv. 1083-1084 *non omnia corpora fingunt/ in medium niti*), né tanto meno la teoria del nutrimento astrale per mezzo del *calor* ascendente (vv. 1090-1093). I passi platonici richiamati sembrano dunque rappresentare piuttosto la radice della dottrina confutata da Lucrezio.

Aristotele e la scuola peripatetica

Dopo l'esame delle fonti platoniche, pare opportuno considerare se Aristotele e la scuola peripatetica possano essere inclusi nel novero degli obbiettivi polemici di questo finale. Come aveva intuito Bignone, il trattato filoniano *De aeternitate mundi* costituisce un punto di partenza imprescindibile. Un passo, in particolare, richiamato dallo studioso italiano e trascurato dalla critica successiva, sembra d'importanza notevole, poiché riporta teorie che presentano notevoli punti di tangenza con le dottrine confutate nel finale lucreziano. In tale passo Filone riporta una dottrina sostenuta da coloro che definiscono il cosmo ingenerato e incorruttibile (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), ovverosia da Aristotele e dai suoi successori (Phil. *aet.* 28-34):

28 Πάνθ' ὅσα τῶν συνθέτων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη λαμβάνει· διάλυσις δ' οὐδὲν ἦν ἄρα ἢ πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἑκάστων ἐπάνοδος, ὥστε κατὰ τοὐναντίον ἡ σύνθεσις εἰς τὸ παρὰ φύσιν τὰ συνελθόντα βεβίασται. Καὶ δὴ τάδ' οὕτως ἔοικεν ἀψευδέστατα ἔχειν. **29** Ἄνθρωποι γὰρ ἀπὸ τῶν τεττάρων στοιχείων, ἃ δὴ ὅλα τοῦ παντός ἐστιν οὐρανοῦ, γῆς, <ὕδατος>, ἀέρος τε καὶ πυρός, βραχέα τὰ μέρη δανεισάμενοι συνεκράθημεν· τὰ δ' ἀνακραθέντα τῆς κατὰ φύσιν θέσεως ἐστέρηται, θερμότητος μὲν τῆς ἀνωφοίτου κατω<σθείσης>, τῆς δὲ γεώδους καὶ βάρος ἐχούσης οὐσίας ἐπελαφρισθείσης καὶ τὸν ἄνω τόπον ἀντιλαβούσης, ὃν τὸ γεωδέστατον τῶν ἐν ἡμῖν ἐπέσχηκε κεφαλή. **30** δεσμῶν δὲ φαυλότατον ὧν ἔσφιγξε βία, βαιὸς καὶ ὀλιγοχρόνιος· ῥήγνυται γὰρ θᾶττον ὑπὸ τῶν δεθέντων, ἅτε ἀπαυχενιζόντων διὰ πόθον [ὑπὸ] τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, πρὸς ἣν σπεύδοντα μετανίσταται· κατὰ γὰρ τὸν τραγικὸν: "χωρεῖ δ' ὀπίσω / τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν / τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς/ εἰς οὐράνιον πόλον ἦλθε πάλιν· θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο / μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξεν." **31** τοῖς μὲν δὴ φθειρομένοις ἅπασι νόμος ἀναγέγραπται καὶ θεσμὸς οὗτος, ὁπότε μὲν ὑφέστηκε τὰ συνεληλυθότα ἐν τῇ κράσει, πρὸ τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ἀταξίας ἀντιμετειληφέναι καὶ πρὸς τοὺς ἐναντίους τόπους μετανίστασθαι, ὡς τρόπον τινὰ ξενιτεύειν δοκεῖν, ὁπότε δὲ διαλύοιτο, πρὸς τὴν οἰκείαν τῆς φύσεως λῆξιν ἀνακάμπτειν. **32** Ὁ δὲ κόσμος ἀμέτοχος τῆς ἐν τοῖς λεχθεῖσιν ἀταξίας ἐστίν. Ἐπεί, φέρε, θεασώμεθα· φθειρομένου τὰ μέρη νυνὶ μὲν ἀνάγκη τετάχθαι τὴν παρὰ φύσιν ἕκαστα χώραν· τοῦτο δὲ ὑπονοεῖν οὐκ εὐαγές· ἀρίστην γὰρ θέσιν καὶ τάξιν ἐναρμόνιον τὰ τοῦ κόσμου μέρη πάντα εἴληχεν, ὡς ἕκαστον καθάπερ πατρίδι φιλοχωροῦν μὴ ζητεῖν ἀμείνω μεταβολήν. **33** διὰ τοῦτο γῇ μὲν ὁ μεσαίτατος ἀπενεμήθη τόπος, ἐφ' ἣν πάντα τὰ γεώδη, κἂν ἀναρρίψῃς, καταφέρεται – τὸ δ' ἐστὶ | σημεῖον χώρας τῆς κατὰ φύσιν· ἔνθα γὰρ μὴ ὑπὸ βίας ὁτιοῦν ἐνεχθὲν ἵσταται καὶ ἠρεμεῖ, τὸν οἰκεῖον εἴληχε χῶρον[123] – · ὕδωρ

[123] Cfr. le analogie tra questo passo e il discorso dello stoico Farnace in Plut. *De facie* 923e ss. Πάνυ μὲν οὖν' εἶπεν ὁ Φαρνάκης, 'τὸν οἰκεῖον καὶ κατὰ φύσιν τόπον ἔχουσαν, ὥσπερ αὕτη, τὸν μέσον. Οὗτος γάρ ἐστι, περὶ ὃν ἀντερείδει πάντα

δὲ ἐπὶ γῆν ἀνακέχυται [δεύτερον], ἀὴρ δὲ καὶ πῦρ ἀπὸ τοῦ μέσου πρὸς τὸν ἄνω κεχώρηκεν, ἀὴρ μὲν τὸν μεθόριον ὕδατος καὶ πυρὸς κληρωσάμενος τόπον, πῦρ δὲ τὸν ἀνωτάτω· διὸ κἂν ἀναψάμενος δᾷδα πρὸς γῆν καταφέρῃς, ἡ φλὸξ οὐδὲν ἧττον ἀντιβιάσεται καὶ πρὸς τὴν φυσικὴν τοῦ πυρὸς κίνησιν ἐπικουφίσασα αὐτὴν ἀναδραμεῖται. **34** Εἰ δὴ φθορᾶς μὲν αἴτιον ἡ παρὰ φύσιν τάξις τῶν ἄλλων [ἔχει] ζῴων, ἐν δὲ| τῷ κόσμῳ κατὰ φύσιν ἕκαστα τῶν μερῶν διατέτακται τὰς οἰκείας διακληρωσάμενα χώρας, ἐνδίκως ἂν λέγοιτο ὁ κόσμος ἄφθαρτος.

«**28** Tutto quanto è di natura composita è destinato alla rovina, si dissolve negli elementi da cui è stato composto; la dissoluzione altro non è se non il ritorno di ciascun elemento al suo luogo naturale, cosicché all'opposto l'aggregazione è l'atto violento che forza gli elementi a radunarsi in un luogo contro natura: e così questa teoria sembra assai veritiera. **29** Gli uomini sono infatti composti dai quattro elementi, ovverosia terra, acqua, aria e fuoco, che sono parti dell'intero universo, e si formano ottenendo in prestito piccole parti mescolate insieme: ciò che è composto risulta però privo della collocazione secondo natura, poiché il calore – centrifugo per natura – viene spinto in basso, mentre l'essenza terrena e dotata di peso viene alleggerita e raggiunge una collocazione alta, visto che, tra le parti del nostro corpo, la testa ha ottenuto la natura più terrena; **30** la violenza ha unito con la forza il peggiore dei legami, effimero e frutto di costrizione: esso viene infatti rotto piuttosto rapidamente dagli elementi legati, poiché si ribellano per il desiderio del moto a loro connaturato e migrano dirigendosi in fretta verso di esso. Secondo il poeta tragico: "ritorna indietro / alla terra ciò che è generato dalla terra / mentre ciò che è germogliato da seme etereo / torna indietro alla volta celeste / nulla di ciò che è generato muore, / ma separandosi l'una dall'altra / ciascuna cosa mostra la propria forma". **31** A tutto ciò che è corruttibile è stata prescritta questa legge: quando gli elementi che si sono riuniti si costituiscono in un composto, pervengono a una condizione di disordine invece dell'ordine secondo la posizione naturale e migrano in luoghi opposti, cosicché in un certo senso sembrano vivere in esilio; quando invece tali composti si dissolvono ritornano alla loro sfera naturale. **32** Il cosmo, invece, non è partecipe del disordine dei composti sopracitati. Orsù consideriamo con attenzione. Se il mondo si corrompe è necessario che le sue parti siano distribuite ciascuna in una posizione contro natura. Ma sospettare ciò sarebbe empio: infatti ciascuna parte del mondo ha ottenuto la posizione migliore e una disposizione armonica, poiché ciascuno desidera la propria posizione come una patria e non cerca una migrazione verso il meglio. **33** Per questo il luogo più centrale fu assegnato alla terra, verso la quale tendono tutti i corpi terreni, e anche se li gettassi in alto, sono condotti verso il basso: ciò è indizio di una posizione secondo natura. Qui infatti ciascuna cosa che viene portata in basso resta ferma e riposa non per violenza: ha raggiungo il luogo che le è proprio. L'acqua poi si è sparsa al di sopra della terra [per seconda]; in seguito l'aria e anche il fuoco si sono mossi dal mezzo verso l'alto: l'aria ha ottenuto in sorte il luogo sospeso tra l'acqua e il fuoco, quest'ultimo il luogo più alto: pertanto anche se, avendo acceso una fiaccola, la si gettasse in basso verso la terra, la fiamma tuttavia farà forza nel senso opposto e resasi leggera, correrà verso l'alto secondo il moto naturale del fuoco. **34** Se dunque è causa di rovina la posizione contro natura degli elementi negli altri esseri viventi, invece nel cosmo ognuna delle parti è stata disposta secondo natura, ottenendo in sorte la propria posizione naturale: a buon diritto si potrebbe quindi dire che il cosmo è incorruttibile».

Il passo aristotelico riportato da Filone si fonda sulla teoria dei "luoghi naturali" allo scopo di mostrare come ogni oggetto od essere di questo mondo sia destinato alla dissoluzione, poiché i quattro elementi che lo compongono sono uniti in esso "per violenza", forzando la loro tendenza ad occupare

---

τὰ βάρη ῥέποντα καὶ φέρεται καὶ συννεύει πανταχόθεν· ἡ δ' ἄνω χώρα πᾶσα, κἄν τι δέξηται γεῶδες ὑπὸ βίας ἀναρριφέν, εὐθὺς ἐκθλίβει δεῦρο, μᾶλλον δ' ἀφίησιν, ᾗ πέφυκεν οἰκείᾳ ῥοπῇ καταφερόμενον.

la propria posizione naturale; tale innaturale sistemazione non può essere duratura: gli elementi sono pertanto destinati a smembrare tale composto per fare ritorno alla loro sede originaria, terra ed acqua in basso, aria e fuoco in alto. Tale regola non vale però per il mondo nel suo complesso, poiché in esso ciascuno degli elementi è disposto secondo il proprio movimento e la propria collocazione naturale: la terra al centro di tutto, in seguito l'acqua e infine gli elementi centrifughi, ovverosia l'aria e il fuoco. Dunque, poiché nel mondo nessun elemento farà forza per muoversi verso la sua posizione originaria, il mondo è eterno e incorruttibile.

Anche la dottrina qui esposta presenta notevoli analogie con quella esposta e confutata da Lucrezio ai vv. 1052 ss. Innanzi tutto anche qui si sottolinea la disposizione armonica degli elementi, con la terra che si trova al centro del tutto (διὰ τοῦτο γῆ μὲν ὁ μεσαίτατος ἀπενεμήθη τόπος) e verso cui tendono gli oggetti pesanti e terreni: si noti la corrispondenza tra il lucreziano *quasi terreno quae corpore contineantur* e il filoniano πάντα τὰ γεώδη. Inoltre la terra viene da entrambi definita come il luogo presso cui gli oggetti pesanti "riposano" immobili (cfr. v. 1059 ss. *requiescere*; *stare*; Phil. 33 ἵσταται καὶ ἠρεμεῖ). All'opposto il fuoco, elemento leggero, tende verso l'alto, (*ne volucri ritu flammarum moenia mundi diffugiant*; πρὸς τὴν φυσικὴν τοῦ πυρὸς κίνησιν ἐπικουφίσασα). A questo proposito, il passo filoniano parla non solo di fuoco e fiamme, ma anche di θερμότης, non diversamente da Lucrezio che, analogamente, parla di *calor* (v. 1091). Si considerino poi i vv. 1080-1081 (*haud igitur possunt tali ratione teneri / res in concilium medii cuppedine victae*). Non solo il *concilium* lucreziano sembra ricordare i fragili δεσμοὶ di Filone (cfr. 30.1 ss.), ma l'idea del desiderio (cfr. *cuppedine*) degli elementi di fare ritorno al loro luogo naturale trova un perfetto corrispettivo nel passo filoniano (cfr 30.1 ἅτε ἀπαυχενιζόντων διὰ πόθον [ὑπὸ] τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, πρὸς ἣν σπεύδοντα μετανίσταται; 33.11 φιλοχωροῦν); e, parimenti, l'analogia tra le due descrizioni del moto centrifugo del fuoco. Infine, entrambi i passi condividono il passaggio argomentativo dalla trattazione dell'ordine e della distribuzione degli elementi alla questione dell'eternità del mondo. Se nel passo peripatetico l'eternità del mondo è dovuta alla differenza tra esso ed i singoli composti, dove gli elementi sono uniti "per violenza" e quindi destinati alla separazione, nel *De rerum natura* Lucrezio sembra applicare tale schema anche al mondo. Aristotele e i suoi successori possono negare la dissoluzione del mondo a causa delle opposte spinte degli elementi, poiché nella loro cosmologia non esiste alcun luogo esterno, dove le rovine del mondo possano riversarsi. Lucrezio (e probabilmente, prima di lui, Epicuro) introducendo il concetto di infinità della materia e di vuoto, crea una "porta di morte", attraverso cui tutta la materia può riversarsi.

Tale interpretazione trova alcune conferme nell'argomento peripatetico riportato da Filone nei paragrafi immediamente successivi a quelli sopra citati (cfr. Phil. *aet. mundi* 35-38):

35 Ἔτι τοίνυν ἐκεῖνο παντί τῳ δῆλον, ὅτι φύσις ἑκάστη διατηρεῖν καὶ διασῴζειν, εἰ δ' οἷόν τε εἴη, καὶ ἀθανατίζειν ἕκαστα ὧν φύσις ἐστὶν ἐσπούδακεν, ἡ μὲν ἐν τοῖς δένδρεσι τὰ δένδρα, ἡ δ' ἐν τοῖς ζῴοις τῶν ζῴων ἕκαστον. **36** Ἐξασθενεῖ δὲ ἡ ἐπὶ μέρους ἀναγκαίως ἄγειν πρὸς ἀιδιότητα· ἢ γὰρ ἔνδεια ἢ φλογμὸς ἢ κρυμὸς ἢ μυρία ἄλλα τῶν εἰωθότων ἐπισυνίστασθαι κατασκήψαντα διέσεισε καὶ διέλυσε τὸν συνέχοντα δεσμὸν καὶ τέλος κατέρρηξε· τοιοῦτον δ' εἰ μηδὲν ἐφήδρευεν ἔξω, κἂν ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα μικρά τε αὖ καὶ μεγάλα ἀγήρω διεφύλαττεν. **37** Ἀναγκαῖον οὖν καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν γλίχεσθαι τῆς τοῦ ὅλου διαμονῆς· οὐ γὰρ δὴ τῶν ἐπὶ μέρους ἐστὶ χείρων, ὡς ἀποδιδράσκουσα καὶ λιποτακτοῦσα νόσον ἀνθ' ὑγιείας καὶ φθορὰν ἀντὶ σωτηρίας παντελοῦς ἐπιχειρεῖν τεχνάζειν (…) Ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἀληθές ἐστι, φθορὰν ὁ κόσμος οὐ δέξεται. Διὰ τί; ὅτι ἡ συνέχουσα φύσις αὐτὸν ἀήττητός ἐστι κατὰ πολλὴν ἰσχύος ῥώμην, τῶν ἄλλων ὅσα βλάπτειν ἔμελλεν ἁπαξαπάντων ἐπικρατοῦσα. **38** Διὸ καὶ Πλάτων εὖ "ἀπῄει τε γὰρ" φησίν "οὐδὲν οὐδὲ προσῄει αὐτῷ ποθεν· οὐδὲν γὰρ ἦν. Αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς <ἄλλων>."

«Un altro punto chiaro a tutti è questo: ogni natura cerca di mantenere e conservare e, se possibile, rendere immortale tutto ciò di cui è natura; la natura degli alberi opererà così negli alberi, quella degli animali negli animali. Tuttavia la natura di ogni singola parte è necessariamente troppo debole per condurla all'immortalità: infatti il bisogno o il fuoco o il gelo o moltissime altre circostanze che solitamente concorrono attaccano e scuotono violentemente e dissolvono *il legame* che tiene uniti i corpi e infine lo rompe: se una forza tale non incombe da fuori, ogni composto piccolo o grande – di per sé – si manterrebbe *senza invecchiare*; è dunque inevitabile che anche la natura del cosmo desideri la conservazione del tutto: non è infatti inferiore alle singole parti che la compongono, così da rifuggire e andarsene, cercando di generare la malattia al posto della salute e la distruzione al posto della conservazione (…) Se ciò è vero il mondo non riceverà rovina. Perché? Poiché la natura che lo sostiene è invincibile per il grande vigore della sua forza e prevale su tutto ciò che potrebbe danneggiarla. Pertanto Platone a proposito dice: "Nulla esce da esso né entra da alcuna parte. Poiché non vi era nulla al di fuori di esso[124]. Esso fu generato dal creatore offrendo esso stesso nutrimento per sé tramite la propria consunzione e agendo e subendo in sé e da sé. Colui che lo compose infatti lo ritenne migliore se autosufficiente, anziché bisognoso di altro».

Come si è visto, la radice platonica di queste teorie peripatetiche è così forte che l'autore avverte il bisogno di richiamare direttamente il testo del *Timeo*. Nondimeno, le teorie qui riportate sembrano appartenere comunque alla scuola peripatetica, che asseriva l'eternità e l'incorruttibilità del cosmo. Si noti che l'argomento conclusivo volto a dimostrare la mortalità del mondo – costituito da una citazione testuale dal *Timeo* - si fonda essenzialmente sull'assenza di uno spazio esterno al mondo, dal quale possa affluire materia e verso il quale a sua volta la materia possa fuggire (ἀπῄει τε γὰρ" φησίν "οὐδὲν οὐδὲ προσῄει αὐτῷ ποθεν): tale assenza implica il fatto che il corpo del mondo si nutra unicamente della propria consunzione, senza bisogno di altro (αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν). Molte sono le analogie con la teoria che Lucrezio espone, come dimostrano altre interessanti corrispondenze testuali:

Lucr. 1.1053-1056	Phil. *aet*. 38

[124] Cfr. Lucr. 1053 ss. *in medium summae quod dicunt omnia niti / atque ideo mundi naturam stare sine ullis / ictibus externis neque quoquam posse resolvi / summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa.*

in medium summae, quod dicunt, omnia niti atque ideo mundi naturam stare sine ullis ictibus externis neque quoquam posse resolvi summa atque ima (…).	τοιοῦτον δ' εἰ μηδὲν ἐφήδρευεν ἔξω (…) ἀναγκαῖον οὖν καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν γλίχεσθαι τῆς τοῦ ὅλου διαμονῆς· οὐ γὰρ δὴ τῶν ἐπὶ μέρους ἐστὶ χείρων, ὡς ἀποδιδράσκουσα καὶ λιποτακτοῦσα (…) ἀπῄει τε γὰρ" φησίν "οὐδὲν οὐδὲ προσῄει αὐτῷ ποθεν".

Si noti che però Lucrezio non sembra sviluppare il tema del nutrimento del cosmo, che per platonici e peripatetici proviene dall'incessante trasformazione reciproca dei quattro elementi l'uno nell'altro. Nulla però impedisce che tale tematica potesse trovare spazio nella lacuna posta prima dello scenario apocalittico: del resto, non solo nei versi immediatamente precedenti Lucrezio aveva parlato del nutrimento dei corpi celesti, ma persino nell'ultimo verso (v. 1093) l'*exemplum* delle piante ha come fulcro la salita del cibo (*cibatum*) dalla terra sino alla punta dei rami[125]; è dunque possibile che la dottrina avversata da Lucrezio non fosse molto diversa da quella che ritroviamo in un passaggio di un altro testo, il trattato *De mundi natura* (11-13) attribuito al neopitagorico Ocello Lucano, contenente molte dottrine peripatetiche di radice platonica :

Εἰ δὲ καὶ δοξάζοι τις αὐτὸ φθείρεσθαι, ἤτοι ὑπό τινος τῶν ἔξω τοῦ παντὸς φθαρήσεται δυναστευόμενον ἢ ὑπό τινος τῶν ἐντός. Οὔτε δ' ὑπό τινος τῶν ἔξωθεν· ἐκτὸς γὰρ τοῦ παντὸς οὐδέν, τὰ γὰρ ἄλλα πάντα ἐν τῷ παντί, καὶ τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ὁ κόσμος· οὔτε ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ· δεήσει γὰρ ταῦτα μείζονά τε καὶ δυναμικώτερα εἶναι τοῦ παντός, τοῦτο δὲ οὐκ ἀληθές· ἄγεται γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ὑπὸ τοῦ παντὸς καὶ κατὰ τοῦτο καὶ σῴζεται καὶ συνήρμοσται καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχήν. Εἰ δὲ οὔτε ὑπό τινος τῶν ἔξωθεν οὔτε ὑπό τινος τῶν ἔνδοθεν φθαρήσεται τὸ πᾶν, ἄφθαρτος ἄρα καὶ ἀνώλεθρος ὁ κόσμος· τοῦτον γὰρ ἔφαμεν εἶναι τὸ πᾶν. Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι' ὅλης ἡ φύσις θεωρουμένη τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον ἀπομαραινομένη καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχόμενον τῆς ἰδίας συστάσεως. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα [κινούμενα], κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κύκλον ἀμείβοντα, διέξοδον οὐκ ἐπιδεχόμενα τῆς οὐσίας. Τὰ δὲ δεύτερα, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ· ὅρον γὰρ ἀμείβουσιν ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τόν γε κατὰ τόπον ἀλλὰ τὸν κατὰ μεταβολήν· πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν, ἀπὸ δὲ γῆς πάλιν ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρὸς ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν. Οἱ δὲ καρποὶ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ῥιζοφυτῶν ἀπὸ σπερμάτων ἀνέλαβον τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως, καρπω-θέντα δὲ καὶ τελεσφορήσαντα πάλιν ἐπὶ τὸ σπέρμα τὴν ἀνάλυσιν ποιεῖται, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν διέξοδον ἐπιτελουμένης τῆς φύσεως.

«Se infatti qualcuno ritenesse che esso [il mondo] è corruttibile, certo esso sarà distrutto dopo essere stato dominato da un corpo proveniente dall'esterno del tutto o da un corpo proveniente dall'interno; ma questo non può accadere da un corpo esterno: infatti nulla si trova al di fuori del tutto, ma tutto si trova all'interno del tutto e il cosmo corrisponde all'universo e alla somma di tutte le cose; e non può

[125] Naturalmente nulla vieta di supporre che le piante siano chiamate in causa, più semplicemente, come *exemplum* di moto centrifugo, senza altri scopi, così come avviene in 2, 187-190*: ne tibi dent in eo flammarum corpora frudem; / sursus enim versus gignuntur et augmina sumunt / et sursum nitidae fruges arbustaque crescunt, /pondera, quantum in se est, cum deorsum cuncta ferantur*. Tuttavia i due passi, pur simili, si distinguono per il fatto che il primo pone l'accento sul concetto di nutrimento (comune agli astri, alle piante e, forse, al mondo), idea assente nel secondo passo.

essere distrutto da qualcosa proveniente dal suo interno: ciò dovrebbe essere maggiore e più potente del tutto, cosa non veritiera; ogni cosa infatti è guidata dal tutto e secondo il moto del tutto e viene conservata e viene ordinata e dotata di vita e d'anima. Se il tutto non sarà distrutto da nulla di esterno o d'interno, il cosmo è incorruttibile e indistruttibile: esso infatti coincide con il tutto. Inoltre, considerando la natura intera nella sua globalità, essa leva la continuità dai corpi primi e più degni di rispetto consumandosi secondo una certa proporzione e volgendosi ad ogni corpo mortale e ricevendo un percorso di mutamento dalla propria struttura. I corpi primi, una volta messi in moto, allo stesso tempo e in modo simile, scambiandosi in ciclo e non ricevendo uscita dalla sostanza; i secondi, fuoco, acqua, terra e aria; scambiano continuamente e senza sosta il proprio confine, non certo quello secondo il luogo, ma quello secondo la trasformazione: infatti il fuoco muovendosi insieme verso un solo elemento genera l'aria, l'aria l'acqua, l'acqua la terra e dalla terra di nuovo il medesimo ciclo di trasformazione sino al fuoco, da cui si era mosso il mutamento. *I frutti e la maggior parte delle piante ottennero il principio di generazione dai semi e, una volta divenute frutti e pervenute al proprio compimento, compiono la propria dissoluzione ritornando seme, poiché la natura compie il proprio percorso di mutamento ritornando sempre al medesimo punto*».

Il passo di Ocello contiene molte teorie analoghe a quelle esposte nei passi di Filone sopra richiamati e a quelle confutate da Lucrezio: assenza di uno spazio esterno al mondo (ἐκτὸς γὰρ τοῦ παντὸς οὐδέν), corrispondenza tra mondo e universo (καὶ τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ὁ κόσμος), difesa della dottrina dell'eternità del mondo (ἄφθαρτος ἄρα καὶ ἀνώλεθρος ὁ κόσμος), dottrina del ciclo di trasformazione degli elementi (διέξοδος), richiamo all'*exemplum* della crescita della pianta. Tuttavia esso non può purtroppo spiegare *in toto* il passaggio lucreziano relativo al nutrimento astrale, poiché Lucrezio non sembra parlare della trasformazione degli elementi, quanto piuttosto del moto ascensionale del *calor*.

Tornando al trattato filoniano, pare opportuno citare infine un altro passo che riporta dottrine peripatetiche volte a dimostrare l'eternità del cosmo, ovverosia *De aeternitate mundi* 114-116. Questo passo è già stato sopra riportato, perché citato da Bignone[126] come prova del fatto che il finale lucreziano sia diretto contro teorie aristoteliche. In effetti, qui l'eternità del mondo è affermata negando l'idea che alcuna cosa possa spargersi al di fuori del corpo del tutto, dopo essersi staccata dal suo insieme (ἀμήχανον ἔξω τι σῶμα τοῦ ὅλου διαρτηθὲν τῆς συμφυίας σκεδασθῆναι): tale indistruttibile unità è provata ricorrendo alla descrizione della disposizione ordinata degli elementi, dove terra e acqua occupano la posizione centrale (τὸν μέσον ἐφέξει τόπον), con la terra posta come fondamento (γῆς μὲν θεμελίου τρόπον ὑπερειδούσης), mentre aria e fuoco – per natura leggeri – si muovono verso l'alto (ὑπερφέρεται). Sebbene l'assertore di queste dottrine non sia nominato, appare

[126] Cfr. Bignone 1936 vol. II pp. 149 ss. cita i quattro argomenti proposti dagli avversari contro l'eternità del mondo in Filone *De aeter. mundi* 22: il mondo può morire per aggiunta di parti (πρόσθεσις), la detrazione (ἀφαίρεσις), lo spostamento (μετάθεσις) e la mutazione quantitativa (ἀλλοίωσις). Secondo Bignone, sono teorie esposte da Epicuro per confutare Aristotele (De philosophia). I peripatetici rispondono "Come possono le parti del mondo spostarsi? Perché non sarà mai, né sull'acqua sorretta l'intera terra, né l'acqua sull'aria, né l'aria sul fuoco; ma gli elementi grevi per natura, l'acqua e la terra, terranno il luogo di mezzo; la terra formando come la base, l'acqua galleggiando, e l'aria e il fuoco, leggieri per natura, occupando la zona superiore. Infatti l'aria è il supporto del fuoco, e ciò che è sorretto per necessità è costretto a star sopra (ὑπερφέρεται)".

significativo che nel capitolo immediatamente successivo (cap. 117) sia menzionato il nome di Teofrasto.

Alcune conclusioni

Nonostante l'insieme di tutte le corrispondenze appena chiamate in causa mostrino come Aristotele e i peripatetici potessero essere inclusi *lato sensu* nella polemica impostata nel finale lucreziano, vi sono alcuni elementi che inducono ad escludere che essi rappresentino il principale obbiettivo polemico del finale lucreziano. Infatti:

- Lucrezio sembra contrastare una dottrina che presuppone l'esistenza di uno spazio vuoto e infinito oltre i *moenia mundi*. Si considerino a tal proposito i vv. 1070-1071 e i vv. 1054-1056 (*atque ideo mundi naturam stare sine ullis / ictibus externis neque quoquam posse resolvi / summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa*), che attribuiscono la stabilità del mondo non all'assenza di uno spazio esterno (teoria platonio-aristotelica), bensì alla convergenza di ogni elemento verso il centro. Inoltre in nessuno dei passi peripatetici sopra riportati si mette in rilievo il carattere solo relativamente centrifugo dell'aria e del fuoco.
- La dottrina degli Antipodi, attaccata da Lucrezio, non ricorre in nessuno dei passi sopra citati e nei testi antichi generalmente non viene associata alla filosofia aristotelica.
- La dottrina del nutrimento igneo degli astri tramite il moto ascendente del *calor* non può essere in alcun modo attribuita alla scuola peripatetica.

Pertanto, i peripatetici possono essere inclusi nel novero degli obbiettivi polemici del passo solo in quanto assertori del geocentrismo e dell'eternità cosmica, ma non possono in alcun modo essere identificati come i principali avversari qui considerati dal poeta. Quanto detto sino ad ora permette di rifiutare l'interpretazione generale del passo fornita da Bignone, Furley, Sedley e Salemme: i principali sostenitori delle dottrine confutate da Lucrezio non sono platonici o aristotelici. Dato che tali dottrine sono più facilmente riconduncibili allo stoicismo, è fondamentale svolgere alcune considerazioni relative al rapporto tra questo finale e le dottrine stoiche. Tale analisi permetterà di trarre importanti conclusioni relative al senso di questo finale e, soprattutto, alla sua ricezione da parte dei contemporanei del poeta.

2.3.4 Le fonti stoiche

Gli stoici e l'eternità del mondo

Come si è visto, sin da Bignone e Furley parte della critica lucreziana ha escluso gli stoici dal novero degli obbiettivi polemici del finale del primo libro del *De rerum natura*. La prima ragione addotta si fonda sul fatto che gli stoici sostengono la teoria della ecpirosi, e che quindi parrebbe più

verosimile che qui Lucrezio si rivolga contro scuole filosofiche che affermano invece l'incorruttibilità e l'eternità del cosmo (peripatetici *in primis*). Tuttavia gli stoici non possono essere inclusi così facilmente tra coloro che "dichiarano la morte del cosmo": persino Filone Alessandrino, pur tendendo (sempre nel trattato *De aeternitate mundi*) a contrapporre frontalmente le due scuole, è obbligato a riconoscere come gli stoici possano essere considerati assertori dell'eternità e al contempo assertori della mortalità del cosmo (Phil. *aet*. 8):

Οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθείᾳ τοῦ τεχνίτου. Δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀίδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, ἀίδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.

«Gli Stoici affermano che il mondo è uno e che dio è la causa della della sua nascita, ma non della sua distruzione: essa è provocata dalla potenza del fuoco inesausto che, nei grandi cicli temporali, dissolve in sé ogni cosa e da cui poi di nuovo il cosmo si rigenera per provvidenza dell'artefice. Secondo costoro è possibile dunque che il cosmo sia definito eterno e mortale al contempo: mortale in relazione al suo ordinamento, eterno in relazione all'immortalità ottenuta dagli incessanti cicli di rigenerazione mediante l'ecpirosi».

Il mondo è dunque al contempo mortale (φθαρτὸς) ed eterno (ἀίδιος), se considerato in relazione al perenne ciclo di rinascita cui è soggetto. Tale duplicità è evidente ad esempio nell'opera di Crisippo, che - pur sostenendo la teoria dell'ecpirosi[127] – afferma, sotto un altro profilo, la capacità della sua essenza di seguitare ad esistere nel corso dell'eternità, oltre i cicli di conflagrazione e diacosmesi, come riporta puntualmente Plutarco in *De Stoicorum repugnantiis* 1054B-D:

Ὅτι τοῦ κόσμου κενὸν ἐκτὸς ἄπειρόν ἐστι, τὸ δ'ἄπειρον οὔτ' ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τελευτὴν ἔχει, πολλάκις ὑπ' αὐτοῦ λέγεται. Καὶ τούτῳ μάλιστα τὴν λεγομένην ὑπ' Ἐπικούρου (fr. 299) τῆς ἀτόμου κάτω φορὰν ἐξ αὐτῆς ἀναιροῦσιν, οὐκ οὔσης ἐν ἀπείρῳ διαφορᾶς, καθ'ἣν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω νοεῖται γινόμενον. Ἀλλ' ἔν γε τῷ τετάρτῳ περὶ Δυνατῶν μέσον τινὰ τόπον καὶ μέσην χώραν ὑποθέμενος ἐνταῦθά φησιν ἱδρῦσθαι τὸν κόσμον· ἔστι δ' ἡ λέξις αὕτη· 'διὸ καὶ ἐπὶ τοῦ κόσμου εἰ ῥητέον φθαρτὸν εἶναι αὐτόν, λόγου οἵομαι δεῖσθαι. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐμοὶ φαίνεται οὕτως ἔχειν. *Οἵα τε δ' εἰς τὴν ὥσπερ ἀφθαρσίαν πολύ τι αὐτῷ συνεργεῖν καὶ ἡ τῆς χώρας κατάληψις, οἷον διὰ τὸ ἐν μέσῳ εἶναι·* ἐπεί, εἰ ἀλλαχῆ νοηθείη ὤν, καὶ παντελῶς ἂν αὐτῷ συνάπτοι ἡ φθορά'. καὶ μετὰ μικρὸν αὖθις· 'οὕτω γάρ πως καὶ ἡ οὐσία συντέτευχεν ἀιδίως τὸν μέσον κατειληφυῖα τόπον, εὐθὺς τοιάδε τις οὖσα ὥστε <καὶ> καθ' ἕτερον τρόπον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συντυχίαν μὴ ἐπιδέχεσθαι αὐτὴν φθοράν, καὶ κατὰ τοῦτ' εἶναι ἀίδιον.'

«Più volte egli [Crisippo] afferma che il vuoto al di fuori del mondo è infinito e che l'infinito non ha né principio né centro né fine. E con questo confutano soprattutto la teoria sostenuta da Epicuro (fr. 299) del movimento atomico diretto verso il basso, poiché nell'infinito non vi è differenza che distingua ciò che si trova in alto da ciò che si trova in basso. Tuttavia nel quarto libro del trattato Περὶ Δυνατῶν (*Sui Possibili*), supponendo l'esistenza di un qualche luogo centrale e di una regione intermedia, afferma che in quel punto ha sede il cosmo; la sua affermazione è la seguente: "Pertanto

[127] Cfr. S.V.F. II, 589; 605.

anche riguardo al cosmo, se si deve dire che esso è corruttibile, ritengo che vi sia necessità di una ragione. Nondimeno tanto più a me pare che la situazione sia invece questa, ossia che *l'occupazione della regione che si trova proprio nel mezzo contribuisca all'affermazione dell'incorruttibilità del mondo*; poiché, se esso fosse concepito altrove, sarebbe assolutamente colpito dalla rovina". E poco più avanti, di nuovo: "Così infatti in qualche modo la sostanza si trova ad aver occupato per l'eternità la regione centrale, ed è pertanto tale, sotto un altro aspetto, e anche per tale congiuntura, che non è destinata alla rovina, ma proprio per questo è eterna"».

Il passo plutarcheo appena citato è fondamentale, perché, se considerato congiuntamente con il frammento di Zenone più volte citato nei capitoli precedenti (S.V.F. I, 99 = Stobaeus *Ecl*. I 19, 4 p. 166,4 W.)[128], dimostra come già i primi maestri della Stoà, pur sostenendo la teoria dell'ecpirosi, non abbiano rinunciato a difendere l'idea della stabilità dell'ordine cosmico, dovuto al fatto che ciò che esiste si trova nella posizione centrale dell'universo (διὰ τὸ ἐν μέσῳ εἶναι): in sostanza, l'eterna permanenza del cosmo (cfr. εἰς τὴν ὥσπερ ἀφθαρσίαν)[129] – al di là dei suoi cicli di ecpirosi e di rinascita – è resa possibile dalla sua centralità. Degno di nota pare inoltre il fatto che Plutarco metta in rilievo come tali teorie stoiche siano state elaborate da Crisippo in polemica con l'idea epicurea del movimento atomico diretto verso il basso.

Questi passi dimostrano come l'assenza di riferimenti alla teoria dell'ecpirosi non sia ragione sufficiente per escludere i maestri dell'antica Stoà dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio, poiché anch'essi difesero la dottrina dell'ordine e della permanenza del cosmo, a partire proprio dalla sua tendenza a occupare la posizione centrale, mentre gli elementi si dispongono dal centro alla periferia in relazione al proprio grado di leggerezza.

Infine pare opportuno infine ricordare che la convergenza tra scuola stoica e scuola peripatetica a proposito di queste dottrine si approfondì nel corso del tempo: difatti, come ricorda sempre Filone (*aet*. 76-78), alcuni maestri stoici dei secoli II e I a.C. (*in primis* Panezio, ma anche i meno noti Boeto e Diogene) aderirono alla dottrina peripatetica dell'eternità del mondo, rinunciando alla teoria della ecpirosi. Non è un caso che Filone definisca i maestri della Stoà di mezzo "vinti" dalle argomentazioni del peripatetico Critolao (νικηθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι μετεβάλοντο) e perciò pronti ad accogliere la dottrina dell'eternità del mondo. La conseguenza è che anche questi maestri stoici accolgono la dottrina dell'ordine del cosmo e dell'impossibilità di una dispersione dei suoi elementi (cfr. Phil. *aet*. 79-80):

Ποίῳ δὴ τούτων ἄξιον τὸν κόσμον φθείρεσθαι φάναι; τῷ κατὰ διαίρεσιν; ἀλλ' οὔτε ἐκ διεστηκότων ἐστίν, ὡς τὰ μέρη σκεδασθῆναι, οὔτε ἐκ συναπτομένων, ὡς διαλυθῆναι, οὔτε τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασι· τὰ μὲν γὰρ ἐπικήρως τε ἐξ ἑαυτῶν ἔχει καὶ δυναστεύεται πρὸς μυρίων ὑφ' ὧν βλάπτεται, τοῦ δ' ἀήττητος ἡ ῥώμη πολλῇ τινι περιουσίᾳ πάντων κατακρατοῦσα.

[128] Per una presentazione di tale passo, cfr. anche Rist 1978 pp. 173 ss.
[129] Cfr. pure SVF 2, 551: τὸν κόσμον ἐν μέσῳ φησὶν ἱδρῦσθαι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τὸν μέσον τόπον ἀιδίως κατειληφυῖαν οὐχ ἥκιστα τούτῳ συνεργεῖν πρὸς τὴν διαμονὴν καὶ οἱονεὶ ἀφθαρσίαν.

«Quale di queste cause è degna di distruggere il mondo? Quella per divisione? Ma il mondo non è composto da parti separate, così che le sue parti possano disperdersi, né da parti unite, così che esse possano dissolversi, né alla maniera dei nostri corpi; esso sono infatti di per sé mortali e sottoposti al potere di mille agenti che possono danneggiarli; invece la forza del mondo è invicibile per una certa natura di gran lunga superiore, che ha il dominio su tutto».

Lo stoicismo è inoltre l'unica scuola filosofica a cui può essere rinfacciata la contraddizione messa in evidenza da Lucrezio: stabilità del mondo dovuta al moto centripeto di tutti gli elementi (vv. 1054-1056), ma, al contempo, riconoscimento della tendenza centrifuga di aria e fuoco (vv. 1083 ss.). Nel passo zenoniano sopra citato, infatti, si afferma che tutti gli elementi tendono verso il centro (πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν), ma che quelli privi di peso (ἀβαρῆ), ossia aria e fuoco, pur tendendo al centro, si dispongono nella fascia più alta ed esterna della sfera cosmica (τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι).

Il nutrimento dei corpi astrali

A partire dal sopracitato studio di Furley, buona parte dei recenti interpreti del finale lucreziano ha escluso gli stoici dal novero degli obbiettivi polemici, approvando l'idea che la dottrina del nutrimento astrale esposta ai vv. 1088-1091 sia inconciliabile con la dottrina stoica. Lucrezio sembra infatti parlare di un nutrimento dovuto al moto ascendente del calore, mentre, secondo gli stoici, i corpi celesti sono nutriti dall'umidità esalata dalle acque terrestri. Così sunteggia Sedley[130]:

«It seems to have gone unremarked that one feature of the theory, item (d), is definitely not Stoic. There is abundant evidence that the Stoics held that the heavens are nourished by moisture evaporating from terrestrial waters, and not by fire».

Queste considerazioni spingono Sedley ad escludere una fonte stoica e a ricercare la dottrina confutata da Lucrezio nel *Timeo* (63b 2-4), dove Platone parla del luogo del cosmo "toccato soprattutto dalla natura del fuoco e dove ogni fuoco tende". Tuttavia, come notato da Salemme, il passo platonico non sembra descrivere altro che «un tendere del simile verso il simile», senza riferimenti espliciti al nutrimento dei corpi celesti. Anche Lévy[131], pur più vicino alle posizioni di Schmidt, accetta l'esclusione degli Stoici e cita come prova di ciò un passo del *De natura deorum* di Cicerone (2.40 *cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus*) che mette in rilievo la natura umida del cibo astrale.

[130] Cfr. Sedley 1998 p. 79.
[131] Cfr. Lévy 1999 pp. 91 ss.

Sulla scorta di Sedley, anche Salemme esclude che l'obbiettivo polemico siano gli stoici «secondo cui i corpi celesti sono nutriti dall'umidità esalante dalle acque terrestri». Lo studioso italiano propone invece che la dottrina spiegata da Lucrezio sia epicurea (cfr. *ep. Pyth*. 93, Lucr. 1, 231). Nell'ottica dell'approccio scientifico epicureo delle "spiegazioni multiple", infatti, i filosofi del Giardino sembrano contemplare la possibilità che il sole e i corpi celesti si nutrano del fuoco proveniente dal basso.

Questa posizione potrebbe essere condivisa qualora l'insieme delle teorie esposte ai vv. 1089 ss. riproducesse fedelmente i principi della fisica epicurea, come pensa Salemme. Tuttavia mi pare che i dati testuali rivelino un'altra realtà, poiché la teoria del nutrimento astrale è presentata come naturale conseguenza della teoria che Lucrezio desidera si appresta a confutare (cfr. vv. 1089 *atque ideo*): pertanto sembra poco probabile che i vv. 1089 ss. costituscano lo "svolgimento" epicureo di una teoria avversaria. Si deve dunque accettare per forza la proposta di Sedley? Una riconsiderazione dei versi in esame potrebbe indurre ad una conclusione diversa:

Praeterea quoniam non omnia corpora fingunt
in medium niti, sed terrarum atque liquoris
1085 *umorem ponti magnasque e montibus undas,*
et quasi terreno quae corpore contineantur,
at contra tenuis exponunt aeris auras
et calidos simul a medio differrier ignis,
atque ideo totum circum tremere aethera signis
1090 *et solis flammam per caeli caerula pasci,*
quod calor a medio fugiens se ibi conligat omnis

Il passo appena citato può essere suddiviso in due parti: la prima enuclea la dottrina del "doppio movimento", opponendo al moto centripeto di acqua e terra (vv. 1084-1086 *terrarum atque liquoris*) il moto centrifugo di aria e fuoco (vv. 1087-1088 *tenuis aeris auras; calidos ignis*). La seconda parte evidenzia che i sostenitori di tale dottrina presentano questi moti come ragione della formazione e del nutrimento degli astri e del sole, poiché il *calor*, fuggendo dalla zona centrale, si raccoglie tutto in quel punto elevato. Siamo sicuri che questa affermazione implichi il fatto che i corpi celesti siano nutriti direttamente dai fuochi terreni?

Si consideri nuovamente uno dei passi ciceroniani nel secondo libro del *De natura deorum* (118), dove lo stoico Balbo definisce le modalità di nutrimento dei corpi celesti secondo la Stoà[132]:

Sunt autem stellae natura f l a m m e a e; quocirca terrae maris aquarum[que reliquarum] vaporibus aluntur is, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altae renovataeque stellae

[132] Cfr. Pease 1958 *ad loc.* La traduzione italiana di riferimento dei passi del De natura deorum citati è quella di Cesare M. Calcante (*Marco Tullio Cicerone, La natura degli dei. A cura di Cesare M. Calcante*, Milano 1992[4]).

atque omnis aether effundunt eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paululum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumat.

«Le stelle sono di natura *ignea*; per questo si nutrono dei vapori provenienti dalla terra, dal mare e dalle altre acque, che, *scaldati* dal sole, vengono *sollevati* dai campi e dalle acque; le stelle e l'intero cielo, nutriti e rinnovati, diffondono i medesimi vapori e di nuovo li traggono dal medesimo luogo, cosicché quasi nulla perisca oppure solo una piccolissima parte, consumata dai fuochi degli astri e dalla fiamma *dell'etere*».

Come sottolineato da Cicerone, ciò che nutre i corpi celesti sono i *vapores* sollevati dal calore del sole: evidentemente tali vapori non possono essere di natura liquida, altrimenti non potrebbero sollevarsi al di sopra del livello delle terre e delle acque; questi sono pertanto di natura mista, e il loro moto ascensionale dimostra che essi sono mossi dal *calore* sino alla loro sede naturale, dove divengono il nutrimento dei corpi celesti[133]. Pertanto nulla vieta d'interpretare il *calor* indicato da Lucrezio al v. 1091 come sinonimo del *vapor* del passo ciceroniano[134], ovverosia l'umido calore che promana dalle acque del mondo e va a nutrire i corpi celesti. A dimostrazione di questa tesi si può chiamare in causa un altro importante passo del secondo libro del *De natura deorum* (23-28), che, data la sua importanza, verrà riportato per intero:

Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. Nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur. Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam gravem, quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis, quas natura respuerit. Iam vero venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu, animadversumque saepe est, cum cor animantis alicuius evolsum ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. (…) *Omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustinentur. Quod primum in terrena natura perspici potest.* (…) *longa est oratio multaeque rationes, quibus doceri possit omnia, quae terra concipiat, semina quaeque ipsa ex se generata stirpibus infixa contineat ea temperatione caloris et oriri et augescere.* (…) *ipse vero aer, qui natura est maxime frigidus, minime est expers caloris; ille vero et multo quidem calore admixtus est: ipse enim oritur ex respiratione aquarum;earum enim quasi vapor quidam aer habendus est, is autem existit motu eius caloris, qui aquis continetur, quam similitudinem cernere possumus in his aquis, quae effervescunt subiectis ignibus. Iam vero reliqua quarta pars mundi: ea et ipsa tota natura fervida est et ceteris naturis omnibus salutarem inpertit et vitalem calorem. Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque*

[133] Cfr. Cleante in S.V.F 1, 501 (= Aetius II 20, 4) <Κλεάνθης> ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης τὸν ἥλιον; e la definizione della ἀναθυμίασις data da Aetius II 23, 5: Περὶ δὲ τῶν τροπῶν φασι κατὰ τὸ διάστημα τῆς ὑποκειμένης τροφῆς· ὠκεανὸς δ' ἐστὶ ** ἧς τὴν ἀναθυμίασιν ἐπινέμεται. Συγκαταφέρεσθαι δὲ τὸν ἥλιον κινούμενον ἕλικα ἐν τῇ σφαίρᾳ, ἀπὸ τοῦ ἰσημερινοῦ ἐπί τε ἄρκτου καὶ νότου, ἅπερ ἐστὶ πέρατα τῆς ἕλικος· ἄλλοι δὲ ἐπ' εὐθείας αὐτὸν κινεῖσθαι τὴν ἕλικα οὐ περὶ σφαῖραν ποιοῦντα, περὶ δὲ κύλινδρον. Per un richiamo ai principali passi concernenti questo fenomeno cfr. Pease 1958 pp. 635-636.

[134] Cfr. Lucr. 3.232-234: *Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. / tenvis enim quaedam moribundos deserit aura /mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; /nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër.*

magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et augescere.

«Così infatti stanno le cose: tutto ciò che è nutrito e che cresce contiene in sé *la forza del calore*, senza la quale non può né essere nutrito né crescere. Infatti tutto ciò che è caldo ed igneo viene mosso e spinto secondo il proprio moto; inoltre ciò che è nutrito e cresce ha un moto definito e costante: esso rimane in noi per tutto il tempo che restano in noi la vita e la sensibilità: quando poi il calore si raffredda e si dissolve, noi stessi veniamo meno e ci spegnamo. Invero Cleante insegna questa verità e quanto grande sia in ogni corpo la forza del calore appoggiandosi ai seguenti argomenti: nega infatti che esista alcun cibo così indigesto, che non possa essere assimilato dal calore nel corso del giorno e della notte; e il suo calore permane anche nelle parti restanti, che la natura ha provveduto a rigettare. E invero le vene e le arterie non cessano di palpitare con moto quasi igneo e sovente è stato notato che il cuore di un qualche essere vivente – strappato dal petto – palpitava con tale frequenza da imitare la rapidità del fuoco. Ogni essere vivente, o animale o spuntato dal suolo, vive per il calore racchiuso in esso: da ciò si deve comprendere che la natura del calore ha in sé una forza vitale che mantiene attraverso il mondo intero (…) Pertanto tutte le parti del mondo (affronterò infatti le più importanti) sono sostentate perché animate dal calore. Ciò si può notare innanzitutto nella natura della terra. Sarebbe lungo il discorso volto a spiegare come tutto ciò che viene concepito dalla terra, persino i semi e le piante che essa contiene, da lei generati e fissati al suolo dalle radici, sorgono e si accrescono grazie *all'azione* del principio ordinatore del fuoco. (…) l'aria stessa invero, che per natura è l'elemento più freddo, non è per niente sprovvisto di calore; anzi, esso è invero commisto a molto calore: esso stesso infatti, sorge, dalla *evaporazione* delle acque; l'aria può essere infatti considerata per così dire il vapore delle acque ed esso è sorto per il movimento di quel calore che è contenuto nelle acque: possiamo constatare un fenomeno analogo nell'acqua, quando è spinta a bollire dal fatto che il fuoco viene posto sotto di essa. Manca la quarta parte del mondo: essa è per natura del tutto infuocata e distribuisce alle altre parti del mondo il calore vivificante e ravvivante. A partire da quanto detto, si può concludere che, poiché le parti del mondo sono tutte sostentate dal calore, anche il mondo stesso è conservato nel corso di un periodo di tempo così esteso: tanto più poiché si deve capire che quell'elemento caldo e igneo pervade a tal punto la natura che in esso vi è la forza generativa e la ragione della generazione; infine da esso è inevitabile che nascano e crescano sia tutti gli esseri viventi, sia quelli le cui radici sono fisse nella terra».

In questo passo lo stoico Balbo, richiamando le teorie di Cleante, evidenzia come ogni essere vivente sia generato e nutrito dalla *vis caloris*. Il *calor* promana dalla terra e dall'acqua e, divenuto *vapor*, giunge infine nel suo moto ascendente a nutrire la quarta parte del mondo, ovverosia lo spazio celeste. Del resto anche Lucrezio nel suo passo sottolinea come il *calor* giunga al cielo grazie non solo al moto ascensionale del fuoco, ma anche grazie al moto ascensionale dell'aria (vv. 1087-1089 *at contra tenuis exponunt aeris auras / et calidos simul a medio differrier ignis, / atque ideo*). Questo passo ciceroniano è di enorme rilevanza perché Balbo per ben tre volte ribadisce che l'impulso della *vis caloris* può spiegare la generazione delle piante e la loro crescita a partire del suolo (*sive terra editum, quaeque ipsa* [*terra*] *ex se generata stirpibus infixa contineat*; *et ea quorum stirpes terra continentur*)[135]; tale costante richiamo potrebbe forse spiegare la ragione per cui Lucrezio nei vv.

[135] Cfr. Pease 1958 *ad loc*.

1092-1093 alluda parimenti al nutrimento e alla crescita delle piante a partire dalla terra (*nec prorsum arboribus summos frondescere ramos / posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum*).

Per giunta, un'altra sequenza argomentativa analoga a quella presentata da Lucrezio si trova pure nei cap. 115-118 del *De natura deorum*. Qui Balbo vuole dimostrare la stabilità del mondo e la sua propensione *ad permanendum*. Tale condizione è resa possibile dal fatto che tutte le parti del mondo tendono egualmente verso il centro e così, stringendosi tra loro (*inter se iuncta*) in una sorta di vincolo, permettono la permanenza del mondo[136]. Tale teoria corrisponde *in toto* alla teoria che Lucrezio confuta ai vv. 1053-1056 *in medium summae, quod dicunt, omnia niti / atque ideo mundi naturam stare sine ullis /ictibus externis neque quoquam posse resolvi /summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa, (ipsum si quicquam posse in se sistere credis)*. Si noti come il ciceroniano *omnes partes eius* [*scil. mundi*] permetterebbe di spiegare l'*omnia* lucreziano, dichiarando valida la spiegazione di Schmidt e confutando quella di Furley, Sedley e Salemme.

Nella trattazione di Balbo non si trova una confutazione della dottrina degli Antipodi, tuttavia essa è in qualche modo implicita nell'asserzione *si mundus globosus est* che evoca l'immagine di una terra sferica e dunque capace di ospitare regioni antipodiche rispetto alla nostra. Si noti inoltre che, come Lucrezio (v. 1058 *quae pondera*; v. 1078 *ponderis*), anche Cicerone insista sul concetto dei pesi che convergono verso il centro (cfr. *tanta contentio gravitatis et ponderibus*).

Infine, quando discute del moto dell'acqua verso il centro, Cicerone chiama in causa l'*exemplum* del mare, che si raduna come una sfera attorno alla terra. Tale considerazione è preziosissima, poiché consente di "salvare" il v. 1085 di Lucrezio *umorem ponti magnasque e montibus undas*[137]; Salemme, infatti, sulle orme di Deufert, propone l'espunzione di questo verso sulla base di queste considerazioni:

«Il v. 1086 [1085 nella versione da me accettata] spiega *liquoris* (ma in che modo? con le acque del mare che chiaramente non tendono verso il centro? o con le acque che scendono dai monti, modalità del tutto dipendente dalla circostanza che esse acque si trovano in alto?)».

Al contrario, la teoria stoica esposta da Cicerone permette di comprendere che il riferimento lucreziano al mare è assai pertinente: non si tratta neppure di un mero "poetico ampliamento" come pensava Giussani, bensì di un richiamo preciso all'idea secondo la quale il mare – nella disposizione dei luoghi naturali – occupi la seconda posizione a partire dal basso e tende a disporsi come una sfera uniforme al di sopra della terra proprio in virtù della sua spinta centripeta (*medium tamen terrae locum expetens conglobatur undique aequabiliter neque redundat umquam neque effunditur*). Di

[136] Cfr. Pease 1958 *ad loc*. per una rassegna di passi relativi al geocentrismo stoico.
[137] Accetto qui la trasposizione attribuita al Marullo, che invertì i due versi, cfr. Salemme 2011 p. 81.

conseguenza, pare opportuno riconoscere come esatta l'opinione di Bailey, per cui i due versi (1085-1086) costituiscono una spiegazione in forma di chiasmo di *terrarum* e di *liquoris*.

Anche la sezione del testo ciceroniano relativa al moto dell'aria e del fuoco è degna di nota: difatti Balbo, rispettando l'ordine del testo lucreziano, dopo aver asserito che tutte le *partes mundi* si muovono verso il centro, asserisce invece che il moto dell'aria e del fuoco è diretto verso l'alto (*aer fertur ille quidem levitate sublimi*; [*stellae*] *terrae maris aquarumque… vaporibus aluntur is, qui a sole… e x c i t a n t u r*). Si tratta quindi della medesima dottrina sostenuta da Zenone (cfr. S.V.F. I, 99) secondo il quale il moto di aria è fuoco è solo relativamente centrifugo, in quanto anche essi gravitano intorno al centro del cosmo.

È indubbio che secondo gli Stoici i corpi celesti traggano nutrimento *dalle* acque dolci e salate presenti sulla terra e che per giunta il loro movimento (in particolare il moto del sole) derivi dalla ricerca del *cibus* proveniente dalle regioni inferiori[138]. Tuttavia è altrettanto chiaro che tale risalita dell'acqua sino alla conversione in vapori (ἀναθυμίασις) e alla conseguente trasformazione in nutrimento astrale non confligga con la spiegazione lucreziana, che vede la nascita dei corpi celesti come risultato del moto centrifugo del *calor* attraverso la sfera dell'aria e del fuoco a partire dal mare. Si legga a questo proposito la sintesi di Ricardo Salles[139]:

«In Zeno, the origin of the sun is the large initial mass of water and air that was formed as the heat left by conflagration gradually cooled down. The sun, according to Zeno, was created out of an exhalation - - from this water, by which he means that the sun is the result of the physical expansion of this water into air, and of this air into fire»[140].

A riprova di quanto affermato, pare utile richiamare infine la cosmogonia stoica presente nel primo libro degli *Astronomica* di Manilio (vv. 149-159):

ignis in aetherias volucer se sustulit oras
150 *summaque complexus stellantis culmina caeli*
flammarum vallo naturae moenia fecit.
Proximus in tenuis descendit spiritus auras
aeraque extendit medium per inania mundi;
tertia sors undas stravit fluctusque natantis
155 *aequora per fudit toto nascentia ponto,*
ut liquor exhalet tenuis atque evomat auras

[138] Cfr. Cic. *nat. deor. 3.37 Quid enim? Non eisdem vobis placet omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alatur, ali autem solem, lunam, reliqua astra aquis, alia dulcibus, alia marinis; eamque causam Cleanthes adfert, cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo. Hoc totum quale sit, mox; nunc autem concludatur illud: quod interire possit, id aeternum non esse natura; ignem autem interiturum esse, nisi alatur; non esse igitur natura ignem sempiternum*. Cfr. Lucr. 1.1090 *et solis flammam per caeli caerula pasci*.
[139] Cfr. Salles 2015 p. 30.
[140] Richiamo a questo proposito la teoria zenoniana della formazione del sole (S.V.F. I, 121) che definisce l'astro ἄναμμα νοερὸν (massa infuocata e intelligente) accesa dall'evaporazione del mare (né diversa è la definizione di Crisippo, cfr. S.V.F. II, 579; 652).

aeraque ex ipso ducentem semina pascat.
Ignem flatus alit vicinis subditus astris.
Ultima subsedit glomerato pondere tellus.

«Il fuoco alato si sollevò nelle regioni eteree
e, dopo aver abbracciato le estreme altezze del cielo stellato,
con un vallo di fiamme costituì le mura dell'universo.
Il soffio d'aria poi discese in tenui aure
Ed estese l'aria nel mezzo, attraverso gli spazi vuoti del cielo.
La terza parte del mondo dispiegò le onde e i flutti nuotanti
e sparse le distese al loro nascere nell'intero mare,
perché l'elemento liquido esali ed emetta tenui aure
ed alimenti l'aria, che da esso trae i propri principi germinali,
e il soffio, appena sotto le stelle, dia nutrimento al fuoco.
Per ultima la terra è rimasta sul fondo, per l'agglomerarsi del suo peso».

Anche in questo caso vi sono molte analogie con la cosmogonia confutata da Lucrezio ai vv. 1052 ss. In particolare si noti come Manilio sottolinei che il sole ed i fuochi celesti non siano nutriti direttamente dalle acque, bensì dalle loro esalazioni (cfr. 152 *exhalet*; *evomat*), le quali – con il moto centrifugo proprio del calore – si convertono in sostanza aerea, nutrendo dapprima l'*aer* e infine il fuoco degli astri (*ignem flatus alit*). Ancora una volta, nulla sembra vietare la possibilità d'identificare le esalazioni stoiche con il *calor a medio fugiens* di Lucrezio. Per giunta Manilio costruisce il proprio passo riprendendo deliberatamente il passo lucreziano, come dimostrano alcune notevoli corrispondenze (Man. v. 149 *ignis volucer*, Lucr. v. 1102 *volucri ritu flammarum*; Man. v. 152 *tenuis auras*, Lucr. v. 1087 *tenuis aeris auras*; Man. v. 155-156 *undas fluctusque natantis* / (…) *toto ponto* Lucr. v. 1085 *umorem ponti magnasque e montibus undas*). Naturalmente ciò non implica necessariamente che la dottrina avversata da Lucrezio debba coincidere con quella esposta da Manilio, ma permette di comprendere come probabilmente sin dal principio non fossero mancate le letture in chiave anti-stoica del finale lucreziano.

Un importante passo plutarcheo: *De facie quae in orbe lunae apparet* 923e ss.

I vv. 1053 ss. del primo libro del *De rerum natura* sviluppano una serie di argomenti che presentano sorprendenti analogie con un testo di Plutarco, il trattatello *De facie quae in orbe lunae apparet*. Tali analogie sono già state in parte evidenziate da Jürgen Schmidt, il quale ritiene che Lucrezio e Plutarco attingano queste argomentazioni anti-stoiche da una medesima fonte appartenente all'ambito dell'Accademia di mezzo[141]; lo studioso ipotizza inoltre che Lucrezio sia pervenuto ad esse tramite la mediazione di un qualche testo recente di scuola epicurea. Tuttavia Schmidt evidenzia la corrispondenza tra Lucrezio e Plutarco limitatamente al contenuto dei vv. 1053-1082, ovverosia

[141] Cfr. Schmidt 1990 pp. 212 ss. «Der grosse Zusammenhang wie das einzelne Argument verweisen wieder auf schon mehrfach festgestellte akademische Tradition, welche zu Lukrez durch seiin jungepikureische Vorlage gelang ist».

alla critica rivolta alla dottrina della "Mittelpunktkonzentration" e, in particolare, alla teoria degli Antipodi: in verità l'analogia tra i due testi sembra estendersi all'intero finale lucreziano. Di seguito si presentano le principali corrispondenze tra i due testi:

Tesi	*De rerum natura*	*De facie*
Il mondo (la terra) si trova sospeso al centro dell'universo e tutti i pesi tendono verso di esso	vv. 1053-1059 *Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,/ in medium summae, quod dicunt, omnia niti / atque ideo mundi naturam stare sine ullis /ictibus externis neque quoquam posse resolvi / summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa,/ et quae pondera sunt sub terris omnia sursum/ nitier in terraque retro requiescere posta* (…).	923E-F γῆν δέ φατε ὑμεῖς ἄνευ βάσεως καὶ ῥίζης διαμένειν.' 'Πάνυ μὲν οὖν' εἶπεν ὁ Φαρνάκης, 'τὸν οἰκεῖον καὶ κατὰ φύσιν τόπον ἔχουσαν, ὥσπερ αὕτη, τὸν μέσον. Οὗτος γάρ ἐστι, περὶ ὃν ἀντερείδει πάντα τὰ βάρη ῥέποντα καὶ φέρεται καὶ συννεύει πανταχόθεν· ἡ δ' ἄνω χώρα πᾶσα, κἄν τι δέξηται γεῶδες ὑπὸ βίας ἀναρριφέν, εὐθὺς ἐκθλίβει δεῦρο, μᾶλλον δ' ἀφίησιν, ᾗ πέφυκεν οἰκείᾳ ῥοπῇ καταφερόμενον. «"Voi stoici asserite che la terra permanga senza movimento e senza radice". "Certo" disse Farnace "poiché essa occupa il luogo che le è proprio e secondo natura, il centro. Attorno ad esso poggiano tutti i pesi (poiché vi cadono) e sono portati e convergono da ogni punto. La regione posta in alto, invece, se anche ricevesse un oggetto terreno portato in alto da una spinta violenta, lo espellerebbe subito, o piuttosto lo lascerebbe andare, diretto verso il basso secondo la propria naturale inclinazione».
La teoria della sfericità del mondo implica il paradosso degli Antipodi: esseri viventi che si muovono al contrario, ridicolmente aderenti al suolo.	vv. 1061-1069 *Et simili ratione animalia suppa vagari/ contendunt neque posse e terris in loca caeli/ reccidere inferiora magis quam corpora nostra/ sponte sua possint in caeli templa volare;/ illi cum videant solem, nos sidera noctis/ cernere, et alternis nobiscum tempora caeli / dividere et noctes parilis agitare diebus. / sed vanus stolidis haec*	923F-924A ὥσπερ οὗτοι τὴν ἐπὶ τὸ μέσον φορὰν εἰσάγουσιν. ᾗ τί παράδοξον οὐκ ἔνεστιν; οὐχὶ τὴν γῆν σφαῖραν εἶναι, τηλικαῦτα βάθη καὶ ὕψη καὶ ἀνωμαλίας ἔχουσαν; οὐκ ἀντίποδας οἰκεῖν ὥσπερ θρῖπας ἢ γαλεώτας τραπέντα ἄνω τὰ κάτω τῇ γῇ προσισχομένους;

	<error falsa probavit>/ amplexi quod habent perv<ersa rem ratione> (…).	«Così come costoro introducono il movimento verso il centro: in tale teoria quale assurdità non è assente? Non dicono forse che la terra è una sfera, pur avendo tali abissi, cime ed irregolarità? Non dicono che agli Antipodi abitino popolazioni aderenti alla terra come lucertole o tarli, collocate all'inverso?».
Il paradosso del masso che raggiunge il centro del mondo e sospende la propria caduta.	vv. 1077-1080 *Nec quisquam locus est, quo corpora cum venere,/ ponderis amissa vi possint stare <in> inani;/ nec quod inane autem est ulli subsistere debet,/ quin, sua quod natura petit, concedere pergat.*	924A-B οὐ μύδρους χιλιοταλάντους διὰ βάθους τῆς γῆς φερομένους, ὅταν ἐξίκωνται πρὸς τὸ μέσον, ἵστασθαι μηδενὸς ἀπαντῶντος μηδ' ὑπερείδοντος, εἰ δὲ ῥύμῃ κάτω φερόμενοι τὸ μέσον ὑπερβάλλοιεν, αὖθις ὀπίσω στρέφεσθαι 924.B.1 καὶ ἀνακάμπτειν ἀπ' αὐτῶν; «E massi pesantissimi, portati attraverso gli abissi della terra, quando raggiungono il centro, dovrebbero fermarsi sebbene nulla sia posto sotto e opponga resistenza, oppure spinti in basso dall'impeto superare il centro e poi volgersi indietro e ripiegare dal proprio moto».
L'assurdità della teoria della centralità della terra in un universo infinito.	v. 1070-1073 *nam medium nihil esse potest, <quando omnia constant>/infinita; neque omnino, si iam <medium sit,>/ possit ibi quicquam consistere <eam magis ob rem>/ quam quavis alia longe ratione <repelli:>*	925E Ὅλως δὲ πῶς λέγεται καὶ τίνος ἡ γῆ μέση κεῖσθαι; τὸ γὰρ πᾶν ἄπειρόν ἐστι, τῷ δ' ἀπείρῳ μήτ' ἀρχὴν 925.E.10 ἔχοντι μήτε πέρας οὐ προσήκει μέσον ἔχειν· πέρας γάρ τι καὶ τὸ μέσον, ἡ δ' ἀπειρία περάτων στέρησις. «In generale, come può dire qualcuno che la terra si trovi al centro? Il tutto infatti è infinito e l'infinito, che non ha principio né limite, non può avere un centro: il centro è infatti una sorta di limite e l'immensità è assenza di limiti».
Moto centripeto della terra e moto centrifugo del fuoco.	vv. 1083-1087 *Praeterea quoniam non omnia corpora fingunt/ in medium niti, sed terrarum atque liquoris/ umorem*	924F ὁ δὲ πάντα τὰ γεώδη καὶ βαρέα συνελαύνων εἰς μίαν χώραν καὶ μέρη ποιῶν ἑνὸς σώματος οὐχ ὁρῶ διὰ τί τοῖς

	ponti magnasque e montibus undas, /et quasi terreno quae corpore contineantur, / at contra tenuis exponunt aeris auras / et calidos simul a medio differrier ignis/ atque ideo totum circum tremere aethera signis/ et solis flammam per caeli caerula pasci,/ quod calor a medio fugiens se ibi conligat omnis (…).	κούφοις τὴν αὐτὴν ἀνάγκην οὐκ ἀνταποδίδωσιν, ἀλλ' ἐᾷ χωρὶς εἶναι συστάσεις πυρὸς τοσαύτας 924.F.5 καὶ οὐ πάντας εἰς ταὐτὸ συνάγων τοὺς ἀστέρας ἓν φῶς οἴεται δεῖν καὶ σῶμα κοινὸν εἶναι τῶν ἀνωφερῶν καὶ φλογοειδῶν ἁπάντων. «Non vedo la ragione per cui colui che raccoglie insieme tutti gli oggetti terreni e dotati di peso verso una sola regione e li rende parte di un solo corpo non debba attribuire la medesima necessità agli oggetti leggeri: invece lascia che sia siano separate tante sostanze di fuoco e non ritiene sia necessario, radunando gli astri verso una sola medesima luce, che ci sia un corpo comune di tutti i corpi centripeti e infuocati»[142].
Esito paradossale di questa teoria: moto opposto degli elementi leggeri e degli elementi pesanti, con conseguente dissoluzione del mondo	vv. 1102-1110 *ne volucri ritu flammarum moenia mundi/ diffugiant subito magnum per inane soluta/ et ne cetera consimili ratione sequantur/ neve ruant caeli tonitralia templa superne / terraque se pedibus raptim subducat et omnis /inter permixtas rerum caelique ruinas/ corpora solventes abeat per inane profundum,/ temporis ut puncto nihil extet reliquiarum/ desertum praeter spatium et primordia caeca.*	926D-927A ὥσθ' ὅρα καὶ σκόπει, δαιμόνιε, μὴ μεθιστὰς καὶ ἀπάγων ἕκαστον, ὅπου πέφυκεν εἶναι, διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῇς καὶ τὸ νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιοὺς κινῇς Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῇς, χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον ’ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος,/ οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος, οὐδὲ θάλασσα’, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς, οὐ γῆ θερμότητος

[142] La dottrina riportata non coincide appieno con quella lucreziana, sebbene sia possibile che la seconda parte dell’argomentazione trovasse spazio nella lacuna. In ogni caso, comune alle due teorie è l’idea di opporre al moto centripeto di terra ed acqua il moto centrifugo di aria e fuoco. A questo proposito, cfr. pure 928 A-B μὴ τοίνυν μηδὲ τῶν τοῦ κόσμου μερῶν νομίζωμεν μήτε γῆν ἐνταῦθα κεῖσθαι συμπεσοῦσαν διὰ βάρος, μήτε τὸν ἥλιον, ὡς ᾤετο Μητρόδωρος ὁ Χῖος, εἰς τὴν ἄνω χώραν ἀσκοῦ δίκην ὑπὸ κουφότητος ἐκτεθλῖφθαι, μήτε τοὺς ἄλλους ἀστέρας ὥσπερ ἐν ζυγῷ σταθμοῦ διαφορᾷ ῥέψαντας ἐν οἷς εἰσι γεγονέναι τόποις· ἀλλὰ τοῦ κατὰ λόγον κρατοῦντος οἱ μὲν ὥσπερ ‘ὄμματα φωσφόρα’ τῷ προσώπῳ τοῦ παντὸς ’ἐνδεδεμένοι’ περιπολοῦσιν, ἥλιος δὲ καρδίας ἔχων δύναμιν ὥσπερ αἷμα καὶ πνεῦμα διαπέμπει καὶ διασκεδάννυσιν ἐξ ἑαυτοῦ θερμότητα καὶ φῶς, γῇ δὲ καὶ θαλάσσῃ χρῆται κατὰ φύσιν ὁ κόσμος, ὅσα κοιλίᾳ καὶ κύστει ζῷον.

		μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων· ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν 926.F.1, ἀλλὰ φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις οὕτως εἶχον ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἄπεστι κατὰ Πλάτωνα (*Tim*. 53b) (…). «Pertanto vedi e considera, o sciocco, che, isolando e separando ciascun elemento verso il suo luogo naturale, tu non teorizzi una dissoluzione del cosmo e introduca di fatto la discordia di Empedocle, o piuttosto tu scateni contro la natura gli antichi Titani e i Giganti e non voglia vedere quel mitico terribile caos e disarmonia, separando tutto ciò che è pesante e tutto ciò che è leggero, dove "né si vede la splendente figura del sole/ né la stirpe della terra folta né il mare" come dice Empedocle, né la terra partecipa del calore, né l'acqua dell'aria, né alcun oggetto pesante si trova in alto, oppure in basso oggetti leggeri; invece non mescolati e privi d'amore e solitari i principi del tutto non ammettono mescolanza o comunione reciproca, ma fuggendo sia volgendosi altrove sia essendo spinti aveva il proprio moto naturale così come il tutto quando il dio – secondo Platone – è lontano da essi (…)». 927 B-C εἴ γε πάντα δεῖ ταῖς κατὰ φύσιν ῥοπαῖς χρῆσθαι καὶ φέρεσθαι καθ' ὃ πέφυκε, μήθ' ἥλιος κυκλοφορείσθω μήτε φωσφόρος μηδὲ τῶν ἄλλων ἀστέρων μηδείς· ἄνω γάρ, οὐ

		κύκλῳ τὰ κοῦφα καὶ πυροειδῆ κινεῖσθαι πέφυκεν. «Se dunque ogni cosa dovesse avere la sua inclinazione secondo natura ed essere portata al suo luogo naturale, né il sole si muoverebbe in cerchio, né la stella del mattino, né alcuno degli astri; infatti i corpi leggeri e infuocati si muovono per natura verso l'alto e non in cerchio».

Il numero e l'importanza di queste corrispondenze rende poco comprensibile la scelta interpretativa di coloro che *a priori* escludono Plutarco come fonte utile per capire il finale lucreziano, definendo l'autore greco «tanto prezioso quanto alieno da ogni seria speculazione»[143] o «not relevant at all»[144]. Al contrario, l'insieme delle corrispondenze, non pare circoscritto ai vv. 1053-1082, come pensava Schmidt, ma esteso alla confutazione della teoria centrifuga dell fuoco e dell'aria (vv. 1083 ss.) e, in qualche misura, anche al grande finale apocalittico (vv. 1102-1110). Riepilogando, le corrispondenze tra Lucrezio e Plutarco sono le seguenti:

- Critica a una teoria centripeta, che vuole la terra immobile nello spazio centrale dell'universo e luogo di convergenza di tutto ciò che è dotato di peso.
- Esposizione dei paradossi che comporta tale dottrina, *in primis* il paradosso della teoria degli Antipodi, con riferimento particolare alla condizione assurda degli esseri viventi che si trovano dall'altro lato del mondo e all'*exemplum* del masso che precipita sino al centro .
- Dimostrazione dell'assurdità della teoria dell'esistenza di un centro all'interno di un universo infinito.
- Critica al fatto che gli assertori delle dottrine in questione asseriscono al contempo che ciò che è leggero si muove verso l'alto, con particolare attenzione ai corpi ignei, dal sole alle stelle.
- Esplicazione delle conseguenze assurde di tale dottrina, la quale – anziché garantire la stabilità del mondo – lo sovverte totalmente. Difatti, se ciò che ha peso e ciò che non ha peso raggiungessero immediatamente il proprio luogo naturale, si assisterebbe immediatamente a una dissoluzione del cosmo. Tale "fuga" degli elementi avverrebbe dunque in una doppia

[143] Cfr. Salemme pp. 61 ss.
[144] Cfr, Montarese 2012 p. 16.

direzione: verso l'alto – a causa del moto centrifugo degli elementi leggeri (fuoco e aria) – e verso il basso – a causa del moto centripeto degli elementi pesanti (terra e acqua).

Altri rilevanti passi ciceroniani: *Acad.* 2.122-124 e *nat. deor.* 3.28-34

Come si è visto, il passo plutarcheo sopra considerato sembra consistere in una serie di argomentazioni anti-stoche per lo più elaborate nell'ambito della Nuova Accademia. Qualora però, non confidando nella veridicità di Plutarco, si fosse indotti a dubitare dell'origine accademica di questi argomenti, è necessario considerare un'altra fonte, ovverosia gli *Academica priora* di Cicerone (2.116-124). Qui l'Arpinate riporta una serie di argomenti fisici rivolti anche contro il dogmatismo stoico. Il primo è l'affermazione della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, contrapposta all'ecpirosi teorizzata dalla Stoà antica (119). Segue un passaggio in cui si susseguono *exempla* volti a provare la non-provvidenzialità del mondo (120). Dopo aver riportato le particolari teorie di Stratone di Lampsaco (121), Cicerone elenca una serie di φυσικαὶ δόξαι a proposito delle quali considera prudente sospendere il giudizio:

Sed ecquid nos eodem modo rerum naturas persecare, aperire, dividere possumus, ut videamus terra penitusne defixa sit et quasi radicibus suis haereat an media pendeat? Habitari ait Xenophanes in luna eamque esse terram multarum urbium et montium. Portenta videntur, sed tamen neque ille, qui dixit, iurare posset, ita se rem habere, neque ego non ita. Vos etiam dicitis esse e regione nobis, e contraria parte terrae, qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos ἀντιποδας vocatis: cur mihi magis suscensetis, qui ista non aspernor, quam iis, qui, cum audiunt, desipere vos arbitrantur? Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, caelum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quae, si stante terra caelum moveretur. Atque hoc etiam Platonem in Timaeo dicere quidam arbitrantur, sed paulo obscurius. Quid tu, Epicure? loquere. Putas solem esse tantulum? Egone? ne bis quidem tantum! Et vos ab illo irridemini et ipsi illum vicissim eluditis. Liber igitur a tali irrisione Socrates, liber Aristo Chius, qui nihil istorum sciri putat posse.

«Ma potremmo noi forse allo stesso modo tagliare, aprire e dividere le realtà naturali così da vedere se la terra sia piantata in profondità e, per così dire, abbarbicata alle proprie radici, oppure resti sospesa nel mezzo del cosmo? Senofane asserisce che la luna è abitata e che essa stessa è una terra provvista di molte città e montagne. Anche voi affermate che esistono, dal lato opposto rispetto alla regione dove abitiamo, nella posizione contraria sulla terra, coloro che imprimono le loro orme in senso contrario rispetto alle nostre, e voi li chiamate "Antipodi". Perché vi adirate di più con me, che non rifiuto tali dottrine, rispetto a coloro che invece, quando ascoltano queste teorie, asseriscono che voi siete folli? Iceta di Siracusa, come afferma Teofrasto, ritiene che il cielo, il sole, la luna, le stelle e tutte le realtà celesti siano immobili e che nessuna realtà nel mondo, al di fuori della terra, si muova; e se essa si muovesse e girasse intorno al proprio asse con grandissima velocità, si produrrebbero esattamente le medesime conseguenze che si produrrebbero se il cielo si muovesse mentre la terra resta immobile. Alcuni dicono che Platone asserisca la medesima teoria nel *Timeo*, ma in maniera un po' più oscura. E tu Epicuro? Parla. Ritieni il sole così piccolo? Ed io? Neppure due volte tanto! Voi siete irrisi da costui e a vostra volta lo deridete. Liberi da questa irrisione sono Socrate e Aristone di Chio, che considera che costoro non possano sapere nulla».

Questo passo riporta alcune argomentazioni presenti pure nel testo plutarcheo:

- Riferimento alla teoria che la terra rimane immobile, mentre il cielo si muove (attribuita però ad Aristarco di Samo e non ad Iceta di Siracusa): cfr. Plut. 923a.
- Riferimento alla teoria di una luna "abitata": cfr. Plut. 937f-938c.
- Polemica nei riguardi della dottrina stoica, secondo cui "la terra si conserva immobile, senza base né radici": cfr. Plut. 923f (γῆν δέ φατε ὑμεῖς ἄνευ βάσεως καὶ ῥίζης διαμένειν cfr. Cic. *terra penitusne defixa sit et quasi radicibus suis haereat an media pendeat*).
- Polemica nei riguardi della paradossale dottrina stoica degli Antipodi (*vos etiam dicitis esse e regione nobis, e contraria parte terrae, qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos αντιποδας vocatis*): cfr. Plut. 924a.

Tali corrispondenze inducono a pensare, con Schmidt, che Cicerone e Plutarco possano attingere entrambi da fonti neoaccademiche, volte ad evidenziare i paradossi impliciti nelle dottrine stoiche. A conferma di questa ipotesi si può chiamare in causa un altro testo ciceroniano, ovverosia il terzo libro del *De natura deorum*. Qui l'Arpinate riporta la critica dello scetticismo neoaccademico alle dottrine stoiche, esposta dal personaggio di Cotta; sono importanti, in particolare, alcuni capitoli posti al principio del discorso di Cotta (3.28-29; 34):

Itaque illa mihi placebat oratio de convenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas; illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur. (…) **29** *Illa autem, quae Carneades adferebat, quemadmodum dissolvitis? Si nullum corpus inmortale sit, nullum esse corpus sempiternum: corpus autem inmortale nullum esse, ne individuum quidem nec, quod dirimi distrahive non possit; cumque omne animal patibilem naturam habeat, nullum est eorum, quod effugiat accipiendi aliquid extrinsecus, id est quasi ferendi et patiendi necessitatem, et si omne animal tale est, inmortale nullum est. Ergo itidem, si omne animal secari ac dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum aeternum; atqui omne animal ad accipiendam vim externam et ferundam paratum est; mortale igitur omne animal et dissolubile et dividuum sit necesse est.* (…) **34** *Etenim aut simplex est natura animantis, ut vel terrena sit vel ignea vel animalis vel umida, quod quale sit ne intellegi quidem potest, aut concretum ex pluribus naturis, quarum suum quaeque locum habeat, quo naturae vi feratur, alia infimum, alia summum, alia medium. Haec ad quoddam tempus cohaerere possunt, semper autem nullo modo possunt; necessest enim in suum quaeque locum natura rapiatur. Nullum igitur animal est sempiternum.*

«Pertanto mi piaceva quel discorso relativo alla simmetria e all'armonia della natura, che dicevi tendere armonicamente al medesimo fine, resa un'unità, per così dire, dall'affinità delle parti; non approvavo però il fatto che tu negassi che ciò potesse avvenire senza che la natura fosse congiunta e conservata dallo *spirito divino*. (…) 29 Inoltre come risolvete quelle obiezioni sollevate da Carneade? Se nessun corpo è immortale, allora nessun corpo è eterno: difatti non vi è alcun corpo immortale, neppure indivisibile, né tale che non possa essere infranto o fatto a pezzi; e poiché ogni essere vivente ha una natura passiva, non ne esiste alcuno che sfugga dal ricevere qualcosa dall'esterno, cioè la necessità di modificare e di sopportare; e se ogni essere vivente è tale, nessuno è immortale. Pertanto,

se parimenti ogni essere vivente può essere tagliato e diviso, nessuna sua parte è indivisibile né eterna; anzi ogni essere vivente è stato predisposto a ricevere una forza esterna e a subirla: necessariamente ogni essere vivente è quindi corruttibile e destinato alla suddivisione. (…) 34 *Difatti la natura di un essere vivente può essere semplice, cioè o di terra o di fuoco o d'aria o d'acqua (tuttavia quale sia questa natura non può essere neppure compreso), oppure composta da diversi elementi, ciascuno con il proprio luogo naturale, verso il quale è spinto dalla forza della natura: alcuni verso il punto più basso, altri verso quello più alto, altri ancora nel mezzo. Tali composti possono restare aggregati per un certo tempo, ma assolutamente non per sempre: è inevitabile infatti che ciascun elemento sia trascinato verso il proprio luogo. Pertanto nessun essere vivente è eterno.*

La critica neoaccademica rivolta alle dottrine stoiche è volta innanzitutto a negare il fatto che l'unità armonica degli elementi del mondo sia dovuta all'intervento della divinità. Riprendendo poi gli argomenti di Carneade[145], Cicerone si volge alla critica della teoria stoica secondo cui il mondo è un essere vivente (*animal*), divino, dotato di ragione, eterno. Tale critica si fonda su una serie di argomentazioni volte a dimostrare che nessun essere vivente è immortale ed eterno (*nullum animal est sempiternum*). Tra gli argomenti citati, molto importante è quello riportato al capitolo 34: tutti gli esseri viventi sono degli aggregati di elementi, ma ciascun elemento tende al proprio luogo naturale; ciò implica che tali aggregati non possano essere eterni, poiché ciascun elemento, presto o tardi, (cfr. *ad quoddam tempus*) si riporterà violentemente al proprio luogo naturale (cfr. *rapiatur*). Come si sarà notato, si tratta in sostanza della risposta all'argomento riportato da Filone Alessandrino nel *De aeternitate mundi* (cap. 28 ss.). In Filone, tale argomento era utilizzato per evidenziare la natura "ingenerata ed immortale" del cosmo, che è diverso da ogni essere vivente che lo compone, poiché, a differenza degli esseri viventi, nel cosmo ogni elemento è disposto nel proprio luogo deputato. In Carneade, tale teoria è utilizzata non per negare la natura "ingenerata e immortale" del cosmo, quanto per negare la dottrina stoica della natura divina, razionale e provvidenziale del mondo. Se il mondo venisse assimilato ad un *animal*, sarebbe inevitabile che ad un certo punto si pervenisse alla dissociazione dei suoi elementi, ciascuno teso al proprio luogo naturale (cfr. Plut. *De facie* 926 D).

Ianua leti: la dissoluzione del mondo nel vuoto

A questo punto, pare opportuno tornare alle prime formulazioni del geocentrismo stoico: almeno sin da Zenone (cfr. S.V.F. I, 99) e Crisippo, (cfr. S.V.F. II, 500), gli stoici affermavano l'esistenza di un infinito vuoto e, al contempo, il permanere (διαμονή) del cosmo, in virtù del convergere dei suoi elementi verso il centro (cfr. S.V.F. II, 551 = Plut. *De def. Oracul*. 425d-e):

Διὸ καὶ Χρύσιππον ἔστι θαυμάζειν, μᾶλλον δ' ὅλως διαπορεῖν, ὅ τι δὴ παθὼν τὸν κόσμον ἐν μέσῳ φησὶν ἱδρῦσθαι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τὸν μέσον τόπον ἀιδίως κατειληφυῖαν οὐχ ἥκιστα τούτῳ

[145] Cfr Pease 1958 *ad loc*. «He [Carneades] seems the ultimate source of this book, though not previously named in it, and his characteristic set of syllogistic arguments (3.29-34) is closely paralleled, in style and content, by Sext. Emp. *Adv. Phys*. 1.137-181».

συνεργεῖν πρὸς τὴν διαμονὴν καὶ οἱονεὶ ἀφθαρσίαν. Ταυτὶ γὰρ ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Δυνατῶν λέγει, μέσον τε τοῦ ἀπείρου τόπον οὐκ ὀρθῶς ὀνειρώττων ἀτοπώτερόν τε τῆς διαμονῆς τοῦ κόσμου τῷ ἀνυπάρκτῳ μέσῳ τὴν αἰτίαν ὑποτιθείς· καὶ ταῦτα πολλάκις εἰρηκὼς ἐν ἑτέροις, ὅτι ταῖς εἰς τὸ αὐτῆς μέσον ἡ οὐσία καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ αὐτῆς μέσου διοικεῖται καὶ συνέχεται κινήσεσι.

«Pertanto è possibile guardare con stupore anche Crisippo e soprattutto domandarsi quale disgrazia abbia subito per affermare che il cosmo ha sede in una posizione centrale, e che il fatto che la sua sostanza occupi eternamente lo spazio centrale contribuisca alla sua permanenza e quasi alla sua incorruttibilità. Proprio questo egli dice nel quarto libro *Sui possibili*' dove sogna non correttamente l'esistenza di un luogo mediano del vuoto, e, in modo ancora più assurdo, ipotizza che la causa della permanenza del cosmo sia dovuta a questa sua inesistente posizione mediana; dopo avere spesso detto in altri libri che la sostanza è governata e tenuta insieme da movimenti di avvicinamento e di allontanamento dal suo centro».

La medesima teoria stoica si ritrova in Achille *Isagoge* 9 (p. 131 Petav. Uranol.) e 4 (p. 126 Petav. Uranol.), passi corrispondenti a S.V.F. II, 554-555:

SVF 2.554
<Στωϊκῶν> καὶ μαθηματικῶν, μένειν τὸν κόσμον. (…) φασὶ δὲ μένειν τὸν κόσμον ἐν ἀπείρῳ κενῷ διὰ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον φοράν· ἐπεὶ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη ἐπὶ τὸ μέσον νένευκε. Μέρη δέ ἐστιν αὐτοῦ γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἃ πάντα νεύει ἐπὶ τὸ μέσον· διὰ τοῦτο οὖν οὐδαμοῦ ῥέπει ὁ κόσμος.

«Lo star fermo del cosmo è un dogma degli Stoici e dei matematici (…) Essi affermano che il cosmo sta fermo nel vuoto infinito perché è portato ad assumere la posizione mediana, in quanto tutte le sue parti hanno a suo tempo accennato ad assumere la posizione mediana. Parti del cosmo sono la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco: tutti elementi che accennano ad assumere la posizione mediana; e per questo motivo il cosmo non propende da nessuna parte».

SVF 2.555
Καλῶς ἂν ἔχοι πείθεσθαι τῷ <Χρυσίππῳ> φήσαντι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων τὴν σύστασιν τῶν ὅλων γεγονέναι, αἴτιον δὲ τῆς μονῆς τούτων τὸ ἰσοβαρές. Δύο γὰρ ὑποκειμένων βαρέων, γῆς καὶ ὕδατος, δύο δὲ κούφων, πυρὸς καὶ ἀέρος, τὴν τούτων σύγκρασιν αἰτίαν εἶναι τῆς τοῦ παντὸς τάξεως. Ὥσπερ γὰρ εἰ ἦν ὁ κόσμος βαρὺς κάτω ἂν ἐφέρετο, οὕτως, εἰ καὶ κοῦφος, ἄνω. Μένει δὲ τῷ ἴσον ἔχειν τὸ βαρὺ τῷ κούφῳ. Τὸν δὲ αἰθέρα καὶ οὐρανὸν (εἴτε ὁ αὐτός, εἴτε διάφορος) ἔξωθεν εἶναι, σφαιρικὸν σχῆμα ἔχοντα. Μετὰ δὲ τοῦτον ἐντὸς αὐτοῦ τὸν ἀέρα εἶναι, καὶ αὐτὸν σφαιρικῶς περικείμενον ἔξωθεν τῇ γῇ. Ἐνδοτέρω δὲ αὐτοῦ τρίτην εἶναι σφαῖραν, τὴν τοῦ ὕδατος, περὶ αὐτὴν τὴν γῆν μεταξὺ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς γῆς. ἐν δὲ τῷ μεσαιτάτῳ τὴν γῆν εἶναι, κέντρου τάξιν καὶ μέγεθος ἐπέχουσαν, ὡς ἐν σφαίρᾳ· καὶ τὰς μὲν ἄλλας τρεῖς σφαίρας ἢ τέσσαρας περιδινεῖσθαι· τὴν δὲ τῆς γῆς μόνην ἑστάναι. *ibidem paulo post*: τεσσάρων οὖν ὄντων τῶν στοιχείων, συμβέβηκε τὸ πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, κουφότατα ὄντα, ἐπὶ τὴν ἄνω φορὰν ἔχειν τὴν ὁρμὴν καὶ περιδινεῖσθαι (*sequuntur exempla*) p. 127. Ὅτι δὲ ἡ γῆ καὶ τὸ ὕδωρ βαρέα καὶ κατωφερῆ, οὐ δεῖ λόγου, τῆς πείρας διδασκούσης.

«Bene sarebbe confidare in Crisippo quando afferma che l'assemblaggio dell'intero cosmo è avvenuto a partire dai quattro elementi, e che causativo della sua permanenza è la loro parità di peso. Due elementi, la terra e l'acqua, fanno da substrato e sono pesanti; mentre altri due, il fuoco e l'aria, sono leggeri; e la loro mescolanza è causa dell'ordine del tutto. Infatti, come il cosmo si porterebbe verso il basso se fosse pesante, così si porterebbe verso l'alto se fosse leggero. Invece sta fermo, perché la sua quantità di pesantezza è pari a quella di leggerezza. L'etere e il cielo (siano essi la stessa

cosa o cose diverse) hanno forma sferica e si trovano nella parte esterna del cosmo. Dopo questi, verso l'interno c'è l'aria; anch'essa di forma sferica e disposta tutt'intorno e sopra la terra. All'interno di questa sfera ce n'è una terza, quella dell'acqua, che sta tutt'intorno alla terra e frammezzo all'aria e alla terra. Nel mezzo esatto c'è poi la terra, che ha la posizione e la grandezza del centro come in una sfera. Le altre tre o quattro sfere sono dotate di un movimento circolare, mentre la sfera terrestre sta ferma. Dei quattro elementi, è avvenuto che il fuoco e l'aria, essendo più leggeri, abbiano l'impulso ad un decorso verso l'alto e ad un movimento circolare. Che la terra e l'acqua siano elementi pesanti e tendenti verso il basso non ha bisogno di discorsi, poiché ce lo insegna l'esperienza.

I due passi crisippei citati da Achille sono importanti perché confermano definitivamente quanto asserito nel frammento zenoniano citato nei capitoli precedenti: gli stoici, pur affermando la convergenza di tutti gli elementi verso il centro, al contempo riconoscono la natura (relativamente) centrifuga dell'aria e del fuoco: si confrontino i due passi con quanto affermato da Lucrezio:

Frammenti stoici	***De rerum natura***
«Parti del cosmo sono la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco: tutti elementi che accennano ad assumere la posizione mediana; e per questo motivo il cosmo non propende da nessuna parte». Μέρη δέ ἐστιν αὐτοῦ γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἃ πάντα νεύει ἐπὶ τὸ μέσον· διὰ τοῦτο οὖν <u>οὐδαμοῦ ῥέπει ὁ κόσμος</u>	vv. 1053-1057 *in medium summae quod dicunt omnia niti* *atque ideo mundi naturam stare sine ullis* *ictibus externis <u>neque quoquam posse resolvi</u>* *summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa,* *ipsum si quicquam posse in se sistere credis,*
«Due elementi, la terra e l'acqua, fanno da substrato e sono pesanti; mentre altri due, il fuoco e l'aria, sono leggeri; e la loro mescolanza è causa dell'ordine del tutto». δύο γὰρ ὑποκειμένων βαρέων, γῆς καὶ ὕδατος, δύο δὲ κούφων, πυρὸς καὶ ἀέρος, τὴν τούτων σύγκρασιν αἰτίαν εἶναι τῆς τοῦ παντὸς τάξεως.	vv. 1083-1088 *praeterea quoniam non omnia corpora fingunt* *in medium niti, sed terrarum atque liquoris* *umorem ponti magnasque e montibus undas,* *et quasi terreno quae corpore contineantur,* *at contra tenuis exponunt aëris auras* *et calidos simul a medio differrier ignis*

Pare difficile negare, come pure fanno Furley, Salemme e Sedley, che qui Lucrezio non stia attaccando una teoria che ha notevoli corrispondenze con quella stoica. Come Achille, Lucrezio evidenzia che gli stoici asseriscono al contempo la convergenza di tutto verso il centro e poi, il movimento divergente di aria e fuoco: pare altrettanto malagevole non accettare che il poeta epicureo stia evidenziando una potenziale contraddizione nelle teorie dei propri avversari. Inoltre si noti che, poco dopo, Achille sottolinea come per Crisippo tali moti divergenti potrebbero condurre il mondo a

crollare verso il basso o a fuggire verso l'alto, se non fosse per il perfetto equilibrio tra gli elementi. Ebbene, come si vedrà, nell'apocalittico scenario conclusivo (vv. 1102-1113) Lucrezio mette in scena proprio le due possibilità negate da Crisippo.

Nei capitoli precedenti si è detto che l'introduzione dei concetti di vuoto e d'infinità del cosmo rappresenta la "porta di morte" (*ianua leti*) tramite la quale Lucrezio infrange l'immortalità del chiuso universo geocentrico delle scuole platonica e aristotelica. Ebbene un passo dal trattato astronomico dello stoico Cleomede (del quale usualmente si riconosce la dipendenza dagli scritti di Posidonio)[146] dimostra che, come l'Accademia di Carneade aveva confutato le dottrine stoiche del geocentrismo e degli Antipodi, così i seguaci di Aristotele avevano definito il vuoto stoico in maniera analoga al vuoto del finale lucreziano: un varco di morte, tramite il quale l'universo potrebbe riversarsi tanto verso l'alto quanto verso il basso. Pare opportuno riportare per intero tale passo dal trattato (10-12):

Ἀριστοτέλης δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οὐδ΄ ἔξω τοῦ κόσμου κενὸν ἀπολείπουσι. Δεῖ γάρ, φασίν, τὸ κενὸν ἀγγεῖον εἶναι σώματος· ἔξω δὲ τοῦ κόσμου σῶμα οὐδὲν ἔστιν, ὥστε οὐδὲ κενόν. Τοῦτο δ΄ ἐστὶν εὔηθες καὶ ὁμοιότατον ὡς εἴ τις λέγοι, ἐπεὶ ἐν τοῖς ξηροῖς καὶ ἀνύδροις τῶν τόπων ὕδωρ εἶναι οὐχ οἷόν τε, ἀδύνατον εἶναι καὶ σκεῦος ὕδωρ δέξασθαι δυνάμενον. Εἰδέναι οὖν χρή, ὅτι ἀγγεῖον σώματος διχῶς λέγεται, τὸ μὲν ἔχον σῶμα καὶ πεπληρωμένον ὑπ΄ αὐτοῦ, τὸ δ΄ οἷόν τε δέξασθαι σῶμα. Ἀλλά, φασίν, εἰ ἦν ἔξω τοῦ κόσμου κενόν, ἐφέρετο ἂν δι΄ αὐτοῦ ὁ κόσμος, <u>οὐδὲν ἔχων τὸ συνέχειν τε καὶ ὑπερείδειν αὐτὸν δυνάμενον</u>. Φήσομεν δέ, ὅτι ἀδύνατον αὐτῷ φέρεσθαι διὰ τοῦ κενοῦ· νένευκε γὰρ ἐπὶ τὸ ἑαυτοῦ μέσον καὶ τοῦτο ἔχει κάτω, ὅπου νένευκεν. Εἰ γὰρ μὴ τὸ αὐτὸ μέσον εἶχεν ὁ κόσμος καὶ κάτω, ἐφέρετο ἂν ὁ κόσμος κάτω διὰ τοῦ κενοῦ, ὡς δειχθήσεται ἐν τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἐπὶ τὸ μέσον φορᾶς. Λέγεται κἀκεῖνο ὑπ΄ αὐτῶν, ὡς εἰ ἦν ἔξω τοῦ κόσμου κενόν, χεομένη δι΄ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἐπ΄ ἄπειρον διεσκεδάσθη ἂν καὶ διεσκορπίσθη. Ἀλλὰ φήσομεν, ὡς μηδὲ τοῦτο δύναται παθεῖν· ἔξιν γὰρ ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὴν καὶ συντηροῦσαν. Καὶ τὸ μὲν περιέχον 12 αὐτὴν κενὸν οὐδὲν ποιεῖ· αὐτὴ δ΄ ὑπερβαλλούσῃ δυνάμει χρωμένη συντηρεῖ ἑαυτήν, συστελλομένη τε καὶ πάλιν χεομένη ἐν αὐτῷ κατὰ τὰς φυσικὰς αὐτῆς μεταβολάς, ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ χεομένη, ἄλλοτε δὲ καὶ ἐπὶ κοσμογονίαν ὁρμῶσα.

«Aristotele e i suoi seguaci non lasciano alcun vuoto al di fuori del cosmo. Dicono infatti che è necessario che il vuoto sia "contenitore del corpo": ma al di fuori del cosmo non vi è alcun corpo, dunque nessun vuoto. Questa considerazione è sciocca, proprio come se uno dicesse che, poiché è impossibile che l'acqua si trovi in luoghi secchi e aridi, allora non è possibile l'acqua abbia la capacità di essere contenuta in un vaso. Pertanto è necessario sapere che "contenitore del corpo" si dice secondo due significati: il primo in quanto ha corpo ed è riempito da esso, il secondo in quanto ha la capacità di ricevere un corpo. <u>Eppure costoro dicono che, se fuori dal cosmo si trovasse il vuoto, il cosmo sarebbe trascinato attraverso esso, poiché non ha nulla che lo tenga insieme e capace di sostenerlo</u>. Noi diremo però che è impossibile che il cosmo sia trascinato attraverso il vuoto; esso tende infatti verso il proprio centro ed il centro si trova in basso, laddove tende<u>. Se infatti il cosmo non avesse il proprio centro situato anche in basso, sarebbe trascinato in basso attraverso il vuoto, come si dimostrerà nel discorso relativo alla spinta verso il centro</u>. <u>Costoro asseriscono inoltre, che se il vuoto fosse al di fuori del cosmo, riversandosi attraverso esso la sostanza si disperderebbe e si dissolverebbe nell'infinito</u>. Ma noi diremo che la sostanza del cosmo non può subire tale destino: essa

[146] Cfr. Goulet 1980 pp. 11 ss.

possiede infatti una natura stabile (ἕξις) che la mantiene unita e la preserva. E quindi il vuoto che la avvolge non provoca nulla: essa, utilizzando la propria forza eccedente si conserva, contraendosi e poi espandendosi in esso secondo le sue trasformazioni naturali, talvolta riversandosi in forma di fuoco, talaltra volgendosi alla cosmogonia».

Cleomede attribuisce ad "Aristotele e i suoi seguaci" la teoria secondo cui l'esistenza di un vuoto esterno (inteso come assenza di corpo: τὸ κενὸν ἀγγεῖον εἶναι σώματος) implicherebbe l'immediata dissoluzione del cosmo attraverso di esso[147] (εἰ ἦν ἔξω τοῦ κόσμου κενόν, ἐφέρετο ἂν δι΄ αὐτοῦ ὁ κόσμος; cfr. Lucr.vv. 1110-1112 *quacumque prius de parti corpora desse / constitues, haec rebus erit pars ianua leti, / hac se turba foras dabit omnis materiai*). Per gli stoici, invece, il cosmo ha il proprio centro situato nella posizione centrale verso il basso dell'universo infinito: se ciò non fosse, esso dovrebbe rovinare verso il basso e riversarsi nel vuoto (ἐφέρετο ἂν ὁ κόσμος κάτω διὰ τοῦ κενοῦ; cfr. Lucr. 1105-1108 *neve ruant caeli tonitralia templa superne / terraque se pedibus raptim subducat et omnis* (…) *abeat per inane profundum*). Si noti anche la corrispondenza tra l'immagine della "sostanza del cosmo che, riversandosi nell'immensità, si disperde e dissolve" (εἰ ἦν ἔξω τοῦ κόσμου κενόν, χεομένη δι΄ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἐπ΄ ἄπειρον διεσκεδάσθη ἂν καὶ διεσκορπίσθη) e alcuni versi lucreziani (vv. 1102-1103 *moenia mundi / diffugiant subito magnum per inane soluta*; v 1113 *se turba foras dabit omnis materiai*). Insomma, l'immagine del vuoto come *ianua leti* (superiore e inferiore) sembra appartenere al repertorio di argomenti anti-stoici utilizzati dalla scuola peripatetica.

Le teorie stoiche relative alla stabilità del mondo e all'ordine degli elementi in esso, tale da impedire ogni dispersione, sembrano essere anche alla radice di un passo plinano (*Naturalis historia* 2.10-11)[148]:

Nec de elementis video dubitari quattuor esse ea: ignium summum, inde tot stellarum illos conlucentium oculos; proximum spiritus, quem Graeci nostrique eodem vocabulo aera appellant, vitalem hunc et per cuncta rerum meabilem totoque consertum; huius vi suspensam cum quarto aquarum elemento librari medio spatii tellurem. Ita mutuo conplexu diversitatis effici nexum et levia ponderibus inhiberi quo minus evolent, contraque gravia ne ruant suspendi, levibus in sublime tendentibus. Sic pari in diversa nisu in suo quaeque consistere, inrequieto mundi ipsius constricta circuitu, quo semper in se recurrente imam atque mediam in toto esse terram, eandemque universo

[147] Cfr. il commento *ad loc*. di Goulet 1980 pp. 183 ss. Secondo gli stoici, se il mondo non si disperde nel vuoto verso l'alto o verso il basso, ciò è dovuto alla provvidenziale coesione (ἕξις) del mondo. «Il faut distinguer le mouvement centripète qui affecte les parties du Tout du "principe constitutif" qui résulte de la tension du pneuma circulant dans la matière. L' ἕξις (…) est définie comme le pneuma qui maintient en cohésion les corps unifiés (S.V.F. II 368; 391; 474; 1013). (…) Le principe constitutif est la « puissance » d'organisation de la matière inerte. Cette force de cohésion naturelle des corps est appellée en S.V.F. II 458 δεσμὸν κραταιότατον».

[148] Per un precedente di questa rappresentazione, cfr. il frammento di Messalla in Macrobio *Sat*. 1.9.14 : *qui cuncta fingit, eademque regit aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem, immensum in sublime fugientem copulavit, circumdato caelo : quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit*.

cardine stare pendentem, librantem per quae pendeat, ita solam inmobilem circa eam volubili universitate; eandem ex omnibus necti eidemque omnia inniti.

«Né mi pare vi siano dubbi sul fatto che gli elementi sono quattro: il fuoco è il più alto, dal quale sono formati tanti occhi di stelle splendenti; contiguo ad esso l'elemento aereo, che i Greci e i nostri chiamano "aria" con il medesimo sostantivo, fonte di vita e capace di pervadere tutto, intrecciato a ogni cosa; è grazie alla forza dell'aria che la terra resta sospesa nel mezzo dello spazio insieme al quarto elemento, quello delle acque. Così in un mutuo abbraccio si crea un legame di nature diverse e gli elementi leggeri sono trattenuti dal volare via grazie alle sostanze pesanti, viceversa gli elementi gravi sono mantenuti sospesi, così da non precipitare, poiché gli elementi leggeri tendono verso l'alto. Così elementi opposti con pari tensione restano immobili, stretti dal perpetuo moto circolare del cielo e mentre esso gira sempre attorno a se stesso, la terra occupa la posizione centrale e più bassa e resta immobile e sospesa nella posizione centrale, mantendosi in equilibrio nelle regioni dov'è sospesa: così essa soltanto rimane immobile, mentre tutto il resto le ruota attorno; essa è connessa a tutte le parti ed esse tendono ad essa».

Plinio descrive la distribuzione degli elementi: la terra si trova immobile al centro e verso di essa convergono tutti gli elementi (*imam atque mediam in toto esse terram… eidemque omnia inniti*), seguono l'acqua, l'aria (si noti la somiglianza tra la descrizione dell'aria in Cicerone *nat. deor*. 2.117) e infine il fuoco. Plinio sottolinea come tutti gli elementi siano interconnessi e legati da una sorta di legame (*mutuo complexu diversitatis effici nexum*) che li mantiene stabili. È tale *nexus* ad impedire che gli elementi leggeri si dissolvano nell'immensità, poiché essi sono trattenuti dagli elementi pesanti (*levia ponderibus inhiberi quo minus e v o l e n t*); parimenti, gli elementi pesanti sono fissati e trattenuti dagli elementi leggeri, che impediscono così il crollo dei primi (*contraque gravia ne ruant suspendi, levibus in sublime tendentibus*). Siamo insomma dinanzi al medesimo quadro presentato da Crisippo (S.V.F. II, 555); se consideriamo ora lo scenario apocalittico rappresentato da Lucrezio ai vv. 1102-1108, vediamo che esso corrisponde alla realizzazione delle catastrofiche conseguenze negate da Crisippo (e da Plinio), ovverosia una fuga degli elementi verso l'alto oppure verso il basso, capace di provocare la dissoluzione del mondo:

De rerum natura	***Naturalis historia***
ne v o l u c r i ritu flammarum moenia mundi diffugiant subito magnum per inane soluta et ne cetera consimili ratione sequantur	*et levia ponderibus inhiberi quo minus <u>evolent</u>*
neve ruant caeli tonitralia templa superne terraque se pedibus raptim subducat et omnis inter permixtas rerum caelique ruinas corpora solventes abeat per inane profundum,	*contraque gravia ne <u>ruant</u> suspendi, levibus in sublime tendentibus,*

	Cfr. Chrys. S.V.F. II, 555 Ὥσπερ γὰρ εἰ ἦν ὁ κόσμος βαρὺς κάτω ἂν ἐφέρετο, οὕτως, εἰ καὶ κοῦφος, ἄνω. Μένει δὲ τῷ ἴσον ἔχειν τὸ βαρὺ τῷ κούφῳ.

2.3.5 Considerazioni conclusive a proposito degli obbiettivi polemici di Lucrezio

I passi analizzati dimostrano che il primo obbiettivo polemico del finale lucreziano sono senza dubbio gli stoici. L'interpretazione corretta del passo sembra pertanto essere quella di Schmidt. L'argomento dell'assenza di riferimenti all'ecpirosi e all'apocatastasi, già addotto da Bignone, non rappresenta una prova convincente, poiché Lucrezio non attacca l'escatologia stoica, bensì la difesa stoica della stabilità del cosmo, imperniata sulla dottrina della "Mittelpunktkonzentration" e sul provvidenzialismo[149]. Inoltre, Lucrezio opera in un momento storico in cui alcuni illustri maestri della Stoà (in particolare Panezio) avevano ricusato l'escatologia veterostoica a favore della dottrina peripatetica dell'eternità cosmica. Questa considerazione permette di passare all'esame delle fonti lucreziane.

Le argomentazioni utilizzate da Lucrezio contro gli stoici sembrano sostanzialmente riconducibili a fonti peripatetiche (cfr. Cleom. 10-12 per il vuoto come *ianua leti*) e neoaccademiche (cfr. Plut. *De facie* 923E ss. e Cic. *Acad*. 2.122-124 per l'attacco al geocentrismo e alla dottrina degli Antipodi; *nat. deor*. 3.34 per l'attacco alla dottrina dell'eternità cosmica), forse in parte elaborate, o riformulate, dallo stesso Carneade. Questo aspetto resta tuttavia problematico, poiché non è possibile determinare in quale misura si possa parlare di "ripresa" di argomenti elaborati da altre scuole, oppure di argomenti analoghi sviluppati autonomamente dalla scuola epicurea. L'analisi dei passaggi escatologici lucreziani successivi mostrerà tuttavia come Lucrezio sia in grado di attingere anche al recente dibattito filosofico tra scuole avversarie allo scopo di difendere i principi dell'epicureismo. Ritengo inoltre opportuno sospendere il giudizio riguardo al costante richiamo da parte di Schmidt all'uso lucreziano di fonti neoepicuree («jungepikureische Vorlage»). In assenza di prove decisive a questo proposito, mi pare opportuno seguire il principio occamistico per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Il fatto che le argomentazioni lucreziane siano dirette *in primis* contro lo stoicismo, non implica che platonismo e aristotelismo siano del tutto esclusi dal novero degli obbiettivi polemici di

[149] Per la dimensione "provvidenzialistica" di tale dottrina stoica, cfr. pure Sen. *prov*. 2-3, che per giunta imposta una polemica anti-epicurea: *non esse materiae errantis hunc ordinem nec quae temere coierunt tanta arte pendere ut terrarum gravissimum pondus sedeat inmotum et circa se properantis caeli fugam spectet*. «E questo non è un ordine che si possa attribuire a materia vagante: elementi che si sono uniti per caso non possono librarsi in un sistema così organico, all'interno del quale il peso immenso della terra resta immobile ed osserva il cielo che le fugge rapido attorno (…)».

questo finale. Come intuito da Carlos Lévy, Lucrezio attacca una formulazione dello stoicismo che pare corrispondere a quella di Panezio, il quale aveva escluso l'ecpirosi in nome della dottrina peripatetica dell'eternità del mondo e che era definito dalle fonti come "filoplatonico"[150]. Lucrezio è indubbiamente ben consapevole dei punti di tangenza tra il geocentrismo stoico e quello platonico-aristotelico, nonché della comune difesa della teologia astrale da parte delle tre scuole, a prescindere dalle loro differenze. Come sottolineato da Don Fowler, ««There is nothing to prevent the reader referring his attacks to different schools (…). Error is multiform, the truth is *simplex*»[151]. Per questa ragione, è possibile che l'attacco di Lucrezio sia rivolto anche contro la dottrina geocentrica platonico-peripatetica esposta da Filone in *aet*. 28-34 e in fondo recepita, seppur con gli opportuni adattamenti, dai maestri stoici appartenenti alla cosidetta "Stoà di mezzo"[152]. Lo stoicismo viene dunque qui scelto in quanto moderno "erede" della cosmologia platonica e peripatetica.

2.3.6 La vera natura del "finimondo" dei vv. 1102-1113: la fuga degli elementi

Molto si è discusso sulla reale natura dei vv. 1102-1113. La dissoluzione del mondo qui descritta è una dissoluzione ipotetica, prospettata come assurda conseguenza delle dottrine non-epicuree esposte nei versi precedenti e dunque volta a dimostrare la loro assurdità, come pensa Furley? Oppure, come pensa Salemme, siamo dinanzi alla descrizione "ortodossa" della fine del mondo, compiuta allo scopo di rivelare il destino del mondo secondo i principi della fisica epicurea?

L'insieme delle considerazioni esposte e dei testi considerati sino a questo punto permette di proporre una soluzione. Tale soluzione deve però prendere le mosse da una comprensione reale delle modalità di svolgimento del finimondo dei vv. 1102 ss. Come si è visto, Munro aveva letto questo scenario come la descrizione del crollo del cielo sulla terra, in uno sconvolgimento che provoca un'immensa rovina. All'opposto Bailey aveva parlato di un moto centrifugo degli elementi («would rush upwards»), capace di condurre alla dissoluzione del mondo. Tuttavia Salemme obietta che tale universale moto centrifugo sarebbe incompatibile con la descrizione dei vv. 1106 ss., che indica una mescolanza degli elementi e una confusione delle macerie del cielo e della terra.

Per risolvere questi dubbi è necessaria un'attenta riconsiderazione di questo scenario. In *primis* bisogna notare un aspetto che nessun critico ha evidenziato in maniera debita: i primi tre versi (vv. 1102-1104 *ne volucri ritu flammarum moenia mundi/ diffugiant subito magnum per inane soluta/ et ne cetera consimili ratione sequantur*) sottolineano la fuga verso l'alto degli elementi leggeri, *in primis* i fuochi celesti, che, riversandosi nel vuoto, forzano la fuoriuscita del resto della materia del

[150] Cfr. Vimercati 2004 pp. 88 ss.
[151] Cfr. Fowler 2002 p. 235.
[152] Questa spiegazione permetterebbe di spiegare alcune notevoli corrispondenze sopra evidenziate tra Phil. *aet*. 28-34 e il finale lucreziano.

mondo (*cetera… sequantur*). I versi successivi (vv. 1105-1108 *neve ruant caeli tonitralia templa superne/ terraque se pedibus raptim subducat et omnis/ inter permixtas rerum caelique ruinas/ corpora solventes abeat per inane profundum)* non concorrono a descrivere la medesima scena apocalittica, ma ne propongono un'altra (*neve*) simile negli effetti, ma opposta nelle modalità. In questo caso, infatti, si descrive la fuga verso il basso della materia, spinta dal ritrarsi degli elementi pesanti, *in primis* la terra, la cui scomparsa *sub pedibus* provoca il crollo del cielo. Che Lucrezio proponga uno schema che contempla due opposte tipologie di dispersione della materia (verso l'alto oppure verso il basso) è confermato dai vv. 1112 ss. dove si dice appunto che da qualunque parte (*quacumque de parti*) si supponga un'assenza di materia (*corpora desse*), l'esito sarà sempre il medesimo: la dissoluzione del mondo attraverso questa "porta di morte" (*ianua leti*).

Ma perché, se Lucrezio immagina una fuga della materia verso il basso oppure verso l'alto, tale fuga si configura come una grande confusione e mesconza degli elementi, prima separati (*inter confusas rerum caelique ruinas*)? Una possibile risposta a questa domanda può essere formulata rammentando che il "grimaldello" con cui Lucrezio dissolve l'universo platonico, caratterizzato da "Mittelpunktkonzentration" è il vuoto, che – posto sopra o sotto l'universo – provoca in ogni caso simili conseguenze: tuttavia non è detto che tutti gli elementi in tale fuga abbiano la medesima velocità. Una fuga dovuta a un vuoto posto in alto deve necessariamente coinvolgere prima l'elemento più leggero ed elevato, il fuoco (*ne volucri ritu flammarum moenia mundi diffugiant*) seguito dal resto della materia (*cetera… sequantur*), secondo il proprio peso e la propria consistenza; al contrario, una fuga dovuta a un vuoto posto in basso deve coinvolgere prima l'elemento più pesante e collocato in posizione inferiore rispetto agli altri elementi (la terra): tuttavia è naturale pensare che gli elementi leggeri, seguendo la terra attraverso il varco del vuoto, si sovrappongano e mescolino ad essa a causa della loro maggiore leggerezza (e dunque velocità). In questo caso si assisterà dunque a una confusione degli elementi nel corso della disgregazione del mondo (*inter permixtas rerum caelique ruinas* / *corpora solventes*) prima della loro fuga *per inane profundum*. Del resto non pare un caso che il dato della "*confusio*" degli elementi sia prospettato soltanto per la fuga verso il basso e non per la fuga verso l'alto, nella quale la materia "volatile" del fuoco si dissolve subito[153].

L'idea che Lucrezio stia opponendo due tipologie diverse di "fuga" della materia è confermato dal sopracitato passo di Plinio (*Naturalis historia* 2.10-11) in cui si evidenzia come il *nexus* che unisce gli elementi leggeri a quelli pesanti, impedisce che i primi volino via (*evolent*) e che i secondi

[153] Qualora questa teoria non apparisse convincente, resta sempre la possibilità che l'elemento della confusione tra cielo e terra nel quadro della "fuga verso il basso" della materia ai vv. 1105 abbia ragioni non filosofiche, ma poetiche e rappresenti un'*amplificatio* poetica connessa al motivo topico del ritorno al Caos e alla mescolanza tra gli elementi. Tale motivo topico ricorre infatti nella poesia "apocalittica" greca negli episodi della *Gigantomachia* e della *Tifonomachia* (cfr. *in primis* Hes. *Theog*. 695 ss.) cui indubbiamente Lucrezio guarda nella costruzione di questo finale.

precipitino (*ruant*)[154], causando in entrambi i casi la dissoluzione del mondo. Altrettanto importante è il passo plutarcheo, sopra riportato nella tabella:

ὥσθ' ὅρα καὶ σκόπει, δαιμόνιε, μὴ μεθιστὰς καὶ ἀπάγων ἕκαστον, ὅπου πέφυκεν εἶναι, διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῇς καὶ τὸ νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιοὺς κινῇς Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῇς, χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον ’ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος,/ οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος, οὐδὲ θάλασσα’, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς, οὐ γῆ θερμότητος μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων· ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν 926.F.1, ἀλλὰ φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις οὕτως εἶχον ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἅπεστι κατὰ Πλάτωνα (*Tim*. 53b) (…).

«Pertanto vedi e considera, o sciocco, che, isolando e separando ciascun elemento verso il suo luogo naturale, tu non teorizzi una dissoluzione del cosmo e introduca di fatto la discordia di Empedocle, o piuttosto tu scateni contro la natura gli antichi Titani e i Giganti e non voglia vedere quel mitico terribile caos e disarmonia, separando tutto ciò che è pesante e tutto ciò che è leggero, dove “né si vede la splendente figura del sole/ né la stirpe della terra folta né il mare” come dice Empedocle, né la terra partecipa del calore, né l’acqua dell’aria, né alcun oggetto pesante si trova in alto, oppure in basso oggetti leggeri; invece non mescolati e privi d’amore e solitari i principi del tutto non ammettono mescolanza o comunione reciproca, ma fuggendo sia volgendosi altrove sia essendo spinti aveva il proprio moto naturale così come il tutto quando il dio – secondo Platone – è lontano da essi (…)».

Nel testo plutarcheo assistiamo a una dissoluzione del mondo (διάλυσίς κόσμου) dovuta alla separazione e alla fuga definitiva (cfr. Lucr. *diffugiant* Plut. φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι) di ciò che è leggero da ciò che è pesante, così come avviene nella fase della Discordia cosmica nella filosofia empedoclea. Certo, non si tratta della medesima dissoluzione prospettata da Lucrezio, poiché Empedocle non prevede l’esistenza di un vuoto esterno dove gli elementi possano disperdersi; tuttavia in entrambi i casi l’esito è la distruzione dell’ordine cosmico.

Qualora il richiamo alla Discordia empedoclea fosse presente effettivamente nella critica accademica alla declinazione stoica della teoria dei luoghi naturali, l’idea di una ripresa lucreziana di tale schema sembrerebbe ancor più verosimile. Già in passi precedenti del primo libro del *De rerum natura* la figura di Empedocle era stata associata a scenari apocalittici, dove gli elementi invertono il proprio ordine e, in particolare, il fuoco muove verso i cieli. Si consideri ad esempio 1.722-725, dove si istituisce un paragone implicito tra la filosofia empedoclea e il mito di Tifone, che minaccia di dissolvere il cosmo con un violento moto centrifugo del fuoco. Come si è visto, anche Plutarco mette in relazione la Discordia empedoclea con i miti “apocalittici” della *Titanomachia* e della *Gigantomachia*. L’idea di un finale escatologico di segno empedocleo non è priva di attrattive, poiché

[154] Si noti en passant che la dottrina pliniana non possa che essere stoica, dato che gli elementi leggeri possono volare via solo se esiste, oltre i moenia mundi, uno spazio vuoto pronto ad accoglierli.

tale trionfo della Discordia si opporrebbe al trionfo dell'Amicizia nel proemio del libro (il cosiddetto "inno a Venere"), la cui ispirazione empedoclea è già stata dimostrata[155]. Inoltre, in questo modo sarebbe ancora più evidente il carattere "sublime" della dissoluzione del mondo descritta da Lucrezio.

2.3.7 *Teomachie* e *Gigantomachie*: i modelli poetici dei vv. 1102-1113

L'enfasi sul tema dell'avvento della confusione degli elementi può venire spiegata richiamando non solo le fonti filosofiche di Lucrezio, ma anche le sue fonti poetiche. Infatti, il poeta in questo finale sembra teso a costruire una rappresentazione sublime della fine del mondo, che guarda al modello omerico della *Teomachia* e al modello esiodeo della *Titanomachia* e della *Tifonomachia*. A conferma di questa lettura è sufficiente citare un celebre passo dal trattato anonimo *Del sublime* (9.6)[156] a proposito della *Teomachia* omerica e un passo dalla *Titanomachia* nella *Teogonia* esiodea (vv. 695-705):

Ὑπερφυᾶ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς θεομαχίας φαντάσματα: ἀμφὶ δ᾽ ἐσάλπιγξεν μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε. Ἔδδεισεν δ᾽ ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς, δείσας δ᾽ ἐκ θρόνου ἅλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ἔπειτα γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη, σμερδαλέ, εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ. ἐπιβλέπεις, ἑταῖρε, ὡς ἀναρρηγνυμένης μὲν ἐκ βάθρων γῆς, αὐτοῦ δὲ γυμνουμένου ταρτάρου, ἀνατροπὴν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ᾽ ἅμα, οὐρανὸς ᾍδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα, ἅμα τῇ τότε συμπολεμεῖ καὶ συγκινδυνεύει μάχῃ;

«Straordinarie sono anche le immagini della Teomachia: "Attorno risuonarono il gran cielo e l'Olimpo / il sire dei morti, Aidoneo, tremò sotto la terra / balzò dal trono tremando e gridò / che Poseidone scuotitore della terra non spezzasse il suolo / e non apparissero a uomini e dei le case / immense e terribili, odiate anche dai numi". Ti figuri, amico mio, la terra squarciata dalle sue fondamenta, il Tartaro messo a nudo, tutto l'universo rovesciato e sconvolto, e ogni cosa mescolata: cielo e Ade, cose mortali e immortali che si affrontano e lottano nella stessa battaglia?».

695 Ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα
πόντος τ᾽ ἀτρύγετος: τοὺς δ᾽ ἄμφεπε θερμὸς ἀυτμὴ
Τιτῆνας χθονίους, φλὸξ δ᾽ αἰθέρα δῖαν ἵκανεν
ἄσπετος, ὄσσε δ᾽ ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε.
700 Καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος: εἴσατο δ᾽ ἄντα
ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ᾽ οὔασι ὄσσαν ἀκοῦσαι
αὕτως, ὡς εἰ Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
πίλνατο: τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ᾽ ὑψόθεν ἐξεριπόντος:
705 τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.

«Bolliva la terra tutta e i flutti d'Oceano

[155] Cfr. *e.g.* Sedley 1998 pp. 1 ss.
[156] Questo passo verrà richiamato in relazione al sublime escatologico lucreziano anche nei prossimi capitoli; per una presentazione di esso e della sua consonanza con gli scenari "apocalittici" nel *De rerum natura* cfr. Porter 2007 pp. 171 ss. e Porter 2016 pp. 446 ss.

E il mare infecondo; un caldo vapore avvolgeva
I Titani figli della terra e la fiamma giungeva alle nubi divine
Indicibile, e a loro accecava gli occhi, per quanto forti essi fossero,
il lampeggiante bagliore dei fulmini e dei balenii
Un ardore prodigioso penetrava Caos, e pareva davanti
Agli occhi a vedersi e il suono ad udirsi agli orecchi
Come quando Gaia e Urano ampio di sopra
si scontrano: tanto, infatti, il grande fragore sorgeva
come se l'una rovinasse e l'altro crollasse sopra di lei;
tanto fragore nasceva dagli dèi che si scontravano nella lotta».

Il confronto tra questi passi e i vv. 1105 ss. del *De rerum natura* dimostra che Lucrezio ha deliberatamente ampliato lo scenario apocalittico finale, costruendolo su una sublime *imagerie* "teomachica" e "gigantomachica". Come Omero ed Esiodo, Lucrezio sottolinea che la catastrofe coinvolge tutto il mondo, dalla sfera terrena alla sfera celeste. Anzi, l'aspetto più spaventoso della rovina consiste nella confusione delle sfere fisiche del cosmo: ad esempio, l'improvviso disvelarsi del vuoto degli Inferi "sotto i piedi" (οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη) rappresenta un motivo topico nel racconto delle battaglie tra divinità, che Lucrezio rideclina nel senso della rivelazione del vuoto infinito (*magnum inane*) oltre i *moenia mundi* nel momento del crollo finale.

Si noti inoltre la corrispondenza tra alcuni versi lucreziani e l'immagine del crollo del cielo e della terra nel racconto della *Titanomachia* in Esiodo[157]. In questa prospettiva, anche la definizione lucreziana degli spazi celesti come *tonitralia templa* (spazi tonanti) non pare oziosa od ornamentale, ma volta a rimandare all'arma per eccellenza di Zeus nel corso di questi scontri "apocalittici". Naturalmente in questo caso, il crollo del cielo implica la sconfitta dell'ordine olimpico difeso da Giove e, figuratamente, la sconfitta della *religio* e della "fede" nell'eternità del mondo. L'esito è un ritorno al caos, che implica la confusione degli elementi (vv. 1107-1108 *inter permixtas rerum caelique ruinas* / *corpora solventes abeat per inane profundum*); Lucrezio evoca così quel sublime "sovrumano" descritto nel passo di Longino, "sublime" che implica il sovvertimento dell'ordine cosmico, la distruzione del mondo, la confusione di ogni cosa (ἀνατροπὴν δὲ ὅλου καὶ ὐδιάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ' ἅμα, οὐρανὸς ᾄδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα). Si comprende così come l'idea di una confusione degli elementi possa essere motivata non solo sul piano filosofico, ma anche sul piano poetico.

[157] Cfr. in particolare i vv. 704-705. Si noti la corrispondenza tra ὕπερθε in Esiodo e *superne* in Lucrezio (v. 1105), entrambi in posizione di chiusura di verso, ma soprattutto la corrispondena tra le espressioni riferite al crollo della terra e del cielo: τῆς μὲν ἐρειπομένης e *terraque se pedibus raptim subducat*; τοῦ δ᾽ ὑψόθεν ἐξεριπόντος e *ruant caeli tonitralia templa*.

2.3.8 Un finimondo "ipotetico"

Ritornando ai quesiti posti al principio di questo capitolo, resta aperta la questione posta da Salemme, se si debba considerare questo finale come la fedele e ortodossa rappresentazione dell'escatologia cosmica epicurea, «l'esposizione della *vera ratio*, di cui Lucrezio disvela infine il risvolto negativo, la dissoluzione del cosmo, negativo *relativamente* all'uomo»[158]. Salemme ritiene infatti che il libro non possa «semplicemente chiudersi con la confutazione di una tesi contraria, di cui Lucrezio mostrerebbe le conseguenze estreme». Egli ritiene possibile, ma non soddisfacente la proposta di Furley, secondo il quale «tale ultima proposizione deve esprimere la conseguenza e insieme la confutazione della teoria del carattere centrifugo di aria e fuoco». A conferma di tale tesi, lo studioso evidenzia come il contenuto dei vv. 1102-1113 sia «non solo incompatibile con la dottrina stoica, ma anche con quella aristotelica che nega, come evidenziato nella nostra premessa, l'esistenza di alcunché ove possano disperdersi aria e fuoco».

Bisogna tuttavia ricordare che tipico della tecnica argomentativa del poeta è l'espediente di confutare una teoria avversaria palesandone gli esiti assurdi all'interno di un universo basato sui principi della fisica epicurea. Tale espediente – indagato esaustivamente da Nadia Vidale[159] – ha in questo passo una valenza fondamentale: esso dimostra come gli stessi assertori della stabilità e del mondo accettino dottrine fisiche che in verità condurrebbero il cosmo ad una rovina *immediata*.

Questo espediente viene utilizzato da Lucrezio a più riprese, soprattutto nel corso del primo libro[160]. Si vedano ad esempio i vv. 1014-1022:

Nec mare nec tellus neque caeli lucida templa
1015 *nec mortale genus nec divum corpora sancta*
exiguum possent horai sistere tempus;
nam dispulsa suo de coetu materiai
copia ferretur magnum per inane soluta,
sive adeo potius numquam concreta creasset
1020 *ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset.*
nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt

«Né il mare né la terra né gli splendenti spazi del cielo
né la stirpe mortale né i santi corpi divini
potrebbero sussistere il breve tempo d'un'ora;
difatti, spinta via dal proprio aggregato, la folla
della materia si muoverebbe dissolta attraverso il grande vuoto

[158] Cfr. Salemme 2011 pp. 96 ss.
[159] Cfr. Vidale 2000 pp. 15 ss.
[160] Non possiamo tuttavia di passi escatologici in senso stretto, poiché in questi casi la descrizione della dissoluzione del mondo risulta assai meno estesa e scevra della potenza evocativa della rappresentazione conclusiva. Questi passaggi non trascendono la condizione di "dimostrazioni per assurdo": al contempo, pare evidente che esse costituiscano una possibile "radice" dello scenario apocalittico del vv. 1102 ss.

o piuttosto, mai radunatasi, non avrebbe creato
alcuna cosa, poiché ciò che era sparso non si sarebbe unito.
Difatti invero neppure secondo un piano gli atomi
si collocarono nel proprio ordine in modo deliberato».

Anche in questo caso Lucrezio evidenzia come la configurazione ipotizzata dai suoi avversari condurrebbe il cosmo a un'*immediata* rovina[161] (v. 1016 cfr. 1103; 1110 *subito*; *temporis puncto*). Inoltre anche in questo caso il poeta delinea in verità *due* possibili scenari catastrofici (vv. 1014-1016; vv. 1019-1020 *sive*; cfr. 1102-1105; 1106 ss. *neve*) cui segue il "ritorno all'ordine" con l'esplicazione della *vera ratio*, introdotta da *nam* (v. 1021 *nam*… cfr. vv. 1111-1113 *nam* …)[162].

Pertanto è vero il fatto che i vv. 1102 ss. descrivono il contesto di un universo epicureo: non lascia dubbi in proposito il v 1110 (*desertum praeter spatium et primordia caeca*). Tuttavia il finimondo immaginato da Lucrezio non è quello epicureo, poiché avviene a causa delle due spinte – centrifuga (vv. 1102-1104) e/o centripeta (vv. 1105 ss.) presupposte dai suoi avversari. Anche il dato che la rovina sarebbe *immediata* (*subito; temporis puncto*) aiuta a comprendere come questi versi siano parte di una confutazione. Né appare convincente l'idea di Salemme, secondo la quale una fine del mondo "ipotetica e paradossale" così ampia e posta in conclusione non avrebbe senso. Basti ricordare il finale del quinto libro degli *Astronomica* di Manilio (vv. 741-745), dove – sulle orme di Lucrezio – si prospetta una fine del mondo impossibile (coincidente con l'ecpirosi stoica), come evidenziato dal periodo ipotetico dell'irrealtà[163]:

Maximus est populus summo qui culmine fertur;
cui si pro numero vires natura dedisset,
ipse suas aether flammas sufferre nequiret,
totus et accenso mundus flagraret Olympo.

«Il popolo di stelle più numeroso è quello che si muove all'apice del cielo;
e se ad esso la natura avesse dato forza proporzionale alla quantità,
lo stesso etere non sarebbe in grado di sostenere le proprie fiamme
e interamente – arso anche l'Olimpo – il mondo arderebbe».

[161] Si tratta della medesima tecnica confutativa che gli accademici utilzzano contro gli stoici nel passo di Plutarco sopra richiamato ὥσθ' ὅρα καὶ σκόπει, δαιμόνιε, μὴ μεθιστὰς καὶ ἀπάγων ἕκαστον, ὅπου πέφυκεν εἶναι, διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῇς;

[162] Cfr. Schiesaro 1987 pp. 17 a proposito dell'interazione tra «presupposti filosofici ed epistemologici della tradizione epicurea» e «le esigenze di una dimostrazione serrata ed efficace».

[163] Il filosofo stoico, infatti, prospetta l'avvento di una grande conflagrazione cosmica dovuta al sovvertimento dell'ordine universale. Cfr. Green 2014 p. 55: «Reassuringly, however, cosmic destruction is only revealed to us within a unreal conditional clause. Nature has not distributed power equally to all stars, and so all is well in the universe». Del resto il richiamo a un finimondo ipotetico, come conseguenza delle erronee teorie avversarie, era usuale nell'antichità. Esemplare il caso in Tolomeo, *Almagesto* 1, 7.

D'altronde, il fatto che la fine del mondo dei vv. 1102 non sia quella realmente prospettata dalla fisica epicurea non priva il finale lucreziano del suo potenziale sublime e del suo valore polemico: l'escatologia cosmica qui delineata, ponendosi come confutazione delle teorie avversarie, diviene al contempo prefigurazione della vera fine del mondo, che sarà descritta al termine del secondo libro e argomentata al principio del quinto.

Ritengo infine opportuno sottolineare come anche i quattro versi finali, seppur posti dopo un finimondo ipotetico e irreale, non perderebbero forza e significato. L'*haec* del v. 1114, che indica le nozioni necessarie al destinatario per conoscere l'universo, non va riferito allo scenario apocalittico precedente, bensì alle realtà richiamate poco prima (vv. 1110), ovverosia gli atomi e il vuoto (*desertum spatium, primordia caeca*) e l'universo infinito in cui queste si muovono. Al contempo, è indubbio che il pronome dimostrativo possa al contempo essere riferito alla *summa* di tutti gli insegnamenti dati dal poeta nel corso dell'intero libro.

L'insieme di queste argomentazioni prova chiaramente come sia da rifiutare la proposta di Salemme, che vede nei vv. 1083 ss. la descrizione di teorie epicuree e nel "finimondo finale" una fedele descrizione della dissoluzione del cosmo secondo Epicuro. Come si è visto, Lucrezio riconduce ai principi della fisica epicurea (atomi e vuoto) dei principi fisici presentati come presupposti dai suoi avversari. Vero è che il poeta indugia deliberatamente sulle immagini di dissoluzione cosmica. Tale indugio però può essere spiegato con una doppia motivazione, al contempo filosofica ed estetica. Questa fine del mondo "ipotetica", infatti, serve a prefigurare la reale fine del mondo epicurea, che troverà spazio nel finale del libro successivo; sotto il profilo estetico essa può essere ricondotta al gusto lucreziano per il sublime "gigantomachico". La conclusione negativa si oppone così al luminoso finale, secondo uno schema tipicamente lucreziano.

2.3.9 La ragione di *ne* / *neve* ai vv. 1102-1105: una proposta

Vorrei aggiungere in appendice a quanto detto a proposito di questo finale una nuova proposta d'interpretazione delle proposizioni subordinate rette da *ne* / *neve* ai vv. 1102 ss. Come si è visto, infatti, la proposizione principale è andata perduta a causa della lacuna che coinvolge gli otto versi precedenti. Le possibilità più accreditate sono che la subordinata dei vv. 1102 s. sia una proposizione finale negativa. Sebbene questa prospettiva sia possibile, pare tuttavia interessante considerare nuovamente i vv. 596 ss. del sesto libro, già richiamati da Bignone in relazione al finale del primo libro:

Ancipiti trepidant igitur terrore per urbis,
Tecta superne timent, metuunt inferne cavernas,
terrai <u>ne</u> dissolvat natura repente,

<u>neu</u> distracta suum late dispandat hiatum
600 *idque suis confusa velit complere ruinis.*
Proinde licet quamvis caelum terramque reantur
incorrupta fore aeternae mandata saluti;
et tamen interdum praesens vis ipsa pericli
subdit et hunc stimulum quadam de parte timoris,
605 *ne pedibus raptim tellus subtracta feratur*
in barathrum rerumque sequatur prodita summa
funditus et fiat mundi confusa ruina.

In questi versi le proposizioni rette da *ne* e *neu* (cfr. vv. 598-600 *ne… neu*; v. 605 *ne…*) sono utilizzate per descrivere degli scenari apocalittici molto simili a quello del finale del primo libro, che implicano ancora una volta il sottrarsi della terra sotto i piedi (v. 605 *ne pedibus raptim tellus subtracta feratur / in barathrum*) e la "fuga" nel vuoto della *summa rerum* (v. 606 *rerum sequatur prodita summa*) sino all'avvento del caos (v. 607 *et fiat mundi confusa ruina*). Lo stato non lacunoso del sesto libro permette di vedere come qui tali congiunzioni siano sempre rette da verbi od espressioni di timore (cfr. v. 597 *timent… metuunt*; v. 604 *hunc stimulum timoris*). "Soggetto" del timore sono gli avversari di Lucrezio, coloro che asseriscono l'eternità e la provvidenzialità del mondo (vv. 601-602 *caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*) ovverosia i filosofi peripatetici e i loro eredi stoici. Per confutare i propri avversari, il poeta li immagina dinanzi alla furia della natura, nel momento in cui si avvedono della fallacia e della fragilità delle loro convinzioni. Il terremoto provoca il timore dell'avvento del caos, che viene a coincidere con un presentimento (una "prolessi") della reale disgregazione che attende il mondo.

Le corrispondenze tra i due passi inducono a domandarsi se Lucrezio non possa aver costruito in modo analogo il finale del primo libro. La lacuna sarebbe così potuta terminare al'incirca in questo modo: «*ma qualora tu accettassi la dottrina di costoro, dovresti essere colto dal timore che* le mura del mondo fuggano via (…) «infatti, dovunque tu supponga assenza di corpi…», oppure «*ma costoro* [ovverosia gli avversari] *dovrebbero essere colti dal timore che* le mura del mondo fuggano via (…) infatti, dovunque tu supponga assenza di corpi…». Insomma, le due proposizioni rette da *ne / neve* potrebbero essere esplicazione dei timori apocalittici degli avversari di Lucrezio, gli stoici definiti *stolidi* al v. 1068.

2.3.10 Il sublime escatologico lucreziano nel finale del primo libro: vv. 1052-1117

Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingeni, multae tamen artis, scrive Cicerone al fratello Quinto (2.10.3), cogliendo nella poesia lucreziana un'eccellenza sia sul versante

dell'ispirazione (*ingenium*) sia sul versante dell'elaborazione formale (*ars*)[164]. Tuttavia il successo di Lucrezio presso le generazioni successive consiste innanzi tutto nella sua identificazione quale poeta "sublime", qualità che si esplica in particolare proprio nei passaggi escatologici: l'esempio più significativo di tale riconoscimento è rappresentato dai due passi ovidiani già citati (*Amores* 1.15.23-24; *Tristia* 2.424-425) che identificano Lucrezio come poeta della fine del mondo.

Quali forme assume però il sublime proprio dei passaggi escatologici? Riconsiderando i passi sopra analizzati, si nota che l'ὕψος lucreziano non è affatto monocorde, ma corrisponde in qualche modo ad un «impasto (o meglio amalgama) stilistico» che esprime in maniera coesa ed organica una pluralità di atteggiamenti e condizioni emotive[165]. Si può dunque riscontrare una *varietas* di forme e livelli stilistici nel contesto di una struttura semplice e cristallina.

I vv. 1052-1113 corrispondono a un blocco argomentativo unitario, articolato in due parti a loro volta bipartite in presentazione della tesi avversaria e confutazione di essa. Così Lucrezio prima presenta la tesi "geocentrica" (con l'implicazione dell'esistenza degli Antipodi) ai vv. 1052-1067 e poi la sua confutazione ai vv. 1068-1082 (per un totale di 30 versi) Parimenti al v. 1083 il poeta avvia la discussione della teoria del moto centrifugo degli elementi, che probabilmente doveva estendersi per circa 15 versi (sino al v. 1099?). I versi successivi, con la descrizione del finimondo finale (vv. 1100-1113) corrispondono invece alla confutazione di tale configurazione (per un totale di altri 30 versi). Seguono i quattro versi conclusivi, con appello al lettore.

All'interno di una struttura così semplice Lucrezio impiega una pluralità di toni. La prima parte (vv. 1052-1082) è caratterizzata da un tono "argomentativo", scandito dalle solite formule incipitarie che segnano la presentazione della tesi avversaria (*illud in his rebus longe fuge credere* v. 1052; *et simili ratione* v. 1061) e la sua inesorabile confutazione (*sed* v. 1068; *nam… neque* vv. 1070-1071; *nec-nec* vv. 1077-1079) sino all'epifonema conclusivo (*haud igitur* v. 1081). Il medesimo tracciato si può intuire anche per la seconda parte (*praeterea* v. 1083; *atque ideo* v. 1089; *nec prorsum* v. 1092). Tuttavia Lucrezio sceglie tipologie di *iunctura* appartenenti a diversi livelli espressivi: nel racconto degli Antipodi la formula *animalia suppa* pare non scevra d'ironia, soprattutto per la scelta dell'aggettivo, che si ritrova anche nelle *Satire* di Lucilio (v. 1297 M.); notevole è il contrasto tra essa e la formula enniana *caeli templa* (cfr. Enn. *trag*. 372 R.). Si consideri anche il caso dei vv. 1089-1093, dove il poeta "eleva" il tono, utilizzando la *iunctura* enniana *caeli caerula* (cfr. Enn. *Ann*. 48 S.), il grecismo *aethera* (cfr. Enn. 545 S.; Pacuv. *Trag*. v. 88 R.), il prezioso e raro *frondescere*. Ebbene, l'atmosfera preziosa e rarefatta creata da queste scelte lessicali, che rappresentano – ricordo – la visione cosmica degli avversari di Lucrezio, viene spazzata dal reboante tono sublime e

[164] Cfr. Mazzoli 2006 pp. 44-45 «è l'*ingenium* a illuminare i versi del poeta, senza tuttavia metterne a repentaglio l'*ars*: quanto appunto non poteva far a meno di ammettere, come ben si sa, Cicerone».
[165] Cfr. Conte 1965 pp. 114 ss. e Conte 1966 pp. 338 ss.

apocalittico dei vv. 1102-1113, dove il poeta racconta la dissoluzione del mondo appoggiandosi (come mostrato nei capitoli precedenti) soprattutto a modelli di *Teomachia* e *Gigantomachia* risalenti ai poemi omerici ed esiodei. Il tono s'innalza e ai sereni *caeli caerula* si sostituiscono i fragorosi e minacciosi *caeli tonitralia templa*: lo spazio celeste e lo spazio terreno si confondono nel cataclisma finale, che sembra ricondurre il mitico Caos primigenio (*inter permixtas rerum caelique ruinas*). Lo spazio circoscritto del *mundus* si riduce ai suoi elementi essenziali (cfr. *primordia caeca* v. 1110) dispersi per lo spazio infinito (v. 1103 *magnum per inane soluta*; v. 1108 *per inane profundum*; v. 1110 *desertum praeter spatium*).

Eppure la metamorfosi del sublime lucreziano non si arresta qui: nei quattro versi conclusivi il tono muta nuovamente e all'*horror* dello scenario escatologico segue la *voluptas* intellettuale del disvelamento dell'universo infinito. L'oscurità dell'ignoto cede il passo al volo del lettore lucreziano, mentre ogni angolo dell'immensità cosmica s'illumina e lo sguardo sprofonda sino agli *ultima naturai*: l'apocalisse diviene qui vera e propria "rivelazione" (ἀποκάλυψις) dei segreti della natura, scoperta dell'infinitamente piccolo e dell'immensamente grande. Si perviene al positivo "sublime" mistico caratteristico dei proemi, che celebrano in tono religioso i salvifici *reperta* di Epicuro. Come già notato da Bignone, si tratta del medesimo tono misterico-iniziatico dinanzi alla scoperta (e all'emozione) del sapere proprio di alcuni passaggi attribuiti al *De philosophia* di Aristotele[166]:

Ἱερὸν μὲν γὰρ ἁγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον· εἰς δὲ τοῦτον ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως οὐ χειροκμήτων οὐδ' ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεστής, ἀλλ'οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν, φησὶν ὁ Πλάτων, ἔμφυτον ἀρχὴν ζωῆς ἔχοντα καὶ κινήσεως ἔφηνεν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ ποταμοὺς νέον ὕδωρ ἐξιέντας ἀεὶ καὶ γῆν φυτοῖς τε καὶ ζῴοις τροφὰς ἀναπέμπουσαν. Ὧν τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετὴν τελειοτάτην εὐθυμίας δεῖ μεστὸν εἶναι καὶ γήθους

Fr. 14 (R^2 44, R^3 14, W 14) = Plut. *Mor*. (*De tranquill*.) 477c

«Il mondo è un tempio santissimo e assai adatto a Dio. L'uomo vi fa ingresso con la sua generazione, spettatore di statue non costruite dalle sue mani, né immobili, ma – dice Platone – quali fece un intelletto divino (…) il sole, la luna, gli astri, i fiumi che fanno fluire acqua sempre nuova, la terra che arreca alimenti sia alle piante che agli animali. E la vita, che di queste cose è mistero e iniziazione perfetta, dev'essere piena di buon animo e di letizia».

[166] Cfr. fr. 8 (R2 2, R3 13, W 8) = Philop. *In Nicom. Isag*. 1, 1: «Ebbene, fu chiamata sapienza come se fosse una sorta di chiarezza, sul presupposto che rende chiara ogni cosa. E questo chiarore è stato così chiamato in quanto, a causa della luminosità e della luce, è alcunché di luminoso, per il fatto di portare alla luce le cose che sono nascoste. Poiché dunque, come dice Aristotele, le cose intellegibili e divine, anche se secondo la loro essenza sono le più manifeste, ci sembrano buie ed oscure a causa della caligine del corpo che ci sta addosso, hanno logicamente denominato sapienza la conoscenza che ce le porta alla luce». Cfr. anche fr. 15 (R2 45, R3 15, W 15) = Synes. Dio, X, 48°: «Come ritiene Aristotele, gli iniziati non devono imparare alcunché, ma provare sentimenti e porsi in uno stato d'animo essendone evidentementte adatti».

Siamo insomma dinanzi ad una tipologia di sublime simile a quella descritta dall'anonimo autore del trattato *Sul sublime* ai capitoli 9.8-9 (subito dopo il passaggio teomachico sopra citato), dove la potenza della divinità e la maestà della natura si rivelano.

Tuttavia a mio parere, olte ai passi citati, è possibile chiamare in causa un'altra possibile fonte letteraria dello scenario finale d'illuminazione dei vv. 1113-1117 del primo libro: si tratta della similitudine finale dell'ottavo libro dell'*Iliade*. Qui Omero paragona i "mille fuochi troiani che ardevano nella pianura" ad un cielo illuminato dalle stelle, che rischiara la notte (vv. 555-561):

555 ὡς δ᾽ ὅτ᾽ ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ᾽ ἀριπρεπέα, ὅτε τ᾽ ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ:
ἔκ τ᾽ ἔφανεν πᾶσαι σκοπιαὶ καὶ πρώονες ἄκροι
καὶ νάπαι: οὐρανόθεν δ᾽ ἄρ᾽ ὑπερράγη ἄσπετος αἰθήρ,
πάντα δὲ εἴδεται ἄστρα, γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν:
560 τόσσα μεσηγὺ νεῶν ἠδὲ Ξάνθοιο ῥοάων
Τρώων καιόντων πυρὰ φαίνετο Ἰλιόθι πρό.

«Come le stelle in cielo, intorno alla luna lucente,
brillano ardendo, se l'aria è priva di venti;
si scoprono tutte le cime e gli alti promontori
e le valli; nel cielo si rotto l'etere immenso,
si vedono tutte le stelle; gioisce in cuore il pastore;
tanti così, fra le navi e lo Xanto scorrente
lucevano i fuochi accesi dai Teucri davanti a Ilio».

Per comprendere meglio la relazione tra i due passi appare utile chiamare in causa l'*incipit* del terzo libro del *De rerum natura*. Qui il poeta, per descrivere la visione luminosa e celeste dischiusa da Epicuro, asserisce che «fuggono i terrori dell'animo, si aprono le mura del mondo», così da vedere la realtà attraverso lo spazio vuoto: le splendenti sedi degli dèi negli *intermundia*. Parimenti, nel finale del primo libro, la scoperta delle realtà ultime (atomi e vuoto) sembra resa possibile dallo scenario apocalittico precedente, che implica l'infrazione dei *moenia mundi*: il cielo si apre e si può scorgere ogni cosa, poiché le luci si moltiplicano, illuminando persino gli *ultima naturai*. Tale "catena" di luci ha una valenza positiva, indicando il "trionfo" dell'animo umano sui misteri del cosmo e anticipa l'*incipit* del secondo libro, dove si evidenzia la natura *suave* della contemplazione del mondo dall'alto dei *templa* del sapere.

Si riconsideri ora il finale omerico. Qui "l'etere immenso si rompe" (ὑπερράγη ἄσπετος αἰθήρ): il dischiudersi della volta celeste è vista come una "rottura", che permette di vedere ogni cosa (πάντα δὲ εἴδεται ἄστρα), in cielo e in terra (cfr. Lucr. *pervideas*), scacciando la tenebra della notte (cfr. 8, 554 εἴατο παννύχιοι, πυρὰ δέ σφισι καίετο πολλά; Lucr. *neque nox eripiet*…).

Se tale impressione fosse esatta[167], si potrebbe concludere che Lucrezio sostituisce al concreto notturno omerico, un quadro d'illuminazione spirituale. Ai Troiani μέγα φρονέοντες del v. 553 corrisponde così la *magnitudo animi* di Epicuro, che allontana le tenebre dello spirito. La gioia del destinatario del poema lucreziano, beneficiario di tale "illuminazione", è comparabile alla gioia del pastore che "gode nel cuore" nel contemplare il cosmo (v. 559, γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν).

Quanto mostrato sino ad ora conferma l'idea che il sublime escatologico lucreziano è fondato su una pluralità di toni e livelli stilistici: denominatore comune di questa varietas è però la *gravitas* del vate epicureo, «l'ἐνθουσιασμός che lo tiene, l'ardore della sua missione didattica e la coscienza della sua dignità di poeta», come afferma Conte.

2.4 Appendice: l'interpretazione del finale del primo libro di Frederik A. Bakker

Nel corso della revisione finale di questo lavoro, ho avuto modo di consultare l'ottimo testo di Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, pubblicato il 21 luglio 2016. Nel capitolo intitolato "The shape of the earth", Bakker svolge una propria interpretazione dei vv. 1052-1113 (pp. 187-210). Molte delle conclusioni a cui perviene lo studioso coincidono con quelle della presente analisi del finale del primo libro. In particolare condivido con Bakker i seguenti punti:

- La teoria geocentrica confutata da Lucrezio corrisponde in molti punti essenziali a quella stoica che leggiamo nel frammento zenoniano riportato da Ario Didimo (= S.V.F. I 99)[168]. Infatti, gli avversari di Lucrezio asseriscono che la tendenza centripeta generale di *tutti* gli elementi è necessaria alla conservazione e alla permanenza del cosmo. Inoltre, secondo costoro, solamente in questo modo il mondo può evitare la dispersione dei propri elementi (v. 1055 *neque quoquam posse resolvi*). Se dunque tali avversari ammettono la possibilità di una "fuga" degli elementi, essi accettano l'esistenza di un vuoto esterno al cosmo: ciò permette d'identificarli con gli stoici, escludendo Platone ed Aristotele.
- I passi di Crisippo a proposito della stabilità del cosmo in relazione al geocentrismo riportati da Plutarco (*De Stoicorum repugnantiis* cap. 44) non devono essere rifiutati come testimonianze tarde e inaffidabili, bensì considerati con estrema attenzione: «If Plutarch could bring this criticism against the Stoics, why not Lucretius?»[169].

[167] La possibilità di una citazione omerica è accresciuta dalla comune posizione conclusiva dei due passi: in tale sede il "disvelamento" del cosmo costituisce un elemento "sublime". Inoltre, come dimostrato da Fowler (cfr. Fowler 2007 pp. 217 ss.), una citazione omerica è probabilmente presente anche nel finale del sesto libro (senza dimenticare la citazione omerica al principio del terzo, con la celebre descrizione del sereno spazio olimpico).
[168] Altri passi stoici che riportano la medesima dottrina sono riportati in Bakker 2016 p. 193 n. 87-88.
[169] Cfr. Bakker 2016 p. 200.

- Sebbene non propria esclusivamente degli stoici, la dottrina degli Antipodi era senza dubbio associata *in primis* ad essi[170].
- La proposte di Furley e di Sedley, che considerano rispettivamente Aristotele e Platone (e i primi scolarchi dell'Accademia) come i principali obbiettivi polemici del passo, non sembrano sostenibili.
- Anche le teorie del nutrimento igneo degli astri e della crescita delle piante in relazione al moto del fuoco (vv. 1089-1104) sono attribuibili solamente allo stoicismo.

In relazione a quest'ultimo punto, sono contento di notare che anche Bakker ritiene perfettamente verosimile un richiamo alla dottrina della ἀναθυμίασις, seppur richiamando e mettendo in enfasi passi diversi rispetto a quelli sopra citati[171].

Un notevole punto di divergenza tra l'analisi sopra svolta e il commento di Bakker risiede invece nell'interpretazione dei vv. 1102-1113 e della lacuna che li precede. Bakker sembra infatti accettare l'interpretazione di Munro, recentemente riformulata da Salemme:

«Since Bailey (1947) it is generally assumed that it is a warning against the disastrous consequences that would ensue if air and fire would be centrifugal, as the Stoics claim they are. Yet, in fact only the first two lines (1102–1103) can be plausibly read in this manner: (…) From line 1104 onwards, however, the account becomes purely Epicurean (as even Bailey and his followers admit): there is no reason why, on the assumption of centrifugal air and fire, the other elements should follow (…). These events can only be understood as ingredients of an Epicurean disaster scenario. However, if so many details of the description point to a purely Epicurean account, it seems more reasonable to interpret the first two lines accordingly as well. (…) Apparently then, even with an infinite amount of matter all around, a cosmos loses atoms on all sides, and it will do so even more when there is only empty space around: there is no reason at all why the first two lines of the present passage could not have been framed from a purely Epicurean point of view. Therefore I move to reject Bailey's interpretation and to return to the one proposed by Munro, who thought that in the lacuna Lucretius would first have formally concluded his criticism of the anonymous opponents, and then reasserted his own position (…). These lines, therefore, are not part of the anti-Stoic passage, which would have ended somewhere in the lacuna».

Secondo Bakker, i vv. 1102-1113 rappresenterebbero dunque un autentico finimondo epicureo. Ritengo invece che le argomentazioni sopra presentate provino che il quadro più probabile resti quello in parte intuito da Bailey. Difatti, mi pare chiaro che il poeta stia presentando due opposte modalità di distruzione (*ne* v. 1102; *neve* v. 1105): la prima è dovuta al moto centrifugo degli elementi

[170] Cfr. Bakker 2016 p. 194; p. 196. Pur richiamando anch'egli il *De orbe* plutarcheo (sulla scorta di Schmidt), Bakker non evidenzia che le analogie tra il trattatello e il passo lucreziano vanno ben oltre il richiamo alla dottrina degli Antipodi, come sopra dimostrato.

[171] Cfr. Bakker 2016 pp. 201-202 e n. 120. «According to the Stoics, the process of exhalation is nothing but the transformation of moisture into air, and subsequently into fire. By the time the exhalation reaches the heavenly bodies it is fire, so that the stars can be said to be nourished by fire. Therefore, Sedley's conclusion that the unnamed opponents cannot have been the Stoics is not compelling». Anche in questo caso, ritengo assai importante il richiamo sopra compiuto al secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone (c. 23 ss.), dove lo stoico Balbo sunteggia la teoria del moto ascendente del *calor / vapor* in termini analoghi a quelli lucreziani.

leggeri, che trainano con sé gli elementi pesanti, mentre la seconda è dovuta al moto centripeto degli elementi pesanti, che parimenti trascinano con sé gli elementi leggeri nel baratro. Entrambe le modalità hanno il medesimo esito, ovverosia la dissoluzione del mondo e la dispersione delle sue particelle elementari attraverso il vuoto dell'universo infinito.

2.5 Il finale del secondo libro

2.5.1 Premessa

Come l'interpretazione del finale del primo libro, l'analisi del finale del secondo libro del *De rerum natura* chiama in causa la complessa questione delle fonti di Lucrezio. Ancora una volta, ci si trova a varcare un passaggio assai complicato, che vede da un lato i difensori della tesi di un Lucrezio "fondamentalista", saldamente ancorato al tracciato del Περὶ φύσεως di Epicuro e ai filosofi pre-socratrici (Empedocle, Democrito e Leucippo *in primis*); dall'altro lato si trovano i sostenitori della tesi di un Lucrezio «epigono tardo-ellenistico», fedele riformulatore della trattatistica filosofica - epicurea e non - scritta nel lungo periodo di tempo che intercorre tra la morte di Epicuro e l'età della tarda-repubblica romana. Come nel caso del primo libro, il risultato dell'analisi di questo passo dimostrerà come entrambe le tesi siano di per sé insufficienti e debbano quindi essere integrate, per restituire l'immagine, non "bidimensionale" bensì "a tutto tondo", di un Lucrezio fedele al dettato epicureo, ma al contempo non cieco dinanzi alla produzione poetica e filosofica dell'età successiva alla morte di Epicuro. Tale riferimento alla letteratura e alla trattastica di età tardo ellenistica non deve però indurre a volgersi alla ricerca di "tentazioni eterodosse" nel *De rerum natura*; l'utilizzo di questi testi è sempre finalizzato alla difesa delle dottrine di Epicuro, senza alcun deliberato strappo ideologico. A questo proposito, si riconsiderino i vv. 9-13 del terzo libro, da molti chiamati in causa per dimostrare la fedeltà *totale* ad Epicuro da parte di Lucrezio:

Tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis
suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
aurea, perpetua semper dignissima vita.

«Tu, padre, sei lo scopritore della realtà, tu a noi
doni insegnamenti paterni, e nelle tue opere, o illustre,
come le api nei campi libano ogni fiore,
così noi traiamo nutrimento dalle tue auree sentenze,
auree e sempre assai degne di vita perpetua».

Certamente Lucrezio asserisce che egli "trae nutrimento" da "tutte le auree sentenze" (*omnia aurea dicta*) di Epicuro[172], ma ciò non pare abbastanza per leggere qui l'ammissione di aver redatto una fedele traduzione poetica di un particolare testo di Epicuro (*e.g.* il Περὶ φύσεως). Per giunta, una lettura "fondamentalista" di questo passo sarebbe in evidente contrasto con altri passi del *De rerum*

[172] A proposito della «falsariga mistica» e pitagorica di questi versi lucreziani cfr. Andreoni Fontecedro 2011 pp. 405-411.

natura, dove Lucrezio riconosce il valore di altri modelli, non solo poetici, ma anche filosofici: ad esempio Empedocle nel proemio del poema e in 1.716-731, dove viene definito *vix humana stirpe creatus*, oppure Democrito in 3.371 e in 5.622, dove ricorre la "formula" *Democriti quod sancta viri sententia ponit*. La dimostrazione della presenza di altri modelli non mina l'ortodossia epicurea di Lucrezio, bensì serve a ricordare che nell'universo del *De rerum natura* l'esistenza di un unico sole come Epicuro (cfr. 3.1043 *qui genus humanum ingenio superavit et omnis/ restinxit stellas exortus ut aetherius sol*) non esclude la presenza di altri "astri". Queste affermazioni sono confermate da quanto evidenziato nell'analisi del finale del primo libro, dove Lucrezio chiama in causa anche teorie proprie di una scuola filosofica che non fu oggetto dell'attenzione di Epicuro: lo stoicismo. Pertanto, il *De rerum natura* non può essere definito una trasposizione poetica di un solo testo di Epicuro: la fedeltà di Lucrezio non consiste in una mera trasposizione *verbum de verbo* o *sensum de sensu*, bensì nell'attualizzazione delle parole del Maestro.

In seguito a queste premesse è possibile svolgere l'analisi del finale del secondo libro, che sarà suddivisa nella definizione delle sue fonti epicuree ed atomistiche, nella dimostrazione della presenza di *altre* fonti, di età tardo-ellenistica e, infine, nell'esame del lessico escatologico di questo passo.

2.5.2 La vera apertura del finale escatologico: i vv. 1023-1047.

La sezione conclusiva del secondo libro del *De rerum natura* è preceduta da un appello al lettore. Lucrezio stesso enuclea la ragione di questo passo, ovverosia la consapevolezza del carattere incredibile e sconcertante, *mirabile* (cfr. vv. 1028; 1029; 1035; 1037), della tesi che verrà presentata. Si tratta delle teorie dell'esistenza di innumerevoli mondi nello spazio infinito (vv. 1048-1089) e della mortalità del nostro mondo (vv. 1105-1174): esse sono "saldate" da un passaggio anti-provvidenzialistico (vv. 1090-1104), che afferma l'esistenza degli dèi, negando però il loro intervento nel mondo[173]. Sebbene queste teorie non rappresentino affatto delle novità assolute nel pensiero filosofico greco (sin dal VI secolo Anassimandro predicò l'infinità e la mortalità dei mondi, cfr. *e.g.* D.K. 12 A 10), il proemio dei vv. 1023-1047 appare tuttavia ben motivato: difatti agli occhi del pubblico romano di Lucrezio (e, in particolare, di quel ceto dirigente rappresentato dalla figura di Memmio), tali affermazioni non potevano non apparire sconvolgenti e rivoluzionarie, come evidenzia l'insistenza del poeta sul campo semantico della *novitas* (vv. 1024-1025; 1033; 1040).

[173] I contenuti di questo passaggio "provvidenzialistico" debbono essere considerati congiuntamente ai vv. 166-182, dove Lucrezio attacca dei filosofi *ignari materiai* che affermano la provvidenzialità del cosmo e la sua creazione *hominum causa* da parte degli dèi. Per un esame delle dottrine di questi passaggi cfr. Fowler 2002 pp. 235 ss. e, in questa tesi, l'esame delle dottrine provvidenzialistiche (tra cui appunto la creazione del mondo *hominum causa*) nel quinto libro (vv. 122-234).

Naturalmente tale enfasi non denuncia soltanto la "novità" della verità epicurea, bensì evidenzia soprattutto la natura "sovversiva" di un pensiero del tutto antitetico rispetto alla nascente ideologia imperiale, che sin dal II secolo a.C. (si pensi all'esperienza del cosiddetto "circolo degli Scipioni") si era appoggiata allo stoicismo paneziano. Pertanto, ad una *Weltanschauung* che pone Roma e il suo dominio al centro di un solo mondo eterno, pervaso e guidato dalla provvidenza divina, si contrappone – senza possibilità di conciliazione – una visione che smentisce l'unicità del mondo e del genere umano – e dunque di Roma[174] – (cfr. e.g. i vv. 1075-1076 *esse alios aliis terrarum in partibus orbis/ et varias hominum gentis et saecla ferarum*), che demistifica la provvidenzialità del mondo (vv. 1090 ss.) e che infine asserisce la sua natura mortale (cfr. e.g. vv. 1144-1145).

Lucrezio sa bene che la reazione del pubblico romano dinanzi a un pensiero tanto eversivo potrebbe essere di sdegnoso rifiuto (cfr. v. 1024 *vehementer nova res* vv. 1040-1041 *novitate exterritus ipsa / expuere ex animo rationem*). Di qui parte dunque la sua "sfida" al lettore (vv. 1042-1043 *et si tibi vera videntur, dede manus, aut, si falsum est, accingere contra*), enunciata secondo il lessico militare della tradizione romana. Del resto, il fatto che Lucrezio si rivolga innanzitutto al suo pubblico latino è testimoniato anche dalla conclusione del libro, dominata dalle figure del *grandis arator* e del *vitis sator*, che assurgono ad emblemi della tradizionale, limitata, visione romana del mondo, incapace di comprendere l'inevitabilità della decadenza.

Il pubblico romano cui Lucrezio si rivolge, si badi, non è però lo stesso pubblico popolare ed eterogeneo delle predizioni "apocalittiche" e dei vaticini che sarebbero circolati a Roma sino alla prima età imperiale, quando Augusto li fece bruciare, nella veste di pontefice massimo (cfr. Suet. *Aug*. 31). Il poeta epicureo si rivolge a un pubblico colto, certo corrispondente – in quanto a *doctrina* – al ritratto di Memmio compiuto da Cicerone nel *Brutus* (cfr. Cic. *Brut*. 247)[175]. Dinanzi a tale pubblico, Lucrezio attinge alla tradizione letteraria e filosofica greca, in particolare per quanto concerne la *querelle* relativa all'eternità del cosmo. Difatti, la strategia mediante la quale il poeta "dissinesca" il *terror* proveniente dalla natura *mirabilis* dell'annuncio epicureo poggia su un argomento di ascendenza platonica e aristotelica: la meraviglia viene logorata dall'abitudine. *Exemplum* di tale massima è l'indifferenza umana dinanzi allo spettacolo sublime della volta celeste, dovuta a "stanchezza e sazietà nel vedere" (v. 1038 *fessus satiate videndi*): al contrario, a uno sguardo vergine, non ancora avvezzo e disilluso, tale spettacolo apparirebbe straordinario e sovrannaturale

[174] Cfr. Schiesaro 2007 pp. 42-43 «Even at its most general, however, Lucretius' position deserves to be read against the fact that during the second and first centuries bc the Romans assimilate and re-elaborate Hellenistic notions about the eternity of their city, and in spite of occasional expressions of concern the belief in eternity (*aion*) gainswider and stronger currencywell before Augustan times.Cicero's *De re publica* offers an articulate alternative to Lucretius' view of evolution, history and politics as it asserts the uniqueness of our world (albeit small, and providing only transient glory) and its centrality in a balanced and geometric cosmos (6.17), regulated by providence».

[175] *C. Memmius L. f. perfectus litteris sed Graecis, fastidiosus sane Latinarum, argutus orator verbisque dulcis, sed fugiens non modo dicendi verum etiam cogitandi laborem, tantum sibi de facultate detraxit quantum imminuit industriae*.

(vv. 1033-1037). Naturalmente, l'immagine dell'uomo che contempla per la prima volta la bellezza della volta celeste si ritrova *in primis* nel "mito della cavena" nel libro settimo della *Repubblica* di Platone (514 b ss.). Tuttavia, nel secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone (2.37, 95-96 = fr. 13 Ross, W 13) si legge una rielaborazione aristotelica di tale mito:

Cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrantur.

«Quando essi avessero visto all'improvviso la terra, il mare e il cielo, avessero conosciuto la grandezza delle nubi, la forza dei venti e avessero visto il sole e conosciuto sia la sua grandezza e bellezza che la sua potenza (poiché esso produce il giorno quando la sua luce si diffonde per tutto il cielo), e poi, quando la notte avesse oscurato la terra, essi vedessero tutto il cielo punteggiato e adorno di stelle e le variazioni della luce lunare, ora crescente ora calante, e il sorgere e il tramontare di tutti quei corpi celesti e il loro corso definito e immutabile per tutta l'eternità – alla vista di tutto ciò certamente riterrebbero che gli dèi esistono e che tali grandi creazioni siano opera degli dèi».

Nel mito aristotelico la contemplazione della bellezza del cosmo e della sua "utilità" (*efficientiam*) conduce al riconoscimento dell'esistenza della divinità e della sua azione provvidenziale (*et esse deos et haec tanta opera deorum esse*). Nondimeno è implicito che tale "scoperta" è possibile soltanto ad un'umanità che non abbia sperimentato la progressiva disillusione provocata dall'abitudine (cfr. v. 1029 *paulatim*); Lucrezio riprende questo passaggio logico, piegandolo alla dimostrazione di una verità antitetica: come la volta celeste, così la *ratio* epicurea appare *mirabilis* a coloro che la considerano per la prima volta: tuttavia l'abitudine priverà la *vera ratio* di ogni aspetto incredibile e paradossale.

Il fatto che Lucrezio fondi la propria argomentazione sullo stravolgimento di un *exemplum* appartenente alla tradizione platonico-aristotelica dimostra chiaramente come egli concepisca le dottrine che si appresta ad esporre in diretta contrapposizione rispetto a tale tradizione[176]. L'affermazione della natura mortale, né unica né provvidenziale, del *mundus* è sempre espressa a partire dalla negazione della dottrina contraria.

[176] Nondimeno, gli Stoici, in quanto assertori della bellezza e della provvidenzialità del cosmo, possono essere inclusi in questa polemica epicurea. Del resto Cicerone stesso riporta il mito aristotelico all'interno di un discorso pronunciato dallo stoico Balbo.

2.5.3 I vv. 1105-1174, dalla nascita alla vecchiaia del mondo: le principali interpretazioni a proposito delle fonti di Lucrezio

Multaque post mundi tempus genitale diemque
primigenum maris et terrae solisque coortum
addita corpora sunt extrinsecus, addita circum
semina, quae magnum iaculando contulit omne,
unde mare et terrae possent augescere et unde
appareret spatium caeli domus altaque tecta
tolleret a terris procul et consurgeret aer.
Nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis
corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt,
umor ad umorem, terreno corpore terra
crescit et ignem ignes procudunt aetheraque <aether>,
donique ad extremum crescendi perfica finem
omnia perduxit rerum natura creatrix;
ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra
vitalis venas quam quod fluit atque recedit.
Omnibus hic aetas debet consistere rebus,
hic natura suis refrenat viribus auctum.
Nam quae cumque vides hilaro grandescere adauctu
paulatimque gradus aetatis scandere adultae,
plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt,
dum facile in venas cibus omnis inditur et dum
non ita sunt late dispessa, ut multa remittant
et plus dispendi faciant quam vescitur aetas.
Nam certe fluere atque recedere corpora rebus
multa manus dandum est; sed plura accedere debent,
donec alescendi summum tetigere cacumen.
inde minutatim vires et robur adultum
frangit et in partem peiorem liquitur aetas.
Quippe etenim quanto est res amplior, augmine adempto,
et quo latior est, in cunctas undique partis
plura modo dispargit et a se corpora mittit,
nec facile in venas cibus omnis diditur ei
nec satis est, pro quam largos exaestuat aestus,
unde queat tantum suboriri ac subpeditare.
iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo
sunt et cum externis succumbunt omnia plagis,
quando quidem grandi cibus aevo denique defit,
nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam
corpora conficere et plagis infesta domare.
Sic igitur magni quoque circum moenia mundi
expugnata dabunt labem putrisque ruinas;
omnia debet enim cibus integrare novando
et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare,
ne quiquam, quoniam nec venae perpetiuntur
quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.
Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus
vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
saecla deditque ferarum ingentia corpora partu.
Haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne

aurea de caelo demisit funis in arva
nec mare nec fluctus plangentis saxa crearunt,
sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se.
Praeterea nitidas fruges vinetaque laeta
sponte sua primum mortalibus ipsa creavit,
ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;
quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore,
conterimusque boves et viris agricolarum,
conficimus ferrum vix arvis suppeditati:
usque adeo parcunt fetus augentque laborem.
Iamque caput quassans grandis suspirat arator
crebrius, in cassum magnos cecidisse labores,
et cum tempora temporibus praesentia confert
praeteritis, laudat fortunas saepe parentis.
tristis item vetulae vitis sator atque <vietae>
temporis incusat momen saeclumque fatigat,
et crepat, antiquum genus ut pietate repletum
perfacile angustis tolerarit finibus aevom,
cum minor esset agri multo modus ante viritim;
nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.

«E dopo il tempo natale del mondo, dopo che l'alba primigenia sorse per il mare, la terra e il sole, molti corpi s'aggiunsero dall'esterno, s'aggiunsero intorno molti atomi che il gran tutto scagliando addensò, perché di essi il mare e le terre potessero accrescersi, e nuovo spazio acquistasse l'edificio del cielo e alto levasse il suo tetto lontano dalla terra, e s'innalzasse l'aria. Infatti da ogni luogo tutti i corpi per effetto degli urti sono distribuiti ciascuno alla sua sede e raggiungono la loro specie: l'acqua va all'acqua, la terra s'accresce di sostanza terrena e i fuochi plasmano il fuoco e gli atomi eterei l'etere, finché la perfettrice natura, madre degli esseri, non abbia tutto condotto all'estremo limite di accrescimento; come accade quando ciò che penetra nelle vene vitali non supera più in nulla quel che ne fluisce e dilegua. Qui per tutte le cose deve arrestarsi il progresso vitale, qui natura con le sue forze raffrena la crescita. Tutti gli esseri che vedi ingrandire con ilare slancio e a poco a poco ascendere i gradini dell'età adulta, accolgono in sé più elementi di quanti ne emettono, finché il cibo si diffonde agevolmente in tutte le vene e finché non si sono ancor tanto dilatati da rimettere fuori molta sostanza e da perdere più di quanto la loro età non assimila. Poiché certo bisogna arrendersi al fatto che molti elementi defluiscono e sfuggono dai corpi; ma più ancora se ne devono aggiungere, finché hanno toccato il culmine dell'accrescimento. Allora un po' alla volta l'età spezza le forze e il vigore adulto e scivola verso il declino. E invero, quanto è più grande un corpo che ha smesso di crescere, e quant'è più esteso, tanti più elementi in ogni parte da sé emana e disperde, né il cibo si diffonde facilmente in tutte le sue vene, né basta - a paragone dei larghi flutti che riversa - perché da esso altrettanto possa formarsi e ristorare le perdite. Dunque è giusto che le cose periscano, quando si sono estenuate per il continuo deflusso e tutte soccombono agli urti esterni, perché all'età senile il cibo infine vien meno e i corpi martellando dall'esterno non cessano di logorare ogni cosa e di sopraffarla ostinati con gli urti. Così dunque anche le mura del vasto mondo tutt'intorno espugnate rovineranno sgretolandosi in macerie. Il cibo infatti deve tutto ristorare rinnovellando, il cibo sorreggere, il cibo dare a tutto sostentamento; ma a nulla riesce, se le vene non tollerano quant'è sufficiente, né la natura fornisce quanto è necessario alla vita. E già ora la nostra età è fiaccata e la terra, sfinita dai parti, genera a stento piccoli animali, essa che ha generato tutte le specie e ha dato alla luce corpi giganteschi di belve. Non fu certo, io credo, una fune d'oro scesa dal cielo a calare

dall'alto nei campi le stirpi mortali, né le crearono il mare né le onde che battono gli scogli, ma le generò la medesima terra che ora le nutre di sé. E anche le nitide messi e i vigneti ubertosi essa da principio creò spontaneamente ai mortali, essa donò i dolci frutti e i pascoli lieti; che ora si sviluppano a stento, cresciuti dalla nostra fatica, e logoriamo i buoi e le forze dei contadini, consumiamo il ferro, a pena sostentati dai campi: tanto sono avari di frutti e aggravano la nostra fatica. E ormai scuotendo il capo il vecchio aratore più spesso sospira che nel nulla son cadute le sue gravi fatiche, e quando l'età presente paragona ai tempi passati, loda sovente la fortuna del padre. Triste anche il coltivatore d'una vigna vecchierella e cascante incolpa il declino del tempo e impreca a questa età, e brontola che alla gente d'una volta, piena di devozione, era facile campare la vita su un piccolo podere, quando ciascuno aveva molto minor porzione di terra. E non capisce che tutte le cose lentamente si sfanno e s'avviano alla bara, spossate dal lungo cammino della vita».

Le fonti di Lucrezio: la tesi di Friedrich Solmsen

L'analisi delle fonti del finale del secondo libro lucreziano non può non prendere le mosse dall'esaustivo studio svolto da Friederich Solmsen: *Epicurus on the Growth and Decline of Cosmos* (1953)[177]. Difatti, Solmsen ha dimostrato che la tesi che il cosmo abbia un tempo di esistenza determinato e limitato non sia specificamente epicurea od atomistica, bensì risulti comune alla maggioranza dei filosofi presocratici. Soltanto Platone ed Aristotele sfidano tale «venerabile dogma» affermando il carattere eterno e divino del mondo. È proprio in opposizione a questa nuova visione che Lucrezio – sul solco di Epicuro – difende il motivo della nascita e della morte del mondo. Tale motivo ricorre in particolare nella prima diade del *De rerum natura*, come notato anche da Bailey. Esso viene impostato sin dal primo libro del poema, nel quale il tema della crescita legata all'afflusso di *cibus* dall'esterno sino al *finis crescendi* (cfr. 1.555 e 2.1116) compare a più riprese, prima riferito a corpi viventi e aggregati atomici (vv. 349 ss.; vv. 859 ss.), poi riferito al "corpo" del mondo (vv. 1038-1051). Il *cibus* atomico, una volta affluito, si distribuisce secondo il principio isomorfico ("il simile si aggrega il simile") che Lucrezio ed Epicuro traggono con ogni probabilità da Empedocle[178].

Oltre ad Empedocle, Solmsen sottolinea l'importanza del precedente di Democrito, in particolare del passo che si ritrova in Ippolito, *Refut*. 1.13 (= D.K. 68 A 40) dove si asserisce che «il cosmo si trova in uno stato di ἀκμή fino al momento in cui non è più in grado di accogliere qualcosa dall'esterno» (ἀκμάζειν δὲ κόσμον, ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προσλαμβάνειν). Tuttavia, a parere di Solmsen[179], il passo lucreziano, seppur in relazione con quello democriteo, presenta una

[177] Cfr. Solmsen 1953 pp. 33-51.
[178] Cfr. Lucr. 2.1114-1115 *umor ad umorem, terreno corpore terra / crescit et ignem ignes procudunt aetheraque <aether>*, ed Empedocle D.K. 31 B 37 αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ, «la terra accresce il proprio corpo, l'etere accresce l'etere».
[179] Cfr. Solmsen 1953 p. 37.

teoria più elaborata («refined»)[180] dovuta con ogni verosimiglianza alla revisione di essa compiuta da Epicuro[181]:

«Clearly, this revision of a Democritean tenet is of a piece with other refinements that Epicurus felt compelled to make. Nor is the motive for this particular refinement hard to find. It suggested itself as result of the parallel between the Cosmos and an organic body which Epicurus keeps up throughout his argument».

Dunque secondo Solmsen «the biological pattern of growth and decline» sotteso all'argomento dell'invecchiamento del mondo si ritrova già elaborato in Epicuro e non costituisce una novità lucreziana[182]. All'interno di tale teoria biologica, un ruolo chiave è giocato dalle vene, che distribuiscono il nutrimento ad ogni parte del corpo[183], garantendone la crescita (cfr. v. 1119 *vitalis venas*; v. 1125 *dum facile in venas cibus omnis inditur*) fino alla rottura di tale equilibrio, che provoca la dissoluzione dell'organismo (cfr. v. 1136 *nec facile in venas cibus omnis diditur ei*; vv. 1148-1149 *quoniam nec venae perpetiuntur quod satis est*). Tuttavia tale «coherent and consistent theory of nutrition, growth and decay» non costituisce un elemento originale della dottrina epicurea, bensì la teoria scientifica dominante all'epoca di Epicuro: il filosofo ateniese non avrebbe fatto altro che applicare tale teoria biologica allo sviluppo del mondo[184].

Solmsen si volge poi ad analizzare le corrispondenze tra la dottrina biologica epicurea esposta da Lucrezio e applicata al divenire del mondo e alcuni passi platonici dal *Timeo*, relativi al nutrimento del corpo umano tramite le vene, sempre secondo un principio isomorfico[185]. Il quadro generale del

---

[180] Difatti nel passo lucreziano l'afflusso di atomi nel mondo dall'esterno non si esaurisce dopo l'ἀκμή, bensì semplicemente causa una situazione di scompenso, poiché il mondo non è più in grado d'integrare le proprie perdite. Tuttavia Solmsen stesso ammette che è possibile che la differenza tra la dottrina democritea e quella epicurea-lucreziana potrebbe essere dovuta al modo in cui Ippolito riporta le tesi del filosofo pre-socratico.

[181] Del resto è noto che Epicuro non accetti *in toto* l'escatologia cosmica atomistica: esemplare è il passaggio in *Ad Pyth*. 90 dove egli ricusa la dottrina democritea secondo cui i mondi possono essere distrutti scontrandosi tra loro: αὔξεσθαί τε, ἕως ἂν ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις. τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις. Per i problemi connessi a quest'ultimo passo cfr. Solmsen 1953 p. 37 n. 15.

[182] Cfr. Solmsen 1953 p. 42 «If we consider the passage in the light of its antecedents, we have no choice but to regard the cibus and the venae of the world as part and parcel of Epicurus' arguments. What he did was to transfer the current theory about nutrition, growth and decline from biology to cosmology, from the Microcosm to the Macrocosm».

[183] Cfr. anche Lucr. 6.946 ss. *diditur in venas cibus omnis, auget alitque corporis extremas quoque partis unguiculosque*.

[184] Cfr. Solmsen 1953 p. 39 «We may assume that in its simplest form (…) it was widely or generally known among "educated" people and all that Epicurus did was to apply the most up-to-date doctrine of biological growth and decline to the Cosmos. To do so involved a measure of arbitrariness inasmuch as in Epicurus' own view the Cosmos is not a living entity but an aggregation of dead matter». Come prova di tali asserzioni Solmsen chiama in causa alcuni trattati ippocratici, come il *De natura hominis* e il *De carne*. Tuttavia tale teoria era già stata recepita da Democrito, cfr. Solmsen 1953, p. 40 n. 24.

[185]Cfr. Le cosiderazioni di Solmsen (*ibid*.) a proposito di Plat. *Tim*. 78E-81D «Here we read how the food (after having been cut up in the belly) is "pumped" into the blood-vessels, takes on the form and color of blood, passes on to adjoining tissues, and there replenishes the losses that are inflicted on us by operation of the surrounding elements. This replenishment takes place according to the principle "like to like". As long as the body is "young" the food assimilitad surpasses in quantity the matter given off to elements; later on, in the years of decline of γῆρας, the relationship is reversed until in the end the food supply is altogether inadequate to counteract the never-ceasing attacks from the outside and the body finally succumbs».

nutrimento e dello sviluppo corporeo fornito da Platone è ritenuto dallo studioso «fundamentally identical» a quello del passaggio lucreziano. In particolare, egli chiama in causa le seguenti analogie:

De rerum natura	***Timeo***
nam quaecumque vides hilaro grandescere adauctu / paulatimque gradus aetatis scandere adultae / plura sibi adimunt quam de se corpora mittunt / dum … non ita sunt late dispessa ut multa remittant / et plus dispendi faciant quam vescitur aetas Lucr. 2.1133-8; 1148 ss.	ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίῃ, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται Plat. *Tim*. 81B4 ss. (si noti che segue una spiegazione della ragione per cui nella giovinezza l'assorbimento di nutrimento sia maggiore della perdita e perché tale rapporto s'inverta nella vecchiaia)
Iure igitur pereunt cum… externis succumbunt omnia plagis Lucr. 2.1139	αὐτὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων εὐπετῶς διαιρεῖται· φθίνει δὴ πᾶν ζῷον ἐν τούτῳ κρατούμενον, γῆράς τε ὀνομάζεται τὸ πάθος. Plat. *Tim*. 81 D 2-4
Nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam / corpora conficere et plagis infesta domare Lucr. 2.1142 ss.	τὰ μὲν γὰρ δὴ περιεστῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς τήκει τε ἀεὶ Plat. *Tim*. 81 A 4-5[186]

Pur non escludendo *in toto* la possibilità una ripresa polemica del *Timeo* da parte di Epicuro (che però risulterebbe «something unparalleled»), Solmsen ritiene molto più probabile l'ipotesi che questa dottrina fosse semplicemente uno dei capisaldi della scienza medica nel IV secolo.[187] Tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, l'applicazione sistematica e definitiva *al cosmo* di tale dottrina di crescita e consunzione fu compiuta soltanto da Epicuro[188], come dimostra un importante frammento

[186] Cfr. pure Plat. *Tim*. 32C-33A: Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέωντῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.

[187] Cfr. Solmsen 1953 pp. 39 ss. «We have no way of knowing how long before the *Timaeus* and by whom as the first the formula was developed. To understand its bearing we must remember that in some of the late Presocratic systems the Cosmos too grows as long as it grows by the addition of like to like, i.e. in the same fashion as human beings, animals and plants».

[188] Cfr. Solmsen 1953, p. 48 «There is no evidence that anyone before Epicurus attempted to transfere it to the Cosmos. Plato certainly restricts it to the being within the Cosmos». Il precedente di Democrito (cfr. Solmsen 1953 p. 47) non definiva infatti in maniera chiara «what happens to living being after their *akmé*».

(cfr. Usen. Fr. 305 = Aezio, *Dossografia*, II, 4, 10 p. 331, 24 D, Stobeo, *Antologia Fisica* 20, 1; Plutarco II, 4, 2):

«Epicuro sostiene che in moltissimi modi il mondo si corrompe: e infatti lo fa in forma di animale, di vegetale e in molti modi».
Ἐπίκουρος πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γάρ ὡς ζῷον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς.

Pertanto, secondo Solmsen l'intera sezione conclusiva del secondo libro lucreziano costituisce una fedele ripresa di tale dottrina, già formulata da Epicuro[189].

La tesi di Piet Schrijvers: Lucrezio come «eclettico epigono dell'età tardo ellenistica»

Nello studio «*Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce* »[190], Piet Schrijvers evidenzia una serie di analogie e parallelismi tra alcuni passi dei primi due libri del *De rerum natura* (compreso il nostro finale) e alcuni passi appartenenti a testi tardo-ellenistici, «fortemente influenzati dal pensiero peripatetico», ovverosia il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, il *De universi natura* del neopitagorico Ocello Lucano e il *De aeternitate mundi* di Filone d'Alessandria[191]. Tali parallelismi dimostrerebbero una ripresa di questi trattati da parte del poeta romano, capace di sfruttare in senso epicureo dottrine appartenenti a scuole avverse, «alla maniera degli eclettici epigoni della sua epoca».

La serie di parallelismi che interessa l'analisi del finale del secondo libro concerne in particolare uno di questi trattati, ovverosia il *De aeternitate mundi*: nei capitoli 55-75 del trattato, infatti, Filone riporta le dottrine del peripatetico Critolao (II secolo a.C.) a proposito dell'eternità del mondo e, soprattutto, dell'eterna giovinezza della terra, in opposizione a quanti ne asseriscono il progressivo invecchiamento. Schrijvers evidenzia una relazione diretta tra gli argomenti di Critolao e quelli del finale lucreziano, nonché di un altro passo del *De rerum natura* (5.805 ss.) dove Lucrezio riprende il tema della Madre-terra e della generazione dei primi esseri viventi. I principali parallelismi richiamati da Schrijvers sono dunque i seguenti:

---

[189] A prova di tale lettura, Solmsen asserisce infine che non è un caso che l'argomento di retaggio "presocratico" dell'invecchiamento del mondo trovi spazio nel finale del secondo libro e non nell'altro grande passo escatologico del *De rerum natura*, ovverosia il quinto libro (vv. 235-415). Ciò avviene perché gli argomenti scelti in quest'ultimo non sono più presocratici, bensì ellenistici e dunque privi di tale modello analogico. Cfr. Solmsen 1953 p. 51: «[These arguments] show a definitive emancipation from the traditional pattern which our section in book II revises».

[190] In O. Gigon (ed.) *Lucrèce.* (Entretiens Hardti 24) Genève 1978, pp. 77-114. Ristampato e tradotto in inglese: P. H. Schrijvers, *Seeing the Invisible*: *a Study of Lucretius' Use of Analogy in* De Rerum Natura, in M. Gale (ed.) Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius, Oxford 2007, pp. 255-288.

[191] Cfr. Schrijvers 2007 p. 266. Schrijvers chiama in causa anche la presenza nel *De rerum natura* di passi che sembrano contenere riprese del «luogo comune ellenistico» delle *laudes terrae*. «This contention is congruent with the characterization of Lucretius as an eclectic epigone which emerged from the parallels between the *De rerum natura*, the *De mundo*, and the *De aeternitate mundi* outlined above. The eclectic and dialectic interplay in which philosophical opponents borrow themes, arguments, figures of thought, and also root metaphors from one another, sometimes in order to turn them against the school in which they originated, is characteristic of the late Hellenistic era».

De rerum natura	***De aeternitate mundi***
Lucr. 2.1122-1123/1130 *Nam quaecumque vides hilaro grandescere adauctu/ paulatimque gradus aetatis scandere adultae* (…) *donec alescendi summum tetigere cacumen*	Critol. in *De aet. mundi* 58 Βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν· «La natura infatti ha generato alcuni gradi attraverso i quali, in qualche modo, l'uomo sale e scende: sale quando si accresce, scende nei processi di diminuzione»[192].
Lucr. 5.807-808 *Hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur crescebant uteri terram radicibus apti*	Critol. in *De aet. mundi* 66 Ὅλως τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς ἀνθρώπων σποράν; (…) «Non è forse totalmente folle asserire che la terra, in quanto madre, avesse sviluppato in sé degli uteri per la generazione degli uomini?»
Lucr. 5.808-815 *Quos* [*uteros*] *ubi tempore maturo patefecerat aetas/ infantum fugiens umorem aurasque petessens/ convertebat ibi natura foramina terrae / et sucum venis cogebat fundere apertis/ consimilem lactis. Sicut nunc femina quaeque/ cum peperit, dulci repletur lacte, quod omnis/ impetus in mammas convertitur ille alimenti*.	Critol. in *De aet. mundi* 66-67 Ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῇ φατέον ἡνίκα ἠνθρωπογόνει προσγενέσθαι, τροφὴν ἵν' ἔχωσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον ἀποκυηθέντες· ἀλλὰ γὰρ οὐ ποταμός, οὐ πηγή τις οὐδαμοῦ τῆς οἰκουμένης ἀνθ' ὕδατος μνημονεύεταί ποτε ὀμβρῆσαι γάλα. «Poiché bisogna ammettere che la terra, quando generò gli uomini, avesse sviluppato anche dei seni come una donna, affinché essi, appena partoriti, avessero opportuno nutrimento. Ma infatti non si ricorda alcun fiume od alcuna fonte del mondo che abbia zampillato latte e non acqua».

[192] Cfr. Schrijvers 2007 n. 29 p. 266.

Lucr. 5, 816-820 *Terra cibum pueris, vestem vapor, herba cubile praebebat multa et molli lanugine abundans.* *At novitas mundi nec frigora dura ciebat* *Nec nimios aestus nec magnis viribus auras.* *Omnia enim pariter crescunt et robora sumunt*.	Critol. in *De aet. mundi* 67 Πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὥσπερ γαλακτοτροφεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῇ δι' ἀμπεχόνης σκέπῃ χρῆσθαι διὰ τὰς ἀπὸ κρυμοῦ | καὶ θάλπους ἐγγινομένας τοῖς σώμασι ζημίας, «Inoltre, così come è necessario nutrire con latte un bambino appena nato, allo stesso modo egli abbisogna della protezione di un vestito a causa dei danni che sopraggiungono per il caldo e per il freddo».
Lucr. 5.826-836 *Sed quia finem aliquam pariendi debet habere / destitit ut mulier spatio defessa vetusto./ Mutat enim mundi naturam totius aetas/ ex alioque alius status excipere omnia debet,/ nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,/ omnia commutat natura et vertere cogit./ Namque aliud putrescit et aevo debile languet/ porro aliud succrescit et <e> contemptibus exit./ Sic igitur mundi naturam totius aetas/ mutat et ex alio terram status excipit alter,/ quod tulit ut nequeat, possit quod non tulit ante.*	Critol. in *De aet. mundi* 58, 61 Αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὡρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων αὐξήσεως· «Coloro che erano appena nati dovevano svilupparsi secondo determinate misure e ritmi dei tempi di crescita». τί δ' ἐμποδὼν ἦν ἀνθρώπους καθάπερ φασὶ πρότερον καὶ νῦν βλαστάνειν; οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν; «Ma cosa impedisce che gli uomini anche oggi germoglino così come germogliavano prima? La terra è forse così invecchiata da sembrare divenuta sterile per il tempo trascorso?».

Ho scelto di riportare la maggior parte delle analogie riscontrate da Schrjvers, anche relative al quinto libro, perché esse risultano essenziali all'analisi del passo che verra svolta più avanti. Per ora, si noti soltanto come l'ultimo passo riportato nella tabella, concernente l'invecchiamento e l'isterilimento della terra (Phil. *aet*. 61), non sia riferibile soltanto al quinto libro, come evidenziato da Schrijvers, ma anche e soprattutto al secondo, come dimostra la somiglianza tra il distico conclusivo (2.1173-1174 *omnia tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto*) e i vv. 826-827 del quinto libro. Pur dichiarando impossibile stabilire con esattezza quale sia la relazione tra

Filone Alessandrino, Critolao e Lucrezio, Schrijvers asserisce che i parallelismi da egli evidenziati dimostrano la presenza di un legame tra Lucrezio e i trattati sopra citati. La conclusione è dunque la seguente[193]:

«The quality of the parallels listed above nevertheless permits us, in my view, to assume that Lucretius, as an eclectic author of the late Hellenistic era, constructed his work as a composite, drawing on the reservoir of philosophical and scientific themes of the schools which made up the Bildungsgut of his age. In any case, the sequence of thought in *De rerum natura* 5.805 V. and the Peripatetic critique worked out by Philo shed light on the ways in which arguments for and against the birth of the human race from the earth are developed on the basis of the same root metaphor, in accordance with the same series of commonplaces associated with it, and follow a traditional pattern».

Pertanto, Lucrezio si dimostrerebbe a tutti gli effetti «autore eclettico della tarda età ellenistica», libero dal quel vincolo di totale fedeltà ad Epicuro che Solmsen aveva invece considerato evidente e dimostrabile. La rappresentazione del cosmo come μακράνθρωπος nel finale del secondo libro non sarebbe così tratta da Epicuro – come appunto riteneva Solmsen – bensì attinta a quella serie di temi filosofici e motivi topici che costituiva il *Bildungsgut* della tarda età ellenistica[194].

Tale spiegazione, secondo Schrijvers, permette di motivare inoltre le numerose "contraddizioni" in cui Lucrezio cade utilizzando modelli analogici "biologici" («biological illustrations») come *leitmotiv* nel primo e nel secondo libro[195]. Difatti, tali contraddizioni sono motivate dalla ripresa sistematica, da parte di Lucrezio, dei trattati tardo-ellenistici sopra citati, testi che risultano fortemente influenzati dalla filosofia peripatetica («strongly influenced by Peripatetic thought») e da una serie di motivi e tematiche topiche nella tarda età ellenistica («commonplace of Hellenistic thought»), ma estranee al pensiero epicureo.

[193] Cfr. Schrijvers 2007 pp. 269-270.
[194] Cfr. Schrijvers 2007, p. 271. «One of the most elaborate representations of the cosmos as makranthropos occurs at Lucretius 2.1105 vv. (…) Solmsen demonstrates that a medical/biological theory of the nutrition, growth, and decay of the human body was developed first, and that ideas arising from it (…) were then transferred to the cosmos. Here again, as in the case of the analogy between particles and seed, the problem of Lucretius' originality with respect to Epicurus presents itself. The analogy between the living thing (ζῷον) on the one hand and the cosmos or the earth on the other is found only twice in Epicurus: once in a doxographic notice, and once, in very concise form, in a fragment from Book 11 of *On Nature*. In my opinion, it is not legitimate to deduce from these two texts that the analogical image of the world as makranthropos occupied a central place in Epicurus' writings». A proposito di tale modello, cfr. Taub 2012 pp. 55 ss.
[195] Cfr. Schrijvers 2007 p. 265 ss. Si veda ad esempio l'utilizzo del motivo della sopravvivenza della specie, nonostante la morte dei singoli individui, per illustrare l'eternità della materia: «Strictly speaking, the theory that matter is imperishable, linked to the idea of continuous change in each individual entity, should not be illustrated within the framework of Epicurean physics by the μετάβασις ἐξ ἀλλήλων of plant and animal life on earth, since this earth and the living things which populate it have been born and are destined to die».

La tesi di Alessandro Schiesaro: il ritorno alle tesi di Solmsen

Alessandro Schiesaro (Simulacrum et imago*: gli argomenti analogici nel De rerum natura*", Pisa 1990) svolge una critica pervasiva delle sopra citate tesi di Schrijvers, evidenziando come il quadro finale del secondo libro (e quello dei vv. 807 ss. del quinto) dimostri un'ossatura «strettamente epicurea»[196]:

«Non è vero che Lucrezio dipende dal retroterra culturale a lui contemporaneo, ma l'operazione del poeta sembra invece quella di riprendere la tesi epicurea, ripresentandola in versi, con particolare ricerca di efficacia».

Pertanto Lucrezio non può essere etichettato assolutamente un «abile eclettico» tardoellenistico, che costruisce il proprio discorso come una sorta di *collage* di teorie eterogenee rintracciabili nella letteratura a lui contemporanea. Infatti Schiesaro mette in rilievo come numerosi temi e motivi topici che Schrijvers attribuisce al *Bildungsgut* tardo-ellenistico debbano in verità essere fatti risalire all'età classica o all'età arcaica. Secondo lo studioso è parimenti da recusare l'idea di Schrijvers secondo la quale «(…) dall'interazione tra un certo *explicans* e l'*explicandum* si produce una serie di associazioni indebite, che proietta sul secondo caratteristiche che gli sono estranee, che contrastano con l'ortodossia epicurea, e che si ricollegano, piuttosto, a dottrine allotrie»[197].

Schiesaro prende le mosse dal modello analogico del μακράνθρωπος («il mondo e il cosmo strutturati e funzionanti come un corpo umano»[198]), sfruttato da Lucrezio nonostante la sua apparente inconciliabilità con la dottrina epicurea che ritiene il cosmo mero aggregato di atomi e vuoto[199]. L'uso di questo modello analogico da parte di Lucrezio non costituisce, secondo Schiesaro, un allontanamento dall'ortodossia epicurea: riprendendo Solmsen, lo studioso mostra come tale modello («a coherent and consistent theory of nutrition, growth and decay») fosse già diffuso nelle cosmologie presocratiche[200]. Al contempo lo studioso evidenzia la «cautela» con cui Lucrezio utilizza il modello del μακράνθρωπος, cautela che dimostra come il poeta fosse ben conscio «degli eventuali pericoli di ambiguità» associati all'uso di esso: da questa consapevolezza deriva un'estrema cura nel limitare

[196] Cfr. Schiesaro 1990 pp. 107-108.
[197] Cfr. Schiesaro 1990 p. 73.
[198] Cfr. Schiesaro 1990 p. 74.
[199] Cfr. Schieraro 1990 p. 74: «L'archetipo del mondo come grande corpo umano governato dalle stesse leggi e dagli stessi rapporti strutturali viene prospettato nel DRN in riferimento a diversi problemi, i cui principali sono la crescita, il declino, la dissoluzione del nostro mondo – esemplare di tutti gli altri mondi – in termini di evoluzione biologica, e il chiarimento dei rapporti di interdipendenza e organicità delle varie parti del mondo per confronto con l'organizzazione del corpo umano».
[200] Cfr. Schiesaro 1990 p. 75: «Da un lato Lucrezio non fa che riprendere un modello già diffuso nelle cosmologie presocratiche, quello appunto per cui il cosmo e l'uomo sono regolati, in modo simile, ma dall'altro si riferisce anche a una teoria che spiega il fenomeno dell'accrescimento come acquisizione di cibo, cui seguono una ἀκμή dove acquisizione e cessazione di atomi si bilanciano, e infine dal disfacimento e la morte causati dal prevalere della cessione di materia».

ogni margine di confusione e di eterodossia[201]. Pertanto non solo questo schema argomentativo appartiene alla tradizione filosofica anteriore ad Epicuro, ma, come dimostrato da Solmsen:

«si deve proprio a questi [Epicuro] l'applicazione della teoria del declino dei corpi viventi al cosmo, cioè l'estensione analogica; e questo dovrebbe essere argomento sufficiente per ritenere che una qualche dose di ambiguità, se mai, era già tollerata da Epicuro, e non va attribuita ad una ipotetica propensione lucreziana per lo sfruttamento in chiave eclettica di elementi non specificamente epicurei (…) Le analogie tra cosmo e corpo umano si armonizzano bene nel quadro del sistema epicureo, che pone al centro la constatazione dell'omogeneità dei *foedera naturae*»[202].

Schiesaro analizza poi i passi del *De rerum natura* relativi al tema della Terra-madre e della generazione degli *animalia*, riportati da Schrijvers (2.1105 ss.; 5.806 ss.) e da quest'ultimo ricondotti alle teorie del peripatetico Critolao, riportate nel *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino (cap. 55 ss.). Lo studioso italiano evidenzia come il motivo filosofico della Terra-madre e della generazione spontanea degli esseri viventi da essa sia comune ai filosofi presocratici (in particolare Empedocle, cfr. D.K. 31 A 70) e presente anche nel *Menesseno* di Platone (237e)[203]. Parimenti, Schiesaro mostra come l'immagine degli *uteri* nel suolo nonché l'analogia tra la crescita delle piante e quella dell'uomo possano essere facilmente ricondotte a ben prima della tarda età ellenistica[204]:

«Non è dunque necessario pensare all'utilizzazione, da parte di Lucrezio, di un repertorio tradizionale lui contemporaneo, che sfruttava l'analogia fra la nascita degli uomini dal grembo materno e quella dei primi esseri umani sulla terra, ma che tale associazione possa essere retrodata con ogni verosimiglianza ad Epicuro, e forse anche ai pensatori presocratici».

Lucrezio non dipende quindi «dal retroterra culturale a lui contemporaneo»: la sua operazione si configura invece come fedele «ripresentazione in versi» della tesi epicurea, «con particolare ricerca di efficacia». Quest'ultima è garantita dalla ripresa di fonti poetiche ben precise, che spaziano dagli

[201] Cfr. Schiesaro 1990. p. 76 «Infatti nei vv. 1118-1122 (…) il confronto tra il mondo e i corpi viventi è istituito concisamente e quasi in parentesi, mentre dal v. 1122 in avanti l'autore estende le sue considerazioni ai *corpora* in generale, non solo al corpo umano (…). Il risultato di questa indagine è la definizione di una legge generale sulla crescita e la distruzione dei corpi – viventi e non – che parte dall'osservazione dei φαινόμενα e, tra questi, del corpo per eccellenza, quello umano». Cfr. anche le considerazioni di Solmsen 1953 p. 43 «Although Lucretius indicates plainly enough that the Cosmos does need *cibus* to replenish its losses, he has seen to it that the absorbing picture of the Cosmos in its growth, struggle for survival, and final *ruina* should remain undisturbed by the biological details which find their integration in equally impressive visions of the body as we see it hilaro grandescere adauctus and majestically *gradus aetatis scandere adultae*».

[202] Cfr. Schiesaro 1990 pp. 77-81.

[203] Cfr. Schiesaro 1990 p. 102 ss.

[204] Cfr. Schiesaro 1990 p. 107.

Inni omerici[205] alla tragedia di età classica; notevole l'esempio dei vv. 250 ss. del primo libro, che rimandanno alla ierogamia del *Crisippo* euripideo e delle *Danaidi* eschilee[206]. Indubbiamente la presenza di queste traduzioni potrebbe cagionare accuse di «disorganicità»: difatti Lucrezio rischia d'esporre a gravi fraintendimenti punti nodali della propria dottrina. Tuttavia Schiesaro sottolinea come anche questi passaggi, nonostante la loro ambiguità, possano essere ricondotti nell'alveo della dottrina epicurea, cosicché, «se perplessità essi suscitano, non per questo dovremo troppo affrettatamente ritenerli una "contraddizione" del poeta con se stesso»[207]. La conclusione di Schiesaro è dunque la seguente[208]:

«I campi metaforici che Lucrezio accoglie nel poema, gli atomi come semi, il cosmo come organismo simile al corpo umano per struttura e processi evolutivi, sono ampliamente attestati nella tradizione a lui anteriore; egli ne propone uno sfruttamento esteso e sistematico, basando su di essi anche intere sezioni di grande importanza dei libri I e V. Non si dovrà eccedere, invece, nel sottolineare tentazioni eclettiche o scopertamente eterodosse di Lucrezio: anche nei casi in cui talune implicazioni delle analogie o delle metafore di base sembrano non accordarsi del tutto con alcuni principi della dottrina epicurea, si può ricostruire con sufficiente sicurezza una analoga presa di posizione dello stesso Epicuro. Il problema dell'eclettismo di Lucrezio, quindi, si trasforma se mai in quello dell'eclettismo di Epicuro, questione certo non priva di interesse, ma strettamente legata ai caratteri generali della speculazione ellenistica, e comunque estranea ai limiti della nostra indagine».

2.5.4 Le fonti di Lucrezio dagli atomisti ad Epicuro: un riepilogo

Un utile punto di partenza per analizzare le fonti del finale lucreziano consiste nel richiamare alcuni dei più importanti passi citati da Solmsen e da Schiesaro. La storia del cosmo, dalla generazione alla distruzione, preceduta dall'affermazione dell'infinità dell'universo e dell'esistenza di infiniti mondi, si ritrova già in Leucippo (cfr. Diog. Laert. IX 31-33 = D.K. 67 A 1)[209]. Il frammento leucippeo presenta in comune con il passo lucreziano il salto argomentativo dal tema dell'infinità dell'universo (τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν; cfr. Lucr. 2, 1050 *nulla est finis*) a quello dell'esistenza di mondi innumerevoli (cfr. κόσμους ἀπείρους εἶναι; cfr. Lucr. 2.1048-1089) e, infine, la narrazione della cosmogonia, dovuta all'afflusso di atomi dall'esterno (φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν; cfr. Lucr. 2.1105-1108 *multaque* (…) *addita corpora sunt extrinsecus, addita circum / semina, quae magnum iaculando contulit omne*): per giunta,

[205] Cfr. Schiesaro 1990 p. 108 ss. Molto interessanti sono in particolare le considerazioni relative al sincretismo Cibele-Gea, che ha importanti implicazioni anche per il passaggio centrale del secondo libro del *De rerum natura*, relativo al culto e all'allegoria della *Magna Mater*. Cfr. pure Andreoni 2010 pp. 7 ss.
[206] Cfr. Schiesaro 1990 p. 111 ss. Cfr. pure il rimando al *Crisippo* euripideo e al *Crise* pacuviano per quanto concerne i vv. 991 ss. del secondo libro in Schiesaro 1990 p. 118 ss.
[207] Cfr. Schiesaro 1990 pp. 120 ss.
[208] Cfr. Schiesaro 1990 p. 85.
[209] Il passo è riportato per esteso nella storia dell'escatologia cosmica greca collocata nel capitolo introduttivo di questa tesi.

gli atomi si raggruppano secondo un principio isomorfico (il simile con il simile, cfr. τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια; cfr. Lucr. 2.1112-1115 *nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis / corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt).* Infine, fondamentale è l'idea dell'evoluzione del κόσμος secondo la sequenza γένεσις, αὔξησις φθίσις e φθορά (cfr. Lucr. 2, 1104 ss. *tempus genitale*; *auctum*; *in partem peiorem liquitur aetas*; *ruinas*).

La medesima dottrina viene sviluppata da Democrito, come dimostra il frammento D.K. 68 A 37 (= Simplic. *cael.* p. 294, 33 Heib.)[210]. Si tratta di un passo rilevante, poiché dimostra la correttezza delle argomentazioni di Solmsen e Schiesaro, secondo i quali il modello analogico del μακράνθρωπος (ovverosia l'analogia tra il percorso esistenziale del mondo e quello degli esseri viventi) non appartiene esclusivamente all'età tardo-ellenistica, ma trova le proprie radici nella filosofia presocratica. A questo proposito, particolarmente rilevante è il paragone tra l'esistenza degli animali e dei vegetali e l'esistenza dei mondi (οὐ μόνον περὶ ζῴων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων), che anticipa una celebre massima epicurea (Usen, fr. 305) che verrà analizzata più avanti. Tale modello analogico istituisce l'equivalenza tra generazione/aggregazione (γένεσις/ σύγκρισις) e alla morte/disgregazione (φθορὰ/διάκρισις) presente anche nel passo lucreziano (cfr. 2.1104 *mundi tempus genitale* e 1144 *dabunt labem putrisque ruinas*). Analoghe considerazioni possono essere svolte a proposito del frammento democriteo D.K. A 68 40 (= Hippolyt. *Refut*. I 13) la cui rilevanza – come si è visto – era già stata sottolineata da Solmsen[211].Questo passo presenta numerose analogie con quello leucippeo sopra citato e ulteriori punti di tangenza con il finale lucreziano. Gli elementi più degni di nota sono:

1) Il passaggio logico dalla teoria dell'esistenza di mondi innumerevoli alla descrizione del loro percorso di crescita e di dissoluzione (già presente in Leucippo).
2) La descrizione "organicistica" dell'evoluzione del mondo, suddivisa in generazione (γίνεσθαι), accrescimento (αὔξεσθαι), raggiungimento dell'apice della crescita (ἀκμάζειν), degenerazione (φθίνειν) e infine distruzione (φθείρεσθαι).
3) La definizione del momento apicale come situazione in cui un mondo "non può più accogliere alcun corpo dall'esterno" (ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προσλαμβάνειν).

Pertanto, rispetto al passo leucippeo, Democrito aggiunge il concetto di ἀκμή (fase apicale della crescita), definita come momento di massima capacità assimilativa prima della decadenza

[210] Anche questo passo è riportato per esteso nel capitolo introduttivo di questa tesi.
[211] Passo riportato nel capitolo introduttivo di questa tesi.

(φθίνειν). Similmente Lucrezio (vv. 1116 ss.) parla dell'*extremum crescendi finem*, ovverosia la fase nella quale un mondo raggiunge un perfetto (ma effimero) equilibrio nei suoi scambi atomici con lo spazio esterno (*ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra / vitalis venas quam quod fluit atque recedit*).

Da ultimo, è possibile citare un altro passo attribuito a Democrito, concernente il tema della vecchiaia della terra (Hermippus *de astrol*. [Ioann. Catrares] II 1, 4 ff. p. 33,15 Kroll – V = D.K. 68 B 5):

Τὸ γὰρ γίνεσθαί πη μέχρι τοῦ νῦν, ὡς λόγος αἱρεῖ, παραλείπω· πλὴν ὥσπερ τοὐνδόσιμον ἐξ ἐκείνου παραλαβοῦσα ζῶια μὲν μέγεθος ἔχοντα οὐκέτι φύειν οἷα τ' ἐστί, βοτάνας δὲ καὶ δένδρα καὶ φυτὰ καὶ καρπούς, καὶ τὰ ζῶια σχεδὸν νεκρωθέντα καὶ παγέντα τῶι ψύχει θέρμης τε καὶ ῥώμης ἐμπίπλαται.

«Invece, a motivo delle esigenze del presente discorso, tralascio che ancora oggi si verifichi la generazione spontanea di alcuni animali: mi limito esclusivamente a notare che la terra, dopo aver ricevuto l'avvio dall'artefice, non possa più generare viventi di una certa grandezza, e dia invece vita a piante, alberi, vegetali in genere, frutti; e sia, inoltre, diventato fonte di calore e di vigore per quegli animali che il freddo ha quasi ucciso e reso rigidi».

Troviamo qui il dato relativo al progressivo invecchiamento ed isterilimento della terra, ormai incapace di generare esseri viventi di grandi dimensioni (ζῶια μὲν μέγεθος ἔχοντα οὐκέτι φύειν οἷα τ' ἐστί)[212]: si tratta di un elemento attestato ancora una volta nel finale lucreziano (vv. 1151-1152) *vix animalia parva creat, quae cuncta creavit* / *saecla deditque ferarum ingentia corpora partu*.

Come aveva sottolineato Cicerone[213], nell'ambito delle dottrine fisiche, sotto molti profili Epicuro si muove sul solco di Democrito: ciò vale anche per quanto concerne i passi sopracitati. In particolare, anch'egli, come Democrito, utilizza l'analogia tra il mondo e l'essere vivente (cfr. Usen. Fr. 305 = Aezio, *Dossografia*, II, 4, 10 p. 331, 24 D, Stobeo, *Antologia Fisica* 20, 1; Plutarco II, 4, 2) [214]. Inoltre anche Epicuro traccia una storia della generazione del mondo, intesa come progressiva aggregazione di atomi da uno spazio esterno, come dimostrano i cap. 88-91 dall'*Epistola a Pitocle*[215]:

2.5.5 Lucrezio e le teorie di Critolao nel *De aeternitate mundi* di Filone (cap. 55-76)

Il principale scopo del presente capitolo è quello di mostrare l'influenza delle argomentazioni del peripatetico Critolao riportate in Phil. *aet*. 55-76 sul finale lucreziano. Data l'importanza di tale

[212] Si noti che questo elemento si ritrova pure in Diod. Sic. 1.7, 1 (= D.K. B 68 5) τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην (…) τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογξονεῖν.
[213] Cfr. Cic. *nat. deor*. 1.72 ss. *Quid est in physicis Epicuri non a Democrito*?
[214] Ἐπίκουρος πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γάρ ὡς ζῷον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς. «Epicuro sostiene che in moltissimi modi il mondo si corrompe: e infatti lo fa in forma di animale, di vegetale e in molti modi».
[215] Cfr. Epic. *Ep. Pyth*. 88-91.

operazione allo scopo della comprensione dell'identità degli obbiettivi polemici di Lucrezio, si è deciso di riportare e tradurre l'intera sezione del testo di Filone dedicata alle teorie di Critolao:

55 Κριτόλαος δέ <τις> τῶν κεχορευκότων Μούσαις, τῆς Περιπατητικῆς ἐραστὴς φιλοσοφίας, τῷ περὶ τῆς ἀιδιότητος κόσμου δόγματι συνειπὼν ἐχρήσατο τοιαύταις πίστεσιν· εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἀνάγκη καὶ τὴν γῆν γεγονέναι· εἰ δὲ ἡ γῆ γενητή, πάντως καὶ τὸ ἀνθρώπων γένος· ἄνθρωπος δὲ ἀγένητον, ἐξ ἀιδίου τοῦ γένους ὑφεστῶτος, ὥσπερ ἐπιδειχθήσεται· ἀίδιος ἄρα καὶ ὁ κόσμος.
56 Τὸ δὲ ὑπερτεθὲν ἤδη κατασκευαστέον, εἰ δεῖ καὶ ἀποδείξεως τοῖς οὕτως ἐμφανέσι· δεῖ δέ, ὡς ἔοικεν, ἕνεκα τῶν μυθοπλαστῶν (...) **57** λέγουσι γὰρ ὅτι ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνθρώπων νεώτερον φύσεως ἔργον, ἀρχεγονώτερον δὲ καὶ πρεσβύτερον | ἡ ἐκ γῆς, ἐπειδὴ πάντων μήτηρ ἐστί τε καὶ νενόμισται· τοὺς δὲ ᾳδομένους παρ' Ἕλλησι Σπαρτοὺς ἐκφῦναι, καθάπερ νῦν τὰ δένδρα, τελείους καὶ ἐνόπλους γῆς παῖδας. **58** Ὅτι δὲ μύθου πλάσμα τοῦτ' ἐστί, συνιδεῖν ἐκ πολλῶν ῥᾴδιον. Αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὡρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων αὐξήσεως· βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν· ὅρος δ' ὁ τῶν ἀνωτάτω βαθμῶν ἀκμή, πρὸς ὃν φθάσας τις οὐκέτι πρόεισιν, ἀλλ', ὥσπερ οἱ διαυλοδρομοῦντες ἀνακάμπτουσι τὴν αὐτὴν ὁδόν, ὅσα παρ' ἰσχυούσης νεότητος ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν ἀσθενεῖ γήρᾳ. **59** Τὸ δὲ γεννηθῆναί τινας οἴεσθαι τελείους ἐξ <ἀρχῆς> ἠγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους. Αἱ μὲν γὰρ ἡμέτεραι γνῶμαι προσαναματτόμεναι τὸ πλημμελὲς ἐκ τοῦ συνεζευγμένου θνητοῦ τροπὰς καὶ μεταβολὰς εἰκότως ἐνδέχονται, ἄτρεπτα δὲ τὰ τῆς τῶν ὅλων ἐστὶ φύσεως, ἅτε πάντων ἐπικρατούσης καὶ διὰ βεβαιότητα τῶν ἅπαξ γνωσθέντων τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὅρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης. **60** Εἴπερ οὖν ἁρμόττον ἐνόμιζεν ἀποτίκτεσθαι τελείους, καὶ νῦν ἂν ἐτελειογονεῖτο ἄνθρωπος, μὴ βρέφος, μὴ παῖς, μὴ μειράκιον γινόμενος, ἀλλ' ἀνὴρ εὐθὺς ὤν, ἴσως δὲ καὶ πρὸς ἅπαν ἀγήρως καὶ ἀθάνατος· ᾧ γὰρ μὴ αὔξησις, μηδὲ μείωσις πρόσεστιν· αἱ μὲν γὰρ ἄχρι τῆς ἀνδρὸς ἡλικίας μεταβολαὶ κατ' αὔξησιν, αἱ δ' ἀπὸ ταύτης ἄχρι γήρως καὶ τελευτῆς κατὰ μείωσιν συνίστανται· τῷ δὲ μὴ κοινωνοῦντι τῶν προτέρων καὶ τὰς ἑπομένας εὔλογον μὴ ἐπιγίγνεσθαι. **61** Τί δ' ἐμποδὼν ἦν ἀνθρώπους καθάπερ φασὶ πρότερον καὶ νῦν βλαστάνειν; οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν; ἀλλ' ἐν ὁμοίῳ μένει νεάζουσα ἀεί, διότι τετάρτη μοῖρα τοῦ παντός ἐστι καὶ ἕνεκα τῆς τοῦ ὅλου διαμονῆς ὀφείλει μὴ φθίνειν, ἐπεὶ καὶ τὰ ἀδελφὰ στοιχεῖα αὐτῆς ὕδωρ ἀήρ τε καὶ πῦρ ἀγήρω διατελεῖ. **62** Πίστις δὲ ἐναργὴς τῆς ἀδιαστάτου καὶ ἀιδίου περὶ γῆν ἀκμῆς τὰ φυόμενα· καθαρθεῖσα γὰρ ἢ ποταμῶν ἀναχύσεσιν, ὥσπερ φασὶν Αἴγυπτον, ἢ τοῖς ἐτησίοις ὄμβροις τὸν ἐκ τῆς φορᾶς κάματον ὑπανίεται καὶ χαλᾶται, κἄπειτα διαναπαυσαμένη τὴν οἰκείαν δύναμιν ἀνακτᾶται μέχρι παντελοῦς ῥώμης, εἶτ' ἄρχεται πάλιν τῆς τῶν ὁμοίων γενέσεως τροφὰς ἀφθόνους ἁπάσαις ζῴων ἰδέαις ἀναδιδοῦσα. **63** Παρ' ὅ μοι δοκοῦσιν | οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ποιηταὶ Πανδώραν αὐτὴν ὀνομάσαι, πάντα δωρουμένην [καὶ] τὰ πρὸς ὠφέλειαν καὶ ἡδονῆς ἀπόλαυσιν οὐ τισὶν ἀλλὰ πᾶσιν ὅσα ψυχῆς μεμοίραται. εἰ γοῦν τις ἔαρος ἀκμάσαντος πτερωθεὶς ἀρθείη μετάρσιος καὶ κατίδοι τήν τε ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, τὴν μὲν εὔχορτον καὶ χλοηφόρον πόας καὶ χιλὸν κριθάς τε καὶ πυροὺς καὶ μυρίας ἄλλας σπαρτῶν φύσεις ἀναδιδοῦσαν, ἅς τε γεωργοὶ κατεβάλοντο καὶ ἃς ἀπαυτοματίζουσα ἡ τοῦ ἔτους ὥρα παρέχεται, τὴν δὲ κλάδοις καὶ φυλλάσι κατάσκιον, οἷς ἐπικοσμεῖται τὰ δένδρα, καὶ καρπῶν περιπληθεστάτην, οὐχὶ τῶν πρὸς ἐδωδὴν μόνον ἀλλὰ καὶ οἷς πόνους ἀκεῖσθαι συμβέβηκεν – ὁ μὲν γὰρ τῆς ἐλαίας καρπὸς σώματος κάματον ἰᾶται, ὁ δὲ τῆς ἀμπέλου ποθεὶς μετρίως ἐπιχαλᾷ τὰς σφοδρὰς ὀδύνας ψυχῆς – , **64** ἔτι δὲ τὰς ἀπὸ τῶν ἀνθέων ἀναφερομένας εὐωδεστάτας αὔρας καὶ τὰς τῶν χρωμάτων ἀμυθήτους ἰδιότητας τέχνῃ δαιμονίῳ πεποικιλμένας, τὴν δ' ὄψιν ἀποκλίνας ἀπὸ τῶν ἡμέρων ἐν μέρει πάλιν αἰγείρους, κέδρους, πεύκας, ἐλάτας, δρυῶν ὕψη περιμηκέστατα, τὰς ἄλλας τῶν ἀγρίων συνεχεῖς καὶ βαθείας ὕλας περιαθρήσειεν, αἳ τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα τῶν ὀρῶν καὶ τὴν πολλὴν ὅση βαθύγειος τῆς ὑπορείου συσκιάζουσι, γνώσεται τὴν ἀνένδοτον καὶ ἀκάματον τῆς γῆς ἀεὶ νεαζούσης ἀκμήν· **65** ὥστ' οὐδὲν ἐλαττωθεῖσα τῆς παλαιᾶς ἰσχύος καὶ νῦν ἄν, εἴ γε τὸ πρότερον, ἔτικτεν ἀνθρώπους, ὑπὲρ δυοῖν τοῖν ἀναγκαιοτάτοιν, ἑνὸς μὲν τοῦ μὴ λιποτακτεῖν τάξιν οἰκείαν καὶ μάλιστα ἐν σπορᾷ καὶ γενέσει τοῦ χερσαίων ἁπάντων ἀρίστου καὶ ἡγεμόνος ἀνθρώπου, δευτέρου δὲ γυναικῶν ἐπικουρίας, αἳ κύουσαι μὲν βαρυτάτοις ἄχθεσι δέκα που μῆνας πιέζονται, μέλλουσαι δ' ἀποτίκτειν πολλάκις ὠδῖσιν αὐταῖς

ἐναποθνῄσκουσιν. **66** Ὅλως τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς ἀνθρώπων σποράν; τὸ γὰρ ζῳογονοῦν χωρίον ἐστὶ μήτρα, "φύσεως", ὡς εἶπέ τις, "ἐργαστήριον", ἐν ᾧ ζῷα μόνον διαπλάττεται· τὸ δὲ οὐ γῆς μέρος ἐστίν, ἀλλὰ ζῴου θήλεος, δημιουργηθὲν εἰς γένεσιν· ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῇ φατέον ἡνίκα ἠνθρωπογόνει προσγενέσθαι, τροφὴν ἵν' ἔχωσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον ἀποκυηθέντες· ἀλλὰ γὰρ οὐ ποταμός, οὐ πηγή τις οὐδαμοῦ τῆς οἰκουμένης ἀνθ' ὕδατος μνημονεύεταί ποτε ὀμβρῆσαι γάλα. **67** Πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὥσπερ γαλακτοτροφεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῇ δι'ἀμπεχόνης σκέπῃ χρῆσθαι διὰ τὰς ἀπὸ κρυμοῦ | καὶ θάλπους ἐγγινομένας τοῖς σώμασι ζημίας, οὗ χάριν μαῖαι καὶ μητέρες, αἷς ἀναγκαία φροντὶς εἰσέρχεται τῶν γεννωμένων, κατασπαργανοῦσι τὰ βρέφη. Τοὺς δὲ γηγενεῖς φύντας πῶς οὐκ ἄν τις εὐθὺς διέφθειρε γυμνοὺς ἐαθέντας ἢ ἀέρος κατάψυξις ἢ ἀφ' ἡλίου φλογμός; κρυμοὶ γὰρ καὶ θάλπη κρατήσαντα νόσους καὶ φθορὰς ἀπεργάζονται. **68** Ἐπειδὴ δ' ἅπαξ ἤρξαντο ἀλογεῖν ἀληθείας οἱ μυθοπλάσται, τοὺς Σπαρτοὺς ἐκείνους καὶ ἐνόπλους ἐτερατεύσαντο ἐκφῦναι. Τίς γὰρ ἦν κατὰ γῆς χαλκουργὸς ἢ τοσοῦτος Ἥφαιστος, ὡς αὐτίκα παντευχίας εὐτρεπίζεσθαι; τίς δὲ τοῖς πρώτοις γενομένοις εἰς ὅπλισιν οἰκειότης; ἡμερώτατον γὰρ ζῷον ὁ ἄνθρωπος, λόγον δωρησαμένης φύσεως αὐτῷ γέρας, ᾧ καὶ τὰ ἐξηγριωμένα πάθη κατεπᾴδεται καὶ τιθασεύεται. Πολὺ βέλτιον ἦν ἀνθ' ὅπλων κηρύκεια ἀναδῦναι, συμβατηρίων σπονδῶν σύμβολα, λογικῇ φύσει, ὅπως εἰρήνην πρὸ πολέμου πᾶσι τοῖς πανταχοῦ καταγγέλλῃ. **69** Τὰ μὲν οὖν τῶν ἐπιτειχιζόντων ψευδολογίαν κατὰ τῆς ἀληθείας φλυαρήματα μετρίως ἐξελήλεγκται. Χρὴ δ' εὖ εἰδέναι, ὅτι ἐξ ἀιδίου κατὰ διαδοχὰς ἐξ ἀνθρώπων βλαστάνουσιν ἄνθρωποι, σπείροντος μὲν εἰς μήτραν ἀνδρὸς ὡς εἰς ἄρουραν, γυναικὸς δ' ὑποδεχομένης τὰ σπέρματα σωτηρίως, τῆς δὲ φύσεως ἀοράτως ἕκαστα καὶ τῶν τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς διαπλαττούσης μερῶν καὶ ὅπερ οὐκ ἴσχυσε λαβεῖν ἡμῶν ἕκαστος τοῦθ' ἅπαντι τῷ γένει δωρησαμένης, τὸ ἀθάνατον· μένει γὰρ εἰς ἀεί, φθειρομένων τῶν ἐν εἴδει, τεράστιον ὡς ἀληθῶς καὶ θεῖον ἔργον. Εἰ δ' ἀίδιον ἄνθρωπος, βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός, ἀγένητος δήπου καὶ ὁ κόσμος, ὥστε ἄφθαρτος.

70 Ἐπαγωνιζόμενος δ' ὁ Κριτόλαος ἐχρῆτο καὶ τοιούτῳ λόγῳ· τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑγιαίνειν ἄνοσόν ἐστιν· ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ἀγρυπνεῖν ἄγρυπνόν ἐστιν· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν ἀίδιόν ἐστιν· αἴτιος δ' ὁ κόσμος αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν, εἴ γε καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν· ἀίδιος ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. **71** Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνο σκοπεῖν ἄξιον, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐν ἀρχῇ μὲν δεῖ πάντως ἀτελὲς εἶναι, χρόνου δὲ προϊόντος αὔξεσθαι μέχρι παντελοῦς τελειώσεως· ὥστε, εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἦν μέν ποθ', ἵνα κἀγὼ χρήσωμαι τοῖς ἡλικιῶν ὀνόμασι, κομιδῇ νήπιος, ἐπιβαίνων δ' αὖθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων ὀψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη· τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή. **72** Τὸν δὲ | κόσμον εἴ τις νομίζει χρήσασθαί ποτε ταῖς τοιαύταις μεταβολαῖς, ἀθεραπεύτῳ μανία κεκρατημένος μὴ ἀγνοείτω· δῆλον γὰρ ὡς οὐ μόνον αὐτοῦ τὸ σωματοειδὲς αὐξηθήσεται, λήψεται δὲ καὶ ὁ νοῦς ἐπίδοσιν, ἐπεὶ καὶ οἱ φθείροντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν. **73** Οὐκοῦν ἀνθρώπου τρόπον ἐν ἀρχῇ μὲντῆς γενέσεως ἄλογος ἔσται, περὶ δὲ τὴν ἀκμάζουσαν ἡλικίαν λογικός· ἅπερ οὐ μόνον λέγειν ἀλλὰ καὶ ὑπονοεῖν ἀσεβές· τὸν γὰρ τελειότατον ὁρατῶν <θεῶν> περίβολον καὶ τοὺς ἐν μέρει περιέχοντα κληρούχους πῶς οὐκ ἄξιον ὑπολαμβάνειν ἀεὶ τέλειον κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν, ἀμέτοχον κηρῶν, αἷς τὸ γενητὸν καὶ φθαρτὸν πᾶν συνέζευκται;

«**55** Critolao, uno di coloro che danzano nel coro delle Muse, amante della filosofia peripatetica, approvando la dottrina dell'immortalità del mondo, s'avvalse dei seguenti argomenti: se il mondo è nato, è necessario che anche la terra sia nata; tuttavia, se la terrà è nata, senza dubbio lo è pure il genere umano; tuttavia l'uomo è ingenerato, traendo origine da una stirpe immortale, come sarà dimostrato; dunque il cosmo è immortale.

56 Ciò che è stato tralasciato ormai verrà spiegato, se una realtà così evidente necessita di spiegazione; una spiegazione è necessaria per i creatori di miti, che riempiono la vita d'inganni (…). **57** Difatti dicono che la generazione reciproca degli uomini sia una creazione recente della natura, mentre più antica e veneranda è la generazione dalla terra, poiché la terra è ed è ritenuta madre di tutti; e dicono che gli Sparti, cantati dai poeti greci, siano nati come figli della terra, come le piante al giorno d'oggi, armati e compiuti. **58** Che questo sia un mito, è possibile comprenderlo da molte ragioni: per esempio all'essere che nasce sin dal principio sarebbero state necessarie determinate misure e precisi ritmi temporali di crescita: la natura infatti ha concepito alcuni gradi d'età, attraverso i quali l'uomo sale e

discende: sale quando cresce, scende nella diminuzione. Il limite dei gradi diretti in alto è l'apice, raggiunto il quale uno non procede, ma restituisce alla debole vecchiaia quanto ha ricevuto dalla forte giovinezza, come coloro che corrono il δίαυλος ripiegano lungo la medesima strada. **59** Ritenere che alcuni uomini siano nati dalla terra già compiuti è proprio di uomini che ignorano le leggi della natura e i suoi decreti immutabili. Difatti le nostre menti, partecipando della disarmonia che scaturisce dalla natura mortale loro congiunta, in maniera naturale ed inevitabile subiscono mutamenti e vicissitudini; invece la natura è assolutamente immutabile, poiché domina su tutto e poiché mantiene immoti i confini infissi dal principio per la stabilità di ciò che viene conosciuto una volta per tutte. **60**Se dunque si ritenesse che essa li abbia generati completi e compiuti, anche ora l'uomo sarebbe generato già compiuto, non diventando neonato, bambino, giovinetto bensì uomo sin dal principio e forse del tutto privo di vecchiaia e immortale. Colui il quale non ha accrescimento, non ha neppure diminuzione: difatti fino all'età giovane dell'uomo i mutamenti insorgono per accrescimento, laddove i mutamenti successivi fino alla vecchiaia e alla morte insorgono per diminuzione. È ragionevole pensare che a ciò che non partecipa delle precedenti condizioni non avvengano neppure quelle che seguono.

61 Cosa potrebbe impedire che gli uomini germoglino pure oggi, come dicono che facessero un tempo? Forse che la terra è invecchiata a tal punto che sembra esser stata resa sterile dalla lunghezza del tempo? Eppure essa sempre nella medesima condizione, permanendo giovane: pertanto essa è la quarta parte del tutto e, per la conservazione del tutto, non è destinata alla consunzione, dato che anche gli elementi suoi fratelli, acqua, aria e fuoco si mantengono incapaci d'invecchiare. **62** Prova evidente dell'immutabile ed eterna condizione perfetta della terra sono le piante: essa, purificata o dal riversarsi dei fiumi – come dicono dell'Egitto – o dalle piogge annuali, riposa e rilassa la stanchezza proveniente dall'atto di generare; in seguito, mediante periodiche fasi di riposo, riacquista la propria energia sino all'apice della forza e quindi comincia di nuovo una simile generazione, producendo nutrimento abbondante per tutte le specie animali. **63** Pertanto non mi pare inopportuno che i poeti l'abbiano chiamata *Pandora*, dato che dona ogni cosa, sia ciò che è volto all'utilità sia ciò che è volto al godimento del piacere, e non per alcuni, ma per tutti coloro che hanno avuto in sorte un'anima. Se pertanto qualcuno, nel fiore della primavera, dotato d'ali si elevasse, sospeso in alto, scorgerebbe le colline e le pianure, le une, fertili e verdeggianti, che producono erbe, foraggio, grano, e mille altre tipologie di seme, che i contadini hanno seminato e che la stagione dell'anno offre spontaneamente; le altre invece, ombreggiate da rami e foglie, di cui s'adornano gli alberi, sono pienissime di frutti, non soltanto volti a nutrimento, ma capaci di curare le fatiche. Difatti il frutto dell'oliva cura la fatica del corpo, quello della vite, bevuto con moderazione, rilassa i dolori dell'anima; **64** e se costui vedesse le aure profumatissime scaturite dai fiori e gli ineffabili particolari dei colori, screziati con arte divina, E se, distolta la vista in parte dalle piante domestiche, osservasse i pioppi, i cedri, i pini, gli abeti, le altezze inusitate delle querce, e le altre foreste ininterrotte e profonde, che adombrano gran parte dei monti e della regione fertile al di sotto dei monti, allora egli conoscerebbe l'instancabile e indissolubile fioritura della terra, che è sempre giovane.

65 Pertanto, se davvero anticamente la terra avesse generato uomini, dovrebbe farlo anche ora, in nulla diminuita dall'antica forza, soprattutto per due ragioni imprescindibili: la prima è di non abbandonare la precedente disposizione che le era propria, soprattutto nella semina e generazione dell'uomo, essere sovrano e migliore di tutti gli animali terrestri; la seconda è per l'aiuto delle donne, che, concependo i figli, sono oppresse da dieci mesi di dolori, e poi, stando per generare i figli, sovente muoiono a causa delle doglie stesse. **66** Pertanto non è segno di terribile stupidità, ritenere che la madre-terra rimanga incinta in seguito alla semina degli uomini? Lo spazio atto alla generazione degli animali è infatti l'utero, vera e propria 'fabbrica della generazione' – come disse qualcuno – in cui soltanto gli esseri viventi prendono forma; ed esso non è parte della terra, ma di una creatura di sesso femminile, poiché plasmato per la generazione: (in tal modo) bisogna dire che la terra, quando generò l'umanità, era dotata di mammelle come una donna, affinché gli esseri appena partoriti avessero il nutrimento appropriato. Tuttavia non si ricorda nessun fiume o fonte del mondo abitato che abbia prodotto latte anziché acqua. **67** Oltre a ciò, come i neonati abbisognano di latte, così necessitano della protezione di un vestito, a causa dei danni provocati al corpo dal freddo e dal calore; pertanto

nutrici e madri, sensibili a questa necessità dei figli, avvolgono in fasce i neonati. Di conseguenza coloro che sono generati dalla terra e lasciati nudi non dovrebbero essere distrutti da un improvviso raffreddamento dell'aria o dalla vampa solare? Difatti le gelate e il calore, quando prevalgono, provocano malattie e rovina. **68** (…) E quale affinità vi è nei riguardi delle armi per gli uomini generati per primi? L'uomo è infatti l'animale più mite, poiché la natura gli ha donato la prerogativa della ragione, dalla quale anche le passioni più selvagge sono ammaliate e addolcite. Per una natura razionale, molto meglio sarebbe stato se avesse indossato le vesti dell'araldo, simbolo di accordi e conciliazioni, anziché le armi, così da annunciare la pace e non la guerra a chiunque in ogni luogo. **69** Così sono state demistificate a sufficienza le chiacchiere di coloro che rinsaldano la falsità contro la verità. Difatti è necessario sapere che gli uomini generano altri uomini in successione sin dall'eternità, poiché l'uomo getta il seme nel ventre femminile come in un campo arato, mentre la donna accoglie e preserva i semi e la natura, in modo invisibile, plasma ciascuna parte del corpo e dell'anima, donando all'intero genere umano ciò che ciascuno di noi non possiede: l'immortalità. Il genere umano, infatti, sopravvive per sempre, mentre i suoi singoli membri periscono, fatto davvero miracoloso e divino. Se dunque è eterno l'uomo, piccola parte del tutto, invero è ingenerato anche il mondo e dunque indistruttibile. **70** Proseguendo il suo attacco, Critolao si avvaleva anche di un tale argomento: ciò che è causa di salute per sé è privo di malattia; ma anche ciò che è causa di insonnia è insonne; se è così, anche ciò che è causa di sussistenza per sé è eterno; il cosmo è responsabile della propria sussistenza, se lo è anche di tutto il resto; pertanto il cosmo è eterno. **71** Invero bisogna considerare anche questo argomento: tutto ciò che ha una genesi, in principio dev'essere assolutamente incompiuto, poi col passare del tempo si deve accrescere fino al suo perfetto compimento: cosicché, se il cosmo nacque, allora era – per usare i nomi dati alle età – a tutti gli effetti un infante, ma poi, salendo nel giro degli anni e dei percorsi di tempo, lentamente e a fatica giunse a compimento: la strada verso l'apice dell'entità più longeva è infatti lenta. **72** Chiunque creda che il mondo subisca tali mutamenti, non cada nell'ignoranza, vinto da incurabile follia: è chiaro infatti che non solo la sua parte corporea si accrescerà, ma anche la sua mente riceverà accrescimento, poiché anche coloro che lo distruggono lo considerano dotato di ragione. **73** Dunque, alla maniera di un essere umano, il mondo al principio della generazione sarà privo di ragione, e nel fiore dell'età sarà invece razionale; non solo dire, ma persino pensare ciò è empio: infatti come potrebbe essere non degno definire sempre compiuta nel corpo e nell'anima la perfetta cinta di ciò che è [divinità] visibile e che abbraccia quelle coloro che lo abitano secondo parti precise e definirla inoltre indenne dal destino di morte [lett. le Chere], al quale è aggiogato tutto ciò che è generato e destinato a perire?»[216].

Ho ritenuto necessario riportare una notevole porzione del testo di Filone[217], poiché solo determinando l'esistenza o l'assenza di una relazione tra esso i versi di Lucrezio è possibile tentare di dirimere la contesa tra quanti, come Schiesaro e Solmsen, difendono la "fedeltà" di Lucrezio ad Epicuro in questo finale (accettando la presenza di altre fonti, ma soltanto di natura poetica, non filosofica) e quanti, come Schrijvers, tentano d'inserire Lucrezio nel dibattito filosofico della propria

[216] La mia traduzione del passo filoniano in italiano si basa sulle due fondamentali traduzioni compiute da

[217] Per la questione dell'attribuzione a Critolao di questi capitoli filoniani, cfr. Sharples 2008 pp. 60 ss. «F. Wehrli included only sections 55 and 70 in his collection of the fragments of Critolaus; certainly the syllogistic form of these sections constrast sharply with the *manner* of the material in 56-69. H. von Arnim (…) argued that the whole of 55-75 came from Critolaus (…) Against von Arnim, K. Reinhartdt (…) held that some of the arguments are later than Critolaus himself. D.T. Runia (…) argues that there is more from Critolaus than Wehrli allows. There seems no reason to reject Critoalus' authorship of B3-B5 [= cap. 70-75], other than the fact that the schematic logical formulation at the start of B1 and B2 is missing in the subsequent arguments, but equally no conclusive reason to assert it». Sebbene la questione non sia qui risolvibile, mi pare fondamentale evidenziare che la tesi qui difesa dell'uso di fonti tardo-ellenistiche da parte di Lucrezio non sarebbe messa in discussione, bensì rafforzata dall'eventuale attribuzione dei capitoli 56-69 ad autori successivi a Critolao. A mio parere, le tesi presentate in 56-69 non possono in alcun modo essere attribuite a Filone, poiché volte alla difesa della dottrina dell'eternità cosmica (non condivisa da Filone) e ostili all'allegorismo stoico.

epoca, giungendo a definirlo «eclettico epigono dell'età tardo-ellenistica»[218]. La risposta a questo quesito è fondamentale, non solo per l'analisi del finale del secondo libro, ma soprattutto per comprendere la questione della reale natura del poema. Lucrezio è davvero il «lone wolf» delineato da parte degli studiosi del *De rerum natura*, del tutto avulso da tutta la produzione successiva alla morte di Epicuro?

Facendo un passo indietro, è importante prendere le mosse dai passi sopra analizzati (Leucippo, Democrito, Epicuro), nonché da quelli citati da Solmsen (in primis dal *Timeo* di Platone). Questi passi sono più che sufficienti a rendere conto dell'impostazione generale del finale lucreziano, della sua struttura e delle sue tematiche. In effetti, nulla sembra intaccare «l'ossatura epicurea» del passo e parimenti, come dimostra ancora Schiesaro, nulla sembra denunciare un allontamento dall'ortodossia del Giardino o lasciar intravedere l'ombra di tentazioni "eterodosse". Pertanto, sotto questo profilo, le tesi di Schrijvers sembrano da rifiutare, così come la tendenza a ritenere il discorso lucreziano una sorta di mosaico composto da tessere eterogenee tutte provenienti dal *Bildungsgut* tardo-ellenistico: Solmsen e Schiesaro evidenziano bene come numerosi temi e motivi topici apparentemente tardo-ellenistici possano in verità essere fatti risalire all'età classica o all'età arcaica (si pensi al motivo della Madre-terra). Siamo però certi che questi dati siano sufficienti ad escludere la possibilità che Lucrezio non possa riferirsi *anche* a testi appartenenti al contesto storico-culturale a lui più vicino?

Ritengo che non tutte le corrispondenze tra i passi del *De aeternitate mundi* di Filone e il *De rerum natura* possano esssere interpretate come risultato della condivisione di motivi topici più antichi: molte di esse sembrano denotare una ripresa (talvolta un'alterazione) sistematica e consapevole, da parte di Lucrezio, di alcuni degli autori peripatetici citati da Filone.

Nei capitoli sopra riportati dal trattato *De aeternitate mundi* di Filone trovano spazio le argomentazioni del peripatetico Critolao (II secolo a.C.) a favore della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. Si tratta di teorie di grande rilievo per la storia della filosofia antica, poiché – secondo Filone – contribuirono all'abbandono della teoria dell'ecpirosi da parte di filosofi della Stoà di mezzo, come Boeto, Diogene e Panezio (cfr. 76 ss.). Come si vedrà, il finale del secondo libro del *De rerum natura* sembra indurre a pensare che Lucrezio conoscesse tali dottrine e che dunque volesse costruire una sorta di risposta ad esse. Ritengo inoltre possibile che Lucrezio leggesse queste

[218] Come si è detto, in verità Schrijvers chiamava in causa non solo il *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino, ma anche *De universi natura* di Ocello Lucano e il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*. Sebbene anche questi ultimi testi siano di grande rilevanza, ritengo che per questo finale l'opera di Filone abbia la preminenza, poiché i cap. 55 ss. risultano a mio parere dirimenti nel dibattito a proposito delle fonti lucreziane.

teorie in un trattato o una compilazione dossografica sull'eternità del mondo non molto dissimile da quella dal trattato filoniano[219].

Di seguito, si presenta una tabella con le analogie (tematiche e terminologiche) più significative:

Tematica	***De rerum natura***	***De aeternitate mundi***
1) Il nesso (im)mortalità del mondo / (im)mortalità della terra	vv. 1144/1151 *Sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*; (...) *Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus / vix animalia parva creat*	εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἀνάγκη καὶ τὴν γῆν γεγονέναι
2) La terra come madre di tutti gli esseri viventi	vv. 1151-1152 *quae cuncta creavit / saecla deditque ferarum ingentia corpora partu*	ἡ ἐκ γῆς, ἐπειδὴ πάντων μήτηρ ἐστί τε καὶ νενόμισται (…)
3) Il motivo delle leggi di natura come "pietra di confine conficcata in profodità". Tale motivo è riferito in particolare ai cicli di crescita e decadenza non solo degli esseri viventi, ma addirittura del mondo.	vv. 1087-1089 *quando quidem vitae depactus terminus alte / tam manet haec et tam nativo corpore constant/ quam genus omne, quod his generatimst rebus abundans.* Cfr. Pure vv. 1.75-77 *unde refert nobis victor quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.*	αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὡρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων αὐξήσεως· (...) τὸ δὲ γεννηθῆναί τινας οἴεσθαι τελείους ἐξ <ἀρχῆς> ἠγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους. (...) ἄτρεπτα δὲ τὰ τῆς τῶν ὅλων ἐστὶ φύσεως, ἅτε πάντων ἐπικρατούσης καὶ διὰ βεβαιότητα τῶν ἅπαξ γνωσθέντων τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὅρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης
4) La crescita dell'uomo e del mondo come una "salita" dei gradini delle fasi dell'esistenza sino all'apice. La vecchiaia come "discesa". Dimostrazione del fatto che il mondo, date le sue dimensioni, cresce lentamente.	vv. 1107-1110 *addita corpora sunt extrinsecus*, (…) *unde mare et terrae possent augescere et unde / appareret spatium caeli domus altaque tecta / tolleret a terris procul et consurgeret aer* vv. 1116-1135 *donique ad extremum crescendi perfica finem /*	αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὡρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων αὐξήσεως· βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν· ὅρος δ' ὁ τῶν ἀνωτάτω βαθμῶν ἀκμή, πρὸς ὃν φθάσας τις οὐκέτι πρόεισιν, ἀλλ', ὥσπερ οἱ διαυλοδρομοῦντες ἀνακάμπτουσι τὴν αὐτὴν ὁδόν, ὅσα παρ' ἰσχυούσης νεότητος ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν ἀσθενεῖ γήρᾳ. τὸ δὲ γεννηθῆναί τινας

[219] La mia tesi si propone dunque come uno sviluppo di quella proposta da Schrijvers e sopra riassunta. A proposito delle fonti dossografiche di Lucrezio, si rimanda alle considerazioni che verranno svolte in conclusione.

	omnia perduxit rerum natura creatrix; *ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra / vitalis venas quam quod fluit atque recedit.* *omnibus hic aetas debet consistere rebus, / hic natura suis refrenat viribus auctum* *./ nam quae cumque vides hilaro grandescere adauctu / paulatimque gradus aetatis scandere adultae, / plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt, / dum facile in venas cibus omnis inditur et dum / non ita sunt late dispessa, ut multa remittant / et plus dispendi faciant quam vescitur aetas. / nam certe fluere atque recedere corpora rebus / multa manus dandum est; sed plura accedere debent, / donec alescendi summum tetigere cacumen / inde minutatim vires et robur adultum / frangit et in partem peiorem liquitur aetas. / quippe etenim quanto est res amplior, augmine adempto, / et quo latior est, in cunctas undique partis / plura modo dispargit et a se corpora mittit,*	οἴεσθαι τελείους ἐξ <ἀρχῆς> ἠγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους. (…) Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνο σκοπεῖν ἄξιον, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐν ἀρχῇ μὲν δεῖ πάντως ἀτελὲς εἶναι, χρόνου δὲ προϊόντος αὔξεσθαι μέχρι παντελοῦς τελειώσεως· ὥστε, εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἦν μέν ποθ', ἵνα κἀγὼ χρήσωμαι τοῖς ἡλικιῶν ὀνόμασι, κομιδῇ νήπιος, ἐπιβαίνων δ' αὖθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων ὀψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη· τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή. τὸν δὲ | κόσμον εἴ τις νομίζει χρήσασθαί ποτε ταῖς τοιαύταις μεταβολαῖς, ἀθεραπεύτῳ μανία κεκρατημένος μὴ ἀγνοείτω·
5)La raffigurazione della terra come una vecchia ormai sterile “a causa dello *spazio* di tempo trascorso”	vv. 1151 ss. *Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus (…) nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto*	οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν (…) Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνο σκοπεῖν ἄξιον, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐν ἀρχῇ μὲν δεῖ πάντως ἀτελὲς εἶναι, χρόνου δὲ προϊόντος αὔξεσθαι μέχρι παντελοῦς τελειώσεως· ὥστε, εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἦν μέν ποθ', ἵνα κἀγὼ χρήσωμαι τοῖς ἡλικιῶν ὀνόμασι, κομιδῇ νήπιος, ἐπιβαίνων δ' αὖθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων ὀψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη· τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή
6) Esaltazione della (passata) fertilità della terra con richiamo alle piante da lei prodotte. Enfasi sulle piante utili all’uomo.	*sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se. / praeterea nitidas fruges vinetaque laeta / sponte sua primum mortalibus ipsa creavit, / ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;*	πίστις δὲ ἐναργὴς τῆς ἀδιαστάτου καὶ ἀιδίου περὶ γῆν ἀκμῆς τὰ φυόμενα· καθαρθεῖσα γὰρ ἢ ποταμῶν ἀναχύσεσιν, ὥσπερ φασὶν Αἴγυπτον, ἢ τοῖς ἐτησίοις ὄμβροις τὸν ἐκ τῆς φορᾶς κάματον ὑπανίεται καὶ χαλᾶται, κἄπειτα διαναπαυσαμένη τὴν οἰκείαν δύναμιν ἀνακτᾶται μέχρι παντελοῦς ῥώμης, εἶτ' ἄρχεται πάλιν

		τῆς τῶν ὁμοίων γενέσεως τροφὰς ἀφθόνους ἁπάσαις ζῴων ἰδέαις ἀναδιδοῦσα. παρ' ὅ μοι δοκοῦσιν | οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ποιηταὶ Πανδώραν αὐτὴν ὀνομάσαι, πάντα δωρουμένην [καὶ] τὰ πρὸς ὠφέλειαν καὶ ἡδονῆς ἀπόλαυσιν οὐ τισὶν ἀλλὰ πᾶσιν ὅσα ψυχῆς μεμοίραται
7) Il motivo della stanchezza della terra e le fatiche dei contadini	vv. 1151 ss. *Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus (…) nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto* (…) vv. 1164 ss. *Iamque caput quassans grandis suspirat arator crebrius, in cassum magnos cecidisse labores, /* (…) *tristis item vetulae vitis sator atque <vietae>* *temporis incusat momen saeclumque fatigat,*	εἰ γοῦν τις ἔαρος ἀκμάσαντος πτερωθεὶς ἀρθείη μετάρσιος καὶ κατίδοι τήν τε ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, τὴν μὲν εὔχορτον καὶ χλοηφόρον πόας καὶ χιλὸν κριθάς τε καὶ πυροὺς καὶ μυρίας ἄλλας σπαρτῶν φύσεις ἀναδιδοῦσαν, ἅς τε γεωργοὶ κατεβάλοντο καὶ ἃς ἀπαυτοματίζουσα ἡ τοῦ ἔτους ὥρα παρέχεται, τὴν δὲ κλάδοις καὶ φυλλάσι κατάσκιον, οἷς ἐπικοσμεῖται τὰ δένδρα, καὶ καρπῶν περιπληθεστάτην, οὐχὶ τῶν πρὸς ἐδωδὴν μόνον ἀλλὰ καὶ οἷς πόνους ἀκεῖσθαι συμβέβηκεν – ὁ μὲν γὰρ τῆς ἐλαίας καρπὸς σώματος κάματον ἰᾶται, ὁ δὲ τῆς ἀμπέλου ποθεὶς μετρίως ἐπιχαλᾷ τὰς σφοδρὰς ὀδύνας ψυχῆς (…) γνώσεται τὴν ἀνένδοτον καὶ ἀκάματον τῆς γῆς ἀεὶ νεαζούσης ἀκμήν·
8) Le mura del mondo e il loro crollo, dovuto alla "morte" del mondo. La morte del mondo vista come "conquista" da parte di forze esterne.	vv. 1144-1145 *Sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*;	·τὸν γὰρ τελειότατον ὁρατῶν <θεῶν> περίβολον καὶ τοὺς ἐν μέρει περιέχοντα κληρούχους πῶς οὐκ ἄξιον ὑπολαμβάνειν ἀεὶ τέλειον κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν, ἀμέτοχον κηρῶν, αἷς τὸ γενητὸν καὶ φθαρτὸν πᾶν συνέζευκται; (…) Πρὸς δὲ τούτοις φησὶ τριττὰς αἰτίας δίχα τῶν ἔξωθεν ὑποβεβλῆσθαι ζῴοις τελευτῆς, νόσον, γῆρας, ἔνδειαν, ὧν οὐδεμιᾷ τὸν κόσμον ἁλωτὸν εἶναι· πεπηγέναι τε γὰρ ἐξ ὅλων τῶν στοιχείων, ὡς ὑπὸ μηδενὸς ὑπολειφθέντος καὶ ἀπελευθεριάζοντος μέρους βιασθῆναι, κατακρατεῖν τε τῶν δυνάμεων, ἐξ ὧν αἱ ἀσθένειαι,

L'insieme delle analogie richiamate induce a pensare ad una sistematica riformulazione, da parte di Lucrezio, delle tesi confutate da Critolao, allo scopo di costruire un quadro di segno opposto. Nonostante l'indubbia compresenza nei due autori di motivi topici più antichi (*e.g.* quello della madre-terra), tale realtà è infatti confermata dalla corrispondenza letterale tra alcune *iuncturae* lucreziane e quelle presenti nel testo greco, per giunta in un contesto analogo. Particolarmente significative sono le seguenti corrispondenze:

- La crescita e l'invecchiamento del mondo rappresentati rispettivamente come lenta salita e discesa dei gradini della vita (cfr. la corrispondenza letterale tra *paulatimque gradus aetatis scandere adultae* e ἐπιβαίνων δ' αὖθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων ὀψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη; τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή). I testi concordano anche nel fatto che tale movimento, comune all'essere umano e al mondo, sia determinato dalla natura (natura; φύσις) e giunga sino a un limite massimo d'altezza (*extremum crescendi finem, alescendi summum cacumen*; ὅρος δ' ὁ τῶν ἀνωτάτω βαθμῶν ἀκμή)[220].
- Per illustrare il concetto della necessità della crescita e dell'invecchiamento ai quali è destinato il mondo, come ogni essere vivente, Critolao evoca due motivi topici: la lampadoforia dell'esistenza (ἀλλ', ὥσπερ οἱ διαυλοδρομοῦντες ἀνακάμπτουσι τὴν αὐτὴν ὁδόν, ὅσα παρ' ἰσχυούσης νεότητος ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν ἀσθενεῖ γήρᾳ) e la similitudine delle leggi di natura come "pietre di confine" infisse profondamente nel suolo (ἄτρεπτα δὲ τὰ τῆς τῶν ὅλων ἐστὶ φύσεως, ἅτε πάντων ἐπικρατούσης καὶ διὰ βεβαιότητα τῶν ἅπαξ γνωσθέντων τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὅρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης). Pur non reimpiegandoli nel finale del secondo libro, Lucrezio utilizza tali motivi topici e li ripropone nella prima diade del *De rerum natura*. La lampadoforia dell'esistenza trova infatti spazio nel secondo libro, in relazione al tema della permanenza della *summa rerum* (vv. 75-79 *sic rerum summa novatur / semper, et inter se mortales mutua vivunt. / Augescunt aliae gentes, aliae minuuntur, / inque brevi spatio mutantur saecla animantum / et quasi cursores vitai lampada tradunt*)[221]. Parimenti, il motivo delle leggi di natura trova spazio nel primo (vv. 75-77 *unde refert nobis victor quid poss t oriri / quid nequeat, finita potestas denique cuique / qua nam sit ratione atque alte terminus haerens*) e nel secondo libro (vv- 1087-1089 *quando quidem vitae depactus terminus alte / tam manet haec et tam nativo corpore constant / quam genus omne, quod i his generatimst rebus abundans*), sempre in relazione ai temi del limite imposto all'esistenza di ogni aggregato e al tema della mortalità del mondo.
- L'invecchiamento della terra viene utilizzato come prova dell'invecchiamento del mondo. La terra è definita "invecchiata" e "isterilita" a causa dello *spazio* di tempo vissuto (οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν; vv. 1151-1152: vv. 1173-1174

[220] Cfr. Lucr. 2. *donique ad extremum crescendi perfica finem / omnia perduxit rerum natura creatrix; / ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra / vitalis venas quam quod fluit atque recedit.omnibus hic aetas debet consistere rebus, / hic natura suis refrenat viribus auctum* βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν· ὅρος δ' ὁ τῶν ἀνωτάτω βαθμῶν ἀκμή

[221] Cfr. pure i vv. 72-73 *propterea quia, quae decedunt corpora cuique, / unde abeunt minuunt, quo venere augmine donant* e ὅσα παρ' ἰσχυούσης νεότητος ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν ἀσθενεῖ γήρᾳ). Pare notevole il fatto che Lucrezio impiega l'immagine della lampadoforia per evidenziare la continuità delle generazioni, e così la permanenza della specie, a similitudine della permanenza della materia, mentre Critolao utilizza tale immagine per illustrare la caducità dell'individuo, nel passaggio dalla giovinezza alla vecchiaia. Il topos è tuttavia ben più antico di Critolao e Lucrezio: cfr. Andreoni 1995 pp. 53 ss.

iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus (…) *omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto*) [222]. Si noti inoltre l'enfasi sul tema della "stanchezza" della terra (τοῖς ἐτησίοις ὄμβροις τὸν ἐκ τῆς φορᾶς κάματον ὑπανίεται καὶ χαλᾶται (…) γνώσεται τὴν ἀνένδοτον καὶ ἀκάματον τῆς γῆς ἀεὶ νεαζούσης ἀκμήν; Lucr. *defessa*).

- Il passo di Critolao presenta inoltre *in nuce* il motivo della stanchezza dei contadini, che ancora una volta Lucrezio riprende, dandogli però uno sviluppo poetico autonomo, come si vedrà più avanti (cfr. καὶ μυρίας ἄλλας σπαρτῶν φύσεις ἀναδιδοῦσαν, ἅς τε γεωργοὶ κατεβάλοντο καὶ ἃς ἀπαυτοματίζουσα ἡ τοῦ ἔτους ὥρα παρέχεται… ὁ δὲ τῆς ἀμπέλου ποθεὶς μετρίως ἐπιχαλᾷ τὰς σφοδρὰς ὀδύνας ψυχῆς; vv. 1160 ss. *quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore / conterimusque boves et viris agricolarum* (…) *vetulae vitis sator*).

Indubbiamente, buona parte delle tematiche e dei motivi topici condivisi dai due testi non appartengono alla tarda età ellenistica, ma appaiono di ben più antica ascendenza. Nondimeno, la quantità di somiglianze, la presenza dei medesimi argomenti e, soprattutto, le numerose e sorprendenti coincidenze testuali tra i due autori[223] evidenziano una relazione diretta tra i versi del poeta latino e la parole del filoso peripatetico del II secolo a.C.

Prima di trarre conclusioni a proposito delle implicazioni di tale relazione, pare opportuno indagare quali fossero gli obbiettivi polemici del passo di Critolao, da Filone infatti definito ἐπαγωνιζόμενος nella difesa della tesi peripatetica dell'eternità del mondo e della terra. Appare evidente che il filosofo aristotelico vuole preservare tale dottrina dalle accuse di una scuola filosofica che afferma invece la mortalità del mondo e della terra. Numerosi indizi presenti nel testo di Filone dimostrano che tale scuola non sia quella epicurea, bensì la Stoà. Si consideri questo passaggio:

Δῆλον γὰρ ὡς οὐ μόνον αὐτοῦ τὸ σωματοειδὲς αὐξηθήσεται, λήψεται δὲ καὶ ὁ νοῦς ἐπίδοσιν, ἐπεὶ καὶ οἱ φθείροντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν. [...] ἅπερ οὐ μόνον λέγειν ἀλλὰ καὶ ὑπονοεῖν ἀσεβές·

«Difatti è chiaro che non solo la parte corporea di esso [scil. del mondo] si accrescerà, ma anche la mente di esso riceverà accrescimento, poiché *coloro che distruggono il mondo* asseriscono anche che esso sia dotato di ragione. (…) Non solo affermare, ma persino pensare tali teorie è segno d'empietà».

[222] Che l'*omnia* del v. 1173-1174 del secondo libro debba essere inteso in relazione alla terra si comprende bene dai vv. 821 ss. del quinto libro *sed quia finem aliquam pariendi debet habere, / destitit, ut mulier spatio defessa vetusto*.

[223] Si consideri ad esempio il motivo della crescita e dell'invecchiamento del cosmo. È ben vero, come si è visto in precedenza, che tale motivo risale all'atomismo e che già Democrito aveva introdotto la sequenza generazione (γίνεσθαι), accrescimento (αὔξεσθαι), raggiungimento dell'apice (ἀκμάζειν), degenerazione (φθίνειν) e infine distruzione (φθείρεσθαι); tuttavia nessuno dei passi sopra considerato di Leucippo e Democrito ed Epicuro presenta rispetto ai versi di Lucrezio le medesime corrspondenze (talora addirittura coincidente) che contiene il testo di Critolao riportato da Filone (si pensi ad esempio al motivo dei *gradus aetatis* corrispondenti ai βαθμοὺς…τὰς ἡλικίας).

Se l'espressione "coloro che distruggono il mondo" potrebbe includere tanto gli Stoici quanto gli Epicurei, l'idea che il mondo sia λογικὸν è attribuibile alla sola Stoà e del tutto inconciliabile con il pensiero epicureo. Si consideri anche la parte finale del discorso di Critolao (Phil. *Aet*. 74-75.):

Ἔτι τοίνυν, εἰ μὲν μηδεμία φύσις ἀίδιος ἐωρᾶτο, ἧττον ἂν ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου, μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμα ἀιδιότητος, [ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου ἂν] εὐπροφάσιστα ἀδικεῖν. ἐπεὶ δὲ εἱμαρμένη κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογοῦντας ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητός ἐστιν, εἴρουσα τὰς ἑκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας, τί δήποτ' οὐχὶ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν λεκτέον εἶναι μακραίωνα, τὴν τάξιν τῶν ἀτάκτων, τὴν ἁρμονίαν τῶν ἀναρμόστων, τὴν συμφωνίαν τῶν ἀσυμφώνων, τὴν ἕνωσιν τῶν διεστηκότων, τὴν ξύλων μὲν καὶ λίθων ἕξιν, σπαρτῶν δὲ καὶ δένδρων φύσιν, ψυχὴν δὲ ζῴων ἁπάντων, ἀνθρώπων δὲ νοῦν καὶ λόγον, ἀρετὴν δὲ σπουδαίων τελειοτάτην; εἰ δ' ἡ τοῦ κόσμου φύσις ἀγένητός τε καὶ ἄφθαρτος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ κόσμος, αἰωνίῳ συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῷ.

«E inoltre, se non si contemplasse alcuna natura immortale, coloro che introducono la rovina del mondo, non avendo alcun modello d'eternità, sembrerebbero errare meno gravemente. Infatti il destino, secondo coloro che meglio studiano la natura, è privo d'inizio e di fine, legando in catena le ragioni di ogni cosa in modo incessante e continuo; perché dunque non si deve dire che anche la natura del mondo è dotata di vita lunga, essa che è insieme ordinato di ciò che è privo d'ordine, armonia di ciò che è disarmonico, sinfonia di ciò che è discorde, unità di elementi separati, tensione di pietre e legna, generazione di semi ed alberi, anima di tutti gli esseri viventi, mente e ragione e degli uomini, perfetta virtù degli uomini eccellenti? Se dunque la natura del mondo è ingenerata e immortale, è chiaro che lo è anche il mondo, sostenuto e preservato da un legame eterno».

Anche in questo caso i distruttori del mondo (οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου) sono evidentemente gli stoici. Non è un caso che il filosofo peripatetico riprenda la nozione stoica (di ascendenza eraclitea ed empedoclea) del mondo come *concordia discors*, "armonia d'elementi disarmonici": né sembra casuale l'impiego del sostantivo ἕξις, concetto centrale sin dalla Stoà antica, in particolare nelle dottrine crisippee relative al τόνος che unifica e struttura la materia[224]. Critolao evidenzia come gi Stoici cadano in contraddizione, poiché ammettono già un "modello di eternità" (παράδειγμα ἀιδιότητος), asserendo che il fato (εἱμαρμένη), è privo d'inizio e di fine, in quanto capace d'unire le cause di ciascuna cosa eternamente e senza interruzioni (εἴρουσα τὰς ἑκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας). Evidente il riferimento alla paretimologia stoica che collega il fato (εἱμαρμένη) al sostantivo εἱρμός, in quanto "catena di cause". Pare opportuno a questo proposito riprendere alcune considerazioni del Pohlenz[225]:

«Tutto dunque nel mondo avviene secondo un ininterrotto nesso causale, secondo una legge fatale che neppure un dio può modificare in alcunché. Gli stoici trovarono espressa l'essenza di questa legge

[224] Cfr. *e.g*. Håvard Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, New York, London 2015 p. 21, «Every natural thing is in a state (ἕξις), according to the Stoics, which in physical terms is a tension (τόνος), that is being created by pneuma moving in a certain way in the thing or through it. (…) An inanimate thing, like my grain of sand, is in a mere state – that is to say, it has only a ἕξις - which is enough to make it into a unified thing and provide it with some basic qualities (…)».
[225] Max Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Presentazione di Giovanni Reale. Traduzione di Ottone de Gregorio. Note e apparati di Beniamino Proto, 2005-2012, Milano.

nell'antichissima parola εἱμαρμένη. Con un'etimologia inammissibile la fecero derivare da εἱρμός e la interpretarono come "serie delle cause": εἱρμὸς αἰτιῶν, *series causarum*. (…) Tutto il concetto è riassunto brevemente nella formula "la εἱμαρμένη è la serie inviolabile delle cause". Crisippo definì la εἱμαρμένη anche "forza pneumatica" e in questo caso essa non è diversa dalla φύσις. Ma per Crisippo la εἱμαρμένη è pure "la legge razionale in base alla quale le cose sono avvenute, quelle che avvengono avvengono e quelle che avverranno avverranno", "la legge razionale in base alla quale nel mondo tutto viene disposto dalla Πρόνοια". Pertanto la εἱμαρμένη può essere equiparata alla provvidenza e anche al νοῦς di Zeus, anzi a Zeus stesso».

Si noti infine come Filone definisca (cap. 76 ss.) gli scolarchi della cosiddetta Stoà di mezzo (Diogene di Babilonia, Boeto di Sidone, Panezio di Rodi) "vinti" dalle argomentazioni di Critolao (νικηθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας) e quindi pronti ad abbandonare il dogma veterostoico della ecpirosi a favore della dottrina peripatetica dell'eternità del mondo e della terra.

Le considerazioni svolte sino ad ora dimostrano che le teorie di Critolao, riportate da Filone in *De aeternitate mundi* 55-75 e originariamente costruite e organizzate dal filosofo in funzione anti-stoica, siano oggetto della confutazione lucreziana. La riformulazione epicurea della polemica da parte di Lucrezio è resa possibile dal fatto che, secondo i successori di Aristotele, epicurei e stoici erano accomunati dal fatto di teorizzare la mortalità del mondo[226] e la senescenza della terra[227]. Inoltre, l'operazione lucreziana è facilitata dal fatto che, a differenza degli stoici, gli epicurei non incorrono nelle contraddizioni evidenziate da Critolao, poiché essi escludono l'esistenza dell'εἱμαρμένη e della Πρόνοια.

L'idea che Lucrezio riprenda dottrine peripatetiche originariamente formulate in chiave anti-stoica verrà approfondita nell'analisi della sezione escatologica del quinto libro, che si apre proprio nel segno della polemica tra peripatetici e quanti asseriscono invece la mortalità del cosmo (*qui ratione sua disturbent moenia mundi*). Quanto detto sino ad ora è sufficiente a dimostrare che il principale obbiettivo polemico di questo finale è individuabile nella scuola peripatetica e non nella scuola stoica, che probabilmente è invece costituisce il maggiore avversario in *altri* punti del secondo libro, come il passaggio centrale sull'allegoria della *Magna mater* (vv. 600 ss.) o la parentesi antiprovvidenzialistica dei vv. 167-183 e dei vv. 1090-1104.

[226] Cfr. Phil. Aet. 8 Δημόκριτος μὲν οὖν καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ πολὺς ὅμιλος τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλοσόφων γένεσιν καὶ φθορὰν ἀπολείπουσι τοῦ κόσμου,

[227] Per la dottrina stoica della senescenza della terra cfr. Phil. *De providentia* 1, 15 *ita ut consumpta longo opere ac deficiente tota naturali fertilitate, germinationem non ulterius prae se natura ferat; quae sane semper ita habere voluisset, sed non potuit igne impedit, ne germina producat, vel corruptione aquarum coenosa reddita et aliter etiam aliis variationibus permutata. Quomodo illam igitur immortalem dicere praesumant, qui sapientiae vestigiis institerunt?*

2.5.6 Le fonti peripatetiche di Lucrezio alla base delle polemiche anti-stoiche del secondo libro

L'ipotesi dell'utilizzo, da parte di Lucrezio, di fonti dossografiche peripatetiche induce a supporre che le argomentazioni anti-stoiche appena citate possano essere state mutuate dalle medesime fonti peripatetiche. Si considerino, ad esempio, le affermazioni di Critolao relative alla generazione degli uomini da parte della Madre-terra: il filosofo polemizza contro l'interpretazione allegorica del mito degli Sparti, visto come simbolo della generazione dell'umanità dalla terra e poi accusa di "terribile stoltezza" (εὐήθεια δεινὴ) coloro che considerano la terra una "madre (…) provvista di mammelle come una donna" e per questo capace di generare e nutrire il genere umano[228]. È evidente come qui la critica peripatetica si estenda alla pratica stoica dell'allegoresi, non soltanto in relazione al mito degli Sparti, ma anche al mito della terra come *Magna-mater*. Del resto, un passo dal *Compendio di Teologia greca* dello stoico Cornuto[229] dimostra come gli stoici avessero allegorizzato la figura di Cibele, mettendo in relazione tale mito con il tema della stabilità del cosmo e della generazione del mondo stesso e degli esseri viventi. Nulla vieta di supporre che alla polemica lucreziana contro il culto della *Magna Mater* e la sua allegoresi abbia potuto contribuire anche la polemica antistoica presente in Critolao.

Come si è visto, Critolao, criticando l'escatologia stoica, richiama polemicamente il concetto stoico di εἱμαρμένη, ricondotto etimologicamente al sostantivo εἱρμός, in quanto "catena di cause". È noto che gli Stoici interpretassero allegoricamente il mito omerico dell'incatenamento di Era da parte di Zeus mediante una catena dorata (*Il.* 15, 18 ss.) proprio in riferimento all' εἱμαρμένη e alla costruzione ordinata, razionale e provvidenziale della natura del cosmo[230]. La catena dorata viene così messa in relazione con la luminosità dei corpi celesti (cfr. Cornut. τῷ χρυσοφανές τι ἔχειν τὰ ἄστρα) e dunque con il fuoco etereo (cfr. Heracl. *All*. αἰθέριον πῦρ), che coincide con Zeus, ovverosia

---

[228] Cfr. Phil. *aet*. 55 ss., in particolare 66 ὅλως τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς ἀνθρώπων σποράν; τὸ γὰρ ζῳογονοῦν χωρίον ἐστὶ μήτρα, "φύσεως", ὡς εἶπέ τις, "ἐργαστήριον", ἐν ᾧ ζῷα μόνον διαπλάττεται· τὸ δὲ οὐ γῆς μέρος ἐστίν, ἀλλὰ ζῴου θήλεος, δημιουργηθὲν εἰς γένεσιν· ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῇ φατέον ἡνίκα ἠνθρωπογόνει προσγενέσθαι, τροφὴν ἵν' ἔχωσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον ἀποκυηθέντες·

[229] Cfr. Cornut. *Compend. Theol. Gr*. 6-7 πυργωτὸν δὲ περί κειται στέφανον ἤτοι διὰ τὸ καταρχὰς ἐπὶ τῶν ὀρῶν τίθεσθαι τὰς πόλεις ὀχυρότητος ἕνεκεν ἢ ἐπεὶ ἀρχηγός ἐστι τῆς πρώτης καὶ ἀρχετύπου πόλεως, τοῦ κόσμου (…) εἶτα τὴν Ῥέαν φασὶν γεννωμένου αὐτῇ τοῦ Διὸς λίθον ἀντ' αὐτοῦ προσενεγκεῖν ἐσπαργανωμένον τῷ Κρόνῳ, τοῦτον εἰποῦσαν τετοκέναι· κἀκεῖνον μὲν καταποθῆναιὑπ' αὐτοῦ, τὸν δὲ Δία λάθρα τραφέντα βασιλεῦσαιτοῦ κόσμου. Ἐνταῦθ' οὖν ἄλλως εἴληπται ἡ κατάποσις· συντέτακται γὰρ ὁ μῦθος περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἐν ᾧ τότε ἀνετράφη ἡ διοικοῦσα αὐτὸν φύσις καὶ ἐπεκράτησεν, ὅτε εἰς τὸ μεσαίτατον αὐτοῦ ὁ λίθος οὗτος, ὃν καλοῦμεν γῆν, οἱονεὶ καταποθεὶς ἐγκατεστηρίχθη. «». Per quanto concerne invece l'interpretazione stoica del mito degli Sparti, cfr. Cicerone *De legibus* 1.24.

[230] Cfr. Ramelli-Lucchetta, *Allegoria. Volume I. L'età classica. Introduzione e cura di Roberto Radice*, Milano 2004, p. 124 ss., dove si mostra che tale lettura allegorica risale con ogni probabilità a Crisippo. Cfr. Cornut. 17 ἔοικε γὰρ ὁ ποιητὴς μυθοῦ [τε] παλαιοῦ παραφέρειν τοῦτο ἀπόσπασμα, καθ' ὃν ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρεμακέναι τε ἐκ τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἀλύσεσι *τῷ χρυσοφανές τι ἔχειν τὰ ἄστρα* καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας ἐξηρτηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν, ὑφ' ὧν τείνεται κάτω ὁ ἀὴρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνάμενος; cfr. pure Heraclit. *All.* 23; 40: «il poeta allude alla natura del cosmo [τὴν κοσμικὴν αἰνίττεται φύσιν], ponendo Zeus il più in alto di tutti, come aria infuocata, ed Era al secondo posto; e dice che è stata nutrita dall'Oceano poiché l'aria deriva dalle esalazioni umide. Chiama "incudini" la terra e il mare e "catena d'oro" il fuoco dell'etere [αἰθέριον πῦρ], poiché l'aria si congiunge con esso nella sua parte più elevata.

con la divinità provvidenziale. Pare pertanto significativo che Lucrezio, proprio nel finale del secondo libro, richiami, anch'egli polemicamente, il mito della catena aurea in relazione alla genesi degli esseri viventi (vv. 1153-1155):

Haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne
aurea de caelo demisit funis in arva
nec mare nec fluctus plangentis saxa crearunt

Le stirpi mortali non sono "cadute dal cielo" (cfr. pure 5.793-794 *nam neque de caelo cecidisse animalia possunt / nec terrestria de salsis exisse lacunis*), fatte discendere da una catena aurea, ma sono state generate dalla terra soltanto. Alla luce dei passi stoici citati sembra probabile che Lucrezio lanci una polemica allusione all'allegorismo stoico e alla dottrina stoica relativa alla generazione "provvidenziale" degli esseri viventi, scaturiti sì dalla terra, ma grazie all'azione del fuoco etereo, caduto dal cielo. A questo proposito mi pare determinante un passo attribuito a Crisippo (S.V.F II 422 = Philo *De visione angeli* p. 616 Aucher. *Quoniam non corruptibilis ignis erant virtutes, sed salutaris, per quem omnia artificiose facta sunt. Quare, ut mihi videtur, etiam nonnulli philosophosorum ignem artificialem assemere in viam cadere ad semina in generationem producenda*)[231]. Dunque, ancora una volta la polemica anti-stoica presente nel *De rerum natura* potrebbe trarre spunto da un richiamo anti-stoico già accennato nella fonte peripatetica del poeta[232].

Che Lucrezio, pur capovolgendo le tesi di Critolao, ne sfrutti tuttavia gli spunti anti-stoici, soprattutto in contrasto con l'allegorismo della Stoà, sembra confermato da un'altra significativa analogia tra le parole del filosofo peripatetico e i versi del *De rerum natura*. Si riconsideri infatti l'*incipit* del passo di Critolao, dove si criticano l'utilizzo e l'interpretazione del mito da parte degli stoici:

Ἀίδιος ἄρα καὶ ὁ κόσμος. Τὸ δὲ ὑπερτεθὲν ἤδη κατασκευαστέον, εἰ δεῖ καὶ ἀποδείξεως τοῖς οὕτως ἐμφανέσι· δεῖ δέ, ὡς ἔοικεν, ἕνεκα τῶν μυθοπλαστῶν, οἳ ψευσμάτων ἀναπλήσαντες τὸν βίον ἀλήθειαν ὑπερόριον πεφυγαδεύκασιν, οὐ μόνον πόλεις καὶ οἴκους ἀλλὰ καὶ ἕνα ἕκαστον τοῦ <ἀρίστου> κτήματος χηρεύειν βιασάμενοι καὶ πρὸς τὸ τῆς φράσεως ὁλκὸν μέτρα καὶ ῥυθμοὺς δέλεαρ εἰς ἐνέδραν ἐπινοήσαντες, οἷς ἀφρόνων ὦτα καταγοητεύουσι, καθάπερ ὀφθαλμοὺς αἱ ἄμορφοι καὶ εἰδεχθεῖς ἑταῖραι περιάπτοις καὶ νόθῳ κόσμῳ χηρείᾳ γνησίου.

[231] Cfr. Censorin. *De die natali* 4: *Zenon Citieus, stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque homines ex solo* adminiculo divini ignis, id est di providentia, *genitos.* Si noti che, subito dopo aver riportato la teoria zenoniana, Censorino riporta alcune antropogonie mitiche, tra le quali trova spazio anche il mito degli Sparti, presente anche in Critolao: *denique etiam vulgo creditum est, ut plerique genealogiae auctores sunt, quarundam gentium, quae ex adventicia stirpe non sint, principes terrigenas esse* (…) *et in Colchide vel Boeotia consitis anguis dentibus armati spartoe, e quibus mutua caede inter se necatis pauci superasse traduntur, qui in conditu Thebarum Cadmo fuerint adiumento.*

[232] Cfr. pure Philo *De providentia* 2, 37 ss.

«Dunque il cosmo è immortale. Ciò che è stato tralasciato ormai verrà spiegato, se necessita di spiegazione una realtà così evidente; una spiegazione è necessaria per i creatori di miti, i quali, colmando la vita d'inganni, hanno bandito la verità, avendo obbligato non solo le città e le dimore, ma addirittura ciascuno, ad essere privo del possesso <migliore> e avendo escogitato, per il fascino dell'espressione, metri e ritmi come esca volta all'inganno; con tali espedienti essi incantano gli orecchi degli stolti, come le etere brutte e laide incantano gli occhi mediante ornamenti e con un trucco posticcio ("da meretrice"), in mancanza di un aspetto genuino».

Si confronti la rappresentazione di Critolao dei mitografi e delle loro strategie d'inganno con la descrizione lucreziana del linguaggio eracliteo (Lucr. 1.635-644):

635 *Quapropter qui materiem rerum esse putarunt*
ignem atque ex igni summam consistere solo,
magno opere a vera lapsi ratione videntur.
Heraclitus init quorum dux proelia primus,
clarus <ob> obscuram linguam magis inter inanis
640 *quamde gravis inter Graios, qui vera requirunt;*
omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
inversis quae sub verbis latitantia cernunt,
veraque constituunt quae belle tangere possunt
auris et lepido quae sunt fucata sonore.

«Pertanto coloro che ritennero che il principio generatore della realtà
sia il fuoco e che l'universo consista soltanto di fuoco
sembrano caduti lungi dalla verità.
Eraclito, che si avvia alla guerra come comandante di costoro, per primo
Illustre per il suo oscuro linguaggio più presso gli stolti tra i Greci,
che presso quei saggi che ricercano la verità.
Gli stolti infatti ammirano e amano tutto ciò che
vedono nascondersi dietro parole invertite
e definiscono verità ciò che può ammaliare con piacevolezza
gli orecchi e che è contraffatto da una sonorità gradevole».

Le corrispondenze tra i due passi sono ancora una volta notevoli:

Tematiche	Lucrezio	Critolao in Filone
La fuga dalla verità	*magno opere a vera lapsi ratione videntur*	ἀλήθειαν ὑπερόριον πεφυγαδεύκασιν
Stoltezza di coloro che si lasciano ingannare; gli orecchi "incantati" da un suono piacevole	*Stolidi magis admirantur amantque* (…) *quae belle possunt tangere / auris*	πρὸς τὸ τῆς φράσεως ὀλκὸν (…) οἷς ἀφρόνων ὦτα καταγοητεύουσι
Le parole "truccate e imbellettate" come meretrici per ingannare coloro che ascoltano	*et lepido quae sunt fucata sonore*	καθάπερ ὀφθαλμοὺς αἱ ἄμορφοι καὶ εἰδεχθεῖς ἑταῖραι περιάπτοις καὶ νόθῳ κόσμῳ χηρείᾳ γνησίου

La notevole corrispondenza tra i due passi induce a sospettare che Lucrezio abbia ripreso le argomentazioni e le espressioni dei vv. 641-644 da Critolao. Se però il filosofo peripatetico indirizza la propria critica contro gli "artefici di miti" (μυθοπλάστης) e contro coloro che di tali miti forniscono un'interpretazione allegorica – ovverosia gli Stoici – Lucrezio si rivolge invece contro un filosofo presocratico, Eraclito. La scelta pare tutt'altro che fortuita: Eraclito è infatti indicato quale *dux* di una nutrita schiera di pensatori, tutti "scivolati lungi dal vero" (*a vera lapsi ratione*): il confronto con il passo di Critolao aiuta a comprendere come tale schiera sia da identificare con la scuola stoica, evidenziando l'improbabilità della tesi di quanti asseriscono invece l'assenza di una polemica anti-stoica in questo passo[233]. Lucrezio sembra infatti aver deliberatamente diretto un'accusa peripatetica rivolta alla Stoà contro colui che dalla Stoà era considerato il prefiguratore ed il capostipite: in questo modo all'attacco ad Eraclito si somma l'affondo nei confronti degli eredi di Eraclito. A conferma di questa lettura si possono chiamare in causa i vv. 644-645 del secondo libro, dove la lettura allegorica del mito e del culto della *Magna mater* viene definita accattivante ed efficace nella *forma* poetica, ma del tutto lungi dalla verità (*quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa*): oggetto di tale obiezione sono verosimilmente *in primis* gli stoici, eredi di Eraclito. Né pare un caso che la *iunctura* "*magno opere a vera lapsi ratione videntur*", oltre che in riferimento agli eredi di Eraclito nel passo del primo libro sopracitato, ricorra soltanto in un altro passo, ovverosia in 2.176, nel corso di un passaggio anti-provvidenzialistico (vv. 167-183 *nequaquam nobis esse divinitus creatam / naturam mundi*) rivolto, con ogni probabilità, principalmente contro la scuola stoica.

L'attacco allo stoicismo non è dunque assente nel secondo libro, ma concerne innanzi tutto gli aspetti del provvidenzialismo (il mondo creato *hominum causa*) e dell'allegorismo. Anzi, come si è visto, il poeta ha buon gioco nello sfruttare le polemiche anti-stoiche già elaborate dai peripatetici. L'ampiezza del passaggio centrale sulla *Magna mater* va letto in relazione al finale. In questo modo si comprende come la polemica contro la dottrina peripatetica di un mondo eterno e di una terra sempre fiorente tenda a convergere con la polemica contro la dottrina stoica di una divinità benevola e "provvidenziale". Ancora una volta Lucrezio sembra poter pervenire a tale identificazione soprattutto alla luce della convergenza tra aristotelismo e stoicismo che trova in Panezio una figura chiave.

2.5.7 Conclusioni

Come si è visto, l'indagine delle corrispondenze tra le teorie del peripatetico Critolao in Phil. *aet*. 55-75 e il finale del secondo libro lucreziano ha permesso di confermare la veridicità di alcune

[233] Cfr. *e.g*. Furley 1966 p. 16.

delle intuizioni di Schrijvers: Lucrezio è un autore che conosce il contesto culturale tardo-ellenistico, capace di dialogare sia con la recente tradizione filosofica e poetica latina sia con la tradizione poetica filosofica greca, dall'età arcaica alla propria epoca. Le corrispondenze sopra evidenziate sembrano far cadere definitivamente la fortunata linea esegetica che vuole Lucrezio semplice traduttore di Epicuro, non intenzionato a richiamare la tradizione filosofica successiva alla morte di Epicuro.

Questo passo fondamentale, però, non deve però condurre a considerare Lucrezio un mero "epigono eclettico tardoellenistico" e a ricercare, di conseguenza, tendenze più o meno scopertamente eterodosse nel *De rerum natura*. Contro questa interpretazione di Schrijvers, che lega troppo il poeta alla propria contemporaneità, restano valide le osservazioni di Solmsen e di Schiesaro. Potremmo quindi concludere che l'inclusione di testi poetici e filosofici successivi alla morte di Epicuro tra le fonti del finale del secondo libro non intacca «l'ossatura epicurea» di tale passo, bensì la arricchisce e la attualizza. L'analisi delle relazioni tra Lucrezio e Critolao permette anzi di comprendere meglio come il poeta epicureo potesse riproporre le teorie di Epicuro a proposito dell'infinità dell'universo, dei mondi innumerevoli, dell'invecchiamento del mondo, proponendo al contempo una risposta attuale alla dottrina peripatetica dell'eterna giovinezza della terra, dottrina riformulata da Critolao e capace di "convincere" persino i maestri della Stoà.

Infine, si è visto come la presenza di una polemica fondamentalmente anti-peripatetica nei vv. 1105 ss. non escluda la presenza nel secondo libro di polemiche anti-stoiche. Anzi, Lucrezio si mostra abile a sfruttare le critiche allo stoicismo presenti nelle sue fonti peripatetiche, riproducendole in una pluralità di contesti. Se gli Epicurei vengono sostituiti agli Stoici nel ruolo di "distruttori del mondo", le obiezioni peripatetiche all'allegorismo e al provvidenzialismo stoico sono "reimpiegate" a più riprese (cfr. 2.167-183 e 2.600 ss.). Anche queste considerazioni sono assai rilevanti, poiché aiutano a considerare la fragilità delle teorie di quanti negano qualsiasi cenno alla Stoà nel corso del *De rerum natura*.

Pertanto, la presenza di riferimenti diretti al retroterra culturale contemporaneo non altera la tesi di una sostanziale fedeltà lucreziana al dettato epicureo. Al contrario, l'inserimento degli epicurei nella *querelle* tra peripatetici e stoici a proposito dell'eternità del mondo prova la fede profonda e appassionata di Lucrezio nell'attualità del messaggio epicureo.

L'insieme delle considerazioni svolte sino a qui permette di comprendere a fondo il già citato l'elogio ciceroniano[234] del *De rerum natura*, opera capace di dimostrare *ingenium* e *ars*, appassionata ispirazione e arte compositiva. La pluralità di fonti, greche e latine, esalta il genio lucreziano, che plasma un quadro che risulta al contempo *novus* e fedele all'ortodossia epicurea. Esemplari della creatività e dell'originalità lucreziana sono i vv. 1164 ss., ossia "la scena conclusiva" del secondo

[234] Cfr. Cic. *ad Quintum fr*. 2, 9(10), 3 *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingeni, multae tamen artis*.

libro. Tale scena pare contrapporsi frontalmente al motivo topico delle *Laudes terrae*, centrale nelle argomentazioni di Critolao: come si vedrà, essa è però costruita secondo uno stile "comico-diatribico", che guarda *in primis* alla tradizione latina, allo scopo di riportare le dottrine filosofiche discusse nel quadro di un orizzonte pienamente "romano".

2.5.8 I vv. 1164-1174: analisi stilistica di una conclusione diatribica

Iamque caput quassans grandis suspirat arator
1165 *crebrius, in cassum magnos cecidisse labores,*
et cum tempora temporibus praesentia confert
praeteritis, laudat fortunas saepe parentis.
Tristis item vetulae vitis sator atque <vietae>
temporis incusat momen saeclumque fatigat,
1170 *et crepat, antiquum genus ut pietate repletum*
perfacile angustis tolerarit finibus aevom,
cum minor esset agri multo modus ante viritim;
nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.

I vv. 1164-1174, gli ultimi del secondo libro, costituiscono un'unità a sé stante, con dei tratti stilistici e contenutistici differenti rispetto a quanto precede. L'autonomia di questo passaggio è determinata visivamente dall'avverbio iniziale *iamque*, che segnava pure il principio della sezione precedente (cfr. v. 1150). Questi versi sono occupati da due *personae*, un vecchio agricoltore e un triste vignaiolo: la descrizione del pensiero e delle azioni del primo copre quattro versi (vv. 1164-1167), laddove il secondo ne coinvolge cinque (vv. 1168-1172). Il distico finale (vv. 1173-1174) esprime il punto di vista di Lucrezio, che rivela ciò che il *vitis sator* non comprende (*nec tenet*), ovverosia l'inesorabilità della consunzione provocata dal tempo. Tale discorso, seppur formalmente rivolto a uno solo dei due personaggi, è in realtà valido anche per entrambi e, più in generale, per l'intera generazione (*saeculum*) che essi rappresentano.

La critica ha riservato troppo poca attenzione a queste figure, che – come si vedrà – risultano significative per comprendere la relazione tra Lucrezio e i suoi contemporanei nonché l'auto-rappresentazione ideale del *civis* romano che traspare dal *De rerum natura*. Il primo dato da sottolineare è che si tratta di due vecchi[235], la cui *ethopoiia* rientra per molti aspetti nello "stereotipo" del *senex* tratteggiato da Orazio nell'*Ars poetica* (vv. 156-157; 169-174)[236]:

[235] Letteralmente, al v. 1168 è la vigna e non il viticoltore a essere *vetula* e *vieta*. Tuttavia il prosieguo del testo e l'esplicazione del pensiero di questo personaggio rivelano con chiarezza che ci troviamo dinanzi a un bell'esempio di ipallage.

[236] Traduzione di Enzo Mandruzzato: «(…) ecco cosa vogliamo, il pubblico ed io; segnare i caratteri di ciascuna età della vita, così come la nostra natura secondo il mutare degli anni deve essere. (…) Poi il vecchio, assediato da mille malanni: desidera ancora, e poi si astiene da ciò che ha ottenuto, perché non è felice, perché ne ha timore; oppure si conduce in ogni cosa con quella paura gelata, e rimanda, fa lunghi progetti, non conclude, è avido di futuro, scontroso, lamentoso, ammiratore del tempo antico, quando era ragazzo lui, dannatore e censore di chi ha meno anni di lui».

aetatis cuiusque notandi sunt tibi mores
mobilibusque decor naturis dandus et annis
(…) *multa senem circumveniunt incommoda, vel quod*
170 *quaerit et inventis miser abstinet ac timet uti,*
vel quod res omnis timide gelideque ministrat,
dilator, spe longus, iners, avidusque futuri,
difficilis, querulus, laudator temporis acti
se puero, castigator censorque minorum.

I vecchi di Lucrezio sono in effetti *difficiles e queruli*, "scontrosi e lamentosi" (cfr. vv. 1164-1165 *suspirat/ crebrius*; vv. 1168-1170 *tristis*… *incusat*… *fatigat/ et crepat*), ma si rivelano soprattutto dei veri e propri *laudatores temporis acti se pueris*, critici nei confronti della propria epoca: tale aspetto è ben sunteggiato dai vv. 1166-1167, che culminano proprio nella *laudatio* della fortuna della generazione precedente (*laudat fortunas saepe parentis*). Ciò che Lucrezio sembra biasimare maggiormente, tuttavia, è la loro incomprensione della legge universale del tempo, ossia l'incapacità di venire a patti con la morte, individuale e collettiva. Tale debolezza si esplica non solo nelle loro parole nostalgiche, ma anche nella loro rappresentazione quasi caricaturale, fondata su gesti smoderati che palesano un insanabile e lacerante disagio interiore (cfr. e.g. *caput quassans*; *saeclumque fatigat; crepat*).

In verità la caratteristica più impressionante di questi personaggi è il loro selvaggio vitalismo, la loro gestualità piena di rabbia e impotenza, elementi che potrebbero essere comici, ma risultano tragici perché attribuiti a figure drammaticamente votate a una sconfitta totale e scevra di redenzione. Anche questi tratti rientrano in fondo nella caratterizzazione tradizionale del *senex* delineata da Orazio (cfr. v. 172 *spe longus*… *avidus futuri*), ma sono qui trasfigurati dall'empito sublime di Lucrezio, che li isola e deforma "espressionisticamente", elevandoli sino all'apice del *pathos*. La figura del vecchio che non sa accettare la morte ricorre in un altro passo lucreziano, all'interno della sezione diatribica *par excellence* nel *De rerum natura* (3.952-954):

Grandior hic vero si iam seniorque queratur
atque obitum lamentetur miser amplius aequo,
non merito inclamet magis et voce increpet acri?

«Se uno ormai carico d'anni e vecchio decrepito geme
e misero lamenta oltre il giusto il destino di morte,
la natura non avrebbe ragione di gridare e d'insultarlo più cruda?».

Le analogie terminologiche tra i due passi sono molte[237]. Certo la natura diatribica del secondo passo è più accentuata, perché Lucrezio subito dopo chiama in causa la prosopopea della stessa *Natura rerum* che rimprovera aspramente il vecchio querulo. Nel primo caso non mi pare corretto parlare di vera e propria diatriba, ma piuttosto dell'accumulo di una serie di motivi diatribici. Certo la figura del vecchio lamentoso ricorre nella tradizione classica e, più specificamente, anche nella tradizione comica, satirica e diatribica: nel richiamarla, Lucrezio si avvale di molti stilemi e *iuncturae* presi in prestito da generi medio-bassi, come appunto la commedia e la satira: tali elementi sono però rielaborati dal poeta, che li priva di ogni leggerezza "comica", trasfigurandoli in emblemi di una tragica dismisura.

I due personaggi non sono però soltanto dei vecchi, ma sono al contempo due contadini. Anche il modello del βίος del contadino che vota la sua vita alla fatica agricola potrebbe essere ricondotto alla tradizione satirica e diatribica, come confermano alcuni versi delle *Satire* e delle *Odi* oraziane[238]. Inoltre l'immagine del vecchio contadino che si affatica nel campo ricorre pure nella commedia, come dimostra il celebre quadro iniziale nel *Punitore di se stesso* di Terenzio[239]. Tuttavia le figure degli agricoltori vittime dell'inclemenza della terra appartenevano al contempo anche alla trattatistica filosofica ellenistica relativa alla questione dell'eternità del mondo e della sua provvidenzialità. Ne troviamo traccia nel *De providentia* di Filone Alessandrino (2.99) dove Filone invita a non minare la fede nella direzione provvidenziale del cosmo a causa dei minimi *damna* riportati da agricoltori e navigatori[240]. Un altro esempio si trova nel *De natura deorum* (3.86) di Cicerone, dove l'accademico Cotta riporta l'opinione stoica secondo cui gli dèi «non si curano dei campicelli e delle pianticelle di vite»: *enim minora di neglegunt neque agellos*

---

[237] Cfr. e.g. 3.953 *grandior seniorque* 2.1164 *grandis*; 3.953 *iam*, 2.1164 *iamque*; 3.954 *queratur* 2.*1169 saeclumque fatigat*; 3.954 *lamentetur miser amplius aequo*, 2.1164-5 *suspirat/ crebrius*; 3.955 *inclamet… increpet*, 2.1170 *et crepat*.

[238] Cfr. *Serm*. 1.28 *ille gravem duro terram qui vertit aratro*; *Carm*. 1.9-13 *illum, si proprio condidit horreo/ quicquid de Libycis verritur areis/ Gaudentem patrios findere sarculo/ agros Attalicis condicionibus/ numquam demoveas* (…).

[239] Cfr. in particolare i vv. 62-74, dove Cremete descrive Menedemo che si affaccenda solo nel campo, mosso da senso di colpa: *annos sexaginta natus es/ aut plus eo, ut conicio;* (…) *numquam tam mane egredior neque tam vesperi/ domum revortor quin te in fundo conspicer/ fodere aut arare aut aliquid ferre denique/ nullum remitti' tempu' neque te respicis/ haec non voluptati tibi esse sati' certo scio. at/ enim dices "quantum hic operi' fiat paenitet."/ quod in opere faciundo operae consumis tuae,/ si sumas in illis exercendis, plus agas*. Naturalmente il modello del vecchio bisbetico che lavora il campo ricorre anche nella commedia attica: si pensi al vecchio Cnemone, protagonista del *Misantropo* di Menandro, il quale «vive con la figlia e una vecchia serva, zappando, raccogliendo legname, faticando sempre e detestando tutti quanti, a cominciare da sua moglie e dai vicini» (vv. 30-34). L'archetipo classico del vecchio contadino infelice risale a mio parere sino al Laerte dell'*Odissea*, 24. 226-234 ss. «Nel vigneto ben coltivato trovò però il padre, solingo, che zappava a una pianta: indossava una sudicia veste, con toppe, obbrobriosa; (…) Lo scorse così il paziente chiaro Odisseo, consunto dalla vecchiaia, con una gran pena nell'animo».

[240] *Ventorum imbriumque productiones non in damnum navigantium per mare, ut tu putasti, neque agricolarum sed in utilitatem totius nostri generis deus fecit. (…) sic deus perinde ac civitatem unam procurans totum hunc mundum, aestatem in hiemem transmutare hiememque in ver reducere consuevit pro utilitate universorum, etsi nautae quidam vel agricolae ex istorum inconstantia aliquid damni ferant*.

singulorum nec viticulas persecuntur, nec, si uredo aut grando cuipiam nocuit, id Iovi animadvertendum fuit[241].

Nello spazio di soli dieci versi Lucrezio incrocia dunque elementi afferenti a diverse tradizioni; egli inoltre "romanizza" queste figure stereotipate, sottolineando come esse ragionino secondo la mentalità tipica dell'uomo romano. Si pensi ad esempio al riferimento alla *pietas* dell'*antiquum genus* al v. 1170 o i riferimenti al v. 1172 alla pratica tutta romana della distribuzione "viritaria" di precise porzioni di terreno (*modus agri*).

Allo scopo di evidenziare la natura "diatribica" di questo finale, possiamo analizzare più da vicino le espressioni e i termini più significativi impiegati da Lucrezio.

***Caput quassare* (v. 1164)**

Il *grandis arator* entra in scena scuotendo il capo con vigore[242], gesto che diviene sin dal principio cifra del suo turbamento e della sua gestualità smoderata. Tale azione è la prima delle tante di questo quadro che Lucrezio sembra trarre dal mondo della commedia e della satira. L'atto di scuotere il capo come gesto di tristezza o d'ira risale però all'epica omerica. Quando Ettore veste le armi di Achille, il rimprovero che Zeus gli muove è preceduto dal seguente verso (*Il*. 17.200): κινήσας ῥα κάρη προτὶ ὃν μυθήσατο θυμόν[243]. Tale verso viene ripreso da Virgilio nel settimo libro dell'*Eneide*, stavolta riferito a Giunone, la quale rivolge la sua maledizione alla stirpe troiana perché adirata ed *acri fixa dolore* (*Aen*. 7.292): *tum quassans caput haec effundit pectore dicta*. Anche Seneca si avvale in ambito tragico di questo atto, ponendolo di nuovo dinanzi a un discorso diretto; nelle *Troades* (449-451) infatti esso è riferito al fantasma di Ettore, che appare ad Andromaca[244].

L'espressiva *iunctura* "*quassare caput*" sembra però derivare a Lucrezio non tanto da modelli epici o tragici, bensì dal mondo della commedia plautina, dove costituisce un segnale di tormento interiore dovuto a un triste cruccio oppure all'ira[245]. Ad esempio in *Bacc*. 305 (*capitibus quassantibus*) tale gesto è attribuito a personaggi detti *tristes* (cfr. v. 303)[246]; parimenti nel *Trinummus* (v. 1169) esso è attribuito al *senex Charmides*, che si definisce afflitto e spaventato:

---

[241] Si noti che anche Lucrezio usa un diminutivo a proposito della vite (*vetulae vitis*). Nulla esclude che il passo ciceroniano, scritto circa dieci anni dopo quello lucreziano, contenga un rimando al *De rerum natura*.
[242] Così mi pare opportuno tradurre il frequentativo *quasso*, che apre una serie di verbi molto espressivi.
[243] «E scuotendo la testa parlò, volto al suo cuore». Traduzione di Rosa Calzecchi Onesti.
[244] Cfr. *Troad*. 449-451: *Sed fessus ac deiectus et fletu gravis/ similisque maesto, squalida obtectus coma. Iuvat tamen vidisse; tum quassans caput* (…).
[245] Si tratta forse di un gesto paratragico, come sembra indicare il riferimento ad Achille nel passo dell'*Asinaria* che verrà citato a breve (vv. 403-406). Si noti che il gesto di scuotere il capo per esprimere diniego e delusione pare essere già presente nella commedia di Aristofane, come dimostra ad esempio questo passo della *Lisistrata* (v. 125-127): τί μοι μεταστρέφεσθε; ποῖ βαδίζετε;/ αὖται τί μοιμυᾶτε κἀνανεύετε;/ τί χρὼς τέτραπται; τί δάκρυον κατείβεται;.
[246] Si noti che anche il *vitis sator* è innanzitutto *tristis*.

LYS. (…) *quid quassas caput?* **CH**. *Cruciatur cor mi, et metuo*

Ma l'elemento più interessante che risulta dall'analisi dei *loci* plautini è che questo gesto è spesso usato da alcuni personaggi per descrivere l'ingresso in scena di altri personaggi, portatori di notizie negative o, più semplicemente, tormentati nell'animo[247]. L'atto di *quassare caput* tende così a precedere il discorso diretto del nuovo arrivato, che deve spiegare le ragioni del proprio turbamento. Ad esempio, nei vv. 599-600 del *Mercator* Charinus descrive così l'aspetto mesto (associato ancora una volta all'aggettivo *tristis*) di Eutychus che sopraggiunge: *Vultus neutiquam huius placet;/ tristis incedit (pectus ardet, haereo), quassat caput*.

Come si diceva, questo gesto può anche denotare un'ira profonda, come nei vv. 403-406 dell'*Asinaria* (vv. 403-406) dove ben due personaggi descrivono l'ingresso furioso del servo Leonida, paragonato addirittura ad Achille:

LIB. *Atque hercle ipsum adeo contuor, quassanti capite incedit.*
quisque obviam huic occesserit irato, vapulabit.
MERC. *Siquidem hercle Aeacidinis minis animisque expletus incedit,*
si med iratus tetigerit, iratus vapulabit.

L'associazione del *quassare caput* al sentimento della rabbia è inoltre confermato da un passo del *De ira* di Seneca (1.19.1-2)[248], dove esso è incluso nel repertorio dei gesti smodati tipici dell'iracondo. La dismisura del gesto lo rende insomma "spendibile" sia nei generi alti della tragedia e dell'epica, per introdurre scene particolarmente concitate e patetiche, sia in quello della commedia, con intenti espressivi e parodistici. Nei vv. 2.1164 ss. di Lucrezio il primo modello sembra essere proprio la commedia, poiché il *grandis arator* presenta molte analogie con i *senes* della commedia; tuttavia il tono esasperato del quadro, carico di *pathos*, evidenzia che la ripresa lucreziana non dimentica – anzi amplifica – l'elemento παρατραγῳδῶν già insito in Plauto e qui utile a mettere in rilievo il dolore provocato dall'ignoranza della *ratio naturae* (cfr. v. 1173 *nec tenet*). Il *grandis arator* assomiglia molto ai personaggi dei *loci* sopra citati, poiché l'atto di scuotere la testa contrassegna il suo ingresso in scena, comunicando immediatamente il suo profondo turbamento. Inoltre questo gesto precede le parole del personaggio stesso (v. 1165, qui espresse in discorso indiretto) il quale spiega le ragioni della propria inquietudine. Infine la scelta di questa espressione forte al principio della sezione finale del libro serve a Lucrezio per creare

[247] Assai probabile che anche questo sia un elemento paratragico, poiché nei passi epici e tragici sopracitati l'atto di scuotere la testa è teso a rappresentare l'ira e la delusione di un personaggio e precede sempre un concitato discorso diretto pronunciato dal medesimo personaggio.
[248] *Cum clamore et tumultu et totius corporis iactatione quos destinavit insequitur adiectis conviciis maledictisque.* (…) *Hoc [ratio] non frendens nec caput quassans nec quicquam indecorum iudici faciens.*

uno stacco netto con quanto precede, introducendo il lettore in uno spazio nuovo, "diatribico", dove è consentito un linguaggio espressivo e smodato, che riprende *iuncturae* e *topoi* della commedia e della satira allo scopo di "ridestare" e spronare il lettore.

Ciò che colpisce maggiormente, come si era accennato sopra, è la capacità di Lucrezio di rielaborare e stravolgere il suo modello, privandolo di tutti i suoi connotati comici e buffi: il *senex* diviene così una figura estremamente drammatica, ipostasi di un mondo in sfacelo. Ciò conferma l'analisi svolta da G.B. Conte nei suoi celebri articoli dedicati ai temi dello ὕψος e della diatriba nel *De rerum natura*. L'ardore profetico di Lucrezio – il suo ἐνθουσιασμός – condiziona e trasforma a tal punto lo stile del poema che anche i passi privi di locuzioni e immagini appartenenti ai generi "alti" risultano comunque "sublimi" per la loro potenza espressiva, per il *pathos* e per l'empito psicagogico che li pervadono e li sostanziano[249].

***In cassum cadere* (v. 1165)**

L'intera sezione occupata dal *grandis arator* è improntata a un'espressività e smodatezza quasi programmatiche. Al gesto eccessivo dello scuotere il capo segue il vero e proprio lamento del personaggio: *suspirat/ crebrius in cassum magnos cecidisse labores*. Si noti l'uso del comparativo assoluto *crebrius* («troppo spesso») che veicola anch'esso l'idea di una reiterazione che ha varcato la giusta misura; inoltre tale avverbio è riferibile ἀπὸ κοινοῦ sia al verbo *suspirare* sia al verbo seguente (*cecidisse*), ambiguità che ne amplia la portata drammatica[250].

Lucrezio attribuisce poi alla voce del personaggio la locuzione *in cassum cadere* ("andare a vuoto"). Si tratta di un'espressione bassa, quasi di sapore popolaresco, che si ritrova ancora una volta attestata in Plauto, nel *Poenulus* (v. 360: *omnia in cassum cadunt*). Non è un caso che nell'*Eneide* Virgilio, riferendosi come Lucrezio a fatiche (*labores*) che cadono vane, sceglierà d'impiegare la più elevata *iunctura* "*incassum fundere*" (*Aen*. 7.421): *Turne, tot incassum fusos patiere labores,/ et tua Dardaniis transcribi sceptra colonis?*[251].

La scelta di questa non elevata espressione è chiaramente dovuta a ragioni di *ethopoiia*, ovvero per caratterizzare meglio il personaggio e la sua umile provenienza. Al contempo, con la sua sonorità intensa ed aspra (*in cassum cecidisse*), che richiama per assonanza il *quassat* del verso

[249] Ciò corrisponde al «teorema maggiore dello ὕψος» nel *De rerum natura* secondo Conte, ovverosia «la ricerca costante da parte di Lucrezio di una dignità la più alta possibile di cui risuoni il suo linguaggio poetico: contrassegno di quella grandezza assoluta propria alla dottrina filosofica ch'egli ha scelto a soggetto». Cfr. Conte 1966a, p. 342.

[250] Si noti l'uso della forma verbale derivata *increbresco* da parte di Plauto in un contesto analogo, dove si racconta una progressiva degenerazione (*Merc*. vv. 838-841): *nam ubi mores deteriores increbrescunt in dies,/ ubi qui amici, qui infideles sint nequeas pernoscere/ ubique id eripiatur, animo tuo quod placeat maxume,/ ibi quidem si regnum detur, non cupita est civitas*.

[251] Cfr. pure Sen. *Med*. *Querelas verbaque in cassum sero?* Si noti che *Serv. ad Aen*. 2.85 coglie una possibile relazione tra *cassum* (però con l'accezione di "vuoto, privo") e il verbo *quasso*: *cassum est quasi quassum et nihil continens*.

precedente, questa *iunctura* conferma il passaggio stilistico a un livello lessicale più basso, utile non solo a caratterizzare, ma anche ad aggredire il lettore, a smuoverlo mediante l'asprezza e la violenza verbale. Del resto non bisogna dimenticare che per Lucrezio il rimprovero mosso dalla Natura all'uomo non è un cordiale invito, ma un "latrato" diatribico (2.16-17): *nonne videre/ nihil aliud sibi naturam latrare* (…). Parimenti nel terzo libro la personificazione della Natura aggredirà con pari durezza il *senior querulus*: *merito inclamet magis et voce increpet acri*. L'*acris vox* è dunque utile sia per rappresentare il mondo di errori e angosce in cui è immersa la maggioranza degli uomini sia per riscuotere queste stesse persone dal loro *naufragium* interiore[252].

***Laudare fortunas parentis* (v. 1167)**

Il lamento del *grandis arator* culmina nella σύγκρισις tra il presente e il passato (*tempora temporibus praesentia confert/ praeteritis*) il cui ovvio epilogo è l'elogio delle fortune del padre (*laudat fortunas parentis*). Con queste parole viene messo in rilievo il tema centrale di questi versi, ossia lo scorrere del tempo: si veda a questo proposito la reiterazione del sostantivo *tempus* (con poliptoto) all'interno di un doppio parallelismo[253] che deborda nel verso successivo, comportando un forte iperbato. L'*enjambement* tra il vv. 1166 e 1167 sembra rispecchiare al contempo l'inarrestabile *fuga temporum* e l'ardore del vecchio agricoltore, i cui discorsi approdano inevitabilmente al richiamo nostalgico al tempo passato. Come si è visto, questi aspetti rientrano pienamente nello stereotipo del *senex laudator temporis acti se puero* tratteggiato nell'*Epistola ai Pisoni* di Orazio. Ancora una volta, nella commedia latina si trovano numerosi precedenti dell'atto della *laudatio fortunarum* e della *laudatio maiorum*; si veda ad esempio il v. 523 del *Rudens* (*O scirpe, scirpe, laudo fortunas tuas*), il v. 295 del *Trinummus* (*nam hi mores maiorum laudant, eosdem lutitant quos conlaudant*) oppure, in Terenzio, i vv. 96-97 dell'*Andria*: *quom id mihi placebat tum uno ore omnes omnia/ bona dicere et laudare fortunas meas*. L'elogio delle fortune paterne implica una netta svalutazione dei *tempora praesentia*, visti come epoca di miseria. Lucrezio non ci spiega quali siano le ragioni addotte da questo vecchio agricoltore per spiegare la decadenza della propria generazione, ma è assai probabile che tra esse sia da includere la

[252] Circa il *latrare* della natura al v. 17 cfr. Conte 1966a p. 344: «Nello stridore del verso espressivamente si indica la protesta della natura, mentre sotto si sente vivo il fervore del poeta che vuole comunicare la sua consapevolezza del reale pericolo incombente. L'immagine è come una prefigurazione, in tono minore, della grandiosa prosopopea della Natura, che chiude il III libro. Ma, mentre là ci si distende dinanzi un quadro monumentale e solenne, in cui la personificazione e l'allocuzione della Natura perde ogni aspetto di figura retorica nell'originale concezione del poeta, qui il *naturam latrare* è metafora presente alla fantasia di Lucrezio come precedente poetico di Omero, di Ennio, dello stesso Epicuro». Modello diretto di Lucrezio è infatti Ennio *Ann*. 584 V^2 *animus cum pectore latrat*, che riprende a sua volta Omero *Od*. 20.13 κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει. Inoltre è necessario citare la «voce della carne» (σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν) nelle *Sententiae Vaticanae* (33

[253] Struttura a-a b-b per quanto riguarda l'aspetto grammaticale (sostantivo-sostantivo, aggettivo-aggettivo) e struttura a-b a-b per quanto concerne i casi (accusativo-dativo, accusativo-dativo).

degenerazione dei costumi[254], poiché, secondo la mentalità tradizionale romana, *fortuna simul cum moribus inmutatur*, per riprendere una massima sallustiana (*Cat*. 2). Sarà invece il *vitis sator* a idealizzare esplicitamente l'*antiquum genus* per la sua grande *pietas* (*ut pietate repletum* v. 1170) svolgendo un pensiero evidentemente condiviso dal suo compagno.

***Vetulae vitis* (v. 1168)**

Dopo il grandis *arator*, entra in scena il *vetulae vitis sator*[255] *atque* <*vietae*> «il contadino che coltiva una vecchia vigna cascante»; è evidente che, per ipallage, l'attributo della vecchiaia deve essere riferito non solo alla vite, ma anche al viticoltore stesso. Anche questo aggettivo può essere compreso nell'elenco di termini di ascendenza comica[256]; mi pare piuttosto significativo un passo del *Mercator* (v. 314): il vecchio Demifone, preso in giro perché innamorato nonostante la sua tarda età, è definito dal coetaneo Lisimaco *vetulus decrepitus senex*. Poco prima Lisimaco aveva similmente detto l'amico *Acherunticus,/ senex vetus, decrepitus* (vv. 290-291). Tali versi, oltre a sottolineare ancora una volta il richiamo al ritratto classico del *senex*, mostrano bene come anche tramite un semplice aggettivo Lucrezio insista sul campo semantico della *vetustas*, ossia del tempo che logora ogni cosa, che tanta importanza avrà nel distico finale.

***Temporis incusat momen saeclumque fatigat* (v. 1169)**

Al v. 1170 il *vitis sator* prorompe in un'accusa contro lo scorrere del tempo e in seguito "tormenta con i suoi rimproveri" la propria generazione. Si tratta di atteggiamenti che si addicono al tipo del vecchio *querulus* e *laudator temporis acti*: infatti nel verso successivo il viticoltore intraprenderà un elogio dell'*antiquum genus*, rimpianto per la sua *pietas*. Come il v. 1165 (dove il sostantivo *tempus* era iterato), anche questo verso è dominato dall'idea dello scorrere del tempo, sottolineata dalla *traiectio* del sostantivo *temporis* in posizione incipitaria, spostamento che permette la disposizione chiastica dei termini che seguono. La *iunctura* "*temporis momen*" è particolare per la scelta del rarissimo sostantivo *momen*, che nel *De rerum natura* indica sempre un movimento determinato (cfr. 2.220; 6.474 *momen ponti*) o l'impulso che genera il movimento

[254] Del resto l'atto della *laudatio* implica la scelta di un *bios* e di un preciso modello etico e comportamentale. Un ottimo esempio connesso al nostro contesto si trova nella *praefatio* del *De agri coltura* di Catone: *et* [*maiores*] *virum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur qui ita laudabatur*.

[255] Il compito del *vitis sator* è ben riassunto da Columella *Re Rust*. 3.15 *Satoris autem officium est primum quam recentissimam et, si fieri possit, eodem momento, quo serere velit, de seminario transferre plantam, diligenter exemptam et integram; deinde eam velut veteranam vitem totam exputare, et ad unam materiam firmissimam redigere, nodosque et cicatrices allevare; si quae etiam radices, quod maxime cavendum est ne fiat in eximendo, laboraverint, eas amputare; sic deinde curvatam deponere, ne duarum vitium radices implicentur*.

[256] Oltre al passo citato, si veda pure *Persa* vv. 266-267 *nam id demum lepidumst, triparcos homines, vetulos, avidos, aridos/ bene admordere, qui salinum servo obsignant cum sale*.

(cfr. 3.118-120; 3.144 *ad numen mentis momenque*). Nel contesto del finale del secondo libro la scelta di questo sostantivo risulta efficace, poiché esso – enfatizzando il "movimento" (*momentum*) del tempo – mette in rilievo ciò che gli uomini temono di esso, ossia il mutamento di condizione che il suo trascorrere comporta[257].

Per quanto concerne invece la *iunctura* "*saeculum fatigare*", appare interessante innanzitutto considerare che il verbo *fatigare* è impiegato nel medesimo significato in un altro passo del *De rerum natura* (4.1239) riferito ai genitori sterili, che invano "tormentano dèi e oracoli" per avere figli: *nequiquam divom numen sortisque fatigant*. In entrambi i passi il verbo viene impiegato per descrivere una preghiera disperata e vana, compiuta da personaggi che ignorano la vera *ratio* dell'universo. Inoltre in 2.1170 esso assolve una funzione analoga a quella delle espressive *iuncturae* dei versi che lo precedono, ossia far trasparire da questi personaggi una precisa nota di eccesso e d'inquietudine[258].

Infine va messa in evidenza la scelta di ripetere il sostantivo *saeculum* (al v. 1153 si era già parlato dei *mortalia saecla*), che non solo rafforza ulteriormente l'insistenza sul campo semantico del tempo, ma è carico di precisi rimandi a miti ben radicati nella mente di Lucrezio e dei suoi lettori. Difatti i sostantivi latini *saeculum* e *genus* (presente nel verso successivo) traducono in pratica il sostantivo greco γένος, il quale, nella contrapposizione tra *praesentia tempora* e *antiquum genus*, appare inevitabilmente connesso alla teoria delle età dell'umanità che si succedono, degenerando man mano che si avvicinano al presente[259]. Non è un caso che Virgilio nella quarta *Egloga* (componimento denso di polemiche e richiami al *De rerum natura*) profetizzi il ritorno di una *gens aurea* (v. 9) e l'avvento di nuovi *saecula* (cfr. v. 52 *venturo laetantur ut omnia saeclo*; vv. 46-47 *talia saecla… currite fusis… Parcae*; v. 5 *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*)[260]. Ovviamente Lucrezio si pone sul versante opposto di questa contrapposizione e il finale del secondo libro sembra teso a confutare ogni idealizzazione etica dei *saecula* passati, la cui ventura è dovuta al solo fatto di essere vissuti durante la giovinezza della terra.

***Crepare* (v. 1170)**

[257] Per quanto invece concerne il verbo *incusare*, si vedano gli impieghi analoghi in Stat. *Achill*. 1.439 *et geminis incusat fata querellis*; Quintil. 6 *praef*. 4 *incusare deos*. Si noti che nel commento a *Aen*. 1.410 (*talibus incusat*) Servio limiti l'impiego di questo verbo ad accuse rivolte ai superiori: *incusare proprie est superiorem arguere, ut in Terentio pater ad filium "quid me incusas Clitipho?", accusare vero vel parem vel inferiorem*.

[258] Si noti che nelle restanti accezioni nel *De rerum natura*, il verbo *fatigare* può riferirsi a una fatica fisica (cfr. 3.491 *et in iactando membra fatigat*) oppure a un tormento dell'anima (cfr. 5.1423-1424 *nunc aurum et purpura curis/ exercent hominum vitam belloque fatigant*). In 2.1170, nonostante la sua accezione più astratta di "rimproverare", esso rimanda comunque per rapporto etimologico al campo semantico della fatica, del *labor*, tanto importante nella descrizione della *mundi senectus*.

[259] Cfr. l'*incipit* dell'archetipo di questo racconto, ovverosia il mito delle età nelle *Opere e i giorni* di Esiodo (vv. 109-110): χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων/ ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες.

[260] Cfr. Andreoni 2009 pp. 7 ss.

La forza espressiva del verbo *crepare* in posizione incipitaria è pari a quella del *quassare caput* al principio del v. 1164; esso rappresenta infatti il suono di un borbottio prolungato (cfr. Ter. *Eun*. 1029 *flamma crepat*) che evoca in maniera perfetta le parole lamentose del vecchio viticoltore[261]. Per la sua asprezza ed espressività, tale verbo si addice a questo drammatico passaggio: non è un caso che nel finale diatribico del terzo libro esso ricompaia per definire l'impietoso rimprovero mosso dalla Natura all'uomo spaventato dalla morte (v. 954): *et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa*. Anche l'immagine del vecchio che mormora e critica la nuova generazione appartiene naturalmente allo stereotipo del *senex,* come ricordano i noti *rumoresque senum severiorum* che Catullo e Lesbia ignorano nel quinto carme (v. 2). La scelta di questo verbo[262], impreziosito dalla costruzione con *ut* e congiuntivo (un *hapax* lucreziano), mette bene in evidenza come Lucrezio sia in grado di trascegliere e riprodurre *exempla* di stile basso e diatribico, rielaborandoli però con gusto "alessandrino".

***Antiquum genus pietate repletum* (v. 1170)**

L'espressione *antiquum genus* si riferisce naturalmente ai *saecula* passati, la cui moralità viene contrapposta all'empietà della generazione presente[263]. Si tratta dell'ennesima variazione sul tema del *senex laudator temporis acti*; tuttavia si aggiunge un nuovo dato, ovverosia che l'*antiquum genus* si distingueva innanzitutto per la sua *pietas*. Tutti questi elementi si ritrovano sovente nelle parole dei *senes* della commedia plautina. Particolarmente emblematico è il caso del discorso del vecchio Philto nel *Trinummus* (vv. 280-300), che sembra riprodurre i medesimi concetti presenti in questi versi lucreziani. Philto biasima infatti l'inversione di valori cui ha assistito nella propria generazione (v. 284 *novi ego hoc saeculum moribus quibus siet*; cfr. Lucr. 2.1170 *saeclumque fatigat*) e per questo esorta il figlio all'imitazione della virtù passata (vv. 297-298 *meo modo et moribus vivito antiquis*[264]*/ quae ego tibi praecipio, ea facito*), fondata proprio sulla *pietas* (vv. 280-281 *feceris par tuis ceteris factis,/ patrem tuom si percoles per pietatem*). Nello spirito del racconto di Philto si coglie in fondo la stessa disperazione del *vitis sator* lucreziano, che avrebbe benissimo potuto proferire la patetica domanda che Philto pronuncia nei vv. 297-298: *quia ego ad hoc genus hominum duravi?/ Quin prius me ad plures penetravi?*

Il richiamo al valore della *pietas*, essenziale nel *mos maiorum*, non è affatto esornativo, bensì centrale nell'economia dell'intero poema. Difatti in questo passo Lucrezio segna una tappa

[261] Si noti che più volte in Orazio il verbo crepare viene impiegato nel senso di "ripetere spesso, trattare spesso", cfr. *Epist*. 1.7.84 *vineta crepat mera* (non parla che di vigne) e *Carm*. 1.18.5 *militiam crepat* (ha sempre sulle labbra la vita militare).
[262] Di solito impiegato per rappresentare una vasta gamma di rumori forti e "concreti", cfr. e.g. Pl. *Amph*. v. 496 *crepuit foris*; Mart. 3.82. v.15 *digiti crepantis signa novit*; Sen. *Thy* v. 562 *arma crepuere*.
[263] Si noti come la *traiectio* di *ut* metta in enfasi la *iunctura* "*antiquum genus*".
[264] Cfr. l'*antiquum genus* del passaggio lucreziano.

fondamentale nel percorso della sua polemica contro i valori tradizionali, che culminerà ai vv. 1198-1203 del quinto libro, dove il poeta ridefinisce in senso epicureo la *pietas* romana[265]. Non è un caso che anche il contesto di questi ultimi versi sia profondamente escatologico (cfr. il richiamo alla *mundi finis* al v. 1213), quasi che la ridefinizione dei valori debba passare dalla constatazione della mortalità del mondo.

Si noti infine la scelta dell'aggettivo *repletus,* certo ricorrente nel *De rerum natura,* ma qui particolarmente adatto, poiché indicativo dell'enfasi insita nel discorso indiretto del viticoltore. Nel verso successivo si trova un'altra forma di superlativo (*perfacile*) che evidenzia di nuovo il parlare "per assoluti", senza alcuna sensibilità per le sfumature, tipico del vecchio contadino. Tali dettagli sono emblematici della cura retorica spesa da Lucrezio nell'*ethopoiia* di questi personaggi.

***Perfacile angustis tolerarit finibus aevum* (v. 1171)**

Molto interessante è l'espressione *tolerare aevum*: essa appartiene infatti al novero delle *iuncurae* di sapore popolaresco attribuite ai contadini di questo passo. *Vitam/aevum tolerare* significa infatti "sopravvivere, mantenersi in vita"[266] e ben si addice agli uomini dell'*antiquum genus,* che "campavano" all'interno di possedimenti angusti. Virgilio riutilizzerà tale espressione in un bellissimo passaggio dell'ottavo libro dell'*Eneide* (vv. 406-413)[267], dove rappresenta il quadro modesto della *femina* che veglia la notte tessendo: *cui tolerare colo vitam tenuique Minerva/ impositum, cinerem et sopitos suscitat ignes* («che deve con la rocca e con tela sottile durare la vita, riattizza le braci sopite sotto la cenere»). L'ambientazione "quotidiana" di questa scena dimostra il carattere umile e basso dell'espressione, adatto appunto ai contadini e alla madre. Anche la scelta del complemento oggetto *aevum* anziché il più comune *vitam* (presenete infatti nel passo virgiliano) sembra rispondere a un preciso intento. *Aevum*, infatti, pur significando qui "vita, esistenza", rimanda in modo chiaro alla sfera semantica del tempo, intrattenendo un legame stretto con i vicini *saeculum* e *vetustas* e una connessione etimologica con l'espressione conclusiva *spatio aetatis vetusto*. In questo "trionfo del tempo" Lucrezio dimostra tutta la sua abilità retorica e, tramite un uso insistito della *variatio,* il tempo stesso viene enucleato in tutte le sue sfumature, assumendo ogni possibile forma lessicale. Si noti infine che l'aggettivo *angustus* si pone sul solco

[265] *Nec pietas ullast velatum saepe videri/ vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras/ nec procumbere humi prostratum et pandere palmas/ ante deum delubra nec aras sanguine multo/ spargere quadrupedum nec votis nectere vota,/ sed mage pacata posse omnia mente tueri*. La vera *pietas* coincide dunque con la capacità contemplare il mondo *pacata mente*, come colui che è scampato al naufragio (cfr. 2.1 ss.).

[266] Cfr. Tac. *Ann.* 11.7 *multos militia, quosdam exercendo agros tolerare vitam*. Anche usato di per sé, senza complemento oggetto, *tolerare* può presentare l'accezione di "sostentare, mantenere in vita", cfr. Caes. *B.C.* 3.49.2. *libenter etiam ex perfugis cognoscebant equos eorum tolerari, reliqua vero iumenta interisse*.

[267] *Inde ubi prima quies medio iam noctis abactae/ curriculo expulerat somnum, cum femina primum,/ cui tolerare colo vitam tenuique Minerva/ impositum, cinerem et sopitos suscitat ignis/ noctem addens operi, famulasque ad lumina longo/ exercet penso, castum ut servare cubile/ coniugis et possit parvos educere natos*.

delle parole ed espressioni enfatiche (*repletum*, *perfacile*) usate per enfatizzare la radicalità del pensiero del *vitis sator*.

***Cum minor esset agri multo modus ante viritim* (v. 1172)**

Questo verso è molto importante perché attinge a una serie di princìpi e pratiche tradizionali della cultura romana, evidenziando come l'attacco di Lucrezio si rivolga spesso contro aspetti fondamentali del *mos maiorum*. Il primo è quello del *modus agri*, ovverosia della misura di terreno agricolo pubblico spettante a ogni cittadino romano[268]. Si tratta di un'espressione intorno alla quale si sono giocati conflitti secolari tra le classi sociali di Roma; ad esempio secondo Livio (6.35) la seconda delle leggi *Liciniae Sextiae* (367 a.C.) era denominata *de modo agrorum* e aveva l'intento di limitare il numero di iugeri posseduto da ciascuno (*ne quis plus quingenta iugera agri possideret*)[269]. Parimenti le celebri riforme dei Gracchi al termine del II secolo a.C. vertevano *in primis* intorno all'idea di una *lex agraria* che limitasse l'estensione dei fondi agricoli dei maggiorenti. Nella prima età imperiale l'aspirazione a un piccolo *modus agri*, un *angulus* dove ritirarsi, diverrà anche un motivo poetico, centrale ad esempio nella poetica oraziana, come mostra il celebre *incipit* di una satira (Hor. *Sat*. 2.6): *hoc erat in votis: modus agri non ita magnus*. Nel *De rerum natura*, però, questo concetto non è ancora un topos poetico, bensì semplicemente il richiamo a un motivo centrale dell'antica *Weltanschauung* romana. Esso è infatti attribuito al viticoltore, che vede nell'ingrandimento del *modus agri* un segno di degenerazione morale e una delle cause della crisi agricola cui assiste. Tuttavia la maniera deformata ed enfatica di riportare questo messaggio e la confutazione presente nel distico finale rendono chiara la posizione del poeta rispetto a queste idealizzazioni delle generazioni passate.

Fondamentale è anche l'avverbio *viritim*, che si riferisce alla distribuzione "viritaria" dei terreni[270], pratica fatta risalire addirittura a Romolo, come asserisce Cicerone nel *De re publica* (2.26): *primum agros quos bello Romulus ceperat divisit viritim civibus, docuitque sine depopulatione atque praeda posse eos colendis agris abundare commodis omnibus*. Come *modus agri*, *viritim* è dunque una delle parole d'ordine nella descrizione della società romana; usando un procedimento che gli è usuale, Lucrezio misura il valore reale di questi concetti "immergendoli" concretamente nel cuore della catastrofe. La situazione apocalittica riesce infatti a rendere evidente

[268] Cfr. Varro *R.R.* 1.10.1 *modos, quibus metirentur rura*. Cic. *Ad. Att*. 13.33 *etsi nihil scripsit nisi de modo agri*. Cic. *Flacc*. 80 *verum esto, gloriosus fuisti, voluisti magnum agri modum censeri, et eius agri qui dividi plebi Romanae non potest*.

[269] La nota obiezione che Livio riferisse all'età più arcaica della repubblica i conflitti del secolo a lui precedente non inficia le conclusioni sulla centralità del *modus agri* nella rappresentazione e auto-rappresentazione della storia civica romana nel I secolo a.C.

[270] *Ager viritanus* è l'ager «*qui viritim populo distribuitur*» (Paul. Diac. ex Festo p. 373.3 Müller).

l'insufficienza e l'inefficacia dei fondamenti della *forma mentis* romana tradizionale: essa appare allora al lettore nella sua vera essenza, ossia come un'ideologia falsa, buona solo a destare inquietudine nei suoi convinti assertori. Lucrezio non espone questa valutazione in maniera esplicita, ma essa risulta palese dal quadro generale; i due agricoltori sono degli sconfitti, incapaci di decifrare la realtà che li circonda perché offuscati da un'errata visione del mondo: esattamente come loro, le idee e i *mores* che essi difendono sono destinati alla débâcle.

***Nec tenet* (v. 1173)**

La formula *nec tenet* («e non comprende») appare in posizione incipitaria anche al v. 649 del terzo libro, nel celebre quadro dei guerrieri che non si avvedono delle amputazioni per la rapidità di queste e per la foga della battaglia[271]. Tuttavia nel passo in esame (v. 1173) tale formula gioca un ruolo ben più importante, poiché segna un solco netto tra il quadro dei due agricoltori e l'enunciazione della verità universale che costoro non riescono a comprendere. Si può dire che in questo modo il distico finale cerchi di riavvicinare il lettore e il poeta ai *templa serena* della saggezza, distaccandoli dalle *curae* e dagli *errores* dell'umanità[272]. Pertanto in questo finale l'anodina formula *nec tenet* si carica di una valenza diatribica non dissimile da quella della formula interrogativa *nonne vides* che introduce il distico conclusivo del quarto libro (vv. 1286-1287): *nonne vides etiam guttas in saxa cadentis*/ *umoris longo in spatio pertundere saxa?*. Si noti che anche nel caso del finale del quarto libro, Lucrezio imposta la conclusione utilizzando motivi diatribici per creare un trionfo del tempo.

***Omnia paulatim tabescere* (v. 1173)**

Il distico finale del secondo libro ha la funzione retorica di un epifonema, ossia di una conclusione sentenziosa; non deve pertanto stupire che, dopo la visione ristretta dei due contadini, lo sguardo si riallarghi sino ad abbracciare tutto (*omnia*). Sorge però il problema di conciliare l'idea che "a poco tutto marcisce e va alla tomba" con i principi fondamentali della fisica epicurea, secondo cui esistono realtà eterne e incorruttibili, come gli atomi, il vuoto e gli dèi negli *intermundia*. La soluzione di tale apparente contraddizione sta nel fatto che in questo finale Lucrezio non ricerca un'esposizione ortodossa della *ratio* epicurea, bensì una *sententia* dalla validità generale, che concluda il quadro della *mundi senectus* e dimostri l'incapacità dei contadini

[271] Cfr. vv. 647-651 *et simul in pugnae studio quod dedita mens est,/ corpore relicuo pugnam caedesque petessit,/ nec tenet amissam laevam cum tegmine saepe/ inter equos abstraxe rotas falcesque rapaces,/ nec cecidisse alius dextram, cum scandit et instat*.

[272] La riconquista dei *templa serena* e dell'eternità avverrà però soltanto nel proemio del canto successivo, poiché anche i vv. 1173-1174 del secondo libro non riescono a trascendere il prepotere di *vetustas*, il cui trionfo sembra abbracciare l'universo intero.

romani di comprendere una semplice verità. Lo stesso generico soggetto *omnia* dimostra quindi la natura diatribico-sapienziale del distico, che in effetti ricorda da vicino formule proverbiali e passaggi di testi sapienziali (si pensi all'*incipit* dell'*Ecclesiaste*).

La scelta dell'avverbio *paulatim* è rilevante, poiché rimanda alla sezione iniziale di questa conclusione (vv. 1105-1145), dove esso era utilizzato per narrare la lenta crescita e dissoluzione degli aggregati atomici (cfr. v. 1123 *paulatimque gradus aetatis scandere adultae*), in combinazione con l'analogo avverbio *minutatim* (v. 1131-1132 *inde minutatim viris et robor adultum/ frangit et in partem peiorem liquitur aetas*). La rievocazione del quadro della crescita del mondo rende circolare il percorso argomentantivo di Lucrezio, che – dopo aver riportato i lamenti dei contadini – sintetizza in un distico quella vicenda di accrescimento e distruzione che prima aveva narrato per esteso[273].

Anche la scelta del verbo *tabesco* va analizzata con attenzione. La scelta della forma incoativa, posta accanto all'avverbio *paulatim*, serve a comunicare l'impressione di un processo graduale e inesorabile[274]. A mio parere qui *tabesco* dovrebbe essere tradotto in maniera concreta ed espressiva ("imputridire") poiché tale livello stilistico si attaglia alle scelte lessicali di questo passo, tutte improntate a un livello basso, diatribico[275]. Inoltre il motivo della marcescenza è ricorrente in questo finale, soprattutto nel momento in cui si narra la fine degli aggregati atomici; ai vv. 1144-1145 Lucrezio aveva infatti detto che la volta celeste è destinata a crollare in putride rovine (*putres<que> ruinas*), immagine volutamente sgradevole e tesa a desacralizzare ciò che la religione astrale ellenistica (e più in generale la *religio* tradizionale) aveva santificato.

Si noti infine che il verbo *tabesco* figura anche nella commedia plautina a rappresentare una rapida dissoluzione, come si vede nella bellissima similitudine del v. 648 dello *Stichus*: *quasi nix tabescit dies*. Questo esempio mostra inoltre come già in Plauto il verbo possa essere connesso all'idea dello scorrere del tempo, di cui fornisce una rappresentazione visiva concreta ed efficace. Ancor più illuminanti sono i vv. 133-135 dai *Captivi*: *ego, qui tuo maerore maceror,/ macesco, consenesco et tabesco miser;/ ossa atque pellis sum miser a macritudine.* Tralasciando l'esplosione di figure retoriche e giochi di parole, importa qui evidenziare che il verbo *tabescere* è usato in coppia con il verbo *consenescere*, dimostrando come esso implichi l'idea di una

[273] Sembra inoltre interessante notare che, come nel distico finale, così nei vv. 1105-1145 Lucrezio narria una vicenda univoca di nascita, crescita, invecchiamento e morte, tralasciando volutamente ogni accenno alla formazione di altri aggregati atomici a partire dalla distruzione di quello in questione. Egli infatti sa bene che distruzione e creazione coincidono e che la *vetustas* cede sempre alla *novitas*, alla formazione di nuove combinazioni (cfr. 3.964-965 *cedit enim rerum novitate extrusa vetustas/ semper, et ex aliis aliud reparare necessest*).

[274] Si noti che nella prima metà del verso in questione il ritmo è lento e spondaico, volto a sottolineare l'iniziale lentezza dei processi di dissoluzione.

[275] Per giunta, come si vedrà, l'immagine della marcescenza si attaglia perfettamente alla lezione del Vossius *ire/ ad capulum*, che verrà difesa nel prossimo capitolo.

progressiva perdita di forza. Questo aspetto sarà ripreso nel considerare la validità dell'espressione *ire/ ad capulum*. Per ora si può dire che l'idea di "andare alla tomba" sembra perfettamente al suo posto, se collocata dopo un verbo che significa sostanzialmente "invecchiare".

***Spatio aetatis defessa vetusto* (v. 1174)**

L'aggettivo *defessa* trasmette l'idea di una spossatezza che non può essere ritemprata, di una "stanchezza" che distrugge un corpo rendendolo incapace di sostenere l'afflusso di atomi dallo spazio esterno. Come *tabescere* e *ire ad capulum*, *defessa* comunica un'immagine molto concreta, fondata su una metafora organicistica che accomuna ogni aggregato atomico (mondo compreso) a un essere vivente che attraversa tutte le tappe dell'esistenza. Anche questo aggettivo contribuisce a conferire una direzione circolare al finale del secondo libro, poiché richiama i suoi versi iniziali (vv. 1150-1151) dove si sottolineava appunto lo sfinimento che pervade l'epoca contemporanea (*fracta aetas*) e la terra, un tempo *Magna Mater*, ora quasi incapace di partorire (*effeta tellus*). Seppur attribuito al generico *omnia*, l'aggettivo *defessa* sembra da riferire *in primis* alla terra stessa: infatti Lucrezio, riprendendo i medesimi temi nel quinto libro (v. 827), userà nuovamente questo aggettivo, stavolta riferendolo direttamente a *tellus*: *ut mulier spatio defessa vetusto*.

Si noti che anche nel v. 827 del quinto libro Lucrezio indica la cagione dell'invecchiamento mediante la perifrasi *spatium vetustum*, riferita naturalmente allo scorrere del tempo; nel verso successivo (828) egli sottolinea infatti l'onnipotenza del tempo, stavolta indicato mediante il sostantivo *aetas*: *mutat enim mundi naturam totius aetas*. Il verso conclusivo del secondo libro esprime il medesimo concetto condensando le due espressioni: qui si parla infatti di *spatium aetatis vetustum*. Questa forma perifrastica permette a Lucrezio di enfatizzare ulteriormente la potenza del tempo[276], indicato mediante due delle sue più significative denominazioni[277]. Inoltre la ricomparsa del sostantivo *aetas* evidenzia la struttura circolare (*Ringkomposition*) di questo finale, poiché esso compariva nel verso iniziale (1150), dove appunto si parlava di *fracta aetas*. Infine il sostantivo *spatium* permette a Lucrezio una maggiore concretezza, poiché fornisce un'immagine spaziale del tempo, analoga a quella della *iunctura* sopra commentata *momenque temporis*.

***Ire ad capulum* (v. 1174)**

Per l'analisi di questa *iunctura* lucreziana rimando al mio lavoro "*De rerum natura* 2,1173-1174: in difesa di *ire ad capulum*" in *Paideia* LXX (2015) pp. 243-253. Riprendendo in sintesi le

[276] A proposito del ruolo della *vetustas* come agente disgregatore nella poesia latina, cfr. Ciano 2015 pp. 171 ss.
[277] La *repetitio* del medesimo vocabolo o di sostantivi ed espressioni afferenti al medesimo campo semantico (con vero e proprio «gioco sinonimico») non è un segno di *négligence*, bensì un meccanismo artistico e psicagogico attuato dal poeta per rappresentare la potenza – qui addirittura il trionfo – di una realtà o di un concetto con «esasperazione espressiva». Cfr. Conte 1966a p. 353.

conclusioni dell'articolo appena citato, possiamo pervenire alla conclusione che il *capulus* è una sorta di bara o letto funebre, su cui erano adagiati i corpi dei defunti. Tale sostantivo appartiene a un registro comico, colloquiale; in effetti, esso appare in alcuni passi plautini nonché in Lucilio e in Novio[278]. Ad esempio, nel *Miles gloriosus* (vv. 627-628), Plauto, introduce la figura di un *senex Acherunticus* e *capularis*, ovverosia un vecchio "sull'orlo della tomba" e Servio, riportando il passo plautino (cfr. *Aen*. 6, 222; 11, 64), conferma questa lettura e interpreta l'aggettivo *capularis* come *capulo vicinus*, espressione che può essere intesa soltanto in senso figurato[279]. Si noti, inoltre, come l'espressione *capulo vicinus*, se riferita al *senex Acherunticus* del passo plautino, comporti l'immagine della vita come un cammino di avvicinamento alla bara[280], implicita pure nella *iunctura* lucreziana *ire ad capulum*.

Plauto non è l'unico autore che interpreta il *capulus* come simbolo della morte. Nel frammento 222 Astbury delle *Satire Menippee* di Varrone[281] ritroviamo proprio la *cuna* (culla) e il *capulus* quali emblemi dei punti estremi della vita umana. Per giunta, il titolo completo della satira da cui è tratto il frammento varroniano è Κοσμοτορύνη (περὶ φθορᾶς κόσμου), ossia *Il mestolo cosmico: della rovina del cosmo*[282] ossia un testo che forse parodiava gli scenari escatologici prospettati da stoici ed epicurei, rapportandoli in qualche modo alla crisi della Roma contemporanea[283]. Questa notevole analogia induce a considerare possibile l'esistenza di una ripresa di Varrone da parte di Lucrezio, in una sorta di dialogo tra passaggi escatologici in autori diversi.

Come si è visto sopra, anche i vv. 1173-1174 di Lucrezio sono posti al culmine di un passaggio escatologico, volto a rappresentare l'invecchiamento della terra e l'incombere della fine del mondo (cfr. vv. 1144-1145 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi/ expugnata dabunt labem putrisque ruinas*); tale scenario apocalittico viene per giunta messo in relazione con la tradizionale *Weltanschauung* romana (incarnata dai due contadini), allo scopo di palesare i limiti e le debolezze di essa. All'analogia terminologica tra Lucrezio e Varrone si sommerebbe così la suggestione di un'analogia tematica[284].

---

[278] Per i passi qui richiamati, cfr. Galzerano 2015, pp. 43 ss.

[279] Cfr. anche la ripresa della *iunctura* plautina in Apul. *Apol*. 66, 6.

[280] Cfr. Lucr. 2.77-79, dove Lucrezio riprende l'immagine della vita come una corsa: *augescunt aliae gentes, aliae minuuntur,/ inque brevi spatio mutantur saecla animantum/ et quasi cursores vitai lampada tradunt*. Per il *topos* della lampadoforia dell'esistenza, che si ritrova già nelle *Leggi* di Platone (Pl. Lg. 776b), cfr. Andreoni 1995 pp. 59-60.

[281] Cfr. Varro *Men*. fr. 222 Astbury *propter cunam capulum positum*/ *nutrix tradit pollictori*. *Cuna* e *capulus* rappresentano indubbiamente i momenti estremi dell'esistenza.

[282] Cfr. il commento di Cèbe 1983, pp. 1044 ss.

[283] Per quanto concerne questa tendenza varroniana ad attualizzare e ad immergere tematiche filosofiche (anche escatologiche) nella viva contemporaneità cfr. Leonardis 2014 pp. 46 ss.

[284] Come sottolinea Cèbe 1983 n. 50, pp. 1048 ss., la datazione di questa satira menippea varroniana è «matière à controverse»: si oscilla tra la datazione alta di Cichorius (78 a.C.) e quella bassa di Della Corte (45 a.C.). Cèbe stesso propende però per la prima e, accettando la sua opinione, i vv. 1173-1174 del secondo libro di Lucrezio potrebbero addirittura essere letti come una ripresa dei versi varroniani. Per altre possibili corrispondenze lessicali tra questa satira e

Conclusione

I vv. 1164-1174 sono d'importanza capitale, poiché chiamano in causa la città di Roma e la mentalità dei contemporanei del poeta, "attualizzando" così il richiamo teorico al dibattito filosofico greco evocato nelle sezioni precedenti di questo sublime finale. Mediante questo passaggio, Lucrezio sembra affermare che le grandi tematiche filosofiche introdotte sin dal v. 1105 si riverberano inevitabilmente sulla quotidianità dei suoi lettori, provocando l'infelicità di questi ultimi, se ignari della *vera ratio* della natura, donata all'umanità da Epicuro. Più che di un "arrivo", si tratta di un "ritorno" a Roma: infatti nell'introduzione del passaggio Lucrezio si era appellato ai propri lettori romani (vv. 1023-1047) affinché non respingessero la sua rivelazione, terrorizzati dalla *novitas* e obnubilati dal pregiudizio (*novitate exterritus ipsa / expuere ex animo rationem*).

Il quadro finale del *grandis arator* e del *vitis sator* diviene così un grande simbolo del tramonto dell'antico *mos maiorum*, incapace di fornire le armi spirituali per fronteggiare il mutamento del mondo. Mediante questo quadro, Lucrezio tocca questioni di scottante attualità, affrontate anche dai suoi contemporanei. Un importante passo di Columella (2.1), evidenzia come la questione della crisi di Roma, del tramonto dei valori aviti, dell'isterilimento della terra fosse al centro del dibattito culturale nell'età tardo-repubblicana:

Quaeris ex me, Publi Silvine (…) *cur priore libro veterem opinionem fere omnium, qui de cultu agrorum locuti sunt, a principio confestim reppulerim, falsamque sententiam repudiaverim censentium longo aevi situ longique iam temporis exercitatione fatigatam et effetam humum consenuisse. Nec te ignoro cum et aliorum illustrium scriptorum tum praecipue Tremelii auctoritatem revereri, qui cum plurima rusticarum rerum praecepta simul eleganter et scite memoriae prodiderit, videlicet illectus nimio favore priscorum de simili materia disserentium falso credidit parentem omnium terram, sicut muliebrem sexum aetate anili iam confectam, progenerandis esse fetibus inhabilem.*

«Mi domandi, Publio Silvino, perché io, nel precedente libro, abbia subito respinto sin dal principio un'antica opinione, condivisa da quasi tutti coloro che hanno trattato l'agricoltura: ho infatti rifiutato come falsa la teoria di quanti considerano la terra invecchiata, resa sterile ed esausta dalla lunga consunzione del tempo e dalla fatica. Non ignoro che tu onori, oltre all'autorevolezza di altri illustri scrittori, soprattutto quella di Tremellio; egli, pur avendo tramandato moltissimi insegnamenti sull'agricoltura con cognizione di causa ed eleganza, tuttavia, sedotto evidentemente dal un eccessivo favore per gli antichi autori che avevano trattato questo tema, aderì alla falsa opinione che la terra, madre di tutti, fosse ormai incapace di generare figli, come una donna logorata dalla vecchiaia».

il poema lucreziano. La concreta possibilità di un dialogo tra Lucrezio e Varrone è discussa anche da Deschamps 1997 p. 113 e Deschamps 1998 p. 14. Come rivela un frammento di un'altra satira, intitolata *De salute*, Varrone deve però essere annoverato tra gli assertori della teoria dell'eternità del mondo: *mundum haud natum esse neque mori* (fr. 84 Astbury), cfr. Cèbe 1995 pp. 365 ss.

La discussione dell'invecchiamento del suolo e del mondo nei vv. 1150-1174 non rappresenta dunque un *unicum* lucreziano, bensì un comune oggetto di discussione nell'età tardo-repubblicana. Columella asserisce infatti che non solo la trattazione di tale tematica è comune agli autori più antichi (*priscorum de simili materia disserentium*) e a quelli più recenti, ma anche che vi fosse una generale condivisione della dottrina dell'invecchiamento del suolo (*fere omnium*). Pertanto, La notevole corrispondenza dell'uso figurato del raro *capulus* in Lucrezio e in Varrone, in entrambi i casi in un contesto d'escatologia cosmica, così come la testimonianza columelliana a proposito dell'esistenza di un filone di fautori della teoria della *vetustas* cosmica e terrestre – quest'ultimo guidato dall'autorevele Tremelio Scrofa[285] – induce a dubitare della veridicità dell'ormai classica rappresentazione di un Lucrezio "isolato" dai propri contemporanei e disinteressato al dibattito della propria epoca. Il superamento di questa formula interpretativa permette di comprendere meglio il senso della ripresa di Cicerone, che nel *De natura deorum* ridimensiona le argomentazioni antiprovvidenzialistiche di Lucrezio alla luce del provvidenzialismo stoico (2.167; 3.86)[286]:

Nec vero ita refellendum est, ut, si segetibus aut vinetis cuiuspiam tempestas nocuerit aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo aut neglectum a deo iudicemus. Magna di curant, parva neglegunt.

«Né invero bisogna ribattere in maniera tale che, se una qualche tempesta abbia danneggiato i raccolti o i vigneti o se il caso abbia eliminato alcuni dei vantaggi dell'esistenza, noi giudichiamo inviso agli dèi o da essi trascurato chi abbia subito alcune di queste sventure. Gli dei provvedono a ciò che è importante e trascurano ciò che è di poco conto».

At enim minora di neglegunt neque agellos singulorum nec viticulas persecuntur, nec, si uredo aut grando cuipiam nocuit, id Iovi animadvertendum fuit; ne in regnis quidem reges omnia minima curant.

«Ma gli dèi tralasciano le questioni secondarie né si occupano dei campicelli e delle viti dei singoli individui, né Giove può aver badato se la golpe o la grandine hanno danneggiato qualcuno; neppure nei regni i re si occupano di tutti gli affari secondari».

[285] Per una contestualizzazione del passo di Columella e della figura di Scrofa, cfr. Noè 1977 pp. 119 ss. e Martin 1971.
[286] Il richiamo a Lucrezio mi pare confermato dai diminutivi *agellos* e *viticulas*, che echeggiano i diminutivi lucreziani in 2.1164-1174 (*vetulae vitis*). Si noti che tuttavia l'atteggiamento di Cicerone è assai profondo e problematico: nel secondo passo citato, la formula stoica di risposta a Lucrezio trova spazio nel corso del terzo libro del dialogo, ovvero nel corso dell'esposizione, di marca scettica, delle obiezioni al provvidenzialismo stoico da parte di Cotta. Le stesse parole appena citate sono contestate in 3.86-87: pertanto Cicerone non contesta totalmente la fondatezza delle critiche formulate da Lucrezio, pur non condividendo le conclusioni cui perviene il poeta epicureo.

3. LA FINE DEL MONDO NELLA DIADE CENTRALE

La diade centrale è senza dubbio certo la sezione del *De rerum natura* dove il tema della fine del mondo riscontra una minore rilevanza. La principale ragione di tale situazione risiede nella tematica dei libri III e IV[287], incentrati rispettivamente sulla natura dell'anima e sulla percezione sensoriale, ovverosia sul "microcosmo" umano. Non mancano tuttavia alcuni passi dove è possibile riscontrare richiami alla tematica escatologica.

3.1 Il proemio del terzo libro: allusioni "apocalittiche"

Il terzo libro del *De rerum natura* si apre con una visione cosmica che sembra celebrare il definitivo supemento degli stretti confini di questo mondo a favore di una prospettiva cosmica:

Nam simul ac ratio tua coepit vociferari
15 *naturam rerum divina mente coortam*
diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt. totum video per inane geri res.
apparet divum numen sedesque quietae,
(…)
25 *at contra nusquam apparent Acherusia templa,*
nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,
sub pedibus quae cumque infra per inane geruntur.

La rivelazione di Epicuro ha ormai "scoperchiato" i *moenia mundi,* dischiudendo la visione degli dèi negli intermondi, dell'universo infinito e delle sue eterne componenti: gli atomi e il vuoto. Come si è visto nell'introduzione alla precedente sezione, l'espressione *moenia mundi discedunt* sembra celare un riferimento alla dottrina epicurea della mortalità del mondo: nella *Gigantomachia* rovesciata di 1.62-79 la vittoria del "ribelle" Epicuro si fondava proprio sullo scardinamento del cielo, che apriva le porte all'immenso spazio oltre il mondo. Solo riconoscendo la mortalità del mondo è possibile "conquistare" intellettualmente l'infinito e raggiungere la pace interiore. Questa non è però l'unica possibile allusione escatologica presente nel proemio del terzo libro.

Nei vv. 25-27 Lucrezio descrive l'apertura dell'immensità e del vuoto sotto i piedi di colui che scopre la verità. Questa mistica visione sembra una riformulazione di un motivo topico negli scenari "apocalittici" dell'epica (Teomachia, Gigantomachia, Tifonomachia), ovverosia lo scoperchiamento dell'Ade e il disvelamento del mondo sotterraneo (cfr. *Il.* 20.61-65). Non pare un caso che questa tipologia di scenario venga annoverata, nel trattato *Sul sublime* (9.6), tra i maggiori esempi di sublime:

[287] I due riferimenti alle figure mitologiche dei Giganti nel quarto libro verranno esaminate nel corso dell'analisi del sesto libro.

«Ti figuri, amico mio, la terra squarciata dalle sue fondamenta, il Tartaro messo a nudo, tutto l'universo rovesciato e sconvolto, e ogni cosa mescolata (…)?».

Si ricordi, inoltre, che Lucrezio aveva già riformulato questo motivo sublime nel finale del primo libro (vv. 1106 ss. *terraque se pedibus raptim subducat*). Se però nel primo libro il poeta ricorre al disvelamento del vuoto sotto i nostri piedi per rappresentare la dissoluzione del mondo, qui esso viene negato (*nusquam apparent Acherusia templa*) per pervenire a un nuovo sublime epicureo, che trascende il tradizionale ὕψος "apocalittico". Sublime fonte di *horror* e di *divina voluptas* non sono più le scene di *Teomachia* e *Gigantomachia*, bensì la visione cosmica *sub specie aeternitatis* della natura dell'universo. Questo aspetto verrà approfondito nei capitoli finali della nostra ricerca, dedicati alla natura del sublime lucreziano.

3.2 Uso parodistico del sublime escatologico nell'epica patriottica: 3.830-837

Ai vv. 847-853[288], Lucrezio mostra come sia possibile che, nel corso dell'eternità, i medesimi atomi abbiano dato vita ad individui identici. Tuttavia, ciò non ha implicazione alcuna per la vita di ciascuno di tali individui, poiché la morte costituisce un limite invalicabile per la percezione e per la memoria della loro esistenza.

Lo stesso ragionamento è valido per ogni aggregato atomico, dalle città al mondo: non uno, ma infiniti mondi equivalenti al nostro potrebbero essere esistiti nell'eterno tempo dell'universo infinito; parimenti, innumerevoli città di Roma con il loro *imperium* potrebbero essere esistite in altri mondi nel passato e potrebbe nascere in fututo. La *summa* di queste conclusioni tende a minare alla base ogni ideologia fondata sulla fede nell'unicità, nella provvidenzialità e nell'eternità del dominio romano[289].

Il sarcasmo lucreziano nei confronti dell'ideologia della città eterna e sovrana del mondo è del resto evidente in un altro passo del terzo libro (vv. 830-837):

830 *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,*
quandoquidem natura animi mortalis habetur.
et uelut anteacto nil tempore sensimus aegri,
ad confligendum uenientibus undique Poenis,
omnia cum belli trepido concussa tumultu
835 *horrida contremuere sub altis aetheris oris,*

[288] Cfr. 3.354-359 *Nam cum respicias immensi temporis omne / praeteritum spatium, tum motus materiai / multimodis quam sint, facile hoc accredere possis, / semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta /haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse. /Nec memori tamen id quimus reprehendere mente*. Il commento di A. Schiesaro, 1996 *La palingenesi nel* De rerum natura *3.847-869* in *Epicureismo Greco e Romano*, C. Giannantoni – M. Gigante eds. Napoli 1996 pp. 795-804; Schiesro dimostra in maniera persuasiva che qui Lucrezio non sta plemizzando con la dottrina stoica dell'eterno ritorno e dell'apocatastasi.

[289] Per una lettura del *De rerum natura* come risposta all'ideologia di *Roma aeterna*, che ha le sue radici nell'incontro tra lo stoicismo paneziano e l'élite romana nel II secolo a.C., Cfr. Schiesaro 2007 pp. 42 ss.

in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum
omnibus humanis esset terraque marique.

«Nulla dunque è la morte per noi, e per niente ci riguarda,
poiché la natura dell'animo è da ritenersi mortale.
E come nel tempo passato non sentimmo alcun dolore,
quando i Cartaginesi vennero da ogni parte all'assalto,
e tutto il mondo, scosso dal trepido tumulto,
tremò rabbrividendo sotto le volte dell'alto etere,
e fu in dubbio sotto il regno di quale dei due popoli
dovessero cadere tutti gli uomini in terra e in mare».

Qui il poeta, tramite l'uso parodistico di un linguaggio epicheggiante di stampo enniano[290] (*trepido tumulto; sub aetheris oris*), costruisce una rappresentazione "gigantomachica" delle Guerre puniche. Lo scontro tra Romani e Cartaginesi coinvolge il mondo intero, sino ad abbracciare lo spazio marino e lo spazio celeste (*sub altis aetheris oris; terraque marique*) e, come nello scontro tra Tifeo e Zeus nella *Teomachia* esiodea, la terra trema e il cosmo sembra sul punto di crollare (*omnia… horrida contremuere*): in palio vi è il dominio su tutti i popoli e sul mondo intero (*ad regna cadendum / omnibus humanis*).

Al di là dei riferimenti epici, è evidente in questo passo la polemica nei confronti di quell'ideologia che, sin dal secondo secolo a.C., celebra Roma come eterna padrona del mondo. Difatti, la descrizione del più importante evento della storia romana (e mondiale) è significativamente inserita in un contesto volto ad evidenziare l'inconsistenza del passato (inteso come quanto avvenuto prima della nostra nascita) e la sua incapacità di condizionare il presente e il futuro. L'iperbolica rappresentazione dell'epico conflitto tra Roma e Cartagine, fondata su una sorta di *crescendo* apocalittico, si rivela infine un evento irrilevante. Questa ironica "deflazione del sublime escatologico" (procedimento che verrà esaminato nell'analisi del sesto libro lucreziano) è coronata dall'*adynaton* finale[291], il cui carattere apocalittico è paradossalmente volto a riaffermare l'ininfluenza sul presente delle catastrofi del passato (vv. 840-842) .

Scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum,
accidere omnino poterit sensumque movere,
non si terra mari miscebitur et mare caelo.

«Di certo assolutamente nulla potrà accadere accadere a noi

[290] Cfr. il commento *ad loc*. di Kenney 1971.
[291] Cfr. Mazzoli 1992 pp. 137 ss. «Per l'*adynaton* si produce nelle tragedie di Seneca un drastico rovesciamento di segno. Lungi dal ridursi a mera risorsa formale, il suo uso si fa portatore di senso e ubbidisce a una profonda ragione ideologica». Parimenti, in questo passo del *De rerum natura*, l'*adynaton* non rappresenta una semplice figura retorica, bensì un potente veicolo dell'ideologia epicurea. Esso infatti "rivela" la verità della mortalità del mondo, ma, al contempo, mette in rilievo l'ininfluenza di tale verità rispetto alla moralità (e dunque alla felicità) di ogni individuo.

Che allora più non saremo, né stimolare i nostri sensi,
neppure se la terrà si mischierà al mare, e il mare al cielo».

3.3 La sezione conclusiva del terzo libro: escatologia individuale ed escatologia cosmica

Sebbene non rappresenti un esempio di escatologia cosmica, bensì di escatologia *tout court*, la nostra trattazione non può esimersi da un richiamo al finale del terzo libro, vero e proprio trionfo della "morte immortale ed eterna" (*mors aeterna*, vv. 1085-1094):

1085 *Posteraque in dubiost fortunam quam vehat aetas,*
quidve ferat nobis casus quive exitus instet.
Nec prorsum vitam ducendo demimus hilum
tempore de mortis nec delibare valemus,
quo minus esse diu possimus forte perempti.
1090 *Proinde licet quot vis vivendo condere saecla;*
mors aeterna tamen nilo minus illa manebit,
nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno
lumine qui finem uitai fecit, et ille,
mensibus atque annis qui multis occidit ante.

«Dubbio è cosa ci porti il tempo futuro,
cosa ci rechi il caso, quale esito incalzi.
E certo, protraendo la vita non sottraiamo un istante
al tempo della morte, non riusciamo neanche a scalfirlo,
per far sì che possiamo meno a lungo essere morti.
Ti è lecito dunque seppellire vivendo quante generazioni vuoi,
tuttavia ti aspetterà non meno quell'eterna morte,
né meno a lungo non sarà esistente colui che termina
oggi il corso di vita, di colui che da molti
mesi e da molti anni è già prima scomparso».

Il dominio della *mors immortalis* è qui riferito *in primis* alla fine che attende ciascun individuo: tuttavia, esso può essere letto anche come trionfo dei moti disgregatori (i *motus exitiales* di 2.569) capaci di eliminare tutti gli aggregati atomici. La stessa legge che condanna a morte l'uomo, condanna a morte anche il mondo. Se da una parte sembra che l'obbiettivo del poeta, dopo essersi allargato a visioni escatologiche cosmiche nei primi due finali, ora si stringa alla sola realtà umana, dall'altra parte al lettore è ormai chiaro che la legge della dissoluzione riguarda tutti gli aggregati atomici. Egli ha insomma compreso la profonda verità insita in una delle prime allusioni alla fine del mondo del *De rerum natura*, quella implicita nei vv. 56-57 del primo libro (*unde omnis natura creet res auctet alatque / quove eadem rursum natura perempta resolvat*). La verità della morte inesorabile riguarda l'uomo così come riguarda il mondo: pertanto, il finale del terzo libro finisce per epitomare e sunteggiare gli due altri finali e prefigura il grande finale dell'intero poema, l'episodio della peste

di Atene nel sesto libro, dove la *ruina* della dimensione civica diviene perfetta sintesi della *ruina* individuale e della *ruina* cosmica.

L'analisi congiunta dei primi tre finali del poema lucreziano permette di comprendere come tra uomo, il mondo e ogni aggregato atomico nell'universo vi sia una relazione di continuità: la differenza tra essi è solamente quantitativa, e non qualitativa. Se alla base della teologia astrale di ascendenza platonica vi era la sacra correlazione tra l'eternità spirituale dell'individuo e l'eternità del mondo, Lucrezio "rovescia" tale correlazione, evidenziando come uomo e mondo siano parimenti soggetti ai motus *exitiales*. In questo modo, la dimostrazione della mortalità dell'uno permette di consolidare la dimostrazione della mortalità dell'altro. Difatti, non è un caso che il cuore dell'escatologia cosmica lucreziana, ovverosia i vv. 91-415 del quinto libro, si fondi – come si vedrà – su argomentazioni elaborate nel terzo libro a proposito della mortalità individuale[292].

[292] Come si vedrà, Lucrezio esibisce tale correlazione tramite la trasposizione di due ampie sezioni dal terzo al quinto libro. Anche in questo caso, le trasposizioni lucreziane non sembrano affatto un segno di incuria o di mancata revisione, bensì sono emblema di profonda consapevolezza della correlazione tra microcosmo e macrocosmo, per i quali valgono i medesimi argomenti.

4. LA FINE DEL MONDO NELL'ULTIMA DIADE: IL QUINTO LIBRO

Quasi scomparsa nella diade centrale del poema lucreziano, la tematica escatologica ricompare al principio della diade successiva: nella prima sezione del quinto libro (vv. 91-415) il poeta colloca infatti la dimostrazione della natura *nativa* e *mortalis* del mondo. Se nei primi due libri del *De rerum natura* la "scoperta" della mortalità cosmica costituisce il punto di arrivo di un percorso conoscitivo, adesso essa rappresenta invece il punto di partenza del discorso lucreziano. Tuttavia gli scenari escatologici dell'ultima diade non si trovano soltanto nella prima sezione del quinto libro, ma anche in altri passaggi. In particolare, nell'analisi dei fenomeni naturali nel sesto libro, Lucrezio è molto attento ad evidenziare la portata "apocalittica" dei fenomeni più violenti, in particolare i terremoti e le eruzioni vulcaniche.

4.1 I vv. 91-415: un prospetto

Sezione	**Tematica**
vv. 91-109	L'annuncio «apocalittico» del poeta.
vv. 110-121	Polemica contro coloro che affermano la natura eterna e divina del mondo ed equiparano i propri avversari agli empi Giganti del mito.
vv. 122-145 (vv. 128-141 = Lucr. 3. 784-797)	Le parti del mondo non sono divine poiché non sono neppure dotate di spirito vitale.
vv. 146-155	La dimora divina non si trova in alcuna parte del mondo: gli dèi hanno natura "sottile", non percepibile con i sensi.
vv. 156-186	Polemica contro coloro che affermano che il mondo sia creato dagli dèi per gli uomini e al contempo immortale ed eterno. Assurdità implicite nella teoria del mondo e dell'umanità come creazioni divine.
vv. 187-194	Il mondo è stato creato da aggregazioni atomiche che hanno luogo *ex infinito tempore*
vv. 195-234	Dimostrazione del fatto che il mondo sia stato creato dalla divinità *hominum causa*: la *tanta culpa naturae*.
vv. 235-323	Il mondo è mortale perché le sue parti sono mortali: la terra (vv. 251-260); il mare (vv. 261-272); l'aria (vv. 273-280); i fuochi celesti (vv. 281-305); elementi naturali e opere umane (vv. 306-317); il cielo (vv. 318-323).
vv. 324-350	Il mondo è mortale perché la storia umana è recente né pare risalire oltre le mitiche guerre di Troia e di Tebe (vv. 324-337). Se anche si ammettesse che eventi più antichi sono stati cancellati da periodiche catastrofi, tanto più pare

	evidente che il mondo è fragile e destinato alla distruzione (vv. 338-350).
vv. 351-379 (vv. 351-363 = Lucr. 3.806-818)	Il mondo non presenta le condizioni di ciò che eterno: solo gli atomi, il vuoto e l'infinito universo (*summarum summa*) sono realmente eterni.
vv. 380-415	Il mondo non è eterno perché è soggetto a periodiche catastrofi legate al prevalere dell'acqua (*exemplum* mitico del diluvio) o del fuoco (*exemplum* mitico di Fetonte).

Come evidenziato da Jackson[293], la particolarità della struttura dei vv. 91-415 consiste nel fatto che Lucrezio, dopo aver presentato la dottrina della mortalità del mondo (vv. 91-109), apre una lunga digressione: tale ampia parentesi è volta, in primo luogo, a confutare la teoria secondo la quale il mondo è divino e *vitaliter animatus* (vv. 122-146), in seguito la teoria secondo la quale il mondo è stato creato dagli dèi *hominum causa* (vv. 156-234). Chiusa la digressione, al v. 235 riprende la vera e propria dimostrazione della natura *nativa* e *mortalis* del mondo, che occupa la parte restante (vv. 235-415) di questa sezione "apocalittica" del quinto libro.

Il principale quesito che solleva la lettura di questa sezione concerne l'identità degli avversari di Lucrezio. Prima di tutto, si tratta di una sola scuola filosofica, addirittura di un solo filosofo, oppure di una pluralità di obbiettivi polemici? In secondo luogo, si tratta dei medesimi avversari di Epicuro, oppure Lucrezio chiama in causa nuovi argomenti e riprende il dibattito filosofico successivo alla morte del maestro? Come per i primi due libri del *De rerum natura*, anche in questo caso la risposta a tali quesiti non rappresenta un esercizio di mera erudizione bensì una via per comprendere a fondo le ragioni della poesia di Lucrezio, nonché la cultura e la *Weltanschauung* del poeta. Un responso iniziale può scaturire dall'analisi della sezione introduttiva, ovverosia i vv. 91-109 e dei versi che la precedono.

4.2 I vv. 76-90: un'anticipazione della Gigantomachia

Si considerino innanzi tutto i versi 76-90, che precedono immediatamente la sezione escatologica del quinto libro:

[293] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*. Principio. «il quadrisillabo (…) è da collegare al verso 119: da questo verso 235 infatti il poeta riprende, dopo la lunga digressione dei vv. 110-234, lo svolgimento della trattazione filosofica interrotta al v. 109 (…). Le quattro prove, sulle quali si articola l'argomentazione, sono introdotte: la prima da *principio* (questo verso), la seconda da *praeterea* (v. 324), la terza ancora da *praeterea* (v. 351), la quarta da *denique* (v. 380)».

Praeterea solis cursus lunaeque meatus
expediam qua vi flectat natura gubernans;
ne forte haec inter caelum terramque reamur
libera sponte sua cursus lustrare perennis,
80 *morigera ad fruges augendas atque animantis,*
neve aliqua divom volvi ratione putemus.
Nam bene qui didicere deos securum agere aevom,
si tamen interea mirantur qua ratione
quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
85 *quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,*
rursus in antiquas referuntur religiones
et dominos acris adsciscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
90 *qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.*

«Spiegherò con quale forza la natura che governa
il cosmo determini le rivoluzioni e i moti del sole e della luna,
affinché non riteniamo che questi corpi tra cielo e terra
compiano un eterno percorso secondo la propria volontà
pronti ad accrescere i raccolti e gli esseri viventi;
e affinché non li riteniamo mossi da una qualche divinità.
Infatti coloro che bene appresero che gli dei vivono un'esistenza tranquilla,
se tuttavia si meravigliano del modo in cui ogni fenomeno
può avere luogo - soprattutto quelli che, sopra il capo,
si osservano nelle regioni celesti - sono ricondotti
indietro alle antiche credenze religiose
e accettano aspri padroni, che ritengono capaci
di ogni cosa, miseri, poiché ignorano di ciò che è possibile
e ciò che non lo è, e in che modo una potenza ben determinata
e un confine profondo siano in ciascuna cosa».

Com'è noto, i vv. 55-90 del quinto libro del *De rerum natura* presentano una sorta di sommario delle tematiche che verranno trattate nel corso dell'intero libro. Tale sommario precede l'inizio vero e proprio della sezione escatologica (vv. 91-415). All'interno della rassegna, l'ultimo tema presentato dal poeta è quello dell'astronomia (v. 76 *solis cursus lunaeque meatus*)[294]. Lucrezio evidenzia immediatamente l'intento di tale esposizione: confutare l'opinione secondo la quale gli astri sono delle divinità che si muovono attraverso il cielo per l'eternità del tempo (v. 79 *libera sponte sua cursus lustrare perennis*), spinte da benevolenza nei confronti degli esseri terreni (v. 80 *morigera ad fruges augendas atque animantis*); oppure confutare l'analoga teoria secondo la quale i movimenti astrali sono diretti dalle divinità (v. 81 *neve aliqua divom volvi ratione putemus*). Contro queste

[294] Corrispondente alle tematiche descritte ai vv. 509-782. A proposito della complessa questione relativa alla discrepanza tra l'ordine di successione delle tematiche nel sommario dei vv. 55-90 e quello presente nel libro, cfr. le considerazioni di Jackson 2013 *ad loc*.

opinioni, Lucrezio sottolinea invece come le divinità debbano essere beate o imperturbabili (v. 82 *deos securum agere aevom*): coloro che non accettano tale prospettiva ricadono infatti nelle antiche superstizioni religiose (v. 86 *rursus in antiquas referuntur religiones*) e rendono gli dèi degli aspri padroni onnipotenti che incombono dal cielo (v. 85 ss *praesertim rebus in illis/ quae supera caput aetheriis cernuntur in oris… dominos acris adsciscunt, omnia posse/ quos miseri credunt*). Questo passaggio rappresenta una fedele traduzione di concetti già espressi da Epicuro; il punto di partenza di esso sembra infatti l'*Epistola ad Erodoto* (76-77; 81):

Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γενέσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξοντος καὶ ἅμα τὴν πάσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ᾽ἀφθαρσίας ˙οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ᾽ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίγνεταί, μήτε αὖ πυρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν: (…) Εἰ δὲ μή, τὸν μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτὴ ἡ ὑπεναντιότης παρασκευάσει. (…) Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτά τε μακάρια δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτῳ βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιόν τι δεινὸν ἀεὶ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους εἴ τε καὶ αὐτὴν τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους ὥσπερ οὖσαν κατ᾽ αὐτούς (…)».

«E poi, per quanto concerne i fenomeni celesti, bisogna pensare che movimento, solstizio, eclissi, levata e tramonto e i fenomeni simili a questi, non avvengano perché qualcuno li dirige o li ordina o li abbia ordinati e intanto goda di ogni beatitudine, unitariamente all'incorruttibilità, (infatti non si accordano con la beatitudine le occupazioni e le preoccupazioni, le ire e i favori, ma tali cose avvengono nella debolezza, nella paura e nella dipendenza da chi ci sta accanto), né d'altra parte bisogna pensare che, essendo gli astri masse di fuoco ripiegato su se stesso e in possesso della beatitudine, possano assumere questi movimenti a loro piacimento (…) In caso contrario, questa stessa opposizione provocherà il più grande turbamento nelle anime (…) Oltre a ciò, nel complesso, occorre evidenziare che il maggiore turbamento nelle anime consiste nel ritenere che tali corpi siano sì, beati e incorruttibili, ma che al contempo abbiano volizioni, azioni e causazioni contrarie a queste caratteristiche, e consiste altresì nell'attendersi o nel sospettare, alla luce dei racconti mitologici, qualcosa di terribile nell'eternità, oppure nel timore della mancanza di sensibilità che si verifica dopo la morte, come se essa ci riguardasse».

Attaccando la teologia astrale, Epicuro – come Lucrezio – si volge contro due simili dottrine: quella che considera gli astri come corpi guidati dagli dèi (μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γενέσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξοντος) e quella che ritiene gli astri stessi di natura divina (μήτε αὖ πυρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν). Gli assertori di entrambe le teorie cadono nella contraddizione di attribuire alla divinità una condizione di perenne movimento, ovverosia di turbamento, sebbene prerogativa della divinità sia invece una condizione di beatitudine ed imperturbabilità (καὶ ἅμα τὴν πάσαν μακαριότητα

ἔχοντος μετ᾽ἀφθαρσίας): l'accettazione di quest'ultimo principio evidenzia inoltre l'assurdità dell'opinione di coloro che ritengono che esista un'azione provvidenziale della divinità. Come recita la prima delle *Massime capitali* (D.L. 10.139):

Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται: ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.
«L'essere beato e incorrutibile non ha problemi lui stesso né procura problemi ad altri: in tal modo non è preda delle ire né dei favori: infatti ogni condizione di tale genere si ritrova in un essere debole».

La confutazione della teoria della natura divina e provvidenziale degli astri ha uno scopo *morale*: evitare che l'uomo scivoli negli antichi miti (cfr. pure Epic. *Ep. Pit.* 87 ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ cfr. Lucr. 5, 86 *rursus in antiquas referuntur religiones*) e nel terrore dell'eternità e della morte[295].

Sebbene, sotto l'aspetto dottrinale, i versi lucreziani non si discostino dalle teorie di Epicuro, sul versante della connotazione poetica Lucrezio suggerisce alcune immagini ben precise, che rimandano ad altri passi del *De rerum natura*. Si riconsideri il passo dove il poeta afferma che l'ignoranza dei fenomeni che avvengono sopra il capo (v. 85 *quae supera caput aetheriis cernuntur in oris*), fa ricadere l'umanità sotto il dominio della *religio*: qui gli dèi sono rappresentati come aspri padroni (*dominos acris*) che schiacciano gli uomini, ignari della *finita potestas* e dell'*alte terminus haerens* (vv. 89-90) che concerne ogni fenomeno. Questo quadro sembra denso richiami alla *Gigantomachia* presente al principio del primo libro (vv. 1.62-79); infatti in tale passo si celebra la liberazione dell'umanità (cfr. v. 62 *humana vita*) che giaceva schiacciata sotto il dispotismo della *religio* incombente dalle regioni celesti (vv. 63-65 *in terris oppressa gravi sub religione, / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans*) grazie all'azione di Epicuro, il *Graius homo* che infranse le mura del mondo (vv. 72-73 *pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi*) e che riportò al genere umano proprio la nozione di quella *finita potestas* e del *terminus alte haerens* (vv. 75-76). Il senso di questa operazione di allusività interna al *De rerum natura* è evidente: non solo celebrare Epicuro come liberatore ed esaltare la nuova beatitudine conquistata dall'umanità[296], ma anche preparare il lettore ai numerosi richiami al mito della *Gigantomachia* che avverranno nella sezione escatologica, in cui Lucrezio riporterà l'accusa (mossa ai pensatori materialisti) di essere eversori del cosmo (vv. 110-121 e 156 ss.). Pertanto i vv. 82-90

[295] Cfr. la dodicesima delle *Massime Capitali* (D.L. 10, 143): Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ᾽ ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους: ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. «Non sarebbe possibile eliminare il timore riguardo alle questioni più importanti, se si ignorasse la natura dell'universo, e si rimanesse in angoscia per un qualche racconto dei miti. Insomma, senza lo studio della natura sarebbe impossibile ricevere puri i piaceri».
[296] Cfr. il richiamo dei medesimi versi al principio del sesto libro del *De rerum natura*, vv. 50 ss. dove Lucrezio traccia una fenomenologia capace di spiegare la genesi del sentimento religioso nell'animo umano.

forniscono – anzi, ricordano – al lettore la corretta lettura del conflitto tra *religio* e *ratio naturae* e provano che la sezione escatologica del quinto libro inizia in verità ben prima del v. 91.

4.3 L'annuncio "apocalittico" (vv. 91-109)

Quod superest, ne te in promissis plura moremur,
principio maria ac terras caelumque tuere;
quorum naturam triplicem, tria corpora, Memmi,
tris species tam dissimilis, tris talia texta,
95 *una dies dabit exitio, multosque per annos*
sustentata ruet moles et machina mundi.
Nec me animi fallit quam res nova miraque menti
accidat exitium caeli caeli, terraeqie futurum,
et quam difficile id mihi sit pervincere dictis;
100 *ut fit ubi insolitam rem apportes auribus ante*
nec tamen hanc possis oculorum subdere visu
nec iacere indu manus, via qua munita fidei
proxima fert humanum in pectus templaque mentis.
Sed tamen effabor. Dictis dabit ipsa fidem res
105 *forsitan et graviter terrarum motibus ortis*
omnia conquassari in parvo tempore cernes.
Quod procul a nobis flectat fortuna gubernans,
et ratio potius quam res persuadeat ipsa
succidere horrisono posse omnia victa fragore.

«Ma ora non voglio attardarti con altri preamboli.
Osserva prima di tutto il mare, la terra, il cielo;
alla triplice natura di essi, alle tre diverse sostazne, o Memmio,
al loro triforme aspetto, a tre così salde strutture, un solo giorno
porterò la catastrofe e, durate per anni,
la mole e la macchina del mondo crolleranno di colpo.
Non sfugge al mio animo quanto appaia incredibile e prodigioso
alla mente umana il verificarsi della fine del cielo e della terra
e quanto risulti difficile per me addurne le prove con parole;
come quando si apporti al solo udito un avvenimento insolito
senza poter sottoporlo alla constatazione della vista
e all'accertamento del tatto, le uniche due vie sicure
che si aprano alla ferma convinzione nell'animo e nello spirito umano.
Tuttavia parlerò. Forse saranno i fatti a confermare i miei detti,
e vedrai tutte le cose squassarsi e crollare
in pochi fulminei istanti per l'insorgere di un disastroso terremoto.
Ma il caso che governa il mondo tenga ciò lontano da noi,
e il raziocinio stesso piuttosto che l'evento ci persuada
che il mondo può crollare schiantato con spaventoso fragore».

I vv. 91-109 sono comunemente considerati il passaggio d'apertura della sezione escatologica del quinto libro, che è inaugurata dall'annuncio profetico del crollo del mondo intero, che avverrà in un solo giorno (vv. 91-96). Un primo elemento da mettere in luce è rappresentato dal fatto che

Lucrezio evoca «la tradizionale triplice divisione degli elementi costituenti il mondo»[297]. Questo dato mette in rilievo come l'annuncio "apocalittico" del crollo del mondo sia svolto innanzitutto *sub specie rhetorica*, non richiamando quindi subito il lessico scientifico epicureo[298]. Come aveva sottolineato Giussani, infatti, secondo Epicuro il mare costituirebbe una parte della terra e non un elemento a sé stante[299]. Evidente è lo scopo di creare una sorte di *climax*, fondata sull'insistenza sul motivo della tripartizione del cosmo, che raggiunge il suo apice nella rivelazione del crollo, che avverrà in un solo giorno (*una dies*). Pare opportuno richiamare il commento di Jackson, che mette in rilievo l'elaborazione retorica del passaggio[300]:

«Da considerare nei versi 93-94 la presenza insistita dei fonemi 't', 'tr', 'ta', l'allitterazione (quintupla e a cornice) è utilizzata per enfatizzare e sottolineare sia il numero tre, sia la connessione (*text*-) della struttura della natura del mondo che, però, in un unico giorno finirà (*una dies… exitio*); la ripetizione *tria, tris, tria* in due versi richiama una dizione solenne e contesti arcaici, è sufficiente qui menzionare ad es. il Carmen arvale o le anafore utilizzate da Livio Andronico, da Nevio o da Ennio (…). Analogo accumulo allitterante del numero tre si legge in Plauto *Pseud*. 703-705 … *te te, turanne, te rogo* … / *quaero quoi ter trina triplicia, tribu' modis tria gaudia, / artibus tribu' tris demeritas dem laetitias, de tribus* … in Cicerone poeta, Progn. XXXVIII 2-3 Buescu *lentiscus triplici solita est grandescere fetu, / ter fruges fundens tria corpora monstrat arandi* (…)».

Il modello empedocleo

Volgendoci alle fonti greche di Lucrezio, la topica tripartizione del cosmo si ritrova già in Omero: si vedano ad esempio i primi versi della celeberrima descrizione dello scudo di Achille nell'*Illiade* (18.483-485):

Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσαν.

«Vi raffigurò la terra, il cielo e il mare
il sole instancabile e la luna piena».

Tuttavia, tra le numerosissime attestazioni del motivo topico della tripartizione del cosmo, pare molto interessante quella empedoclea presente nel trattatello plutarcheo *De facie quae in orbe*

[297] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*. e Hardie 1986 pp. 93, 181, 238,
[298] In questi versi, i soli termini tecnici che sembrano richiamare direttamente la scienza epicurea sembrano essere *texta* (v. 94) che rimanda al termine tecnico περιπλοκή e *sustentata* (v. 96) che rimanda al sostentamento atomico di ogni aggregato e, in particolare, del mondo (cfr. Lucr. 2.1144-1147 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas; omnia debet enim cibus integrare novando / et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare*).
[299] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*.
[300] *Ibid*.

lunae apparet (926D-E), già chiamato in causa in questa tesi durante l'analisi del finale del primo libro lucreziano.

Ὥσθ' ὅρα καὶ σκόπει, δαιμόνιε, μὴ μεθιστὰς καὶ ἀπάγων ἕκαστον, ὅπου πέφυκεν εἶναι, διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῇς καὶ τὸ Νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιοὺς κινῇς Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῇς, χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον, "ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος, / οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος, οὐδὲ θάλασσα" ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς (…).

«Pertanto vedi e considera, o sciocco, che, isolando e separando ciascun elemento verso il suo luogo naturale, tu non teorizzi una dissoluzione del cosmo e introduca di fatto la discordia di Empedocle, o piuttosto tu scateni contro la natura gli antichi Titani e i Giganti e non voglia vedere quel mitico terribile caos e disarmonia, separando tutto ciò che è pesante e tutto ciò che è leggero, dove "né si vede la splendente figura del sole/ né la stirpe della terra folta né il mare" come dice Empedocle (…)».

Plutarco riporta un frammento empedocleo (D.K. 31 B 27) che descrive la condizione nel cosmo quando domina la Discordia (τὸ Νεῖκος): il caos viene definito proprio come assenza di tripartizione cosmica, ovverosia mancanza di distinzione tra spazio celeste (rappresentato dal Sole οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος)[301], spazio terreno (αἴης λάσιον γένος) e spazio marino (θάλασσα). La possibilità di un richiamo a tale frammento di Empedocle in questo contesto lucreziano avrebbe un valore particolare: infatti, come si è visto, nel *De rerum natura*, Empedocle rappresenta uno dei principali modelli di poesia ispirata ed "apocalittica". Una testimonianza di ciò si può ritrovare nei vv. 722-725 del primo libro, dove la figura del filosofo agrigentino viene associata al mitico mostro Tifone, che – pur imprigionato sotto l'Etna – minaccia con i propri fuochi una nuova ribellione agli dèi e la distruzione dell'ordine olimpico[302]. Pare dunque necessario includere Empedocle nel novero di quei filosofi che pochi versi più avanti (5.110 ss.) Lucrezio paragonerà esplicitamente ai Giganti. Il paragone implicito con Tifeo – il più temibile degli avversari di Zeus nella *Teogonia* esiodea – sembra anzi evidenziare una posizione di preminenza di Empedocle all'interno del gruppo dei filosofi "eversori del cosmo".

Questa interpretazione trova un'ulteriore conferma nel fatto che nei vv. 101-103 (*nec tamen hanc possis oculorum subdere visu/ nec iacere indu manus, via qua munita fidei/ proxima fert humanum in pectus templaque mentis*), Lucrezio richiami esplicitamente l'*auctoritas* empedoclea, traducendo i versi del fr. D.K. 31 B 133 (= Clem. *Strom.* V 81 [II 380, 5 St.]):

τὸ γάρ τοι θεῖον, ὁ Ἀκραγαντῖνός φησι ποιητής, "οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν / ἠμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἧιπέρ τε μεγίστη / πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει".

[301] A conferma della possibile relazione tra questo passo empedocleo e i versi lucreziani, si ricordi che poco più avanti Lucrezio definirà i pensatori apocalittici proprio come coloro "vogliono spegnere la chiara luce del sole", (v. 120) *praeclarumque velint caeli restinguere solem*, cfr. οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος.

[302] Cfr. 1.722-725 *hic est vasta Charybdis et hic Aetnaea minantur / murmura flammarum rursum se colligere iras, / faucibus eruptos iterum vis ut vomat ignis / ad caelumque ferat flammai fulgura rursum.*

«Dice il poeta di Agrigento che il divino "non è possibile raggiungerlo con i nostri occhi o afferrarlo con le mani, con cui giunge all'animo umano la maggore via di persuasione".

Sebbene Empedocle debba essere riconosciuto come un imprescindibile punto di riferimento per i passaggi escatologici del *De rerum natura*, tuttavia Lucrezio riprende il modello empedocleo con grande libertà: Clemente Alessandrino ci informa infatti che i versi del frammento appena citao erano riferiti alla natura del divino (τὸ γάρ τοι θεῖον), laddove Lucrezio decide di riferirli alla verità sconcertante della distruzione del mondo: *accidat exitium caeli terraeque futurum*.

Questo rafforzamento dell'*auctoritas* "escatologica" di Empedocle da parte di Lucrezio è imputabile al fatto che il greco assurge per l'epicureo latino a modello di poeta *vates*, divinamente ispirato, che comunica una verità superiore al genere umano. Non mi pare un caso che, poco dopo la traduzione dei versi empedoclei, Lucrezio paragoni il proprio messaggio alla profezia di un oracolo (vv. 110-113).

Tornando al passo plutarcheo, si noti inoltre che i versi di Empedocle sono chiamati in causa in diretta correlazione proprio con il mito dei Giganti e dei Titani, per giunta in relazione al tema della dissoluzione del cosmo (διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῆς)[303]. L'insieme di queste corrispondenze rende possibile l'ipotesi che anche il frammento empedocle D.K. 31 B 27 possa essere annoverato tra i modelli lucreziani per i vv. 91 ss.

Il rovesciamento del motivo topico dell'osservazione della bellezza del cosmo

La *climax* dei vv. 92-94 sembra insistere sulla grandezza, diversità e bellezza dello spettacolo dei *tria corpora* che, nonostante tali caratteristiche, sono tuttavia destinati alla morte. L'insistenza sul tema dell'*osservazione* del mondo (cfr. *tuere… tris species*) non pare casuale. Come si ricorderà, anche al principio della sezione escatologica del finale del secondo libro Lucrezio si era soffermato sul tema della meraviglia e della bellezza che scaturiscono dalla contemplazione del mondo (2.1030-1037):

1030 *Principio caeli clarum purumque colorem*
quaeque in se cohibet, palantia sidera passim,
lunamque et solis praeclara luce nitorem;
omnia quae nunc si primum mortalibus essent
ex improviso si sint obiecta repente,
1035 *quid magis his rebus poterat mirabile dici,*

[303] Si noti che nel trattatello plutarcheo tale rimprovero viene rivolto alla filosofia stoica. La questione della relazione tra gli stoici e l'accusa di predicare la distruzione del mondo verrà approfondita nel prossimo capitolo. Vorrei però mettere in rilievo sin da ora il fatto che, anche in Plutarco, gli stoici sono oggetto - non gli autori - dell'accusa di eversione del cosmo: pertanto pare poco verosimile che essi siano l'obbiettivo polemico di Lucrezio, come invece ritiene Schmidt 1990 p. 168 ss.

aut minus ante quod auderent fore credere gentes?
nil, ut opinor; ita haec species miranda fuisset.

«In primo luogo il terso e luminoso colore del cielo,
e i corpi in esso racchiusi, le stelle che vagano ovunque nello spazio,
e la luna e lo splendore del sole dalla vivissima luce;
se tutto ciò apparisse ora per la prima volta ai mortali
e all'improvviso si offrisse del tutto inatteso allo sguardo,
cos'altro più di codeste essenze potrebbe dirsi prodigioso?
Nulla credo: tanto quelle visioni sarebbero state mirabili».

Naturalmente l'osservazione della *species miranda* del cosmo rischia di rappresentare, per lo spettatore incauto, il preludio a una visione religiosa e provvidenziale del mondo. Come si è visto, in questo passo del secondo libro Lucrezio opera una polemica riformulazione della rielaborazione aristotelica del "mito della caverna", esposta nel *De natura deorum* di Cicerone (2.95-96 = *De philosophia* fr.12 Rose, 13 Walzer). Qui si evidenziava infatti come l'osservazione del mondo nella sua tripartizione (*cum repente terram et maria caelumque vidissent*) conduca alla convinzione che *et esse deos et haec tanta opera deorum esse*. Nei versi 91 ss. del quinto libro, Lucrezio sembra voler ribaltare questo schema: l'osservazione del mondo non conduce alla persuasione della sua divinità e provvidenzialità, bensì all'annuncio della sua distruzione.

Il fatto che il mito aristotelico sia riportato e citato dallo stoico Balbo (nel *De natura deorum* di Cicerone) deve però indurre a cautela nell'individuare nei vv. 91-110 una polemica esclusivamente anti-aristotelica: l'idea che l'osservazione della bellezza del mondo dovesse condurre alla fede nella provvidenzialità di esso era infatti divenuta un motivo topico comune alla maggior parte delle scuole filosofiche in età ellenistica. Non pare un caso che lo stoico Balbo, nel capitolo immediatamente successivo (97), riprenda e riformuli il mito aristotelico a conferma della dottrina stoica della provvidenzialità della "macchina del cosmo":

Quis enim hunc hominem dixerit, qui, cum tam certos caeli motus, tam ratos astrorum ordines tamque inter se omnia conexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri dicat, quae, quanto consilio gerantur, nullo consilio adsequi possumus. An, <u>cum machinatione quadam</u> moveri aliquid videmus ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus, quin illa opera sint rationis, cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione?

«Chi infatti potrebbe definire "uomo" un individuo che, dopo aver visto moti celesti così regolari, orbite di stelle così precise e l'armonico legame di tutto ciò che esiste, fosse capace di negare che in tutto ciò vi sia un principio razionale e affermasse invece la casualità dei fenomeni che avvengono secondo un piano articolato a tal punto che noi non potremmo mai concepirlo? Eppure, quando vediamo muovere qualcosa <u>secondo un qualche meccanismo</u>, come una sfera planetaria od un orologio, o molti altri oggetti simili, non dubitiamo che si tratti di un'opera razionale; quando invece osserviamo la stupefacente velocità della rotazione impetuosa del cielo, che ogni anno riconduce

l'alternanza delle stagioni, permettendo la vita e la conservazione del mondo, dovremmo dubitare che tali fenomeni non solo avvengono grazie alla ragione, ma addirittura grazie ad una ragione divina e perfetta?».

Per giunta, nel trattato ciceroniano le argomentazioni stoiche sono dirette proprio contro l'affermazione epicurea che il mondo fisico sia dominato dal caso (*casu fieri* cfr. Lucr. 5, 107 *fortuna gubernans*); inoltre Balbo, per provare la provvidenzialità del cosmo, pervaso dal Λόγος divino, chiama in causa l'analogia tra il funzionamento del mondo e quello di un meccanismo (*cum machinatione quaedam moveri… ut sphaeram*): non stupisce che Lucrezio stesso impieghi la medesima analogia, ma in direzione opposta (cfr. 5.96) *ruet moles et machina mundi*[304].

Pertanto il richiamo lucreziano all'osservazione del cosmo e della sua mirabile complessità, per mostrarne poi la natura *nativa et mortalis* è evidentemente svolto in polemica con la teologia astrale e con il provvidenzialismo condivisi dai principali avversari della scuola epicurea (platonismo, aristotelismo, stoicismo) i quali, proprio a partire dall'osservazione del mondo, ne sancivano la natura divina e non casuale, secondo il motivo ormai topico delle *laudes mundi*[305]. Il poeta crea deliberatamente un effetto sconvolgente, fondato sull'attesa di una conclusione (il mondo provvidenziale), che viene invece smentita *ex abrupto* dall'annuncio apocalittico della fine incombente. L'esito è analogo a quello di altri passaggi escatologici lucreziani: la terra "scompare" all'improvviso sotto i piedi del lettore del poema, che scopre la fragilità del mondo e l'immensità dell'universo (cf. 1.1106 *terraque se pedibus raptim subducat*): una vera e propria rivoluzione (*res nova*) della prospettiva tradizionale del cosmo. Di qui la necessità di far seguire allo sconvolgimento emotivo del lettore dinanzi alla nuova verità una riflessione quasi "metapoetica" a proposito della difficoltà di tradurre e comunicare in versi un messaggio così straordinario ed eversivo. Molti sono i punti in comune tra quest'ultimo passaggio e i versi iniziali della sezione escatologica del secondo libro (vv. 1023 ss.), sempre incentrati sulla difficoltà "artistica" di elaborare e rendere credibile una poesia che annunci la fine del mondo:

[304] L'analogia tra il funzionamento del mondo e quello di un meccanismo si ritrova già nel trattato peripatetico *De mundo* cfr. 398 b τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ῥᾳστώνης καὶ ἁπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχναι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες; cfr. pure 391 b Πλήρης δὲ ὢν σωμάτων θείων, ἃ δὴ καλεῖν ἄστρα εἰώθαμεν, κινούμενος κίνησιν ἀίδιον, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι' αἰῶνος. Τοῦ δὲ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου σφαιροειδοῦς ὄντος καὶ κινουμένου, καθάπερ εἶπον, ἐνδελεχῶς, δύο ἐξ ἀνάγκης ἀκίνητά ἐστι σημεῖα, καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τόρνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας, στερεὰ μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν, περὶ ἃ ὁ πᾶς ὄγκος κύκλῳ στρέφεται· καλοῦν|ται δὲ οὗτοι πόλοι· (…) μέσον | μὲν ἔχουσα τὴν γῆν, τοὺς δὲ δύο πόλους πέρατα. Si noti tuttavia che il richiamo alla *moles* del cosmo si ritrova già in Parmenide 8, 43 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.

[305] A proposito del motivo topico delle *laudes cfr*. Landolfi 1985 pp. 91 ss.

2.1023-1027; 1040-1043	5.97-104
Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem. *nam tibi vehementer nova res molitur ad auris* *accedere et nova se species ostendere rerum.* *sed neque tam facilis res ulla est, quin ea* *primum /difficilis magis ad credendum constet,* (…) *desine qua propter novitate exterritus ipsa* *expuere ex animo rationem, sed magis acri* *iudicio perpende, et si tibi vera videntur,* *dede manus, aut, si falsum est, accingere contra*.	*nec me animi fallit quam res nova miraque* *menti /accidat exitium caeli terraeque futurum,* *et quam difficile id mihi sit pervincere dictis;* *ut fit ubi insolitam rem adportes auribus ante* *nec tamen hanc possis oculorum subdere visu* *nec iacere indu manus, via qua munita fidei* *proxima fert humanum in pectus templaque* *mentis. /sed tamen effabor. dictis dabit ipsa* *fidem res*

Il motivo topico dell'*una dies* (v. 95)

I versi di apertura della sezione escatologica lucreziana sono densi di espressioni e formule che sembrano rimandare polemicamente alla tradizione poetica e filosofica di età classica ed ellenistica. Un esempio fondamentale è rappresentato dalla celebre *iunctura* lucreziana *una dies*, riferita al solo giorno sufficiente alla distruzione dell'intera "macchina del mondo". Secondo Jackson «Lucrezio non contempla un lento disfacimento del mondo, bensì una distruzione improvvisa e catastrofica, come del resto 'prevedeva' la dottrina epicurea, cfr. 1.1102-1113; 2.1144-1145». Eppure Epicuro aveva sottolineato invece un altro concetto, ovverosia che ciascuno dei mondi, date la sua particolare configurazione e l'infinità dell'universo (e dunque di possibili minacce esterne), è soggetto a molteplici modalità di distruzione. Pertanto, come per il motivo della tripartizione del cosmo, anche in questo caso ci troviamo dinanzi a una *iunctura* che presenta innanzi tutto una valenza retorica. Esso si ritrova infatti già nell'epica omerica[306] e nella tragedia attica[307]. Esemplare il caso di Sofocle, *Antigone* vv. 11-14:

Ἐμοὶ μὲν οὐδεὶς μῦθος, Ἀντιγόνη φίλων
οὔθ' ἡδὺς οὔτ' ἀλγεινὸς ἵκετ' ἐξ ὅτου
δυοῖν ἀδελφοῖν ἐστερήθημεν δύο,
μιᾷ θανόντοιν ἡμέρᾳ διπλῇ χερί:

«Nessuna nuova, né trista né lieta, / dei nostri amici, Antigone, mi giunse, / da quando entrambe noi di due fratelli / orbe restammo, in un sol giorno uccisi / con reciproca mano»[308].

Ancora più importante il seguente passo di Euripide (*Eracle* vv. 508-513):

[306] Cfr. *Il*. 6, 448-449 ἔσσεται ἦμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἰρὴ / καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο; vv. 421-422 οἳ δέ μοι ἑπτὰ κασίγνητοι ἔσαν ἐν μεγάροισιν / οἳ μὲν πάντες ἰῷ κίον ἤματι Ἄϊδος εἴσω.
[307] Sul versante delle fonti latine di Lucrezio, si vedano almeno Livio Andronico fr. 11 Morel *quando dies adveniet quem profata Morta est* ed Ennio fr. 258 Sk. *multa dies in bello conficit unus.*
[308] Traduzione di Ettore Romagnoli. Si noti come anche nei versi sofoclei il motivo dell'unico giorno sia contrapposto ad un altro numero (δυοῖν ἀδελφοῖν…δύο… διπλῇ χερί).

Ὁρᾶτ᾽ ἔμ᾽ ὅσπερ ἦ περίβλεπτος βροτοῖς
ὀνομαστὰ πράσσων, καί μ᾽ ἀφείλεθ᾽ ἡ τύχη
ὥσπερ πτερὸν πρὸς αἰθέρ᾽ ἡμέρᾳ μιᾷ.

«Guardate me, che un tempo mèta agli occhi ero di tutti / per la celebre mia felicità, / e la Fortuna or via me l'ha rapita, / come piuma nell'aria, in un sol giorno»[309].

La citazione euripidea sembra di particolare rilievo, poiché non solo attesta il medesimo espediente presente in Lucrezio, ovverosia l'invito ad osservare (cfr. Lucr. *tuere*; Eurip. ὁρᾶτ') una realtà prima solida che è stata distrutta in solo giorno, ma soprattutto perché l'agente della distruzione nei due autori è il medesimo: la sorte (*fortuna gubernans*; ἡ τύχη)[310]. Essa mostra come in età ellenistica il motivo del "solo giorno" si ritrovi vieppiù associato all'azione della τύχη, capace di sovvertire ogni realtà in tempo brevissimo. Ciò si ritrova anche negli scritti filosofici, come il trattato del peripetatico Demetrio Falereo, significativamente intitolato Περὶ τύχης (fr. 79 = Plut. *Cons. Apoll*. 104a11 μίκρ' ἄττα τὰ σφάλλοντα, καὶ μί' ἡμέρα / τὰ μὲν καθεῖλεν ὑψόθεν τὰ δ' ἦρ' ἄνω).

Tale argomento fu utilizzato dagli avversari del provvidenzialismo stoico (epicurei e scettici *in primis*) per dimostrare l'assenza di provvidenza nel mondo[311]: prova di ciò è un passo di Filone Alessandrino (*De providentia* 2,90)[312]:

Ceterea vero habentne Providentiae congruentem rationem, quae videlicet in damnum hominum solent coalescere? Subitanei motus terrae saepe una hora mundum concusserunt.

«Forse che hanno una ragione provvidenziale tutti gli altri fenomeni che solitamente sorgono a danno dell'umanità? Spesso terremoti subitanei sovvertirono il mondo in una sola ora».

Nel trattato filoniano, il fatto che terremoti siano capaci di scuotere il mondo in una sola ora viene addotto come argomento a favore dell'inesistenza di una *providentia*. Ciò dimostra che Lucrezio non fa altro che riformulare un motivo ben affermato nell'età ellenistica, ovverosia quello della possibilità che realtà ampie e complesse fossero distrutte in tempo brevissimo: i passi appena citati mostrano peraltro come tale motivo appartenesse non solo alla tradizione poetica, ma anche al dibattito filosofico relativo all'assenza di una razionalità divina nel mondo.

---

[309] Traduzione di Ettore Romagnoli.
[310] Cfr. pure Soph. *Aj*. vv. 131-132 ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν / ἅπαντα τἀνθρώπεια. Eurip. *Hec.* vv. 284-285 κἀγὼ γὰρ ἦ ποτ᾽, ἀλλὰ νῦν οὐκ εἴμ᾽ ἔτι, / τὸν πάντα δ᾽ ὄλβον ἦμαρ ἕν μ᾽ ἀφείλετο.
[311] Tuttavia l'ingresso della formula nel dibattito filosofico risale probabilmente a Platone, nel *Timeo*, in riferimento alla catastrofe seguita al conflitto con Atlantide (*Ti*. 25 c-d): ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἀθρόον ἔδυ κατὰ γῆς,
[312] Cfr. pure Sen. *ad Pol*. 1 *Mundo quidam minantur interitum et huc universum, quod omnia divina humanaque complectitur, si fas putas credere, dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget*.

Il senso della *machina mundi* lucreziana (v. 96)

Siamo certi che, in questo contesto retorico e polemico, l'espressione lucreziana *moles et machina mundi* essa debba essere concepita come un'enunciazione positiva della visione del mondo secondo Lucrezio[313] ossia come una sorta di *machina mundi* epicurea[314]? Credo piuttosto che qui il primo intento di Lucrezio sia quello di attuare una ripresa polemica di una metafora ormai topica, riconoscibile dai suoi lettori, come suggerisce la brevità dell'espressione e l'assenza di spiegazioni[315]. Il senso dell'espressione lucreziana è per noi comprensibile se consideriamo quei testi poetici e filosofici che caratterizzano il retroterra comune al poeta e ai suoi destinatari.

Un buon punto di partenza è Lucrezio stesso: nel quarto libro (vv. 905-906), il poeta definisce *machina* un meccanismo capace di sollevare numerosi oggetti di peso ingente con lieve sforzo (*multaque… pondere magno* / *commovet atque levi sustollit nisu*). Nel trattato peripatetico *De mundo* il mobile sistema delle sfere celesti, animato dall'azione della divinità, viene paragonato a un meccanismo capace di conseguire numerosi e complessi effetti a partire da un semplice impulso[316]. In un altro passo dalla medesima opera (391b), si descrive il moto eterno della sfera del mondo, la cui massa viene tenuta fissa e sostenuta dai poli, che permettono la diuturna rotazione senza moto di traslazione, come una sfera in un tornio[317]. E la medesima immagine si ritrova anche nei *Fenomeni*

---

[313] Cfr. Bailey 1947 *ad loc*.: «it is not only a vast mass, but a *machina*, a mass of complex and elaborate construction, formed by nature, *daedala rerum*».

[314] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*. Per la storia del lessema μηχανή in greco, cfr. Krömer 2005 pp. 69 ss. A proposito dell'esatta interpretazione della *iunctura* lucreziana, recentemente, Baroncini 2009 p. 35 ss., Markovic 2008 p. 52 ss. hanno suggerito di considerare una connessione tra la *machina mundi* lucreziana e i meccanismi ellenistici (*e.g*. le sfere armillari) che riproducevano i movimenti del cosmo. Di Pasquale 2008 p. 45 ss. evidenzia come l'idea di una "macchina del mondo" possa essere fatta propria anche dall'atomismo epicureo, quale strumento conoscitivo per rappresentare i fenomeni regolari del nostro *mundus*: «Più interessato al destino della macchina che al suo funzionamento, Lucrezio riesce a vedere il dispositivo meccanico, non il macchinista. L'immagine della macchina costituisce per Lucrezio un principio conoscitivo all'interno di un sistema razionale; essa consente di istituire una relazione tra ordini diversi divenendo a sua volta strumento di conoscenza». Cfr. anche Munteanu 2009 pp. 335 ss.

[315] Del resto, come si vedrà, la metafora della *machina mundi* apparteneva probabilmente a un repertorio di motivi e figure ormai comuni a tutte le scuole filosofiche, secondo la tendenza tardo-ellenistica ad un «eclectic and dialectic interplay» ben descritta da Schrijvers 2007 p. 253.

[316] Cfr. 398b10-15 ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ῥᾳστώνης καὶ ἁπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχναι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. Cfr. la traduzione apuleiana, *mund.* 27 *an non eiusmodi conpendio machinatores fabricarum astutia unius conversionis multa et varia pariter administrant*. Cfr. il commento di Reale-Bos 1995 *ad loc*. «Non è possibile individuare a quale preciso congegno alluda l'Autore; il concetto che vuole esprime è tuttavia egualmente chiaro: con un solo movimento della fune del congegno, appunto tramite questo congegno, gli ingegneri producono operazioni molteplici, così come fa Dio».

[317] Πλήρης δὲ ὧν σωμάτων θείων, ἃ δὴ καλεῖν ἄστρα εἰώθαμεν, κινούμενος κίνησιν ἀίδιον, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι' αἰῶνος. Τοῦ δὲ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου σφαιροειδοῦς ὄντος καὶ κινουμένου, καθάπερ εἶπον, ἐνδελεχῶς, δύο ἐξ ἀνάγκης ἀκίνητά ἐστι σημεῖα, καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τόρνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας, στερεὰ μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν, περὶ ἃ ὁ πᾶς ὄγκος κύκλῳ στρέφεται· καλοῦν|ται δὲ οὗτοι πόλοι Cfr. la traduzione apuleiana, *mund.* 1, che parla di *divina machinatio*: *sed cum omne caelum ita revolvatur ut sphaera, eam tamen radicibus oportet teneri, quas divina machinatio verticibus adfixit, ut in tornando artifex solet forcipe materiam conprehensam reciproco volumine rotundare; eos polos dicimus, a quibus, veluti a cardinibus, directio quaedam profecta axis est dictus, divisor et disterminator mundi, orbem terrae in medietate constituens*. Cfr. il commento di Reale-Bos 1995 *ad loc.* «Per spiegare i poli e la loro immobilità, si paragona il cosmo sferiforme alla sfera geometrica (I, 4) fatta ruotare in senso circolare, i cui poli, nella rotazione, vediamo che restano immobili. Ebbene, pensando sempre all'esempio della sfera, l'Autore invita a tirare una linea che congiunga i due poli, quella linea che in geometria si chiama appunto asse, e poi spiega che questa linea che congiunge i poli del cosmo si

di Arato (vv. 19-26)[318], dove si descrive l'eterno moto delle sfere celesti intorno all'asse dei poli, che toccano le estremità della terra, immobile al centro. Si ricordi che il peso del poema di Arato in questa sezione lucreziana è determinante: infatti, poco più avanti (vv. 110 ss.) Lucrezio riprenderà un passo degli *Aratea* ciceroniani (Arat. fr. 2 Buescu).

I passi richiamati permettono di comprendere non solo cosa significhi l'espressione *moles et machina mundi*, ma anche per quale ragione essa sia definita *multos per annos sustentata*: Lucrezio si sta riferendo all'immagine di un *mundus* sferico, dove la rotazione della sfera celeste attorno alla terra, immobile al centro, è come sorretta (*sustentata*) dall'asse dei poli, una *machina* capace di sostenere pesi ingentissimi con lieve sforzo[319]. Il raffronto con un verso degli *Aratea* ciceroniani (v. 296 *hosce aequo spatio devinctos sustinet axis*) dove si utilizza il verbo *sustinere* in relazione all'azione dell'*axis* del mondo sembra addurre un'ulteriore conferma a questa prospettiva.

Sopra, ho deliberatamente richiamato un passo peripatetico e un passo stoicheggiante[320], per sottolineare che, mediante il riferimento alla *machina mundi*, Lucrezio attacca una metafora comune ai propri avversari, volti a sottolineare carattere divino (non importa, credo, se nel senso del provvidenzialismo e dell'immanentismo stoico oppure della dotn trina aristotelica del "primo motore immobile") e immortale (cfr. Arat. v. 20 πάντ' ἤματα συνεχὲϛι αἰεί e *De mundo* 391a κινούμενος κίνησιν ἀίδιον… ἀπαύστως δι' αἰῶνος)[321] del meccanismo.

---

chiama diametro del cosmo (…) Ricordiamo poi che Arist. *De motu anim*. 3, 699 a 28, afferma che alcuni hanno interpretato la figura mitica di Atlante come il simbolo del "diametro" del globo celeste (cfr. *De caelo*, II, 1, 284 a 19)».

[318] Οἱ μὲν ὁμῶς πολέες τε καὶ ἄλλυδις ἄλλοι ἐόντες / οὐρανῷ ἕλκονται πάντ' ἤματα συνεχὲς αἰεί· / αὐτὰρ ὅγ' οὐδ' ὀλίγον μετανίσσεται, ἀλλὰ μάλ' αὕτως / ἄξων αἰὲν ἄρηρεν, ἔχει δ' ἀτάλαντον ἁπάντῃ/ μεσσηγὺς γαῖαν, περὶ δ' οὐρανὸν αὐτὸς ἀγινεῖ./ Καί μιν πειραίνουσι δύω πόλοι ἀμφοτέρωθεν·/ ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐπίοπτος, ὁ δ' ἀντίος ἐκ βορέαο/ ὑψόθεν ὠκεανοῖο. «Tutte insieme, pur così numerose e disseminate in diverse posizioni / le stelle sono trascinate dal moto celeste, ogni giorno, continuamente, sempre. / Eppure l'asse non è soggetto neppure al minimo movimento, / ma resta saldamente fisso per sempre / e serba nel mezzo la terra, immota ed eguale in ongi direzione, facendo ruotare intorno a sé il cielo. / Due poli occupano le sue estremità: uno è invisibile; l'altro, posto nella posizione antitetica, da Nord, si eleva al di sopra dell'oceano».

[319] Questa lettura viene confermata da un importante passo di Vitruvio, che asserisce che ogni machina terrestre è costruita sul modello del perfetto e provvidenziale meccanismo delle sfere celesti. Cfr. Vitr. 10.1.1-4 *Machina est continens e materia coniunctio maximas ad onerum motus habens virtutes. Ea movetur ex arte circulorum rutundationibus, quam Graeci "kykliken kynesin" appellant* (…) *Omnis autem est machinatio rerum natura procreata ac praeceptrice et magistra mundi versatione instituta. Namque ni advertamus primum et aspiciamus continentem solis, lunae, quinque etiam stellarum, natura machinata versarentur, non habuissemus interdum lucem nec fructûm maturitatis*.

[320] La ripresa stoica della metafora della macchina del mondo, per giunta in polemica con l'epicureismo appare chiara in due passi ciceroniani: cfr. *nat. deor*. 2.88 *hi autem dubitant de mundo, ex quo et oriuntur et fiunt omnia, casune ipse sit effectus aut necessitate aliqua an ratione ac mente divina, et Archimedem arbitrantur plus valuisse in imitandis sphaerae conversionibus quam naturam in efficiendis; praesertim cum multis partibus sint illa perfecta quam haec simulata sollertius*. Cfr. Cic. *nat. deor*. 2.97 *an, cum machinatione quadam moveri aliquid videmus ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus, quin illa opera sint rationis, cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione*?

[321] È proprio a partire dall'enfasi conferita dagli avversari all'eternità del meccanismo che risalta ancor di più la forza del messaggio lucreziano, che mette in rilievo come la macchina del mondo crollerà "dopo esser stata sorretta per molti anni" (*multos per annos*).

La radice di questa metafora è indubbiamente platonica. In effetti, nel *Timeo* Platone descrive l'azione di un divino Architetto (ὁ συνιστὰς) che plasma il mondo a partire da elementi eterogenei, mediante un vincolo armonioso e indissolubile[322]: l'esito è un aggregato immortale (σύστασις o σύστημα)[323]. Questo quadro fu oggetto di critiche da parte degli epicurei; nel *De natura deorum* 1.19[324] l'epicureo Velleio descrive polemicamente la costruzione platonica del *mundus* come l'innalzamento di un edificio (*molitio*) per mezzo di strumenti concreti (*vectes, machinae, ministri*), da parte di un dio *architectus*, che lega insieme elementi diversi e discordi, obbligandoli all'obbedienza (*oboedire et parere voluntati architecti*): mi pare notevole che anche Lucrezio sottolinei l'aspetto della difformità delle parti che compongono il mondo (v. 92 *tris species tam dissimilis*)[325]. Anche nella sua traduzione del *Timeo*, Cicerone, pur non utilizzando l'espressione *machina mundi*, impiega in due passi il verbo *machinor*, sempre in riferimento all'azione provvidenziale del Demiurgo. Particolarmente interessante è il caso di *Tim*. 9[326], dove figurano termini in relazione etimologica diretta con quelli impiegati da Lucrezio (*machinatus sit; molitionem novam*) per indicare la vera e propria "costruzione" del mondo ad opera del Demiurgo. La *machina mundi* corrisponde così anche all'articolata creazione (σύστασις) di un divino *machinator*, capace di legare indissolubilmente elementi eterogenei.

Questi confronti permettono di comprendere come nell'espressione *moles et machina mundi* Lucrezio sembri richiamare polemicamente due immagini complementari: l'idea (di ascendenza platonica) del mondo come divina costruzione[327], capace di saldare elementi dissimili, e, al contempo,

---

[322] Cfr. Plat. *Tim*. 29d λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν; cfr. anche *Tim*. 32d ss. τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών (…).

[323] Del resto questi due sostantivi condividono con il latino *machina* la nozione di "struttura articolata" e al contempo di "costruzione". Si noti inoltre come il greco σύστημα, come il latino *machina*, possa indicare anche veri e propri "macchinari" e "macchine da guerra", cfr. Apollod. Poliorc.138.13.

[324] Cfr. *nat. deor*. 1.19 *quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit; quae molitio, quae ferramenta, qui vectes, quae machinae, qui ministri tanti muneris fuerunt? Quem ad modum autem oboedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?* Cfr. Pease 1955 *ad loc*.

[325] Anche nel trattatello peripatetico Περὶ κόσμου, 396 b 20 ss. si afferma la natura di σύστασις del cosmo, ovverosia unità armonica d'elementi eterogenei e opposti, resi concordi dall'azione provvidenziale (μηχανησαμένη!) della divinità: Οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξηρὸν γὰρ ὑγρῷ, θερμὸν δὲ ψυχρῷ, βαρεῖ τε κοῦφον μιγὲν, καὶ ὀρθὸν περιφερεῖ, γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις, ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων, ἀέρος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μιᾷ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανείᾳ τάς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογῆσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. Si noti che l'autore del trattatello ricorre all'espediente retorico di contrapporre all'enumeratio delle forze contrapposte che compongono il mondo l'unità della potenza divina che lo armonizza e lo rende eterno: μία διεκόσμησεν ἁρμονία).

[326] Cic. *Tim*. 9 *quaeramus igitur causam, quae inpulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem novam quaereret*. Si noti inoltre come nel passo platonico tradotto da Cicerone non si ritrovi il sostantivo μηχανή né il verbo corrispondente μηχανάομαι - che pure ricorre nel *Timeo* platonico per indicare l'azione provvidenziale del Dio - bensì il verbo συνίστημι (iterato) che implica la visione del mondo come σύστημα /σύστασις

[327] Alla medesima conclusione perviene anche Monteanu 2009 pp. 347 ss. La rappresentazione metaforica del "mondo come costruzione" è già presente (seppur solo accennata) nell'*Epistola a Pitocle* di Epicuro (90) dove, nel racconto della

l''immagine topica del mondo come complesso meccanismo di sfere celesti che – ancorate e sostenute dai poli – ruotano attorno alla terra, posta al centro immobile.

La nozione polemica di *fortuna gubernans* (v. 108)

Quanto detto sino ad ora mostra che i versi incipitari della sezione escatologica del quinto libro siano pervasi da una profonda *vis* polemica, che si esplica tramite il richiamo a formule che costituiscono "parole d'ordine" nelle argomentazioni degli avversari dell'epicureismo: si spiegano così alcune celebri *iuncturae* lucreziane qui presenti. Anche la nozione di *fortuna gubernans* (v. 108) può essere compresa solo alla luce delle aspre polemiche rivolte alla dottrina epicurea dai suoi avversari: il fulcro di tali critiche era in fondo il medesimo della celebre formula dantesca relativa all'atomismo di Democrito, *che il mondo a caso pone*. Si vedano ad esempio alcuni significativi passi ciceroniani:

Cic. *nat. deor*. 1.66
Ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi esse corpuscula quaedam levia, alia aspera, rutunda alia, partim autem angulata et hamata, curvata quaedam et quasi adunca, ex iis effectum esse caelum atque terram nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito (…).

«Codeste dottrine infami di Democrito (e prima di Leucippo), secondo cui esistono alcuni corpi minuscoli [gli atomi] alcuni levigati, altri ruvidi, alcuni rotondi, altri angolari o adunchi, altri ancora piegati e ricurvi, e che da essi si siano formati il cielo e la terra, senza l'azione di alcun principio naturale, ma per una sorta di scontro fortuito (…)».

Cic. *nat. deor.* 1.90-91
Illud quaero, quae fuerit tanta fortuna (nihil enim ratione in rerum natura factum esse vultis) sed tamen quis iste tantus casus, unde tam felix concursus atomorum, ut repente homines deorum forma nascerentur? Seminane deorum decidisse de caelo putamus in terras et sic homines patrum similes extitisse? Vellem diceretis; deorum cognationem agnoscerem non invitus.

«Vi chiedo questo: quale fortuita coincidenza è stata tanto grande (infatti per voi nulla in natura avviene per un principio razionale), quale caso tanto notevole, per cui è insorto un così provvido scontro di atomi, a partire dal quale sono potuti nascere gli uomini, provvisti di forma divina? Sono forse caduti semi divini dal cielo in terra e così sono sorti uomini simili ai loro padri? Vorrei tanto che voi lo diceste: ben volentieri accetterei una parentela con gli dèi».

formazione del mondo, si parla delle *fondamenta* atomiche di esso: ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς ἐφ' ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι Non sarebbe improbabile l'ipotesi che in questo caso Lucrezio riprenda anche una polemica anti-Platonica già presente in Epicuro (il mondo come edificio atomico, anziché come divina costruzione). Del resto il verbo *sustentare* ricorre pure al v. 1147 del secondo libro del *De rerum natura*, anche qui in un contesto di escatologia cosmica che presenta molte analogie con il passo tratto dall'epistola di Epicuro. Tuttavia il contesto del secondo libro lucreziano è in parte differente, poiché condizionato dalla presenza del modello analogico del *makranthropos*, ovverosia dell'equiparazione del mondo a un corpo umano soggetto a nascita, crescita (grazie al nutrimento), senescenza e morte. La *sustentatio* atomica rappresentata in 2.1147 va dunque intesa innanzi tutto come "nutrimento", sebbene l'idea di "sostegno" sia indubbiamente compresa.

Cic. *nat. deor.* 2.56
Nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest contraque omnis ordo veritas ratio constantia (…). *Caelestem ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus omnium omnis oritur, qui vacare mente putat is ipse mentis expers habendus est*.

«Pertanto in cielo non vi è alcuna fortuna, casualità**,** errore o vanità; al contrario si trova in esso ogni ordine, verità, razionalità e stabilità. Pertanto dev'essere ritenuto folle colui che asserisce che siano privi di una mente razionale il mirabile ordine celeste e l'incredibile stabilità dei suoi moti, da cui scaturiscono la conservazione e l'esistenza di ogni essere».

Cic. *nat. deor*. 2.93-94
Hic ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita? Hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum (…) *posse ex is in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna. Isti autem quemadmodum adseverant ex corpusculis non colore, non qualitate aliqua* (…) *non sensu praeditis, sed concurrentibus temere atque casu mundum esse perfectum, vel innumerabiles potius in omni puncto temporis alios nasci, alios interire: quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum cur templum cur domum cur urbem non potest, quae sunt minus operosa et multo quidem faciliora? Certe ita temere de mundo effuttiunt, ut mihi quidem numquam hunc admirabilem caeli ornatum (qui locus est proxumus) suspexisse videantur*.

«A questo punto io non dovrei stupirmi se ci fosse qualcuno che si convinca che alcuni corpi solidi e indivisibili siano spinti dalla forza e dal peso e che il mondo sia creato colmo d'ogni ornamento e bellezza dal fortuito scontro di questi corpi? Non capisco come colui che stima che ciò sia potuto accadere non creda anche che a partire da ventuno lettere mescolate e gettate in terra si possano formare gli *Annales* di Ennio cosicché subito possano essere letti; infatti non so se l'azione della fortuna sia così efficace da fare forma persino a un solo verso. Costoro affermano invece che da corpi minuscoli [gli atomi] sprovvisti di colore, di qualità, di sensazione, ma soltanto capaci di scontrarsi in maniera casuale e fortuita, si sia formato il mondo; anzi, innumerevoli mondi, che nascono e periscono in ogni istante; tuttavia, se lo scontro di atomi potesse creare un mondo, perché non può formare un portico, un tempio, una casa, una città, creazioni meno faticose e certo molto più facili? Indubbiamente costoro parlano a vanvera e a caso, cosicché mi pare che non abbiano mai sollevato lo sguardo alla bellezza del cielo (il luogo a noi più vicino)».

Ben prima degli stoici, era stato Platone stesso ad accusare i pensatori materialisti (atomisti *in primis*) d'imputare al caso la formazione ordinata del mondo. Si consideri ad esempio la polemica in *Leg*. 889 a-c:

Ὧδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασίν, τέχνῃ δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρων τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων, ᾗ συμπέπτωκεν ἁρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρά, καὶ πάντα ὁπόσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτῃ καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τόν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὁπόσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῷα αὖ καὶ φυτὰ

σύμπαντα, ὡρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διά τινα θεὸν οὐδὲ διὰτέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

«In questo modo parlerò più chiaramente. Essi dicono che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono tutti dovuti alla natura e al caso, mentre nessuno di questi elementi è prodotto dall'arte, e che i corpi che vengono dopo di questi, quelll della terra, del sole, della luna e degli astri, si sono assolutamente geerati da questi elementi inanimati: e ciascuno di questi elementi, mosso a caso a seconda delle proprietà di ciascuno, incontrandosi ed accordandosi intimamente insieme – caldo con freddo, seccon con umido, molle con duro e così tutti quanti i contrari costretti dalla sorte a mescolarsi – hanno dato origine in questo modo all'intero cielo e a tutto quanto compreso nel cielo, a tutti gli animali e a tutte le piante, e da queste cause presero origine tutte le stagioni; e tutto ciò dicono non sia opera di una mente ordinatrice, né di un qualche dio o di una qualche arte, ma, come diciamo, della natura e del caso».

La lettura di questi passi permette finalmente di comprendere il conflitto ideologico celato dietro i vv. 91-109. La *fortuna gubernans* non appartiene in alcun modo al *Pantheon* epicureo: indubbiamente più vicina alla visione del mondo epicurea è l'idea di una cieca e meccanica *natura gubernans* (cfr. v. 77), che però è priva di volontà e pertanto indifferente alla sorte dell'umanità[328]. Credo basti citare la sedicesima delle *Massime capitali* (D.L. 10.144) per comprendere come per gli epicurei la sorte non sia affatto divina né tanto meno *gubernans* o onnipotente:

Βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.
«La fortuna ha poco a che fare con il sapiente, perché è il ragionamento che provvede alle cose maggiori e più importanti, continuamente e per tutto il tempo della vita».

Né meno importante a questo proposito appare la conclusione dell'*Epistola a Meneceo* (D.L. 10.133-135):

τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἱμαρμένην καὶ μᾶλλον ἃ μὲν κατ᾽ ἀνάγκην γίγνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ᾽ ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ᾽ ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν ˙ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην˙, τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ˙οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεταὶ οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ˙<οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαὶ, κρεῖττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν: βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

«e così [il saggio] se ne ride di quello che da alcuni è introdotto come padrone di tutto, cioè il fato, e afferma piuttosto che alcune piuttosto che alcune cose avvengono per necessità, altre per opera della sorte, altre ancora per opera nostra, per il fatto che la necessità esclude una responsabilità; in quanto alla fortuna, la vede instabile, mentre ciò che dipende da noi è libero da un padrone, e a questo è

[328] Cfr. Gigandet 1996 pp. 213 ss.

naturale che tenga dietro il biasimo o il suo contrario. (D'altra parte sarebbe meglio seguire il mito sugli dèi piuttosto che finire schiavi del fato dei filosofi della natura; infatti quello delinea una speranza di indulgenza come effetto di una devota preghiera, mentre questo ha una necessità inesorabile). Il saggio però non considera la sorte come una divinità, alla stregua dei più; un dio, infatti non compirebbe nulla di disordinato -, e neppure la considera una causa incerta – non crede infatti che un bene o un male frutto della sorte abbiano a che fare con il vivere beato, anche se da questa sono apprestati i principi di grandi beni o grandi mali -; ritiene invece che sia meglio patire una sorte avversa serbando la ragione, piuttosto che godere di fortuna avendo perso la ragione: la cosa migliore, però, sarebbe che nelle <nostre> azioni ciò che è stato oggetto di retto giudizio abbia buon esito grazie alla sorte».

Pertanto l'augurio secondo il quale il "governo" della sorte deve stornare il finimondo incombente (*quod procul a nobis flectat fortuna gubernans*) non appare scevro di feroce ironia nei confronti degli avversari di Epicuro, che veniva da loro stessi accusato d'istituire un regno della sorte, senza la presenza di alcuna divinità provvidenziale[329]. Le conclusioni di Jackson, il quale ritiene che «l'espressione *fortuna gubernans* non contraddice quella del verso 77 [*i.e. natura gubernans*], ma le è complementare, e ben si addice al pensiero epicureo, secondo il quale ciò che accade è dovuto al 'caso'», non appare quindi del tutto condivisibile. Il contesto polemico di questo passaggio rende assai più probabile l'idea di una velenosa allusione alle alterazioni del sapere epicureo compiute dalle scuole rivali.

4.4 vv. 110-121: la *Gigantomachia* intorno all'eternità del mondo

110 *Qua prius adgrediar quam de re fundere fata*
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripode a Phoebi lauroque profatur,
multa tibi expediam doctis solacia dictis;
religione refrenatus ne forte rearis
115 *terras et solem et caelum, mare sidera lunam,*
corpore divino debere aeterna manere,
proptereaque putes ritu par esse Gigantum
pendere eos poenas inmani pro scelere omnis,
qui ratione sua disturbent moenia mundi
120 *praeclarumque velint caeli restinguere solem*
inmortalia mortali sermone notantes;

«Ma prima ch'io cominci a svelare su tale argomento le norme fatali
Con parole più sante e saggezza molto più sicura
Dei responsi che la Pizia esprime dal tripode e dal lauro di Febo,
ti farò discorsi rassicuranti fondati sulla scienza;
affinché ostacolato dalla religione non ti accada di credere che
la terra, il sole, il cielo e il mare, gli astri, la luna,
debbano durare in eterno per la loro essenza divina,

e per questo ritenga che sia giusto che, al pari dei Giganti paghino
la pena di una colpa nefanda quelli che forse presumono
di abbattere le mura del mondo con la loro dottrina,
e vogliono estinguere in cielo il sublime splendore del sole,
violando con il linguaggio mortale creature immortali».

Dopo l'introduzione, Lucrezio si volge finalmente ad un attacco frontale dei propri avversari: si tratta di coloro che considerano alla stregua dei Giganti i teorizzatori della mortalità del cosmo e pertanto li ritengono meritevoli di ogni punizione. Costoro pensano inoltre che il mondo intero sia una divinità destinata a vivere eternamente. Qual è l'identità degli avversari di Lucrezio[330]?

Platone

Il motivo mitico della *Gigantomachia* fu utilizzato innanzi tutto da Platone per rappresentare il conflitto tra una visione del mondo spiritualistica ed una visione del mondo materialistica. Si veda in proposito il seguente passo dal *Sofista* (246a ss.).

Ξένος καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.
Θεαίτητος πῶς;
Ξένος οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες. Τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς τι φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.
Θεαίτητος ἦ δεινοὺς εἴρηκας ἄνδρας: ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνοῖς προσέτυχον.

«**Straniero** Sembra dunque che fra di loro ci sia come una sorta di *Gigantomachia* per la disputa tra di loro circa l'essenza.
Teeteto E come?
Straniero Gli uni dal cielo e dall'invisibile trascinano tutto verso terra, come afferrando realmente con le mani grosse pietre e querce. E stando bene attaccati a tutte queste cose sostengono fermamente che «è» soltanto quello che provoca un contraccolpo e un contatto, definendo il corpo e l'essenza come la stessa cosa, e se delle altre cose qualcuno afferma che un qualche cosa, pur non avendo il corpo, «è», lo disprezzano senza riserve e non vogliono udire altro.
Teeteto Tu parli di individui terribili: anch'io ne ho già incontrati parecchi».

Il passo platonico non può essere escluso dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio: infatti Platone rappresenta i filosofi materialisti come Giganti "che trascinano tutto dal cielo e dalla dimensione non-visibile verso la terra" (εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι); non diversamente, nel passo lucreziano i "Giganti" materialisti sarebbero accusati di sconvolgere dalla

[330] Per una rassegna delle principali posizioni critiche concernenti questo passo cfr. Schmidt 1990 pp. 194 ss. Tuttavia non ritengo condivisibile il richiamo prioritario di Schmidt allo stoicismo come fonte del "Gigantenbeispiel" lucreziano. Come si vedrà, il primo punto di riferimento di questi versi sono indubbiamente Platone e la scuola peripatetica.

radice ciò che è più alto (cfr. più avanti v. 163 *ab imo evertere summa*), cercando di sconvolgerlo e farlo crollare dalla sua sede naturale (cfr. v. 162 *sollicitare suis ex sedibus* cfr. ἐξ οὐρανοῦ). Inoltre in entrambi i passi i Giganti commettono la colpa di ridurre, con i loro ragionamenti, realtà divine a oggetti materiali (*immortalia mortalia notantes*; ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι).

Il passo appena citato deve essere messo in relazione con altri due passi tratti dalle *Leggi* (886d-e; 890b-c):

Τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτιαθήτω ὅπῃ κακῶν αἴτια. Τόδε οὖν οἱ τῶν τοιούτων ἐξεργάζονται λόγοι· ἐμοῦ γὰρ καὶ σοῦ, ὅταν τεκμήρια λέγωμεν ὡς εἰσὶν θεοί, ταῦτα αὐτὰ προφέροντες, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα, ὑπὸ τῶν σοφῶν τούτων ἀναπεπεισμένοι ἂν λέγοιεν ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα, λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα.
(…)
τί οὖν οἴει χρῆναι δρᾶν τὸν νομοθέτην, οὕτω τούτων πάλαι παρεσκευασμένων; ἢ μόνον ἀπειλεῖν στάντα ἐν τῇ πόλει σύμπασι τοῖς ἀνθρώποις, ὡς εἰ μὴ φήσουσιν εἶναι θεοὺς καὶ διανοηθήσονται δοξάζοντες τοιούτους οἵους φησὶν ὁ νόμος – καὶ περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ περὶ ἁπάντων τῶν μεγίστων ὁ αὐτὸς λόγος, ὅσα δὲ πρὸς ἀρετὴν τείνει καὶ κακίαν, ὡς δεῖ ταῦτα οὕτω πράττειν διανοουμένους ὅπηπερ ἂν ὁ νομοθέτης ὑφηγήσηται γράφων – ὃς δ' ἂν μὴ παρέχηται ἑαυτὸν τοῖς νόμοις εὐπειθῆ, τὸν μὲν δεῖν τεθνάναι, τὸν δέ τινα πληγαῖς καὶ δεσμοῖς, τὸν δὲ ἀτιμίαις, ἄλλους δὲ πενίαις κολάζεσθαι καὶ φυγαῖς;

«Noi dobbiamo accusare i nuovi sapienti di oggi, che sono causa di mali. Ed ecco ciò che vogliono ottenere i discorsi di questa gente: quando tu ed io portiamo prove sull'esistenza degli dei, e aggiungiamo queste stesse cose, e cioè il sole e la luna, gli astri e la terra, come fossero dei e cose divine, allora quelli che si sono lasciati ingannare da questi sapienti affermano che queste cose non sono altro che terra e pietre, incapaci di curarsi delle questioni umane; e le loro opinioni sono rivestite di belle parole così da essere persuasive».
(…)
«Come credi che dovrà comportarsi il legislatore dinanzi a una situazione che si presenta in questo modo sin dai tempi antichi? Dovrà solo minacciarli, imponendosi nello stato, dinanzi ai cittadini, che se non ammetteranno l'esistenza degli dei e non penseranno ritenendoli così come la legge dice che sono – e lo stesso vale per la bellezza, la giustizia, e tutte le altre questioni di rilievo che tendono tanto alla virtù quanto al vizio, e cioè che bisogna agire e pensare così come il legislatore consiglia quando scrive le leggi – e dovrà dire che se qualcuno non si offrirà docile alle leggi, l'uno dovrà morire, un altro sarà frustato e incarcerato, un altro ancora privato dei diritti civili, ed altri, infine, saranno puniti con la povertà e con l'esilio?».

Platone rivolge una vera e propria accusa (αἰτιαθήτω) nei riguardi dei pensatori materialisti, che equiparano il corpo divino del mondo (dagli astri alla terra καὶ ἄστρα καὶ γῆν cfr. ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα) ad oggetti inanimati (ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ) e per giunta negano ogni provvidenzialismo (καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα). Il filosofo utilizza un lessico giuridico (cfr. *e.g.* τεκμήρια… προφέροντες; εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα) che culmina nel passaggio successivo, dove si comminano svariate punizioni per tali pensatori. Parimenti, Lucrezio definisce i pensatori materialisti come coloro che negano la natura divina dei corpi celesti e

della terra (cfr. vv. 114-115 *terras et solem et caelum, mare sidera lunam / corpore divino debere aeterna manere*) e si avvale di un lessico giuridico, sottolineando le svariate e terribili pene comminate per costoro, che hanno osato definire "mortali" delle realtà immortali (vv. 118-121 *pendere eos poenas inmani pro scelere omnis, / qui ratione sua disturbent moenia mundi / praeclarumque velint caeli restinguere solem / inmortalia mortali sermone notantes*).

Aristotele e la scuola peripatetica

Sebbene le analogie appena evidenziate includano i passi platonici nel novero delle fonti e degli obbiettivi polemici lucreziani, Platone non può essere ritenuto il solo avversario contemplato in questi versi; nei passi citati, infatti, Platone non sembra riferirsi direttamente alla questione dell'eternità del mondo: nel *Sofista* il dibattito è a proposito dell'essenza e dell'esistenza di forme invisibili (cfr. περὶ τῆς οὐσίας), mentre nelle *Leggi* esso è a proposito della divinità e provvidenzialità del mondo. Contrariamente a quanto pensa Schmidt, che esclude i peripatetici dal novero degli obbiettivi polemici di questi versi, furono proprio Aristotele e la sua scuola a a mettere in relazione la teologia astrale di questi passi platonici con il tema dell'immortalità del mondo. A questo proposito è opportuno richiamare il fr. 18 Ross del *De philosophia* (= Philo *aet*. 10-12):

Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τἀναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾠήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον· ἔλεγέ τε, ὡς ἔστιν ἀκούειν, κατακερτομῶν, ὅτι πάλαι μὲν ἐδεδίει περὶ τῆς οἰκίας, μὴ βιαίοις πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίοις ἢ χρόνῳ ἢ ῥᾳθυμίᾳ τῆς ἁρμοττούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῇ, νυνὶ δὲ φόβον ἐπικρέμασθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.

«Aristotele, opponendosi [all'opinione stoica] in modo pio e devoto, asseriva che il mondo sia ingenerato e incorruttibile e formulava un'accusa di terribile ateismo nei confronti di coloro che esposero la teoria opposta; essi infatti ritennero che in nulla differisse dagli oggetti plasmati dalla mano dell'uomo tale divinità visibile, divino tempio di tutte le divinità, che invero abbraccia il sole, la luna e il resto dei corpi mobili e immobili: diceva pure, inveendo (per quanto è possibile è udire al riguardo) che un tempo egli aveva temuto per la propria dimora, che non crollasse per venti violenti, tempeste smodate, o ancora per il passare del tempo o per l'incuria di coloro che ne disponevano; ora invece un timore maggiore incombeva su di lui, quello nei confronti di coloro che distruggono [tirano giù] il mondo intero con il ragionamento».

Come intuì Bignone[331], questo passo costituisce senza dubbio un punto di riferimento per i versi lucreziani: non lascia dubbi in proposito la notevole corrispondenza tra la *iunctura* latina *qui*

[331] Cfr. Bignone 1936 II pp. 74 ss.

ratione sua disturbent moenia mundi e il greco τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων. Pertanto la polemica lucreziana è qui diretta anche contro la scuola peripatetica. Schmidt[332], che rifiuta questa prospettiva e ritiene invece gli stoici l'obbiettivo polemico del passo, non si avvede delle palesi tangenze tra le parole di Lucrezio e quelle di Aristotele. Lo studioso tedesco asserisce inoltre che il passo aristotelico non può essere il modello di Lucrezio, poiché in esso sono assenti riferimenti al mito della *Gigantomachia*. Ciò però non sembra corrispondere a verità: si noti innanzitutto che l'opinione di Aristotele è presentata come "pia e devota" (εὐσεβῶς καὶ ὁσίως) mentre l'opinione dei suoi avversari è soggetta all'accusa di "terribile ateismo" (δεινὴν δὲ ἀθεότητα). Non diversamente Platone, nel passo del *Sofista* sopracitato, definiva i materialisti-Giganti δεινοὺς ἄνδρας. Inoltre Aristotele definisce il cosmo e gli astri come divinità (cfr. τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, πάνθειον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν): pertanto a chi possono essere implicitamente equiparati "coloro che distruggono il mondo intero" se non ai Giganti? Si noti infine che l'atto di distruggere il mondo viene rappresentato come un crollo dall'alto verso il basso (*cfr.* ἀνατραπῇ; καθαιρούντων), come nella *Gigantomachia* platonica (cfr. Plat. ἐξ οὐρανοῦ… πάντα ἕλκουσι). Tutti questi elementi si ritrovano nel passo lucreziano, puntualmente ripresi:

- (Supposta) empietà dei Giganti (εὐσεβῶς καὶ ὁσίως… δεινὴν δὲ ἀθεότητα cfr. vv. *religione refrenatus…immani pro scelere… nec fas esse*)
- Il cosmo intero come divinità eterna (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι… τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν; cfr. *terras et solem et caelum, mare sidera lunam, / corpore divino debere aeterna manere*)
- Enfasi sul carattere divino degli astri (ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον; cfr. *praeclarum qui velint restinguere solem*).

Come si è visto, l'enfasi aristotelica sul carattere divino della volta celeste e dei suoi astri fa sì che la minaccia dei pensatori materialisti si presenti *in primis* come un attacco al cielo, che rischia il tracollo, esattamente come il tetto di una casa pericolante. Tale aspetto è percepito da Lucrezio, che, a partire dalle immagini del testo aristotelico, rappresenta la fine del mondo come il crollo della volta celeste. Inoltre, pare opportuno ricordare che l'utilizzo del *topos* della Gigantomachia per rappresentare i propri avversari presso la scuola aristotelica è dimostrato anche dall'*incipit* del *De mundo* (391a)[333]:

Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὦ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ

[332] Cfr. Schmidt 1990 pp. 163 ss.
[333] Per un punto della situazione a proposito della complessa questione relativa alla paternità di questo trattato, cfr. Reale-Bos 1995, pp. 14 ss.

ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστά την ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χῶρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλῳάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπίατόν τινα ὁδὸν εὑροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥᾳδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα.

«Ho più volte pensato che la filosofia sia cosa veramente divina e sovrumana, o Alessandro, e soprattutto in quell'aspetto per cui essa, da sola, innalzandosi alla contemplazione dei componenti della realtà nella loro totalità, si è impegnata a conoscere la verità che è in essi. E mentre tutte le altre scienze si tennero lontane da questa verità a motivo della sua altezza e grandezza, la filosofia non temette l'impresa e non si reputò indegna delle cose belle, e, anzi, ritenne che la conoscenza di quelle cose fosse oltremodo congenere alla propria natura e massimamente conveniente. Infatti, poiché non era possibile con il corpo raggiungere i luoghi celesti, lasciare la terra e contemplare quelle sacre regioni, come follemente tentarono gli Aloadi, l'anima, mediante la filosofia, preso l'intelletto come conduttore, varcò il confine e abbandonò l'ambiente che le è familiare, avendo trovato una via che non stanca. E le cose più lontane fra loro nello spazio essa riunì insieme nel pensiero, con facilità, credo, perché riconobbe le cose che le sono congeneri e, con il divino occhio dell'anima, colse le cose divine, rivelandole poi agli uomini».

Sul solco della *Gigantomachia* filosofica presente nel *Sofista* di Platone, l'autore del passo (sia che si tratti di Aristotele oppure di un filosofo peripatetico di epoca successiva) oppone al volo spirituale di coloro che esplorano il mondo "con il divino occhio dell'anima" (θείῳ ψυχῆς ὄμματι) l'empio tentativo degli sconsiderati Aloadi (οἱ ἀνόητοί Ἀλῳάδαι) che invece ritennero possibile raggiungere quei luoghi celesti e divini con il corpo (οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χῶρον κατοπτεῦσαι).

Lucrezio stesso mostra di conoscere perfettamente questo passo, visto che la celeberrima *aristia* di Epicuro nel primo libro del *De rerum natura* vv. 62-79) pare in gran parte una riformulazione del passo del *De mundo*, con vittoria finale del Gigante-Epicuro, capace di varcare le "fiammeggianti mura del mondo", di esplorare l'universo e di riportare un messaggio di verità agli uomini (cfr. *De mundo* τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα)[334]. Quanto detto dimostra che la ripresa del *topos* "gigantomachico" da parte di Lucrezio guarda a una tradizione d'indubbia origine platonica, ma considerata alla luce delle sue rielaborazioni da parte della scuola aristotelica. La rappresentazione

[334] Cfr. Buchheit 2007 pp. 104 ss. Che Lucrezio costruisca questi versi in opposizione al passo del *De mundo* si può constatare anche dal fatto che il poeta epicureo sottolinea come tale viaggio sia compiuto con la mente e con lo spirito, non con il corpo: *ergo vivida vis animi pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi /atque omne immensum peragravit mente animoque* (…).

di Epicuro e dei suoi seguaci come Giganti ribelli all'ordine olimpico, eversori del mondo, appare dunque costruita in polemica diretta con una visione del mondo platonico-peripatetica[335].

L'obbiettivo originario della polemica aristotelica: Anassagora

Nel *De aeternitate mundi* l'opinione di Aristotele viene contrapposta a quella degli stoici dell'Antica Stoà, che teorizzavano cicli di ecpirosi e rinascita del cosmo, che dunque è al contempo mortale ed eterno (9-10 ὁ μέν τις κόσμος ἀίδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, ἀίδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις). Tuttavia, per evidenti questioni cronologiche, è impossibile che gli stoici fossero l'obbiettivo originario di Aristotele. Gli avversari dello Stagirita vanno ricercati innanzi tutto nel novero dei pensatori presocratici: si cercherà dunque di dimostrare come proabilmente il primo di tali avversari contemplati dallo Stagirita fosse probabilmente Anassagora[336]. Difatti Anassagora era noto per la sua conoscenza dei fenomeni astrali, tale da permettergli di prevedere sconvolgimenti futuri: da un frammento (Ebenda Philostr. V. Apoll. I 2 p. 3, 6 Kays) sappiamo che egli previde fenomeni sismici[337], fenomeni atmosferici straordinari, ma anche eventi minori, come il crollo di un'abitazione (D.-K. 59 A 6 EbendaI 2 p. 3, 6 Kays)

τίς οὐκ οἶδε τὸν Ἀ. Ὀλυμπίασι μὲν ὁπότε ἥκιστα ὗε παρελθόντα ὑπὸ κωδίωι ἐς τὸ στάδιον ἐπὶ προρρήσει ὄμβρου οἰκίαν τε ὡς πεσεῖται προειπόντα μὴ ψεύσασθαι· πεσεῖν γάρ· νύκτα τε ὡς ἐξ ἡμέρας ἔσται καὶ ὡς λίθοι περὶ Αἰγὸς ποταμοὺς τοῦ οὐρανοῦ ἐκδοθήσονται προαναφωνήσαντα ἀληθεῦσαι;

«Chi non sa che Anassagora non si sbagliò né quando in una bella giornata di sereno si presentò col mantello allo stadio di Olimpia, prevedendo un acquazzone, né quando predisse il crollo di una casa, cosa che infatti si verificò? E chi non sa che sostenne il vero prevedendo che il giorno sarebbe diventato notte, quando preannunciò che a Egospotami sarebbero cadute pietre dal cielo?».

Si noti come Aristotele, nel fr. 18 Ross, dica proprio di temere il crollo della propria abitazione, mettendo in relazione questo fatto con il crollo del mondo e delle realtà celesti. Ebbene, non solo Anassagora aveva predetto la rovina di una dimora, ma anche la caduta del sole, provata

[335] La rievocazione lucreziana del mito dei Giganti è stata interpretata anche come un riferimento all'allegorismo stoico e, in particolare, alla perduta opera di Cleante titolata appunto *Sui Giganti* (cfr. Jackson, 2013 p. 167). Il riferimento alla filosofia stoica pare tuttavia fuorviante in questo contesto.

[336] Tuttavia ciò non esclude che la polemica fosse estesa a Platone, come si vedrà.

[337] Cfr. pure la testimonianza di Ammiano (22, 22) *hinc Anaxagoras lapides e caelo lapsuros et putealem limum contrectans tremores futuros praedixerat terrae* e di Plinio N.H. 2, 149 ss. (= D.-K. 59 A 11) *celebrant Graeci Anaxagoran Clazomenium olympiadis LXXVIII secundo anno [467-6] praedixisse caelestium litterarum scientia, quibus diebus saxum casurum esset e sole, idque factum interdiu in Thraciae parte ad Aegos flumen, qui lapis etiam nunc ostenditur magnitudine vehis, colore adusto, comote quoque illis noctibus flagrante, quod si quis praedictum credat, simul fateatur necesse est maioris miraculi divinitatem Anaxagorae fuisse, solvique rerum naturae intellectum et confundi omnia, si aut ipse sol lapis esse aut umquam lapidem in eo fuisse credatur*. Si noti come pure in quest'ultima testimonianza l'accettazione della dottrina anassagorea conduca all'apocalittica dimensione dell'avvento del caos (*confundi omnia*).

attraverso la caduta di un meteorite. Dunque per il filosofo il sole non era una divinità, bensì solo un ferro rovente (μύδρος διάπυρος). Si considerino infatti i seguenti frammenti:

Plut. Lys. 12 = D.-K. 59 A 12
Οἱ δὲ καὶ τὴν τοῦ λίθου πτῶσιν ἐπὶ τῶι πάθει τούτωι σημεῖόν φασι γενέσθαι· κατηνέχθη γάρ, ὡς δόξα τῶν πολλῶν, ἐξ οὐρανοῦ παμ- μεγέθης λίθος εἰς Αἰγὸς ποταμούς. καὶ δείκνυται μὲν ἔτι νῦν σεβομένων αὐτὸν τῶν Χερρονησιτῶν· λέγεται δὲ Ἀναξαγόραν προειπεῖν, ὡς τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐνδεδεμένων σωμάτων γενομένου τινὸς ὀλισθήματος ἢ σάλου ῥίψις ἔσται καὶ πτῶσις ἐνὸς ἀπορραγέντος· εἶναι δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον οὐκ ἐν ᾗι πέφυκε χώραι· λιθώδη γὰρ ὄντα καὶ βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος, ἕλκεσθαι δὲ ὑπὸ βίας σφιγγόμενα δίνηι καὶ τόνωι τῆς περιφορᾶς, ὥς που καὶ τὸ πρῶτον ἐκρατήθη μὴ πεσεῖν δεῦρο τῶν ψυχρῶν καὶ βαρέων ἀποκρινομένων τοῦ παντός (…).

«Alcuni poi sostengono anche che la caduta della pietra sia stata preannuncio della disgrazia; infatti, a quanto narrano i più, una pietra di straordinarie dimensioni cadde su Egospotami; e ancora oggi è mostrata e venerata dagli abitanti del Chersoneso. Dicono pure che Anassagora avrebbe previsto che, essendosi verificato un sussulto o un cedimento dei corpi infissi nel cielo, uno di essi, staccatosi, sarebbe precipitato e sarebbe caduto, Ogni astro, infatti, non sta nel suo luogo originario; essendo tutti fatti di pietra e pesanti, risplendono per l'attrito e per il frangersi dell'etere intorno a loro, e sono trascinati a forza dal vortice e dall'energia della rotazione celeste, sicché anche al principio fu impedita la loro caduta quaggiù, quando i corpi freddi e pesanti si distaccarono del tutto (…)».

Ioseph. C. Ap. II 265 = D.-K. 19

Ἀ. δὲ Κλαζομένιος ἦν, ἀλλ' ὅτι νομιζόντων Ἀθηναίων <u>τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν</u> ὅδ' αὐτὸν ἔφη μύλον εἶναι διάπυρον, θάνατον αὐτοῦ παρ' ὀλίγας ψήφους κατέγνωσαν.

«Anassagora era di Clazomente, ma dato che gli Ateniesi <u>consideravano il sole un dio</u>, ed egli sosteneva che era una pietra infuocata, per pochi voti lo condannarono a morte».

Schol. Pind. Ol. I 91 p. 38, 6 Dr. = D.-K. 59 A 20a
Τὸν γὰρ Τάνταλον φυσιολόγον γενόμενον καὶ μύδρον ἀποφήναντα τὸν ἥλιον ἐπὶ τούτωι δίκας ὑποσχεῖν, ὥστε καὶ ἐπαιωρεῖσθαι αὐτῶι τὸν ἥλιον, ὑφ' οὗ δειματοῦσθαι καὶ καταπτήσσειν. Περὶ δὲ τοῦ ἡλίου οἱ φυσικοί φασιν ὡς λίθος καλεῖται ὁ ἥλιος, καὶ Ἀναξαγόρου δὲ γενόμενον τὸν Εὐριπίδην μαθητὴν πέτρον εἰρηκέναι τὸν ἥλιον διὰ τῶν προεκκειμένων· 'ὁ γὰρ μακάριος ... Τάνταλος κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον ἀέρι ποτᾶται καὶ τίνει ταύτην δίκην' [Eur. *Or*. 4 – 7]. Καὶ πάλιν δι' ἄλλων βῶλον λέγοντα οὕτως· 'μόλοιμι τὰν οὐρανοῦ μέσον χθονὸς τεταμέναν αἰωρήμασι πέτραν ἁλύσεσι χρυσέαις φερομέναν δίναισι βῶλον ἐξ Ὀλύμπου, ἵν' ἐν θρήνοισιν ἀναβοάσω γέροντι πατρὶ Ταντάλωι' [Or. 982ff. Vgl. d. Schol.: Ἀναξαγόρου δὲ μαθητὴς γενόμενος ὁ Εὐριπίδης <μύδρον> λέγει τὸν ἥλιον].

«Tantalo, dedicatosi allo studio della natura e avendo dichiarato che il sole è una massa metallica infuocata, subì per questo la condanna e il sole gli fu posto sopra, in modo da farlo prendere dalla paura e dal terrore. E quanto al sole, i fisici dicono che col termine pietra si intende il sole e che anche Euripide, un tempo allievo di Anassagora, ha usato la parola "pietra" per riferirsi al sole nei versi iniziali: "E anche il felice… Tantalo che teme per la pietra libra sulla sua testa, è sospeso per aria e paga questa pena" e di nuovo chiama il sole "zolla" là dove dice "Potessi arrivare alla zolla sospesa in alto tra cielo e terra, staccatasi dall'Olimpo e tratta in vortici d'auree collane, perché coi lamenti io raggiunga il padre Tantalo". [Per essere stato allievo di Anassagora Euripide chiama il sole pietra rovente]».

La lettura di questi passi permette di comprendere le ragioni per cui Aristotele metta in relazione le immagini della dimora pericolante e del cielo che s'appresta a crollare, e soprattutto motiva la particolare attenzione che il filosofo riserva alla volta celeste. Inoltre, anche il fatto che Filone ci dica che Aristotele accusasse di terribile empietà i suoi avversari δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε può essere messo in relazione con l'accusa e il processo per empietà subiti da Anassagora stesso.

Fondamentale pare in particolare l'ultimo passo citato, ovverosia lo scolio relativo ad Anassagora (Schol.Pind. *Ol.* 1, 91, p. 38, 6 Dr): riformulando dei versi di Euripide, allievo di Anassagora, il filosofo stesso viene paragonato all'illustre dannato Tantalo, poiché le sue considerazioni sugli astri lo costringono a una pena eterna e terribile, ovverosia temere la caduta del sole, che non essendo un dio, ma una pietra infuocata, pende sulla testa di Anassagora come il celebre macigno sul capo di Tantalo. Se rileggiamo con attenzione il fr. 18 Ross, notiamo che Aristotele stesso potrebbe alludere al paragone tra Anassagora e Tantalo: infatti l'espressione νυνὶ δὲ φόβον ἐπικρέ0μασθαι μείζον, potrebbe celare un riferimento al supplizio del masso sospeso sul capo[338]. Questa lettura è confermata dal passo di Lucrezio: infatti il poeta latino definisce obbiettivo dell'accusa di Aristotele «coloro che vogliono spegnere il sole» (*praeclarum qui velint restinguere solem*). L'attenzione particolare riservata al sole può essere messa in relazione proprio con l'asserzione di Anassagora, che affermava che il sole è soltanto una pietra infuocata: non pare un caso che il filosofo di Clazomene sia stato processato proprio per le sue asserzioni sulla natura del sole. Inoltre Lucrezio dice che questi empi filosofi sono destinati a pagare il fio per tali immani crimini (*pendere poenas immani pro scelere*); questa considerazione non si ritrova nel passo aristotelico, ma si ritrova nello scolio appena citato, dove si legge un'espressione molto simile, riferita proprio ad Anassagora (ἐπὶ τούτωι δίκας ὑποσχεῖν).

Naturalmente il fatto che Aristotele sembri rivolgersi innanzi tutto contro Anassagora non esclude che vi siano altri obbiettivi polemici, come ad esempio i filosofi atomisti, che parimenti avrebbero potuto essere inclusi nel novero di "coloro che condannano a morte il mondo". Lo stesso vale in fondo anche per Empedocle, il quale, come si è visto sopra, evidenziava il ciclico venire meno dell'ordine cosmico.

Di conseguenza, non pare condivisibile l'opinione di coloro che, come Schmidt, colgono nei vv. 110-125 una polemica diretta esclusivamente contro la scuola stoica. Il richiamo polemico all'*auctoritas* di Platone e di Aristotele da parte di Lucrezio dimostra che i primi avversari dei vv. 91-

[338] Cfr. Lucr. 3, 978- 983, dove il poeta ribalta tale prospettiva rendendo Tantalo *exemplum* dell'uomo perseguitato dal terrore degli dèi: *atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo / prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis. / Nec miser impendens magnum timet aere saxum / Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens /sed magis in vita divum metus urget inanis / mortalis casumque timent quem cuique ferat fors*.

415 del quinto libro includano il pensiero platonico e il pensiero aristotelico, con particolare riguardo per lo Stagirita e la sua scuola, che per primi formularono la dottrina dell'eternità del mondo, ingenerato e immortale. Tale impostazione è implicitamente provata anche dal fatto che l'ampia sezione conclusiva di questo gruppo di versi (vv. 235-415) è, come dimostrato da Bignone e confermato da Sedley, una confutazione delle argomentazioni di Teofrasto a favore dell'eternità del mondo.

I nuovi distruttori del cosmo: i primi maestri della Stoà

I sostenitori della tesi che vede in Lucrezio un fedele traduttore di Epicuro, potrebbero ritenere sufficiente quanto detto sino ad ora. Sarebbe infatti semplice concludere affermando che Lucrezio in questo passo si limiti a riprendere una polemica anti-platonica ed anti-aristotelica già presente, con ogni probabilità, nel Περὶ φύσεως di Epicuro. Nulla vieta di supporre che Epicuro abbia formulato una risposta all'accusa di empietà formulata da Aristotele nei confronti degli assertori della mortalità del cosmo. Tuttavia, ancora una volta, non sembra inverosimile considerare che Lucrezio possa fare rifermento al dibattito filosofico successivo alla morte di Epicuro.

Se infatti ritorniamo al *De aeternitate mundi*, notiamo che la scuola peripatetica impiegò la formula aristotelica "coloro che distruggono il mondo" (o alcune sue varianti) diretta in origine contro Anassagora e i filosofi materialisti, per impostare la propria polemica contro i nuovi assertori della mortalità del cosmo, ovverosia gli stoici. Si considerino i seguenti passi:

Phil. *aet*. 45-47
Εἰ φθείρεται ὁ οὐρανός, φθαρήσεται μὲν ἥλιος καὶ σελήνη, φθαρήσονται δ' οἱ λοιποὶ πλάνητες, φθαρήσονται δ' οἱ ἀπλανεῖς ἀστέρες, ὁ τοσοῦτος | αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός. ὃ δὴ [εἰ] γένοιτ' ἂν οὐδὲν ἕτερον ἢ θεοὺς φθειρομένους ὑπονοεῖν· ἴσον γάρ ἐστι τῷ καὶ ἀνθρώπους ἀθανάτους ὑπονοεῖν. Καίτοι τις ἐν ἀτίμων συγκρίσει τοῦτ' ἂν εὕροι σκοπῶν εὐλογώτερον ἐκείνου· χάριτι μὲν γὰρ θεοῦ θνητὸν ἀθανασίας μεταλαχεῖν εἰκός ἐστιν, ἀφθαρσίαν δὲ θεοὺς ἀποβαλεῖν ἀδύνατον, κἂν αἱ ἀνθρώπων σοφίαι κακομανῶσι. Καὶ μὴν οἵ γε τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου νομίζουσι καὶ ὁμολογοῦσι τοὺς ἀστέρας θεοὺς εἶναι, οὓς τῷ λόγῳ διαφθείρειν οὐκ ἐρυθριῶσιν. Ἔδει γὰρ ἢ μύδρους διαπύρους ἀποφήνασθαι, καθάπερ ἔνιοι τῶν οἷα περὶ δεσμωτηρίου [aurea catena] φλυαρούντων τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ, ἢ θείας ἢ δαιμονίας φύσεις νομίζοντας τὴν ἁρμόττουσαν θεοῖς ἀφθαρσίαν προσομολογῆσαι. Νυνὶ δὲ τοσοῦτον δόξης ἀληθοῦς διήμαρτον, ὥστε λελήθασιν αὐτοὺς καὶ τῇ προνοίᾳ – ψυχὴ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου – φθορὰν ἐπιφέροντες ἐξ ὧν ἀνακόλουθα φιλοσοφοῦσι.

«Se il cielo viene distrutto, sono destinati a distruzione il sole e la luna e parimenti i restanti pianeti e le stelle fisse, quella schiera, un tempo considerata beata, di divinità percepibili con i sensi. Immaginare ciò non sarebbe diverso dal considerare destinati alla morte gli dèi: ciò equivale infatti al ritenere immortali gli uomini. Eppure, confrontando queste due prospettive non onorevoli, uno troverebbe più ragionevole la seconda della prima: difatti per dono divino è verosimile che un mortale ottenga l'immortalità; invece è impossibile privare gli dèi dell'immortalità, anche se la sottigliezza umana perviene ad un'empia follia. E invero coloro che propongono la teoria secondo cui il cosmo è

soggetto a ecpirosi e palingenesi, sono concordi nel ritenere che gli astri siano divinità; eppure non si vergognano di distruggerli con i loro discorsi e ragionamenti. Infatti è necessario che costoro dimostrino che gli astri sono pezzi di metallo arroventati, come ritengono alcuni filosofi [*scil*. Anassagora], i quali vaneggiano paragonando l'intero cielo a una prigione, oppure che riconoscano agli dèi l'incorruttibilità che spetta a loro, considerando gli astri divinità o nature divine».

Phil. *aet*. 72-73
Δῆλον γὰρ ὡς οὐ μόνον αὐτοῦ τὸ σωματοειδὲς αὐξηθήσεται, λήψεται δὲ καὶ ὁ νοῦς ἐπίδοσιν, ἐπεὶ καὶ οἱ φθείροντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν. Οὐκοῦν ἀνθρώπου τρόπον ἐν ἀρχῇ μὲν τῆς γενέσεως ἄλογος ἔσται, περὶ δὲ τὴν ἀκμάζουσαν ἡλικίαν λογικός· ἅπερ οὐ μόνον λέγειν ἀλλὰ καὶ ὑπονοεῖν ἀσεβές· τὸν γὰρ τελειότατον ὁρατῶν <θεῶν> περίβολον καὶ τοὺς ἐν μέρει περιέχοντα κληρούχους πῶς οὐκ ἄξιον ὑπολαμβάνειν ἀεὶ τέλειον κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν, ἀμέτοχον κηρῶν, αἷς τὸ γενητὸν καὶ φθαρτὸν πᾶν συνέζευκται;

«È infatti chiaro che non solo esso (*scil*. il mondo) accrescerà la propria parte corporea, ma che anche la mente del mondo dovrà subire un accrescimento, dato che coloro che distruggono il mondo ritengono che esso sia dotato di ragione. Invero il mondo, alla maniera di un essere umano, sarà così al principio della propria esistenza sarà privo di ragione, mentre nel fiore dell'età sarà provvisto di ragione: tuttavia non solo affermare, ma persino immaginare ciò è segno di empietà: difatti non è forse degno supporre che il perfetto muro di divinità visibili, che abbraccia uno spazio suddiviso tra (divini) abitanti, sia sempre perfetto nel corpo e nell'anima, non destinato alla morte, cui invece è vincolata ogni cosa soggetta a nascita e rovina?».

Il primo passo riportato (Phil. *aet*. 45-47) mostra come i Peripatetici rappresentino gli stoici quali potenziali eredi dei filosofi presocratici che affermavano la mortalità del mondo. Difatti essi, dichiarando la mortalità del cielo e dunque degli astri, tra i quali spicca il sole, (εἰ φθείρεται ὁ οὐρανός, φθαρήσεται μὲν ἥλιος καὶ σελήνη) rischiano di cadere nella medesima dottrina di coloro che paragonano il sole a una massa di ferro arroventata (μύδρους διαπύρους) e che quindi rendono la volta celeste una prigione (τῶν οἷα περὶ δεσμωτηρίου φλυαρούντων τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ). Quest'ultimo riferimento oscuro può essere chiarito appoggiandosi, ancora una volta, al sopra citato frammento anassagoreo (Schol. Pind. Ol. 1, 91, p. 38, 6 Dr) che mostra come, grazie a un passo euripideo, Anassagora stesso utilizzasse la nota immagine omerica della "catena aurea" per indicare gli astri (in particolare il sole) sospesi e "legati" alla volta celeste.

L'accusa peripatetica agli stoici si spinge oltre: a differenza di Anassagora, infatti, gli Stoici affermano la natura viva e divina degli astri (καὶ ὁμολογοῦσι τοὺς ἀστέρας θεοὺς) e dunque incorrono nella palese contraddizione di "condannare a morte delle divinità" che essi stessi riconoscono, giudizio persino più folle del ritenere immortale un essere mortale (θνητὸν ἀθανασίας μεταλαχεῖν). Si noti come la contraddizione stoica sia evidenziata a livello lessicale accostando termini riconducibili alla medesima radice. Paragonando questo passo al v. 121 di Lucrezio (*immortalia mortalia notantes*) notiamo come sia possibile una ripresa da parte del poeta latino non solo del

concetto, ma finanche del gioco di parole presente nel testo greco. L'espressione *immortalia mortalia notantes* sembra attagliarsi maggiormente all'idea stoica che gli astri sono divinità mortali (in quanto soggette all'ecpirosi) che all'idea anassagorea secondo la quale i corpi celesti sono meri aggregati di materia (e dunque, poiché inanimati, non definibili come mortali).

Si veda pure il passo successivo (Phil. *aet*. 72-73) dove il peripatetico Critolao rimprovera agli stoici l'incoerenza di dichiarare il mondo λογικός e al contempo mortale, sottoponendo così il suo λόγος a un percorso di crescita e decadimento analogo a quello dell'intelletto umano. Tale ipotesi è definita "empia" (ἀσεβές) poiché condanna a morte "le perfette mura del cielo" (τὸν γὰρ τελειότατον ὁρατῶν <θεῶν> περίβολον… κηρῶν) e gli astri da esse contenuti[339]. Analogamente Lucrezio, come si è visto, sottolinea l'immane s*celus* di coloro che sovvertono con la propria ragione le mura del mondo (*ratione sua disturbent moenia mundi*) e vogliono spegnere il sole (*praeclarumque velint caeli restinguere solem*). Si consideri infine il seguente passo, tratto anch'esso dal trattato filoniano (*aet*. 110; 112):

Χρὴ μέντοι καὶ τὴν ἐνυπάρχουσαν ἰσονομίαν τῷ κόσμῳ κατανοήσαντας ἢ δεῖσαι ἢ αἰδεσθῆναι τοσούτου θεοῦ κατηγορεῖν θάνατον (…) 112 ἀπαραβάτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὥσπερ οὐκ εἰκὸς μόνον ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἄνισον ἄδικον, τὸ δ' ἄδικον κακίας ἔγγονον, κακία δ' ἐξ οἴκου τῆς ἀθνασίας πεφυγάδευται, θεῖον δέ τι <διὰ τὸ> μέγεθος ὁ κόσμος καὶ οἶκος θεῶν αἰσθητῶν ἀποδέδεικται, τὸ δὴ φάσκειν ὅτι φθείρεται μὴ συνορώντων ἐστὶ φύσεως εἰρμὸν καὶ πραγμάτων συνηρτημένην ἀκολουθίαν.

«è infatti necessario che costoro, considerando l'equilibrio [degli elementi] presente nel cosmo provino timore o vergogna nel condannare a morte una tale divinità (…) Poiché questo equilibrio che si mantiene da sé si conserva eterno e inalterato, cosa non solo verosimile, ma anche necessaria, dato che ciò che è squilibrato è ingiusto e l'ingiusto discende dalla malvagità, che è bandita dalla casa dell'immortalità e dato che il cosmo è stato dimostrato di natura divina (in relazione alle dimensioni) e la casa delle divinità sensibili, affermare che esso morirà è proprio di coloro che non vedono la catena della natura e la stretta correlazione di ogni realtà».

I maestri dell'Antica Stoà, in particolare Crisippo e Cleante, sono accusati di "condannare a morte la divinità del mondo" (τοσούτου θεοῦ κατηγορεῖν θάνατον), espressione che – accostata a quelle sopra richiamate – sembra fornire un prezioso parallelo dell'espressione lucreziana *immortalia mortalia notantes*: infatti il verbo κατηγορέω, afferente al lessico giuridico, trova un preciso parallelo

[339] Un notevole passo di Cleomede mostra come gli stoici stessi rivolgeranno il medesimo rimprovero agli Epicurei, definendoli degni di punizione perché dichiarano che il sole (come tutti gli astri) si spegne al tramonto per "riaccendersi" all'alba. Cfr. *De motu circulari*, 158-162 (traduzione di Goulet): «En fait, les anciens bannissaient des cités par la voix du héraut les philosophes de cette secte et les écrits de cette tendance, parce qu'il considéraient comme la ruine et la destruction du genre humain des doctrines qui atteignent un tel degré d'aveuglement et de perversion. (…) Il [Epicuro] a prétendu encore que les astres s'allument à leur lever et s'éteignent à leur coucher. (…) Ou bien comment le soleil lui-même une fois éteint peut-il se présenter à nouveau à l'est?».

nel latino *notare*, che – come evidenzia Jackson - significa «segnare, in particolare con ignominia (…) secondo l'accezione del verbo nel linguaggio tecnico e giuridico, per lo più con riferimento ai censori e ai giudici. In particolare il censore segnava in un registro una nota (…) di biasimo o d'infamia o di altra valutazione accanto al nome di un cittadino romano per una colpa da lui commessa»[340].

Lucrezio sembra insomma essere a conoscenza del dibattito tra peripatetici e stoici e, soprattutto, delle argomentazioni peripatetiche rivolte contro i cosiddetti "eversori del cosmo". Le corrispondenze sopra indicate inducono pertanto a ritenere che Lucrezio non si limiti a tradurre Epicuro, bensì riprenda i termini e le tesi di una *querelle* che ebbe luogo *dopo* la morte di Epicuro. L'operazione del poeta latino sembra dunque essere quella di attaccare le dottrine peripatetiche (risultate "vincenti", come si è visto sulle dottrine escatologiche stoiche) sostituendo gli Stoici con gli Epicurei, come contraltare della "santa e pia" teoria peripatetica dell'eternità del mondo. I nuovi Giganti diventano pertanto Epicuro e i suoi seguaci, come risulta evidente sin dall'eversiva *Gigantomachia* dei vv. 62 ss. del primo libro, che vede la sconfitta delle divinità olimpiche e della *Weltanschauung* tradizionale.

La ripresa degli *Aratea* ciceroniani da parte di Lucrezio

Che il dibattito tra Stoici e Peripatetici a proposito dell'eternità del mondo fosse ben noto a Roma è dimostrato da una serie di fondamentali passi ciceroniani. Si consideri innanzi tutto *Acad.* 2.118 ss.:

Quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moveat, regat. Erit ei persuasum etiam solem, lunam, stellas omnis, terram, mare deos esse, quod quaedam animalis intellegentia per omnia ea permanet et transeat, fore tamen aliquando ut omnis hic mundus ardore deflagret. Sint ista vera—-vides enim iam me fateri aliquid esse veri—-, comprehendi ea tamen et percipi nego. Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles, qui illum desipere dicat: neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse eum undique aptum, ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum exsistere, ut hic ornatus umquam dilapsus occidat

«Poiché costui è Stoico, asserirà che questo mondo è sapiente e dotato di una mente che non solo lo ha fabbricato, ma che armonizza, muove e governa tutto. Egli sarà convinto che anche il sole, la luna, ogni stella, la terra e il mare siano divinità, poiché una sorta d'intelligenza animata li abita e li pervade; tuttavia egli sostiene che un giorno avverrà che questo mondo vada in fiamme. Ammettiamo pure che queste dottrine siano vere – vedi infatti che io ammetto che celano una qualche verità – io tuttavia nego che esse possano essere comprese e percepite. Infatti non appena il tuo saggio stoico avrà scandito tali dottrine, giungerà Aristotele, che effonde un aureo fiume oratorio e dirà che costui è

[340] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*.

folle: difatti il mondo non è mai nato, poiché non vi è stato alcun principio di un'opera così gloriosa dovuta all'insorgere di una decisione (da parte di una divinità); inoltre esso è così perfettamente connesso da ogni parte che nessuna forza può originare moti e mutamenti tanto grandi né alcuna vecchiaia insorgere nel lungo scorrere del tempo, tale da provocare la disgregazione e la caduta di tale ordine».

Sebbene queste parole siano pronunciate a partire da una prospettiva scettica (cfr. *comprehendi ea tamen et percipi nego*), appare evidente che Cicerone attinga a una fonte peripatetica, ostile alle dottrine dell'antica Stoà (*iste Stoicus sapiens syllabatim*) e favorevole ad Aristotele (*flumen orationis aureum fundens Aristoteles*). In maniera analoga ai passi filoniani sopra citati, la critica è rivolta alla condanna a morte del mondo da parte degli stoici (*fore tamen aliquando ut omnis hic mundus ardore deflagret*), in palese contraddizione (*tamen*) con il loro riconoscimento della presenza di un λόγος che pervade e amministra provvidenzialmente il cosmo (*habere mentem, quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moveat, regat* cfr. Phil. 72-73 οἱ φθείροντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν); tale dottrina condurrebbe dunque all'assurdità di ritenere mortale la stessa Provvidenza divina (cfr. Phil. 73 ὥστε λελήθασιν αὐτοὺς καὶ τῇ προνοίᾳ – ψυχὴ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου – φθορὰν ἐπιφέροντες). Un'altra contraddizione stoica notata sia da Cicerone che da Filone consiste nel sottolineare che gli stoici dichiarano la mortalità del mondo pur riconoscendo la natura divina di esso e dei corpi celesti (cfr. *solem, lunam, stellas omnis, terram, mare deos esse;* Phil. *aet*. 45 ss. εἰ φθείρεται ὁ οὐρανός, φθαρήσεται μὲν ἥλιος καὶ σελήνη, φθαρήσονται …. ὃ δὴ γένοιτ' ἂν οὐδὲν ἕτερον ἢ θεοὺς φθειρομένους ὑπονοεῖν).

Alla "follia" delle dottrine stoiche la fonte accademica di Cicerone contrappone pertanto la saggezza di Aristotele, che afferma che il mondo non può essere attaccato da corpi esterni, capaci di mutarlo e danneggiarlo (*ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri*) né tanto meno può essere soggetto a vecchiaia e distruzione (*nulla senectus diuturnitate temporum exsistere, ut hic ornatus umquam dilapsus occidat*). Evidente è il richiamo al fr. 18 Ross di Aristotele, dove parimenti si compara la distruzione del mondo al crollo di un'abitazione per una serie di cause parimenti fatali (μὴ βιαίοις πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίοις ἢ χρόνῳ ἢ ῥᾳθυμίᾳ τῆς ἁρμοττούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῇ). Si noti però che Cicerone riduce a due le possibili ragioni del crollo del mondo: si tratta forse di un richiamo all'*auctoritas* del *Timeo* (32c-33b):

Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε

ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. Διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.

«L'artefice congiunse e ordinò il mondo utilizzando ogni parte di fuoco, acqua, aria e terra, senza tralasciare nulla né alcuna forza proveniente dall'esterno, con il seguente intento: innanzi tutto affinché esso fosse una compiuta unità, perfetta e composta da parti perfette; poi affinché esso fosse uno soltanto, cosicché dalle parti tralasciate non si potesse generare un altro mondo; e infine affinche esso fosse privo di vecchiaia e non soggetto a malattia, pensando che, nel caso di un corpo composto, il caldo e il freddo e tutte quante le forze, circondandolo dall'esterno e aggredendolo in modo improvviso, lo dissolvono e, introducendovi malattie e vecchiaia, lo portano alla morte. Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui egli ha costruito questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia».

Infatti per Platone due sono le cause di distruzione del mondo: malattia e vecchiaia (νόσος e γῆρας), dovute a forze esterne capaci di circondare il mondo e colpirlo, provocandone la rovina o la consunzione[341] (ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ). Cicerone dunque riprende tale suddivisione affermando che il mondo può crollare a causa di una *vis* capace di addurre rovina oppure a causa della *senectus*.

L'affermazione della verità della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo - con richiamo all'idea di ascendenza platonica che il mondo non possa essere distrutto né da violenti agenti esterni né dalla vecchiaia - si ritrova anche in un'opera giovanile di Cicerone, ovverosia la traduzione dei *Fenomeni* di Arato. Si consideri infatti il frammento 2 Buescu degli *Aratea*:

Quem neque tempestas perimet neque longa vetustas
interimet stinguens praeclara insignia caeli.

«che la tempesta non distruggerà né il lungo volgere del tempo
logorerà, spegnendo gli splendenti ornamenti del cielo»

Si tratta di due versi che non corrispondono a un passaggio equivalente nel poema di Arato e che, pertanto, rappresentano una deliberata aggiunta da parte di Cicerone[342]. A lungo si è dibattuto sull'identità del pronome relativo incipitario (*quem*), che alcuni studiosi hanno supposto riferito al poema stesso, così da sancirne l'immortalità poetica; altri hanno invece pensato che *quem* si riferisca al *mundus* e che quindi Cicerone stia asserendo che il mondo non sia soggetto né a distruzione violenta (*tempestas perimet*) né tanto meno al logoramento del tempo (*vetustas interimet*), capace di spegnere gli astri. Gli studi più recenti del frammento[343] dimostrano come numerose prove depongano a favore della seconda teoria: pertanto *quem* debba essere riferito al mondo. L'Arpinate ribadisce dunque la

[341] Cfr. Lucr. 2, 1144-1145 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi /expugnata dabunt labem putrisque ruinas*.
[342] Per una presentazione del frammento e delle sue interpretazioni, cfr. Ciano 2015 pp. 171 ss.
[343] Cfr. in particolare Ciano 2017 p. 1 ss.

teoria dell'eternità del mondo di matrice peripatetica, ma qual è la ragione di tale aggiunta ciceroniana?

Innanzi tutto, come spiegato da Ciano[344], considerando il sopracitato passo degli *Academica* (2.117-119) nonché Phil. *aet*. 10 ss. e Plato *Tim*. 33a si comprenderà come tale asserzione non sia altro che un richiamo all'*auctoritas* di Platone e di Aristotele. La ragione di tale richiamo è assai probabilmente da ricondurre all'influsso esercitato su Cicerone dal commento al poema di Arato scritto dallo stoico Boeto di Sidone[345], che – con Panezio – aveva aderito alla fronda che aveva rifiutato la dottrina dell'ecpirosi a favore dell'eternità cosmica. Inoltre i passi citati mostrano chiaramente come il primo obbiettivo polemico di Boeto (e dunque di Cicerone) fosse l'escatologia vetero-stoica[346].

Come è stato provato nei recenti studi di Gee[347], gli *Aratea* ciceroniani rappresentano un modello poetico e un punto di riferimento imprescindibile per il *De rerum natura*; Lucrezio sembra costruire numerosi passaggi del proprio poema in funzione di contraltare ideologico rispetto al poema ciceroniano[348]:

«Lucretius is in dialogue with Cicero throughout the *De rerum natura*, not just in the astronomical parts of the poem. (…) There is a spectrum of reference to Cicero in Lucretius, ranging from unmistakeable individual references, to thematic agglomeration. »

Ebbene, l'espressione lucreziana *praeclarumque velint caeli restinguere solem* è evidentemente costruita a partire dal fr. 2 Buescu (*stinguens praeclara insignia caeli*)[349]. Non solo: come sottolineato da Ciano, la ripresa del verso ciceroniano da parte di Lucrezio ha lo scopo di sovvertire la visione del mondo ivi espressa. Ciò dimostra che tra gli avversari del poeta in questo *incipit* debba essere annoverato anche il più recente e rilevante "erede" della teoria dell'eternità cosmica, ovverosia il pensiero dei maestri stoici che avevano abbandonato l'ecpirosi, abbracciando la dottrina peripatetica. L'individuazione di tale relazione tra Lucrezio e Cicerone costituisce un'ulteriore conferma del fatto che Lucrezio sia ben consapevole della *querelle* tra peripatetici e stoici sull'eternità del mondo[350] e che egli sia inoltre abile a "sfruttare" tale dibattito per i propri scopi, confutando anche gli eredi latini di esso (Cicerone *in primis*). Come conclude Gee[351]:

---

[344] Cfr. Ciano 2017 pp. 11 ss.
[345] Cfr. Ciano 2017 pp. 2 ss. che sviluppa uno spunto di Siebengartner a proposito dell'influsso di Boeto sul poema ciceroniano (cfr. Siebengartner 2012 pp. 112 ss.).
[346] Meno probabile pare invece l'ipotesi di un richiamo polemico all'escatologia epicurea: cfr. Pellacani 2013 pp.13 ss.
[347] Cfr. Gee 2013 pp. 81 ss.
[348] Cfr. Gee 2013 pp. 107-108.
[349] Cfr. Jackson 2013 *ad loc*.
[350] Del resto, grazie al passo plutarcheo sopra citato sappiamo che l'Accademia non esitò a paragonare gli Stoici ai Giganti quali eversori del cosmo eterno (cfr. Plut. *De facie quae in orbe lunae apparet* 926D-E).
[351] Cfr. Gee 2013 pp. 107-108.

«Far from disengaging from the contemporary debate, Lucretius is in the thick of it, a militant Epicurean answering the tenets of Stoicism (…). Lucretius' engagement in the debate takes place at the intertextual level. Lucretius turns the Stoics' own language against them, in the form of Cicero's first-century translation of the archetypical intelligent design poem, Aratus' *Phaenomena*. It is natural, given that this is a first-century Roman debate, that Lucretius should draw this model from the first-century Roman context, rather than (or, as well as) reverting to the Hellenistic original. Cicero's text as epic model gives Lucretius a way of integrating Stoic material into his poem. Embedding it in the new context, he manipulates it for non-Stoic or anti-Stoic ends».

Concludendo, possiamo affermare che la ripresa lucrezana della *Gigantomachia* filosofica intorno all'eternità del mondo sia concepita non tanto contro una scuola filosofica in particolare, quanto contro una visione del mondo comune agli avversari dell'epicureismo. Se infatti l'immagine della *Gigantomachia* tra materialisti e "spiritualisti" è di matrice platonica, la dottrina dell'eternità cosmica è certo concepita da Lucrezio e dai suoi lettori come peripatetica (di qui la citazione del fr. 18 del *De philosophia* ai vv.119-120); tuttavia la riformulazione di tali dottrine tramite un lessico desunto dagli *Aratea* ciceroniani mostra come la polemica potesse essere estesa allo stoicismo "moderato" di Panezio e di Boeto.

4.5 I vv. 122-234: un'introduzione

Come si è visto, la *Gigantomachia* incipitaria della sezione escatologica del quinto libro ha lo scopo di definire come principale avversario la dottrina peripatetica dell'eternità del mondo. Al contempo, la ripresa polemica degli *Aratea* ciceroniani evidenzia la volontà di allargare tale critica al recente pensiero stoico, nella prospettiva di contrapporre frontalmente l'epicureismo alle scuole filosofiche avversarie, rappresentate come baluardo della teologia cosmica e, pertanto, della *religio*.

Che il poeta concepisca i vv. 91-415 contro una *pluralità* di avversari risulta chiaro dalla netta partizione tra i vv. 122-234 e i vv. 235-415. Se nella seconda parte il poeta confuta la difesa teofrastea della dottrina dell'eternità cosmica, nella prima parte egli confuta una serie di dottrine che possono essere riferite soltanto *lato sensu* all'aristotelismo e che risultano invece vicine al platonismo e allo stoicismo. Infatti, le dottrine attaccate sono le seguenti:

- vv. 122-145 il mondo è divino, vivente ed eterno
- vv. 146-155 gli dèi abitano il mondo
- vv. 156-194 il mondo è stato creato dagli dèi *hominum causa*
- vv. 195-234 dimostrazione della *culpa naturae*: i difetti del mondo e dell'uomo

Mi pare notevole il fatto che Lucrezio imposti il proprio attacco alle dottrine teofrastee soltanto *dopo* aver aggredito delle dottrine che certo dai lettori non erano avvertite come

precipuamente aristoteliche. Quest'impostazione ci permette di comprendere come il novero degli avversari sia deliberatamente esteso in maniera tale da confutare le dottrine "portanti" di ciascuna scuola nemica: creazionismo (di matrice platonica), provvidenzialismo (di matrice stoica, soprattutto nell'asserzione d'un mondo creato *hominum causa*), eternità del mondo (di matrice peripatetica). Pare utile riprendere le parole di Don Fowler[352]:

«There is nothing to prevent the reader referring his attacks to different schools (…). Lucretius' readers would not make fine distinctions between the types of beliefs in providence, nor is it in his interest to tempt them to do so. Error is multiform, the truth is *simplex*».

In effetti, abbiamo visto come il medesimo atteggiamento sia stato assunto da parte del poeta anche nel finale del primo libro e nel corso del secondo libro, dove si confutano parimenti il geocentrismo stoico e la dottrina peripatetica dell'eterna giovinezza del suolo.

Passando alla disamina dei vv. 122-234 del quinto libro, si riscontrano posizioni differenti della critica a proposito degli obbiettivi polemici contemplati dal poeta. Da un lato vi sono coloro che affermano che i vv. 122-234 rappresentano una confutazione di dogmi platonici, con un particolare riferimento al *Timeo*, dove si trova la più celebre enunciazione del creazionismo e del provvidenzialismo platonici. Ancora una volta, possiamo riconoscere in Sedley il campione di questa interpretazione, tesa ad identificare gli avversari di Lucrezio con gli avversari di Epicuro[353]. Sul versante opposto, invece, ritroviamo Schmidt[354], che ha dedicato un lungo capitolo della sua monografia alla costruzione di una lettura di 5.122-234 come passaggio preminentemente anti-stoico.

Nei prossimi capitoli, gli argomenti di Lucrezio verranno analizzati singolarmente, allo scopo di trarre alcune conclusioni a proposito dell'identità degli avversari di questo passaggio.

4.5.1 I vv. 122-141: il corpo divino del mondo

Quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse
posse animi natura putetur consiliumque.
Sicut in aethere non arbor, non aequore salso
125 *nubes esse queunt neque pisces vivere in arvis*
nec cruor in lignis neque saxis sucus inesse,
certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit,
sic animi natura nequit sine corpore oriri
sola neque a nervis et sanguine longius esse.
130 *Quod si posset enim, multo prius ipsa animi vis*
in capite aut umeris aut imis calcibus esse
posset et innasci quavis in parte soleret,
tandem in eodem homine atque in eodem vase manere.
Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum

[352] Cfr. Fowler 2002 p. 235.
[353] Cfr. Sedley 1998 pp. 175 ss.
[354] Cfr. Schmidt 1990 p. 160 ss.

135 *dispositumque videtur ubi esse et crescere possit*
seorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum
totum posse extra corpus formamque animalem
putribus in glebis terrarum aut solis in igni
aut in aqua durare aut altis aetheris oris.
140 *Haud igitur constant divino praedita sensu,*
quandoquidem nequeunt vitaliter esse animata.

«Infatti non crederai di certo che in qualunque sostanza
Possano esistere il pensiero e la natura dell'animo;
come gli alberi non possono nascere in cielo, né le nubi
nelle acque salmastre, né i pesci vivere nei campi,
né il sangue scorrere nel legno o un liquido sgorgare dai sassi,
ma è fermamente stabilito dove ogni cosa cresca e risieda,
così la natura dell'animo non può sorgere da sola
fuori dal corpo, né sussistere distaccata dai nervi e dal sangue.
Se infatti lo potesse, ne vedresti molto prima l'energia vitale
risiedere nel capo, o negli omeri o giù nei talloni,
e possedere continuamente la facoltà di nascere in qualsiasi parte,
ma infine rimanere nell'uomo, che è quasi il suo stesso involucro.
Ma poiché è stabilito e appare predisposto
nel nostro corpo il luogo ove l'anima e l'animo
possano esistere e crescere separati, tanto più si deve negare
che possano sussistere fuori dal corpo e dalla forma vivente,
nelle friabili zolle della terra o nella fiamma del sole,
o nell'acqua oppure nelle alte regioni dell'etere.
Non sono pertanto fornite di senso divino,
poiché non possono disporre di un autonomo senso vitale».

Nei vv. 114-116 Lucrezio aveva evidenziato come coloro che paragonano ai Giganti gli assertori della mortalità del mondo appaiono invece convinti della verità opposta: il mondo è immortale ed eterno, pertanto di natura di divina (*religione refrenatus ne forte rearis / terras et solem et caelum, mare sidera lunam, / corpore divino debere aeterna manere*). Allo scopo di confutare questa dottrina, Lucrezio riprende - salvo alcune variazioni - i vv. 784-797 del terzo libro (= 5.128-141), volti a dimostrare la mortalità dell'anima (cfr. 3.830 *natura animi mortalis habetur*) e l'impossibilità per essa di esistere e crescere al di fuori della sua sede naturale, ovverosia il corpo umano. Se si accetta questo presupposto, si deve ammettere che le parti del mondo (si noti che i vv. 172-173 chiamano in causa i quattro elementi) non possano essere *vitaliter animata*; pertanto, poiché esse non sono vive, tanto meno possono essere ritenute eterne e divine.

La polemica rivolta contro la dottrina di un mondo *vitaliter animatus* nelle sue parti[355] non può essere diretta innanzi tutto contro l'aristotelismo. Infatti, la maggior parte degli studiosi lucreziani ha individuato in questo passo una polemica nei confronti della dottrina stoica dell'*anima mundi*. In

[355] Cfr. il commento di Schmidt 1990 pp. 175 ss.

effetti fondamentale nello stoicismo è l'idea che l'intero mondo sia pervaso, animato e governato dalla divinità e che pertanto il mondo stesso possa essere definito "divino". Esemplari a questo proposito sono le seguenti parole tratte da *Acad*. 2.117-119:

Erit ei persuasum etiam solem, lunam, stellas omnis, terram, mare deos esse, quod quaedam animalis intellegentia per omnia ea permanet et transeat.

«Egli sarà convinto che anche il sole, la luna, ogni stella, la terra e il mare siano divinità, poiché una sorta di intelligenza vivificante permane in esse e le pervade».

Se per Lucrezio le parti del mondo non possono essere divine perché non sono neppure dotate di un'anima che le vivifichi, la teoria stoica prevede, al contrario, che le parti stesse del mondo siano divine proprio perché pervase da tale *animalis intelligentia*. A questo proposito pare opportuno evidenziare che l'Accademia scettica di Carneade tentò di confutare la dottrina stoica di un mondo animato e divino utilizzando argomentazioni molto simili a quelle impiegate da Lucrezio. Ne è prova il seguente passaggio, proveniente dal terzo libro del *De natura deorum* (3.23):

Nihil igitur adfert pater iste Stoicorum, quare mundum ratione uti putemus, nec cur animantem quidem esse. Non est igitur mundus deus (…). *Quod si mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabilis in deorum numero reponebas.*

«Codesto "padre" degli Stoici non espone pertanto alcun argomento in base al quale possiamo ritenere che il mondo sia dotato di ragione, anzi neppure dotato di vita. Pertanto il mondo non è una divinità; (…) E se il mondo intero non è una divinità, non lo sono neppure le stelle, che tu prima annoveravi nel numero incalcolabile delle divinità».

Coloro che però chiamano in causa gli Stoici come principale obbiettivo polemico del passo debbono rispondere a un quesito già posto da Woltjer: Lucrezio asserisce non soltanto che tali parti del mondo sono divine, ma soprattutto che esse sono destinate a sopravvivere per l'eternità (*aeterna manere*). La teoria vetero-stoica dell'ecpirosi asserisce invece l'esatto contrario, ovverosia la distruzione del mondo nell'ecpirosi. Pare significativo che, proprio nel passo degli *Academica* citato da Schmidt si rimproveri agli Stoici esattamente questa contraddizione: *fore tamen aliquando ut omnis hic mundus ardore deflagret*. L'unica risposta verosimile pare quella formulata da Schmidt: Lucrezio si riferisce qui alle teorie dei più recenti maestri stoici, che avevano recusato la teoria dell'ecpirosi, mantenendo invece le dottrine dell'*anima mundi* e della provvidenzialità del cosmo[356].

[356] Cfr. Schmidt 1990 pp. 175 ss. Ciò pare coerente con quanto affermato nei capitoli precedenti a proposito dell'influenza degli *Aratea* ciceroniani su questi passaggi del poema lucreziano.

Si noti tuttavia che la medesima dottrina era stata elaborata da Platone nel *Timeo*: infatti, numerosi passi del dialogo introducono il tema dell'anima del mondo. Si considerino ad esempio:

Tim. 30b-c
Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ᾽ ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

«In virtù di questo ragionamento, ordinando insieme l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo realizzò l'universo, in modo che l'opera da lui realizzata fosse la più bella e la migliore per natura. Così dunque, secondo un ragionamento verosimile dobbiamo dire che questo mondo è un essere vivente dotato di anima, di intelligenza, e in verità generato grazie alla provvidenza del dio».

Tim. 36d-37a
Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν: ἡ δ᾽ ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

«Dopo che l'intera struttura dell'anima fu generata secondo il pensiero del suo artefice, compose allora dentro di essa tutta la parte corporea, e unì anima e corpo armonizzando insieme i due centri: e l'anima, estendendosi dal centro in ogni direzione sino all'estremità del cielo e avvolgendolo esternamente tutt'intorno, per poi rivolgersi essa stessa in se stessa, diede origine ad un principio divino di incessante ed intelligente vita per tutta la durata del tempo. E il corpo del cielo fu generato visibile, e l'anima invisibile; ma l'anima, prendendo parte della ragione e dell'armonia, è la migliore tra le cose generate dal migliore degli esseri intellegibili ed eterni».

Si noti come Platone stesso evidenzi che il mondo intero è congiunto e pervaso dall'anima creata dal Demiurgo. Schmidt, però, obietta che Platone non sembra asserire esplicitamente che il mondo sia una divinità[357]. Eppure, riprendendo i passi appena considerati e il sopra citato passaggio dalle *Leggi* (886d-e), notiamo che Platone sottolinea proprio la natura divina del mondo dal sole alla luna, dalle stelle alla terra, sottolineando come ciascuno di questi corpi provveda al benessere del genere umano (ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα … τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα).

Inoltre, se riprendiamo le argomentazioni epicuree riportate da Cicerone nel *De natura deorum* (1.20; 30) notiamo che gli Epicurei rimproverano a Platone una certa *inconstantia* e incoerenza nella rappresentazione del divino; tale errore si spinge a tal punto da definire una divinità

[357] Cfr. Schmidt 1990 pp. 176 ss.

il mondo stesso *nella sua interezza* (*mundum deum esse*) e ad asserire che esso sia eterno (*fore sempiternum… aeternum esse*) seppur creato dal Demiurgo.

Sed illa palmaris, quod, qui non modo natum mundum introduxerit, sed etiam manu paene factum, is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, id est naturae rationem, qui quicquam, quod ortum sit, putet aeternum esse posse? Quae est enim coagmentatio non dissolubilis, aut quid est, cuius principium aliquod sit, nihil sit extremum? (…) *Idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos, quos maiorum institutis accepimus. Quae et per se sunt falsa perspicue et vehementer inter se repugnantia*.

«Tra queste false dottrine, spicca quella secondo la quale egli afferma che non solo il mondo sia nato, ma addirittura sia stato creato come un manufatto, ma asserisce al contempo che il mondo sia sempiterno. Ritieni che abbia affrontato lo studio della fisiologia (cioè la scienza della natura) colui che considera che qualcosa che è sorto possa essere eterno? Quale aggregato non è soggetto a dissoluzione, può esistere qualcosa che abbia un inizio, ma non una fine? (…) Inoltre Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi* afferma che il mondo è un dio, e così il cielo, gli astri, la terra, le anime e quelli consacrati dalla fede tradizionale. Tali teorie sono di per sé evidentemente false e profondamente inconciliabili».

Dunque, è inevitabile riconoscere che questo primo argomento lucreziano possa essere stato diretto egualmente contro la filosofia platonica e contro la filosofia stoica, erede delle dottrine platoniche.

4.5.2 I vv. 146-155: le sedi degli dèi

Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
tenvis enim natura deum longeque remota
sensibus ab nostris animi vix mente videtur;
150 *quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,*
tactile nil nobis quod sit contingere debet;
tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum;
155 *quae tibi posterius largo sermone probabo*.

«Ugualmente non potrai credere che le sante dimore degli dèi
siano collocate in alcuna parte del mondo.
Infatti la natura degli dèi è sottile e remota
dai nostri sensi e appena percettibile dalla vivezza del pensiero;
poiché sfugge al contatto e all'impulso delle mani,
non deve sfiorare nulla che sia tangibile per noi: infatti
non può toccare ciò che non è disponibile al tatto.
Perciò devono avere anche sedi diverse dalle nostre,
sottili secondo la sottigliezza della loro natura:
di ciò in seguito darò ampia ragione».

I vv. 146-155 sembrano costituire una sorta di piccola parentesi, in quanto ritornano ad una visione più tradizionale della divinità, intesa come "abitante" del mondo. Lucrezio si affretta ad evidenziare che gli dèi non possono abitare nessuna parte del mondo (*sedes/ esse deum sanctas in mundi partibus ullis*) e ad accennare i fondamenti della teologia epicurea[358]. Pare dunque inevitabile supporre che il poeta stia demistificando la *religio* e i racconti del mito, secondo cui gli dèi dimorano in alcune parti del mondo[359]. Credo tuttavia che questi versi debbano essere letti anche in stretta relazione con la sezione precedente, dove Lucrezio rilevava il fatto che il mondo non sia *vitaliter animatus* e divino perché in nessuna delle sue parti un'anima divina può trovare posto. Secondo questa prospettiva gli avversari filosofici del passaggio debbono quindi essere i medesimi del passaggio precedente, ovverosia Platone e gli Stoici. In effetti, Platone, nel *Timeo*, descrive la creazione degli dèi da parte del Demiurgo (40c ss.) e la distribuzione di tali divinità in tutto l'universo[360], dalla terra al cielo.

Ancora più pertinente pare il richiamo allo stoicismo-[361]. Difatti, propria degli stoici è l'idea di concepire le divinità tradizionali come manifestazione, in diversi ambiti, dell'unica grande divinità. Come riassume lo stoico Balbo nel *De natura deorum* (2.71):

Sed tamen is fabulis spretis ac repudiatis deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres per maria Neptunus alii per alia, poterunt intellegi qui qualesque sint quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit. Quos deos et venerari et colere debemus.

«Ma tuttavia, una volta disprezzate e rifiutate queste leggende, si potranno comprendere l'individualità, la natura e il nome tradizionale degli dèi che pervadono ciascun elemento: Cerere la terra, Nettuno il mare, altri dei altri elementi. Questi sono gli dei che dobbiamo venerare ed onorare».

Inoltre, sempre propria degli stoici è la concezione del mondo come dimora comune degli dèi e degli uomini; richiamando ancora le parole di Balbo nel *De natura deorum* (2.154)[362]:

---

[358] Com'è noto, la promessa – disattesa – di una più ampia trattazione di questo tema (*quae tibi posterius largo sermone probabo*) costituisce una delle prove addotte da coloro che ritengono il poema incompiuto. Cfr. il commento *ad loc*. di Gale 2009.

[359] Cfr. Gigandet 1998 p. 81 ss. «La représentation de dieux anthropomorphes, habitant certains lieux du monde (…) est évidemment un élément fondamental de la conscience religieuse populaire et des récits mythiques de la tradition. Elle est inséparable de l'idée d'une action des dieux sur le monde et de la juridiction qu'ils exercent sur ses éléments (…) mais aussi de leur intervention dans les affaires des hommes, qu'ils peuvent côtoyer».

[360] Cfr. *Tim*. 42d «Dopo che legiferò per essi tutte queste leggi, per non essere reesponsabile della malvagità futura di ciascuno, seminò alcuni di essi nella terra, altri nella luna, altri ancora in altri organi del tempo (…) Avendo ordinato tutto ciò, si fermò». Cfr. anche *Leggi* 886d-e ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα … τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα.

[361] Cfr. Schmidt 1990 pp. 181 ss., che introduce inoltre le principali posizioni della critica lucreziana a proposito del passo.

[362] A proposito di tale definizione, cfr. il commento *ad loc*. di Pease 1958. Sebbene esistano dei precedenti platonici e aristotelici (e.g. *Gorg*. 507e-508°, *De Mundo* 6, 400b 27-28) l'immagine del mondo come dimora e città degli uomini e degli dèi è riconducibile *in primis* allo stoicismo.

Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.

«In principio il mondo stesso è stato creato per gli dei e per gli uomini, e tutto ciò che in esso si trova è stato procurato e reperito per il vantaggio dell'uomo. Il mondo è infatti, per così dire, la dimora comune degli dei e degli uomini e la città di entrambi, poiché essi sono i soli ad avere l'uso della ragione e a vivere secondo il diritto e la legge».

Quest'ultimo aspetto è stato messo opportunamente in rilievo da Alain Gigandet, che evidenzia come la concezione che più si attaglia alla polemica lucreziana dei vv. 146-155 sia quella stoica di un mondo come ecumene degli dèi e del genere umano[363]:

«Mais l'important pour l'instant est que l'argument vise précisément cette communauté d'habitat entre les dieux et les hommes (…). Ce faisant, il relance la polémique anti stoïcienne sur un terrain tout à fait spécifique». L'idée que les dieux habitent des demeures semblables à celles des hommes rejoint en effet l'idée stoïcienne du monde comme cité commune des hommes et des dieux : « De même qu'on doit penser qu'Athènes a été fondée en vue des Athéniens […] de même tout ce qu'il y a dans le monde entier doit être considéré comme appartenant aux dieux et aux hommes»[364].

Quest'idea è perfettamente esemplificata in un passo della *Geografia* dello stoico Strabone (17.1.36):

Καὶ νῦν δ᾽ ἐπὶ τοσοῦτον ὑπομνηστέον τὸ τῆς φύσεως ἅμα καὶ τὸ τῆς προνοίας ἔργον εἰς ἓν συμφέροντας: τὸ μὲν τῆς φύσεως, ὅτι τῶν πάντων ὑφ᾽ ἓν συννευόντων τὸ τοῦ ὅλου μέσον καὶ σφαιρουμένων περὶ τοῦτο, τὸ μὲν πυκνότατον καὶ μεσαίτατόν ἐστιν ἡ γῆ, τὸ δ᾽ ἧττον τοιοῦτον καὶ ἐφεξῆς τὸ ὕδωρ, ἑκάτερον δὲ σφαῖρα, ἡ μὲν στερεά, ἡ δὲ κοίλη ἐντὸς ἔχουσα τὴν γῆν: τὸ δὲ τῆς προνοίας, ὅτι βεβούληται καὶ αὐτὴ ποικίλτριά τις οὖσα καὶ μυρίων ἔργων δημιουργὸς ἐν τοῖς πρώτοις ζῷα γεννᾶν ὡς πολὺ διαφέροντα τῶν ἄλλων καὶ τούτων τὰ κράτιστα <u>θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ὧν ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα συνέστηκε</u>. <u>Τοῖς μὲν οὖν θεοῖς ἀπέδειξε τὸν οὐρανὸν τοῖς δ᾽ ἀνθρώποις τὴν γῆν, τὰ ἄκρα τῶν τοῦ κόσμου μερῶν</u>: ἄκρα δὲ τῆς σφαίρας τὸ μέσον καὶ τὸ ἐξωτάτω. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τῇ γῇ περίκειται τὸ ὕδωρ, οὐκ ἔστι δ᾽ ἔνυδρον ζῷον ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ χερσαῖον καὶ ἐναέριον καὶ πολλοῦ κοινωνικὸν φωτός, ἐποίησεν ἐξοχὰς ἐν τῇ γῇ πολλὰς καὶ εἰσοχάς, ὥστ᾽ ἐν αἷς μὲν ἀπολαμβάνεσθαι τὸ σύμπαν ἢ καὶ τὸ πλέον ὕδωρ ἀποκρύπτον τὴν ὑπ᾽ αὐτῷ γῆν, ἐν αἷς δ᾽ ἐξέχειν τὴν γῆν ἀποκρύπτουσαν ὑφ᾽ ἑαυτῇ τὸ ὕδωρ, πλὴν ὅσον χρήσιμον τῷ ἀνθρωπείῳ γένει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸ ζῴοις καὶ φυτοῖς (…).

«Ora tuttavia devo svolgere alcune brevi considerazioni sull'opera della Natura e sulla Provvidenza, poiché entrambe contribuiscono a un solo scopo. Il lavoro della natura è proprio questo: che tutto converga verso un solo punto, il centro del tutto, formando una sfera attorno ad esso; e l'elemento più denso e centrale è la terra, mentre l'elemento che presenta tali qualità in minor grado e dunque è subito successivo è l'acqua. Entrambi formano una sfera: la prima è solida, la seconda cava, poiché contiene al proprio interno la terra. E l'opera della Provvidenza è proprio questa: come se fosse la

[363] Come si vedrà, ritroveremo in Diogene di Enoanda un'analoga polemica epicurea contro la medesima dottrina stoica.
[364] Cfr. Cic. *Nat. deor*. 2.54 ss.

tessitrice e l'artefice d'innumerevoli lavori, essa ha voluto, tra le proprie prime azioni, creare degli esseri viventi, uomini e dei, per i quali è stato formato tutto il resto. Ora, la Provvidenza ha assegnato agli dèi il cielo e agli uomini la terra, che sono le estremità dell'universo: le estremità della sfera sono il suo centro e lo spazio più esterno. Poiché però, l'acqua circonda la terra e l'uomo non è un animale acquatico, ma terrestre e bisognoso d'aria e di luce, la Provvidenza ha creato numerose sommità e altrettante cavità sulla superficie terrestre: in questo modo, tutta l'acqua (o almeno la maggior parte) viene raccolta nelle cavità (…)».

Il passo di Strabone è stato riportato per intero per evidenziare come l'argomento del cosmo come "dimora comune" degli dèi e dell'umanità (τοῖς μὲν οὖν θεοῖς ἀπέδειξε τὸν οὐρανὸν τοῖς δ' ἀνθρώποις τὴν γῆν, τὰ ἄκρα τῶν τοῦ κόσμου μερῶν)[365] venisse presentato dagli stoici in relazione ad altre teorie stoiche ben note a Lucrezio: innanzi tutto il geocentrismo (confutato nel finale del primo libro del *De rerum natura*), ma anche il provvidenzialismo e, in particolare, la creazione del mondo *hominum causa* (ὧν ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα συνέστηκε) da parte della provvidenza. Non pare un caso che proprio quest'ultima teoria sarà l'oggetto della confutazione lucreziana nella prossima sezione.

4.5.3 I vv. 156-194: ripresa della *Gigantomachia*

Dicere porro hominum causa voluisse parare
praeclaram mundi naturam proptereaque
adlaudabile opus divom laudare decere
aeternumque putare atque inmortale futurum,
160 *nec fas esse, deum quod sit ratione vetusta*
gentibus humanis fundatum perpetuo aevo,
sollicitare suis ulla vi ex sedibus umquam
nec verbis vexare et ab imo evertere summa,
cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,
165 *desiperest. Quid enim inmortalibus atque beatis*
gratia nostra queat largirier emolumenti,
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
Quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?
170 *Nam gaudere novis rebus debere videtur*
cui veteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri
tempore in ante acto, cum pulchre degeret aevom,
quid potuit novitatis amorem accendere tali?
Quidve mali fuerat nobis non esse creatis?
175 *An, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat,*
donec diluxit rerum genitalis origo?
Natus enim debet qui cumque est velle manere
in vita, donec retinebit blanda voluptas;
qui numquam vero vitae gustavit amorem
180 *nec fuit in numero, quid obest non esse creatum?*
Exemplum porro gignundis rebus et ipsa

[365] Pare probabile che anche le *sanctas sedes deum* di Lucrezio siano idealmente collocate in cielo. In Lucr. 3.18 *le sedes quietae* degli dèi sono infatti collocate negli spazi celesti.

notities hominum divis unde insita primum est,
quid vellent facere ut scirent animoque viderent,
quove modost umquam vis cognita principiorum
185 *quidque inter sese permutato ordine possent,*
si non ipsa dedit speciem natura creandi?
Namque ita multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri
190 *omnimodisque coire atque omnia pertemptare,*
quae cumque inter se possint congressa creare,
ut non sit mirum, si in talis disposituras
deciderunt quoque et in talis venere meatus,
qualibus haec rerum geritur nunc summa novando.

«Affermare poi che gli dèi abbiano creato
la splendida immagine del mondo a beneficio degli uomini
e che perciò se ne debba lodare l'ammirevole opera,
e ritenere che essa sarà eterna e immortale,
giudicando un crimine scrollare con violenza dalle sue basi
tutto ciò che i numi fondarono con antica decisione
a favore della stirpe umana, e sconvolgere ogni cosa
dalle sue più profonde radici: enunciare questo
e aggiungere altri fittizi argomenti di tal genere, o Memmio,
è puro delirio. Infatti quale vantaggio più essere elargito
dalla nostra gratitudine a esseri immortali e felici,
così da indurli a operare a nostro profitto?
Qual novità poté lusingarli da così gran tempo tranquilli
e far sorgere in loro il desiderio di mutare vita?
È infatti evidente e necessario che si compiaccia del nuovo
colui cui spiace l'antico; ma a chi non è incorso in affanni
nel passato, avendovi anzi trascorso un'esistenza beata,
a un tale essere cosa potrebbe accendere il desiderio di novità?
Qual danno sarebbe per noi non essere nati?
Forse la vita giaceva nelle tenebre e nel dolore,
finché non brillò la feconda origine del mondo?
Certo chi è nato deve perseverare nel rimanere in vita,
finché il soave piacere lo stringe con i suoi lacci;
ma chi non gustò mai l'amore dell'esistenza,
e non fu tra i viventi, come dovrebbe dolersi di non essere nato?
E il modello delle cose da creare e l'idea stessa dell'uomo,
da dove s'insinuò dapprima nell'animo degli dèi,
così che potessero conoscere e avere chiari nella mente i loro progetti,
e come appresero le facoltà degli elementi primordiali della materia
e l'energia e la potenza creativa dei loro spostamenti reciproci,
se proprio la natura non offrì l'esempio della creazione?
Così numerosi e in tanti modi i corpi elementari
della materia, da tempo infinito sospinti dai colpi
e dal loro stesso peso, sogliono muoversi
e aggregarsi e sperimentare tutto ciò che possono produrre
con l'incessante combinarsi tra loro, che non fa meraviglia
se infine caddero anche in quelle positure

e pervennero a quei movimenti da cui ora
si attua in perenne rinnovarsi questo universo».

I vv. 156 ss. introducono una nuova sezione, che si estende sino al v. 234. Occorre innanzi tutto valutare la relazione della prima parte di questo passaggio (vv. 156-194) con la sezione precedente (vv. 91-155). Difatti il nuovo appello a Memmio (v. 164 *Memmi*, cfr. v. 93 *Memmi*, sempre in posizione conclusiva), l'utilizzo dell'avverbio *porro* ("poi", "quindi") e, soprattutto, la ripresa delle allusioni al mito della *Gigantomachia* (cfr. in particolare v. 170-173 *nec fas esse… verbis vexare et ab imo evertere summa*; cfr. v. 119-121 *qui… disturbent moenia mundi… immortalia mortali sermone notantes*) inducono a pensare che Lucrezio stia rivolgendosi, con nuove argomentazioni, ai medesimi avversari della sezione precedente.

Tuttavia, l'identità degli avversari di Lucrezio nei vv. 156 ss. non sembra a prima vista conciliabile con gli avversari dei vv. 110 ss.; difatti questi ultimi ritengono il mondo stesso una divinità (cfr. v. 116 ss. *terras et solem et caelum, mare sidera lunam,/ corpore divino debere aeterna manere*) laddove i primi considerano il mondo sì eterno ed immortale (v. 158 *aeternum… atque immortale*), ma al contempo "creazione divina" a favore del genere umano (v. 156 *hominum causa… adlaudabile opus divum*). Pertanto come si può definire divino, immortale, ma soprattutto *eterno* ciò che in un preciso istante è stato creato (cfr. vv. 160-162 *quod sit deum ratione vetusta / gentibus humanis fundatum*) dalla divinità?

In realtà, nulla vieta di ipotizzare che Lucrezio voglia proprio attaccare l'incoerenza e l'illogicità delle tesi degli avversari, i quali definiscono il mondo divino ed eterno, ma subito dopo asseriscono che esso è stato creato dalla divinità. In effetti, rileggendo con attenzione, nel *De natura deorum*, la confutazione dell'epicureo Velleio rivolta alla teologia platonica, aristotelica e stoica, si nota che l'epicureo rimprovera a tutti i propri avversari un errore comune: il fatto di definire divino ed eterno il mondo, ma di non esitare, in altri passi, ad introdurre una divinità non coincidente con il mondo nonché – nel platonismo e nello stoicismo – artefice del cosmo:

Platone	18-19 *Audite" inquit "non futtilis commenticiasque sententias, non opificem aedificatoremque mundi Platonis de Timaeo deum* (…) *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit*; (…) 30 *Idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos, quos maiorum institutis accepimus. Quae et per se sunt falsa perspicue et inter se vehementer repugnantia.*

	«Ascoltate – disse – non delle dottrine sciocche o frutto della fantasia, non il dio artigiano e artefice del mondo del *Timeo* platonico (…) Con quali occhi della mente il vostro Platone ha potuto vedere quel grande processo di creazione con il quale egli immagina che il mondo sia stato costruito ed edificato dal dio? (…) Egli nel *Timeo* e nelle *Leggi* afferma che sono dio il mondo, il cielo, le stelle, la terra, le anime e gli dei ce ci sono stati trasmessi dalla tradizione degli antenati».
Aristotele	33. *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens; modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur, tum caeli ardorem deum dicit esse non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum* (…)? «Aristotele nel terzo libro Sulla filosofia confonde molti concetti, dissentendo dal suo maestro Platone; ora infatti attribuisce alla mente la natura divina nella sua totalità, ora dice che il mondo è dio, ora attribuisce il controllo del mondo a qualche altro principio e gli assegna una funzione tale per cui esso regola e mantiene il movimento del mondo per una specie di rotazione in senso contrario, poi dice che l'etere è dio senza rendersi conto che il cielo è parte del mondo, che egli stesso altrove ha indicato come dio».
Stoici	20 *Pronoea vero si vestra est, Lucili, eadem, requiro, quae paulo ante, ministros, machinas, omnem totius operis dissignationem atque apparatum; sin alia est, cur mortalem fecerit mundum* 37-39 *Cleanthes autem,* (…) *tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque conplexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat;* (…) 39 *Iam vero Chrysippus* (...) *ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum*

	dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem, tum fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea et eum, quem ante dixi, aethera, tum ea, quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aera, solem, lunam, sidera universitatemque rerum, qua omnia continerentur, atque etiam homines eos, qui inmortalitatem essent consecuti. «Lucilio, se la vostra Pronoea è simile, ripeto la mia domanda precedente: quali furono gli operai, le macchine e il piano e l'organizzazione di tutta l'opera? Se invece è diversa, ti chiedo perché ha creato il mondo mortale e non eterno, come il dio di Platone». (…) Cleante, che fu allievo di Zenone assieme a quello appena nominato, ora dice che il mondo è dio, ora attribuisce solo questo nome alla mente e all'anima della natura intera, ora giudica che dio sia senza dubbio l'ardore detto etere (…). Crisippo (…) afferma che il potere divino si trova nella ragione, nello spirito e nella mente dell'universo, e chiama dio il mondo e il suo spirito ovunque sparso, sia il suo principio guida che si trova nella mente e nella ragione e la natura universle nella sua totalità e che tutto comprende, sia il mistero del destino e l'inevitabilità degli eventi futuri, inoltre il fuoco e l'elemento di cui ho detto, l'etere, sia gli elementi fluidi e zampillanti per natura, come acqua, terra e aria, il sole e la luna, le stelle e l'universo che tutto comprende e anche gli uomini che hanno conseguito l'immortalità».

Pertanto i passi richiamati dimostrano come gli epicurei rimproverassero a *tutti* i loro avversari un'incoerenza comune: attribuire natura divina al mondo (si noti il ricorrere invariato della formula *mundum deum esse*) e poi affermare l'esistenza di altre divinità, come ad esempio il Demiurgo platonico, il *caeli ardor* aristotelico oppure la Provvidenza stoica.

Di conseguenza, è assai probabile che Lucrezio, nel proprio richiamo al mito gigantomachico, ritenesse possibile – in termini generali - estendere a tutti i principali avversari dell'epicureismo la propria critica. Pertanto la *Gigantomachia* platonica tra filosofi "spiritualisti" e materialisti viene riconfigurata: ora essa contrappone gli Epicurei (assertori della mortalità del mondo) a quanti affermano che il mondo è divino, eterno, creato dagli dèi per l'umanità. Insomma, gli Epicurei si

pongono sul fronte opposto rispetto a tutte le scuole che hanno una visione in qualche misura provvidenziale della divinità.

4.5.4 I principali obbiettivi polemici dei vv. 156-194

Negli argomenti presenti ai vv. 156-194, la polemica lucreziana contro creazionismo e provvidenzialismo sembra sempre implicare la volontà di confutare il *Timeo*, inteso come vera e propria *Bibbia* della teologia astrale.

La confutazione al mito demiurgico del *Timeo* costruita nei vv. 156-194 attinge a una serie di argomentazioni forse risalenti ad Epicuro, il quale potrebbe averle a sua volta mutuate dai primi filosofi che sottolinearono le incongruenze insite nel racconto platonico, ovverosia Aristotele e Teofrasto. Difatti, come evidenzia Jaap Mansfeld, i frammenti pervenutici rivelano che le Φυσικαὶ δόξαι di Teofrasto contenevano una serie di obiezioni (ἐνστάσεις) dirette contro le illogicità della dottrina platonica che vuole il mondo generato, ma immortale[366]:

«I have suggested above that Theophrastus' Φυσικαὶ δόξαι contained counter-arguments to the various tenets of the experts. In Aëtius, most traces of those arguments *contra* have disappeared (…) In I 5, a series of arguments *ad hominem* against Plato survives (…) The last of these is that the cosmos cannot be imperishable because it has come into being. Precisely the same opinion was formulated by Theophrastus against Plato in the Φυσικαὶ δόξαι (Phys. op. fr. 11): "Theophrastus, however, in his On the Physical Tenets argues against Plato that the cosmos has come into being and formulates his objections (ἐνστάσεις) accordingly". (…) His critique of course echoes what Aristotle says at *Cael*. A 10».

La critica all'idea platonica di un inizio del mondo fu successivamente ripresa dalla scuola peripatetica nel dibattito contro la scuola stoica a proposito dell'eternità del mondo, come dimostra il sopra citato passo ciceroniano (*Acad*. 2.118 ss.). Qui, l'argomentazione cruciale che Aristotele rivolge agli Stoici consiste nell'evidenziazione dell'assurdità implicita nell'idea che un'opera così gloriosa ed eccellente (*tam praeclari operis*) sia stata costruita dagli dèi a partire da una decisione improvvisa e inspiegabile (*novo consilio inito*). Naturalmente, data l'impossibilità di una polemica diretta da Aristotele contro gli stoici, è possibile che questo argomento aristotelico, concepito inizialmente contro il creazionismo platonico, sia poi stato esteso agli stoici dai successori di Aristotele. Un altro testo che prova come i peripatetici contestassero a platonici e stoici l'assurdità dell'idea di creazione divina del mondo è il primo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino (1, 6 ss.):

1.6-7 *Nam saepe fit ut, qui perfuncto,rie in observatione vagatur, putet ab aeternis annis atque initio carentibus esse ac constitisse hunc mundum; ita ut nullum principium creationis illi fuerit, sed*

[366] Cfr. J. Mansfeld, 1992 pp. 109-111.

perpetuam existentiam habuerit et nulla tenus dissolvi possit. Quum tamen, evidentiores observationes, quas subiieciemus, adductae fuerint, iam nec alterum illud longa ambage circumductum universale argumentum sophisticum efferri poterit, quo nituntur ostendere non incepisse deum aliquando creationem huius mundi sed semper pulcherrimae huic universitati creandae vacasse. Dedecet enim, dicunt, divinitatem umquam sine operatione esse; quoniam otii et inertiae est istud: sed absque initio, aiunt, condidit deus universa, haud intelligentes talis hypotheseos absurditatem; quippe qui volentes minimam accusationem a deo amovere, maximam in ipsum accusationem intentent (…) *Quomodo ergo antiquitus materia se habuit, quae numquam sine ornatu suo in mundo reperta est? Si vero aliquod tempus fuit quando ipsa ornamentis expers sit inventa, iam mundi principium tunc fuit cum ornatum ei accessit*.

«Difatti avviene sovente che colui che erra affidandosi superficialmente all'osservazione ritenga che questo mondo sussista dall'eternità, senza un inizio e che, non essendovi stato alcun principio di creazione per esso, esso abbia un'esistenza perpetua e non possa essere dissolto in alcun modo. Quando però saranno state addotte le osservazioni più chiare, che noi abbiamo addotto, allora ormai non si potrà proporre quel celebre esteso argomento sofistico fondato su un intricato inganno, sul quale essi si fondano per sostenere che il dio non abbia mai avviato la creazione di questo mondo, ma si sia sempre dedicato alla creazione di questo stupendo universo. Dicono che non si addice alla divinità il fatto di essersi trovata un tempo priva di attività, poiché tale condizione è oziosa e inerte: sin dal principio il dio ha costituito l'universo, così dicono, senza avvedersi dell'assurdità di tale supposizione: volendo liberare il dio da un'accusa di minima entità, lo espongono ad un'accusa gravissima. (…) In quale modo è sussistita la materia anticamente, dato che mai nel mondo essa è stata rinvenuta priva del proprio ordinamento? Se davvero è esistito un qualche tempo in cui essa si è trovata scevra di ordinamento, allora il principio del mondo avvenne quando essa fu ordinata».

I passi citati confermano quanto asserito prima a proposito dell'impossibilità che l'aristotelismo sia il principale avversario di Lucrezio nei vv. 156-234. Come escludere però che Lucrezio stia rivolgendo un attacco diretto *in primis* allo stoicismo e non al platonismo? Sedley ha mostrato che una prova della natura precipuamente anti-platonica dei vv. 156 ss. si ritrova nel discorso di Velleio nel primo libro del *De natura deorum* di Cicerone. Difatti Velleio rimprovera al solo Platone l'idea di aver dichiarato il mondo creato e al contempo di crederlo eterno; diversa è l'opinione degli stoici, ai quali l'epicureo rimprovera invece di aver dichiarato il mondo creato dal dio eppure mortale, con chiaro riferimento all'ecpirosi (*nat. deor*. 1.20):

Sed illa palmaris, quod, qui non modo natum mundum introduxerit, sed etiam manu paene factum, is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, id est naturae rationem, qui quicquam, quod ortum sit, putet aeternum esse posse? Quae est enim coagmentatio non dissolubilis, aut quid est, cuius principium aliquod sit, nihil sit extremum? Pronoea vero si vestra est, Lucili, eadem, requiro, quae paulo ante, ministros, machinas, omnem totius operis dissignationem atque apparatum; sin alia est, cur mortalem fecerit mundum, non, quem ad modum Platonicus deus, sempiternum.

«Tra queste false dottrine, spicca quella secondo la quale egli afferma che non solo il mondo sia nato, ma addirittura sia stato creato come un manufatto, ma asserisce al contempo che il mondo sia sempiterno. Ritieni che abbia affrontato lo studio della fisiologia (cioè la scienza della natura) colui che considera che qualcosa che è sorto possa essere eterno? Quale aggregato non è soggetto a dissoluzione, può esistere qualcosa che abbia un inizio, ma non una fine? Se invece l'artefice è la

vostra Provvidenza, o Lucilio, ti domando, esattamente come prima, quali ministri, quali strumenti e quale schema, quale costruzione abbia avuto il mondo: se invece le cose stanno in modo diverso, perché essa ha creato un mondo mortale e non eterno, alla maniera del dio platonico».

Si noti che Velleio sottolinea la "follia" e l'ignoranza di Platone, che esclude il mondo dalla prima legge della *physiologia*, vale a dire "tutto ciò che ha un principio ha necessariamente anche una fine": ogni aggregato (*coagmentatio*) è destinato alla dissoluzione e quindi non può essere eterno. Molti sono i punti di tangenza con il discorso lucreziano: difatti Lucrezio definisce "follia" (cfr. v. 165 *desiperest*) la teoria secondo la quale il mondo, creato dagli dèi per l'umanità, è destinato all'immortalità (cfr. vv. 156-159 *hominum causa voluisse parare praeclaram mundi naturam* (…) *aeternumque putare atque inmortale futurum*)[367]. Questa critica non potrebbe essere diretta contro i maestri dell'antica Stoà, che ammettevano la mortalità del mondo, né tanto meno contro Panezio e Boeto, che riconoscevano l'eternità del mondo, ma recusando l'idea che esso fosse stato generato (cfr. Phil. *aet*. 78 εἰ, φασί, γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τι γενήσεται, ὅπερ καὶ τοῖς Στωικοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ). Le dottrine platoniche restano dunque un punto di riferimento imprescindibile per questo passaggio. Come riassume Sedley[368]:

«The thesis attacked is that the world was divinely created and therefore will never be destroyed. But must Stoics held that the world would one day be destroyed, in the *ecpyrosis*. Those few who dissented, principally Boethus and Panaetius, not unnaturally, adopted the matching thesis that the world had no beginning either. The asymmetrical thesis attacked by Lucretius – creation but non destruction – was regularly seen as the idiosyncratic view of Plato's *Timaeus*. This attribution was accepted by, among the others, the Epicureans, who expressly distinguished the Platon from the Stoic position in this regard. What is more, the *Timaeus* also contains the principal thesis attacked by Lucretius – that is thank to the benevolence of its creator that the world will never be destroyed (*Tim*. 32C)».

4.5.5 *Hominum causa*: Platone o gli stoici?

Nel prosieguo del discorso, tuttavia, Lucrezio attribuisce un altro elemento fondamentale alla teoria da lui avversata: il mondo è stato creato dagli dèi *hominum causa*, ovverosia per l'umanità. Si tratta di un dato imprescindibile, che ha indotto molti studiosi a concludere che qui il poeta stia confutando in primo luogo lo stoicismo. Difatti, sebbene sia in Aristotele sia in Platone vi siano molte "anticipazioni" del finalismo stoico, in nessun passo dei due filosofi si ritrova esposta la teoria di un mondo creato *ex novo* dalla divinità per l'umanità. Tale difficoltà è riconosciuta anche da Sedley, il

[367] Cfr. Sedley 1998 p. 75 «The asymmetrical thesis attacked by Lucretius – creation, but no destruction – was regularly seen as the idiosyncratic view of Plato's *Timaeus*».
[368] Cfr. Sedley 1998 p. 75 ss.

quale nondimeno dimostra che numerosi passi del dialogo platonico, densi di provvidenzialismo, potessero interpretati in tale direzione sin dall'epoca di Epicuro:

«The one element which the *Timaeus* does not supply is the specific thesis, so characteristic of the Stoicism, that the world was created for the sake of man. While it would be no doubt a mistake to credit any such view to Plato, it remains entirely possible that the *Timaeus* was being read in this way by Epicurus' day. At 30b-c Plato says that "the world truly came to be (γενέσθαι) an ensouled and intelligent animal, owing to the god's providence (πρόνοιαν)". Divine "providence" already has strongly anthropocentric connotations (e.g. prominently at Xen. *Mem*. 4.1), and such impression could well have been strengthened by 39 b-e where there is a clear indication that the heavenly bodies were created for the sake of man. It is certainly imaginable (although not so far as I know demonstrable) that in the Academy of the late fourth century, under Zeno's teacher Polemo, this anthropocentric reading of the *Timaeus* was already being taught, to become in due course a mainstay of Stoic cosmology».

Affascinante (ma non dimostrabile) appare la proposta di Sedley secondo cui la critica anti-platonica relativa alle assurdità implicite nella teoria di un mondo creato *hominum causa* appartenesse anch'essa alle ἐνστάσεις teofrastee al *Timeo* contenute nelle Φυσικαὶ δόξαι. Tali confutazioni sarebbero dunque giunte al *De rerum natura* attraverso la mediazione del trattato di Epicuro *Sulla natura*[369].

Pare ora opportuno chiamare in causa un passaggio epicureo, corrispondente al fr. 361 Usener (= Aetius 1.7.7, fr. 108 Inwood):

Καὶ γὰρ Πλάτων ὁ μεγαλόφωνος εἰπών 'ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν κόσμον πρὸς ἑαυτὸν ὑπόδειγμα' ὄζει λήρου βεκκεσελήνου κατά γε τοὺς τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιητάς· πῶς γὰρ αὐτῷ ἀτενίζων ἔπλασεν; ἢ πῶς σφαιροειδῆ τὸν θεόν, ὄντα ταπεινότερον ἀνθρώπου; (…) ὁ δὲ Πλάτων οὐχ ἑστηκότα ὑπέθετο τὰ πρῶτα σώματα, ἀτάκτως δὲ κινούμενα· 'διὸ καὶ ὁ θεός, φησίν, ἐπιστήσας ὡς τάξις ἀταξίας ἐστὶ βελτίων, διεκόσμησε ταῦτα.' κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα· τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῷον συμπεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὂν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν. Καὶ πάλιν ὁ θεὸς ὃν λέγουσιν ἤτοι τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα οὐκ ἦν, ὅτ' ἦν ἀκίνητα τὰ σώματα ἢ ἀτάκτως ἐκινεῖτο, ἢ ἐκοιμᾶτο ἢ ἐγρηγόρει ἢ οὐδέτερον τούτων. καὶ οὔτε τὸ πρῶτον ἔστι δέξασθαι, ὁ γὰρ θεὸς αἰώνιος· οὔτε τὸ δεύτερον, εἰ γὰρ ἐκοιμᾶτο ἐξ αἰῶνος ὁ θεός, ἐτεθνήκει· αἰώνιος γὰρ ὕπνος ὁ θάνατός ἐστιν· ἀλλ' οὐδὲ δεκτικὸς ὕπνου θεός, τὸ γὰρ ἀθάνατον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἐγγὺς θανάτου πολὺ κεχώρισται. εἰ δ' ἦν ὁ θεὸς ἐγρηγορώς, ἤτοι ἐνέλειπεν εἰς εὐδαιμονίαν ἢ ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι· καὶ οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον μακάριός ἐστιν ὁ θεός, τὸ γὰρ ἐλλεῖπον εἰς εὐδαιμονίαν οὐ μακάριον· οὔτε κατὰ τὸ δεύτερον, μηδὲν γὰρ ἐλλείπων κεναῖς ἔμελλεν ἐπιχειρεῖν πράξεσι. Πῶς δέ, εἴπερ ὁ θεὸς ἔστι καὶ τῇ τούτου φροντίδι τὰ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομεῖται, τὸ μὲν κίβδηλον εὐτυχεῖ τὸ δ' ἀστεῖον τἀναντία πάσχει;

«E infatti l'eloquente Platone, asserendo che "il Dio plasmò il cosmo secondo il proprio modello", puzza di futile sciocco, come direbbero i poeti della commedia antica. Infatti come lo plasmò

[369] Cfr. Sedley 1998 p. 350.

volgendo lo sguardo a se stesso? Oppure, come può essere sferico il dio, forma più miserevole di quella umana? (…) Platone affermò che i primi corpi non erano fissi, ma mossi secondo un moto disordinato; "pertanto anche il dio" – egli dice – comprendendo che l'ordine è migliore del disordine, ordinò questi corpi". Entrambi [Platone e Anassagora] errano nel medesimo modo, poiché hanno rappresentato il dio o preoccupato delle questioni umane o volto alla costruzione del mondo anche a questo scopo. Invece l'essere beato e incorruttibile è colmo di tutti i beni e privo di ogni male, essendo interamente dedito alla conservazione della propria beatitudine e incorruttibilità, non può essere partecipe delle questioni umane; sarebbe infatti un dio sventurato, portando carichi e affannandosi come un operaio o un artigiano per la creazione del cosmo; e inoltre dicono invero che il Dio non c'era nel tempo precedente alla creazione, poiché i corpi erano immoti o mossi casualmente: oppure il Dio o dormiva o era desto o nessuna delle due. E non è possibile accettare la prima possibilità, perché il Dio è eterno; né la seconda è accettabile, poiché se il dio avesse dormito da tempi eterni, sarebbe morto: il sonno eterno equivale infatti alla morte; invece il dio non è soggetto al sonno, e l'immortalità del dio e una condizione prossima alla morte sono marcatamente inconciliabili. Se invece il dio fosse stato desto, certamente o sarebbe stato privo di felicità o ne era ricolmo in beatitudine; e nel primo caso il dio non sarebbe beato, poiché ciò che è privo di felicità non è beato; e nel secondo caso, essendo provvisto di ogni cosa, il dio non si sarebbe dedicato a vane occupazioni. Infatti come può esistere il dio e come può essere che dal suo pensiero siano dirette le questioni umane se l'uomo falso gode di buona sorte, mentre l'uomo onesto è nella condizione contraria?»

Notevoli sono le analogie tra il passo epicureo appena citato e la critica lucreziana al creazionismo. Le principali sono le seguenti:

Critica anti-platonica	**Lucrezio**	**Autore epicureo**
1. Critica all'idea di un mondo creato dalla divinità per l'umanità	vv. 156-161 *Hominum causa voluisse parare* *praeclaram mundi naturam* (…) *quod sit ratione vetusta* *gentibus humanis fundatum perpetuo aevo*	ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα
2. Un dio beato e immortale non può in alcun modo essere preoccupato di compiere un'azione in favore dell'umanità, poiché tale preoccupazione altererebbe la sua imperturbabilità	vv. 165-167 *Quid enim inmortalibus atque beatis* *gratia nostra queat largirier emolumenti,* *ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?*	Τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῷον συμπεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὂν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων
Cosa faceva il dio prima di creare il mondo? Perché è restato inerte per tanto tempo? Forse dormiva ?	vv. 168-176 *Quidve novi potuit tanto post ante quietos* *illicere ut cuperent vitam mutare priorem?* *Nam gaudere novis rebus debere videtur*	Καὶ πάλιν .ὁ θεὸς ὃν λέγουσιν ἤτοι τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα οὐκ ἦν, ὅτ' ἦν ἀκίνητα τὰ σώματα ἢ ἀτάκτως ἐκινεῖτο, ἢ ἐκοιμᾶτο ἢ ἐγρηγόρει ἢ οὐδέτερον τούτων. Καὶ οὔτε τὸ πρῶτον ἔστι δέξασθαι, ὁ γὰρ θεὸς αἰώνιος· οὔτε τὸ δεύτερον, εἰ γὰρ ἐκοιμᾶτο ἐξ αἰῶνος ὁ θεός,

	cui veteres obsunt; sed cui nil accidit aegri *tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevum,* *quid potuit novitatis amorem accendere tali?* *Quidue mali fuerat nobis non esse creatis?* *An, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat,* *donec diluxit rerum genitalis origo?*	ἐτεθνήκει· αἰώνιος γὰρ ὕπνος ὁ θάνατός ἐστιν· ἀλλ' οὐδὲ δεκτικὸς ὕπνου θεός, τὸ γὰρ ἀθάνατον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἐγγὺς θανάτου πολὺ κεχώρισται. Εἰ δ' ἦν ὁ θεὸς ἐγρηγορώς, ἤτοι ἐνέλειπεν εἰς εὐδαιμονίαν ἢ ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι· καὶ οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον μακάριός ἐστιν ὁ θεός, τὸ γὰρ ἐλλεῖπον εἰς εὐδαιμονίαν οὐ μακάριον· οὔτε κατὰ τὸ δεύτερον, μηδὲν γὰρ ἐλλείπων κεναῖς ἔμελλεν ἐπιχειρεῖν πράξεσι. Πῶς δέ, εἴπερ ὁ θεὸς ἔστι καὶ τῇ τούτου φροντίδι τὰ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομεῖται,
In base a quale modello il dio ha creato il mondo ? Come ha potuto intervenire sulla materia ?	vv. 181-186 *Exemplum porro gignundis rebus et ipsa* *notities hominum divis unde insita primum est,* *quid vellent facere ut scirent animoque viderent,* *quove modost umquam vis cognita principiorum* *quidque inter sese permutato ordine possent.* *si non ipsa dedit speciem natura creandi?*	Πῶς γὰρ αὐτῷ ἀτενίζων ἔπλασεν; ; (…) ὁ δὲ Πλάτων οὐχ ἑστηκότα ὑπέθετο τὰ πρῶτα σώματα, ἀτάκτως δὲ κινούμενα· ‘διὸ καὶ ὁ θεός, φησίν, ἐπιστήσας ὡς τάξις ἀταξίας ἐστὶ βελτίων, διεκόσμησε ταῦτα.’

Le corrispondenze tra il passo e i versi lucreziani non sembrano casuali: con ogni probabilità il frammento epicureo[370] riportato costituisce la fonte (o rimanda ad una fonte comune) di questo passaggio del *De rerum natura*. Purtroppo, non vi è accordo tra gli studiosi a proposito della natura e dell'origine del frammento in questione. Alcuni hanno evidenziato come le critiche al creazionismo platonico presenti nel passo greco appartengano probabilmente a una fonte epicurea originariamente diretta contro il provvidenzialismo stoico e Schmidt riassume la questione parlando di semplice *Missverständnis*[371]. Infatti, resta il fatto che il frammento epicureo è il solo testo a noi noto che attribuisce a Platone la dottrina del mondo creato *hominum causa*.

[370] La natura epicurea del frammento è evidenziata da Mansfeld 2009 302 ss.

[371] Cfr. Schmidt 1990 pp. 187 ss. Anche Mansfeld 2009 pp. 109-111 sottolinea come il passo volga contro Platone ed Anassagora delle argomentazioni probabilmente concepite contro gli stoici. Tuttavia, come accenna anche lo studioso, tale attribuzione è di per sé significativa, poiché mostra come il le dottrine platoniche fossero interpretate in senso antropocentrico, alla stregua delle dottrine stoiche: «In I 7, an objection against both Anaxagoras and Plato is formulated: 7.7, κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, i.e. Anaxagoras and Plato, in that both make the divine intellect, or the god, responsible for the ordering of the things. The objection at I 7.7 states the Epicurean argument (not against Plato and Anaxagoras but) against the Stoics: what is blessed and immortal does not bother about men and about creating a world

Tuttavia, anche se considerato un fraintendimento, il passo citato mostra comunque come il provvidenzialismo platonico debba essere sempre concepito come la radice del provvidenzialismo stoico. Del resto la sovrapposizione tra la critica al platonismo e la critica allo stoicismo sembra ritrovarsi in ben due passi epicurei. Si consideri infatti la sezione iniziale del discorso di Velleio nel *De natura deorum* (*nat deor*. 1.18; 21-24):

Audite" inquit "non futtilis commenticiasque sententias, non opificem aedificatoremque mundi Platonis de Timaeo deum, nec anum fatidicam Stoicorum Pronoeam, quam Latine licet Providentiam dicere, neque vero mundum ipsum animo et sensibus praeditum, rutundum, ardentem, volubilem deum, portenta et miracula non disserentium philosophorum, sed somniantium (…) **21** *Ab utroque autem sciscitor, cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecla dormierint; non enim, si mundus nullus erat, saecla non erant* (…) **22** *Isto igitur tam inmenso spatio, quaero, Balbe, cur Pronoea vestra cessaverit. Laboremne fugiebat? At iste nec attingit deum nec erat ullus, cum omnes naturae numini divino, caelum, ignes, terrae, maria, parerent. Quid autem erat, quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare? Si, ut [deus] ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris tamquam in gurgustio habitaverat. Post autem: varietatene eum delectari putamus, qua caelum et terras exornatas videmus? Quae ista potest esse oblectatio deo? Quae si esset, non ea tam diu carere potuisset.* **23** *An haec, ut fere dicitis, hominum causa a deo constituta sunt? Sapientiumne? Propter paucos igitur tanta est rerum facta molitio. An stultorum?* (…) *Qui vero mundum ipsum animantem sapientemque esse dixerunt, nullo modo viderunt animi natura intellegentis in quam figuram cadere posset. De quo dicam equidem paulo post, nunc autem hactenus:* **24** *Admirabor eorum tarditatem, qui animantem inmortalem et eundem beatum rutundum esse velint, quod ea forma neget ullam esse pulchriorem Plato: At mihi vel cylindri vel quadrati vel coni vel pyramidis videtur esse formosior. Quae vero vita tribuitur isti rutundo deo? Nempe ut ea celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem possit; in qua non video, ubinam mens constans et vita beata possit insistere. Quodque in nostro corpore, si minima ex parte significetur, molestum sit, cur hoc idem non habeatur molestum in deo? Terra enim profecto, quoniam mundi pars est, pars est etiam dei; atqui terrae maxumas regiones inhabitabilis atque incultas videmus, quod pars earum adpulsu solis exarserit, pars obriguerit nive pruinaque longinquo solis abscessu; quae, si mundus est deus, quoniam mundi partes sunt, dei membra partim ardentia partim refrigerata ducenda sunt*.

«Disse: "Ascoltate non delle dottrine sciocche o frutto della fantasia, non il dio artigiano e artefice del mondo del Timeo platonico, né la vecchia profetessa degli stoici Pronoea (che in latino possiamo tradurre con Provvidenza), né il mondo stesso dotato di mente e di percezione, un dio rotondo, ardente, che ruota su se stesso, mostruosità e prodigi di uomini che sognano, non di filosofi che ragionano. Con quali occhi della mentre il vostro Platone ha potuto vedere quel grande processo di creazione con il quale egli immagina che il mondo sia stato costruito ed edificato dal dio? Quale metodo di costruzione, quali arnesi, quali leve, quali macchine, quali operai furono impiegati per un'opera così vasta? In che modo poi, l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra poterono obbedire e piegarsi alla volontà dell'architetto? (…). Ma a entrambi io chiedo, perché i costruttori del mondo siano comparsi all'improvviso e abbiano dormito per innumerevoli secoli, perché non è vero che, se il

for men. This means that in order to state contrasting views one could appeal to the Epicureans-against-the-Stoics against Plato!».

mondo non esisteva, non esistevano i secoli (…) chiedo dunque, Balbo, perché la vostra Pronoea se ne sia stata inattiva per un arco di tempo così lungo. Per evitare la fatica? Ma questa non riguarda un dio né esisteva, perché tutti gli elementi, cielo, fuoco, terra, mare, obbedivano alla volontà divina. E poi che ragione avrebbe avuto il dio di voler ornare il cielo di stelle e luci come un edile? Se era per abbellire la sua dimora, allora prima aveva vissuto per un tempo infinito nelle tenebre, come in un tugurio. E poi: pensiamo che si diletti della varietà che vediamo abbellire il cielo e la terra? E quale piacere può essere questo per un dio? E se anche fosse, non sarebbe potuto rimanerne privo così a lungo. È forse per gli uomini, come in genere affermate, che questo è stato creato da un dio? Per i saggi? Dunque questa grande costruzione è stata fatta per pochi. Per gli sciocchi? (…) Chi poi ha affermato che il mondo è dotato di vita e d'intelligenza non ha notato in alcun modo la forma che la natura di un essere intelligente poteva assumere. (…) mi limiterò a meravigliarmi della stupidità di chi ritiene che un essere immortale e per di più felice sia sferico, per la ragione che Platone afferma che sia la forma più bella; ma a me le forme del cilindro, del cubo, del cono o della piramide sembrano più belle. Che tipo di esistenza viene poi attribuita a questo dio sferico? Evidentemente egli gira su se stesso a una velocità che non può nemmeno essere concepita; ma io non vedo dove, in questa velocità, possano esserci una mente ferma e una vita felice. E un sintomo che nel nostro corpo è molesto, anche se compare in forma lievissima, non dovrebbe considerarsi fastidioso anche nel dio? Ora, la terra, essendo parte del mondo, è anche parte del dio; ebbene, vediamo che vastissime regioni della terra sono inabitabili e desertiche, perché una parte di esse è stata seccata dalla vicinanza del sole, una parte si è irrigidita nella morsa della neve e del gelo a causa della grande distanza dal sole; e poiché queste sono parti del mondo, se il mondo è dio, bisogna ritenere che le membra del dio sono in parte ardenti, in parte gelate».

Velleio utilizza argomenti molto simili per attaccare la teoria platonica e la teoria stoica relative alla creazione del mondo[372]. Si noti come ad entrambe le scuole Velleio attribuisca la dottrina, confutata da Lucrezio, che rappresenta il *mundus* come dotato di vita, di anima e al contempo divino e immortale (cfr. 1.19 *mundum ipsum animo et sensibus praeditum, rutundum, ardentem, volubilem deum*; cfr. 1.24 *animantem inmortalem et eundem beatum rutundum esse velint*). L'azione creatrice del Demiurgo del *Timeo*, *opifex aedificatorque mundi*, e della Provvidenza stoica, *anus fatidica*, presentano le medesime contraddizioni: perché tali divinità avrebbero dormito per innumerevoli secoli, rimanendo inerti, prima di creare il mondo[373] (cfr. Lucr. *tanto post ante quietos*). Perché il dio ha desiderato creare e adornare il mondo[374] (cfr. Lucr. *quidve novi potuit … inlicere ut cuperent vitam mutare priorem* (…) *quid potuit novitatis amorem accendere tali*)? Forse prima della creazione

[372] Ha ragione Schmidt ad evidenziare che, nel *De natura deorum*, la polemica di Velleio sia indirizzata innanzi tutto contro gli Stoici, rispetto alle cui dottrine Platone è identificato come un predecessore (cfr. 1, 19 *vester Plato*). Tuttavia questo argomento di per sé non è sufficiente per dedurre che tale interpretazione sia valida anche per i versi lucreziani. Inoltre l'enfasi sullo stoicismo nel discorso di Velleio dev'essere valutata con cautela: non bisogna infatti dimenticare che l'interlocutore di Velleio è lo stoico Balbo e pertanto è naturale ed inevitabile che il personaggio volga i suoi strali innanzi tutto contro la Stoà.

[373] Cfr. *nat. deor*. 1.21 *cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecla dormierint*.

[374] Cfr. *nat. deor*. 1.22 *quid autem erat, quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare?*

viveva in una condizione d'infelicità, nell'oscurità di un caos disadorno[375] (cfr. Lucr. *sed cui nihil accidit aegri/ tempore in ante acto, cum pulchre degeret aevom… an, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat,*[376] */ donec diluxit rerum genitalis origo*)? Oppure il mondo è stato creato per i mortali[377] (cfr. Lucr. *ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur*)?

Si noti infine come un'analoga sequenza di argomenti si ritrovi anche nell'iscrizione dell'epicureo Diogene di Enoanda; infatti, nella prima parte del fr. 20 Smith, Diogene critica la teoria secondo cui il dio ha creato il mondo per sé:

«Se infatti il dio creò il mondo per sé, come un'abitazione o una città [ὥσπερ οἰκητήριον τι καὶ πόλιν ἑαυτῷ τὸν κόσμον ἐδημιούργηση], cerco di comprendere dove lui [*scil*. il dio] vivesse prima che il mondo fosse creato. (…) Dunque per tale infinito tempo il dio di costoro fu apolide e privo di dimora, come un uomo miserabile; né io potrei chiamarlo "dio", poiché non aveva città né concittadini e viveva abbandonato vagando senza meta. Pertanto è assurdo ritenere che la natura divina abbia creato il mondo per sé»[378].

Nella seconda parte del fr. 20 Smith, Diogene critica invece la teoria secondo cui il dio ha creato il mondo per il genere umano:

«E se avesse creato il mondo per l'umanità, vi sarebbero conseguenze ancor più assurde [εἰ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἄλλα πάλιν ἀτοπώτερα]. Dividiamo la discussione in due parti: il mondo e l'umanità. Parliamo innanzi tutto del mondo: se tutto fosse disposto per l'umanità e non vi fosse alcuna condizione ostile al genere umano, la nostra condizione sarebbe quella di creature create dalla divinità. Ma si deve concordare (…)»[379].

Secondo Smith e Schmidt[380], gli avversari qui attaccati da Diogene sono gli Stoici, assertori della teoria di un mondo inteso come abitazione comune degli dèi e degli uomini[381]. Inoltre, come evidenziato da Gigandet, la sequenza argomentativa del passo di Diogene è assai simile a quella di

---

[375] Cfr. *nat. deor*. 1.22 *si, ut ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris tamquam in gurgustio habitaverat*. (…) *Quae ista potest esse oblectatio deo?*

[376] Quest'ultimo verso nel *De rerum natura* sembra in verità riferito non alla condizione degli dèi, ma alla condizione degli uomini prima della creazione (cfr. v. *quidve mali fuerat nobis non esse creatis?*). La ragione di tale parziale corrispondenza verrà spiegata più avanti.

[377] Cfr. *nat. deor*. 1.23 *an haec, ut fere dicitis, hominum causa a deo constituta sunt?*

[378] Per questa traduzione mi sono appoggiato alla traduzione di Martin F. Smith: «I seek to know where he was living before the world was created. I do not find an answer at any rate one consistent with the doctrine of these people when they declare that this world is unique. So for that infinite time, apparently the god of these people was cityless and homeless and, like an unfortunate man – I do not say "god" -, having neither city nor fellow-citizens, he was destitute and roaming about at random. If therefore the divine nature shall be deemed to have created things for its own sake, all this is absurd».

[379] Cfr. la traduzione di Smith « (…) and if for the sake of men, there are yet other more absurd consequences. Let us divide the discussion into two: - the world and the men themselves. And first let us speak of the world. [If indeed] all things are well arranged for men and nothing is anthagonistic to them, our situation is like that of creatures made by a god. But let it be agreed first […]».

[380] Cfr. Schmidt p. 182 ss.

[381] Cfr. Cic. *nat. deor*. 2, 154 ss: *principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt*.

Lucrezio: si passa infatti dalla constatazione delle assurdità del creazionismo alla disamina delle caratteristiche non-provvidenziali del mondo e dell'essere umano.

4.5.6 I vv. 174-180: uno spunto lucreziano contro il pessimismo

Il confronto con i testi epicurei sopra citati permette inoltre di cogliere le peculiarità del discorso lucreziano. Cicerone e Diogene distinguono la propria critica al creazionismo in due sezioni: la prima spiega perché è folle credere che gli dèi abbiano creato il mondo per sé, la seconda mette in evidenza l'insostenibilità della tesi secondo cui gli dèi hanno creato il mondo per il genere umano. Ebbene, tale distinzione è assente in Lucrezio (come del resto nello pseudo-Plutarco): difatti il poeta sceglie d'insistere unicamente sulle incongruenze di un mondo creato *hominum causa* (cfr. v. 156 *hominum causa*, v. 161 *gentibus humanis fundatum*, v. 166 *gratia nostra*, v. 174 *nobis non esse creatis*)[382]. Del resto il poeta aveva già sottolineato, nella sezione precedente (vv. 146-155), la condizione beata degli dèi negli intermondi e pertanto ogni indugio sullo stato della divinità prima della creazione sarebbe risultato pleonastico.

Mi pare significativo il modo in cui Lucrezio rielabora un'argomento presente in tutti e tre i testi sopra richiamati: se il dio ha davvero avvertito la necessità di edificare il mondo, significa che egli prima viveva nella tenebra e nell'infelicità; rivediamo la sua formulazione nello pseudo Plutarco, in Cicerone e in Diogene di Enoanda:

Ὅτ' ἦν ἀκίνητα τὰ σώματα ἢ ἀτάκτως ἐκινεῖτο, ἢ ἐκοιμᾶτο ἢ ἐγρηγόρει ἢ οὐδέτερον τούτων. (…) εἰ δ' ἦν ὁ θεὸς ἐγρηγορώς, ἤτοι ἐνέλειπεν εἰς εὐδαιμονίαν (…) καὶ οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον μακάριός ἐστιν ὁ θεός, τὸ γὰρ ἐλλεῖπον εἰς εὐδαιμονίαν οὐ μακάριον.

Quid autem erat, quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare? Si, ut [deus] ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris tamquam in gurgustio habitaverat.

«Dunque per tale infinito tempo il dio di costoro fu apolide e privo di dimora, come un uomo miserabile; né io potrei chiamarlo "dio", poiché non aveva città né concittadini e viveva abbandonato vagando senza meta».

Lucrezio ha ben presente tale argomentazione, che viene ripresa ai vv. 175-176 *an, credo, in tenebris uita ac maerore iacebat, donec diluxit rerum genitalis origo?* La peculiarità del poeta consiste nel fatto che però la *vita* cui si riferisce non è più la vita della divinità, bensì quella dell'umanità (cfr. v. 174 *quidve mali fuerat <u>nobis</u> non esse creatis?*). Egli afferma infatti che è assurdo pensare che la vita *umana* giacesse in una dolente tenebra prima dell'esistenza, poiché il non-esistere

[382] Solo il breve passaggio dei vv. 168-173 affronta di scorcio le ragioni che possono aver spinto gli dèi all'atto della creazione, ma è significativo che esso sia stretto tra due forti richiami all'antropocentrismo (v. 167 *nostra causa* e v. 174 *nobis non esse creatis*).

non implica alcun male per l'uomo, come evidenziano i vv. 179-180 (*qui numquam vero vitae gustavit amorem/ nec fuit in numero, quid obest non esse creatum*?). Tale divagazione permette inoltre a Lucrezio di sottolineare uno dei fondamenti dell'etica epicurea, ovverosia il fatto che, una volta nati, non si può rinunciare alla vita, finché si è trattenuti dal piacere (cfr. vv. 177-178 *natus enim debet quicumque est uelle manere/ in vita, donec retinebit blanda voluptas*). Chiusa questa digressione, il poeta riprende a parlare degli dèi (vv. 181 ss.).

Sembra dunque chiaro che la digressione dei vv. 174-180 costituisca una originale rielaborazione e creazione lucreziana nel più ampio contesto di uno schema probabilmente già esistente. Il senso di tale rielaborazione è evidentemente quello di porre la condizione umana al centro della propria argomentazione e di sottolineare le implicazioni etiche delle dottrine fisiche e teologiche esposte: questo del resto è lo scopo dei numerosi richiami al terzo libro del *De rerum natura* presenti nei vv. 91-415 del quinto libro. Tuttavia, a mio parere, si può evidenziare un altro dato, ovverosia la volontà di Lucrezio di creare un contraltare al pessimismo e alla negatività degli argomenti presenti in questo passo. Il poeta è ben conscio che l'elenco di "difetti" del mondo (*culpa naturae*), volto a rilevare la non-provvidenzialità di esso in polemica con altre scuole filosofiche, è destinato a provocare nell'animo del lettore la questione se la vita sia degna di essere vissuta. Lucrezio avverte dunque la necessità di richiamare la fondamentale nozione del "dolce piacere" (v. 178 *blanda voluptas*) che ispira all'uomo l'amore per la vita (*vitae amorem* (…) *velle manere* / *in vita*) nonostante tutti i mali e le sofferenze. Questo passaggio costituisce quindi una risposta a tutte le teorie che hanno voluto definire "pessimista" Lucrezio[383], a partire dall'Anti-Lucrezio di Patin.

4.5.7 I vv. 195-234: la *culpa naturae*

195 *Quod [si] iam rerum ignorem primordia quae sint,*
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum: tanta stat praedita culpa.
200 *Principio quantum caeli tegit impetus ingens,*
inde avidam partem montes silvaeque ferarum
possedere, tenent rupes vastaeque paludes
et mare, quod late terrarum distinet oras.
Inde duas porro prope partis fervidus ardor
205 *adsiduusque geli casus mortalibus aufert.*
Quod super est arvi, tamen id natura sua vi
sentibus obducat, ni vis humana resistat
vitai causa valido consueta bidenti
ingemere et terram pressis proscindere aratris.

[383] Cfr. *e.g*. Perelli 1961 pp. 239 ss. per una lettura "pessimistica" di questo passaggio.

Si non fecundas vertentes vomere glebas
terraique solum subigentes cimus ad ortus,
sponte sua nequeant liquidas existere in auras.
Et tamen inter dum magno quaesita labore
cum iam per terras frondent atque omnia florent,
aut nimiis torret fervoribus aetherius sol
aut subiti peremunt imbris gelidaeque pruinae
flabraque ventorum violento turbine vexant.
Praeterea genus horriferum natura ferarum
humanae genti infestum terraque marique
cur alit atque auget? Cur anni tempora morbos
adportant? Quare mors inmatura vagatur?
Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
navita, nudus humi iacet infans indigus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit,
vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
cui tantum in vita restet transire malorum.
At variae crescunt pecudes armenta feraeque
nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast
almae nutricis blanda atque infracta loquella
nec varias quaerunt vestes pro tempore caeli,
denique non armis opus est, non moenibus altis,
qui sua tutentur, quando omnibus omnia large
tellus ipsa parit naturaque daedala rerum.

«Se anche ignorassi quale sia l'origine delle cose,
tuttavia dalle stesse vicende del cielo ardirei
affermare e dagli altri fenomeni concludere questo :
che non per volere divino è stata per noi generata
la natura del mondo, segnata da pecche si gravi.
Anzitutto, di quanto ricopre lo slancio immenso del cielo,
una parte lo occupano gli avidi monti e le selve abitate dalle fiere,
una parte la ingombrano rupi e desolate paludi
e il mare che vasto separa le rive delle terre,
inoltre quasi due parti il calore rovente
e l'assidua caduta delle nevi le tolgono ai mortali.
Ciò che resta del suolo, la natura, se lasciata a se stessa,
tuttavia coprirebbe di rovi senza l'opera dell'uomo,
avvezzo, per durare la vita, a patire sul forte bidente
e a fendere la terra affondando nelle sue viscere l'aratro.
Se volgendo il vomere le zolle feconde e domando il suolo
della terra, non lo sforziamo a destarsi e a elargire i suoi frutti,
questi non potrebbero crescere spontanei nell'aria limpida,
e pure, talvolta, guadagnati con grande fatica,
quando già per i campi ogni cosa frondeggia e fiorisce,
o li brucia l'etereo sole con ardori eccessivi,
o li guastano piogge improvvise e gelide brine,
e raffiche di vento li schiantano con la furia del turbine.
Inoltre le terribili razze ferine, nemiche degli uomini,
perché la natura in terra e in mare le nutre

e le accresce? Perché le stagioni dell'anno
apportano i morbi? Perché la morte prematura imperversa?
Ed ecco il fanciullo, come un naufrago buttato a riva
dalle onde infuriate, giace nudo sul suolo, incapace di parlare,
bisognoso di ogni vitale aiuto, appena la natura lo getta
sulle prode della vita, con doglie del grembo materno,
e riempie lo spazio di un disperato vagire, come è giusto che faccia
colui cui in vita è serbato passare per tante sventure.
Invece hanno crescita agevole le greggi, gli armenti e le fiere,
e non hanno bisogno di ninnoli, a nessun loro esemplare
si addice che dolce sussurri e balbetti la cara nutrice,
non cercano vesti diverse secondo i climi del cielo,
né infine abbisognano d'armi e di alte muraglie
per proteggere i loro beni, poiché la terra stessa
e la natura creatrice producono tutto in gran copia per tutti»[384].

I vv. 195-234 rappresentano lo sviluppo conclusivo dell'argomentazione iniziata ai vv. 156 ss. Lo scopo di questa sezione è fornire una serie di prove che dimostrino che il mondo non è stato creato dagli dei per l'umanità: *nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum: tanta stat praedita culpa*. Come intendere la *tanta culpa* che, secondo il poeta, caratterizza la natura del mondo? Per rispondere a questa domanda è innanzi tutto necessario non cadere nella tentazione di interpretare Lucrezio come un poeta "pessimista" (il noto Anti-Lucrèce chez Lucrèce) che stravolge l'ottimismo epicureo e aderisce a una visione della realtà che anticipa la leopardiana "natura di voler matrigna". La *culpa* è in verità una "manchevolezza nell'agire"[385], come evidenzia Emanuela Andreoni[386]:

«L'essenza d'ogni fede che creda nella provvidenza degli dèi e di ogni dottrina che dichiari l'ordine finalistico del cosmo, si concentra nell'attacco polemico che globalmente Lucrezio significa nella formula (r. n. 2, 1181; 5, 199) *tanta stat praedita culpa* (sc. *natura mundi*, o *natura rerum*). Ché Lucrezio non può attribuire nessun atto volontariamente ostile a un'energia meccanica, come è la natura, e così sarebbe se interpretassimo leopardianamente come "colpevolezza", *sic et simpliciter*, il termine *culpa*, con il dover per giunta ricorrere poi, per giustificare questo stesso significato, alle solite incongruenze lucreziane. Infatti ritengo che il significato di *culpa* sia quello che già evidenziava il Paratore, e cioè quello giuridico. Pur felicemente accostando il Paratore, di conseguenza, questo significato con l'ἀτεχνία φύσεως di Epicuro (381 Us.), nella parte del commento dovuta a Pizzani viene preferita l'accezione "mista" che è insita nel nostro "deficienza", e leggiamo perciò la traduzione "da sì gran colpa infettata", con la spiegazione "nel termine *culpa* è sempre prevalente il concetto di deficienza". Pur se si tratta soltanto di una precisazione, sottolineerei più che l'aspetto "deficitario, manchevole", questa "noncuranza, indifferenza" della natura, che è proprio del

[384] Traduzione di Luca Canali.
[385] Per la connessione tra la *culpa* lucreziana e le ἁμαρτίαι τῶν πραγμάτων richiamate da Polistrato col. IVa 8n. Wilke, cfr. Andreoni 1979 p. 293 n. 39 e Isnardi Parente 1969 pp. 71 ss. Anche se si volesse leggere nel sostantivo *culpa* un richiamo ad una volontà colpevole della natura nei confronti dell'umanità, sarebbe tuttavia possibile spiegare tale uso richiamando il contesto polemico di questo passaggio. Del resto era stato Lucrezio stesso, nei versi che precedono la sezione escatologica (vv. 76-90), a evidenziare l'assurdità dell'idea di una natura mossa o pervasa da potenze divine. Attribuire una volontà benefica od ostile alla *natura gubernans* (v. 77) significa ricadere sotto il dominio della religione (cfr. vv. 86-88): *rursus in antiquas referuntur religiones* / *et dominos acris asciscunt, omnia posse* / *quos miseri credunt*.
[386] Cfr. Andreoni 1979 p. 291.

significato di culpa tratto dal linguaggio del lessico giuridico e indicante una responsabilità non colpevole per *dolus*, cioè per colpevolezza volontaria, ma per "negligenza nell'agire" si rende ben così ragione della polemica che nell'intero passo Lucrezio sostiene contro, come dicavamo, ogni finalismo provvidenziale e ben si spiega come una traduzione e interpretazione da romano – cioè da parte di chi nella formazione culturale non poteva ignorare almeno le cognizioni elementari del diritto – dell'astratto concetto del termine greco ἀτεχνία».

Gli argomenti presentati dal poeta nei vv. 194-231 sono i seguenti:

- presenza di regioni non adatte ad essere abitate dall'uomo (*montes, silvae, rupes, paludes*), compreso il mare, che per giunta separa i territori occupati dal genere umano (vv. 200-203).
- proliferazione delle bestie feroci (v. 201; vv. 218-220).
- due parti del mondo sono inabitabili, rispettivamente a causa dell'eccesso di calore e di freddo (vv. 204-205).
- fatica del lavoro agricolo, con il quale l'uomo si oppone alla natura ostile (vv. 206-212).
- spesso i raccolti, coltivati con pazienza, sono resi vani dal caldo eccessivo, dalle piogge, dal gelo o dalle tempeste (vv. 213-217).
- le stagioni nella loro successione arrecano malattie (vv. 220-221).
- la morte prematura vaga per il mondo (vv. 221).
- l'uomo appena nato è come un naufrago, nudo e bisognoso di tutto: difatti piange con lugubre vagito, accogliendo la vita come un lutto (vv. 222-227).
- diversamente dalla condizione umana, la natura e la terra donano agli animali con munificità quanto è loro necessario (vv. 228-233).

Inevitabile è di nuovo la domanda a proposito dell'identità degli avversari di Lucrezio in questo passo[387]. Si può già anticipare, come sottolineato da Emanuela Andreoni, che gli argomenti presentati dal poeta appartengano in buona parte ai *vetusta placita* del pessimismo antico, ovverosia a quella serie di lamentele contro la natura che appaiono ben più antiche dell'età ellenistica e che il poeta sembra riorganizzare non in direzione di un avversario specifico, bensì contro ogni forma di pensiero finalistico e provvidenzialistico.

La sezione dedicata alla *culpa naturae* potrebbe essere suddivisa in due sezioni: la prima è dedicata alla struttura difettosa del mondo, dalla suddivisione delle fasce climatiche, che implica l'inabitabilità di numerose regioni (vv. 195-205) all'inclemenza del clima nella fascia temperata, che vanifica la fatica degli agricoltori e non impedisce il proliferare delle fiere e delle malattie, seminando morte anzi tempo (vv. 206-221); la seconda parte è dedicata alla condizione miserevole dell'uomo, sin dalla nascita più fragile degli altri animali (vv. 222-234).

[387] Per una rassegna delle fonti di questo passaggio, cfr. Schmidt 1990 pp. 192 ss.

Come si è anticipato nel capitolo precedente, tale suddivisione si ritrova anche nei frammenti 20 e 21 Smith dell'iscrizione di Enoanda[388]:

«E se avesse creato il mondo per l'umanità, vi sarebbero conseguenze ancor più assurde. Dividiamo la discussione in due parti: il mondo e l'umanità. Parliamo innanzi tutto del mondo: se tutto fosse disposto per l'umanità e non vi fosse alcuna condizione ostile al genere umano, la nostra condizione sarebbe quella di creature create dalla divinità. Ma si deve concordare […]».

«[Il mare] occupa [uno spazio troppo esteso di questa terra], rendendo il mondo abitato una sorta di penisola: esso stesso è colmo di altri mali e, come se non bastasse, ha acqua che non è neppure potabile, bensì salata ed amara, come se il dio l'avesse deliberatamente resa tale per impedire agli uomini di berla. Per giunta, il cosiddetto Mar Morto che è davvero morto (in quanto non è mai navigato) priva addirittura gli abitanti di quel luogo della parte di territorio che essi occupano: difatti li spinge lontani sino a una distanza considerevole con i suoi impetuosi attacchi e inoltre le inondazioni rendono [impraticabile] la loro regione quando si ritira, come se esso vigilasse per evitare che costoro solchino la terra con l'aratro. Tale è la condizione del mondo. Per quanto concerne la situazione degli uomini, vediamo ora se essi sono creati e curati dalla divina provvidenza. Iniziamo da questo argomento: l'uomo invero, amici miei, è una creatura eccellente, [dotata di ragione e di prescienza] del futuro e [capace di] condurre una vita beata […]»[389].

L'analogia tra Lucrezio e Diogene non sembra frutto del caso: i due autori ricorrono infatti alla medesima partizione del discorso, attaccando entrambi la stessa teoria, ovverosia l'idea di un mondo creato dalla divinità per il genere umano. Come Lucrezio, Diogene evidenzia innanzi tutto le condizioni che rendono il mondo un luogo ostile al genere umano.

Le condizioni frammentarie del testo di Diogene rendono impossibile sapere sino a che punto si spinga la corrispondenza tra i due testi. Sembra verosimile ritenere che essi svolgano le proprie argomentazioni a partire da una fonte comune: l'argomento relativo all'eccessiva estensione del mare, infatti, si ritrova anche in Lucrezio (v. 203 *et mare quod late terrarum distinet oras*). Tuttavia l'autore greco riserva molto più spazio a tale tema, chiamando in causa un esempio – quello del Mar morto – assente nel testo lucreziano[390].

---

[388] Cfr. Schmidts 1990 pp. 95 ss. Si consideri inoltre anche il fr. 22 Smith, che, per quanto in condizioni più disperate rispetto ai due frammenti sopra citati, allude al disordine nella società umana, sconvolta da tirannie e guerre.

[389] Cfr. Smith fr. 21 «[The sea] has [excessively large] parts [of this earth] at his share, making a peninsula of the inhabited world; it is itself full of yet other evils and, to cap all, has water which is not even drinkable, but briny and bitter, as if it had purposely made like this by the god to prevent men from drinking. Moreover the so-called Dead Sea,, which is really and truly dead (for it is never sailed), even deprives the local inhabitans of the part of the land which they occupy; for it drives them away to a very considerable distance with its impetuous attacks and again floods make their land as it withdras, as though being on its guard least they may do any cleaving of the earth with a plough. Such then are the things of the world. But the things of men themselves – let us now see if they are well arranged by divine providence. Let us begin like this: fine indeed, my friends, [is this] creature man- a creature that is [rational, gifted with prescience] of the future, and [capable of] leading a blissful life (…)».

[390] Forse il richiamo lucreziano alle *vastae paludes*, che precede immediatamente il riferimento al mare (vv. 202-203) potrebbe essere messo in relazione con il passaggio di Diogene sul Mar morto (fr. 21 Smith): nondimeno è innegabile che in Lucrezio l'argomento relativo al mare è molto meno sviluppato e articolato.

In entrambi i testi la necessità di confutare la dottrina del provvidenzialismo giunge al punto di personificare gli elementi naturali, sia nel loro insieme che presi singolarmente, quasi a evidenziare la loro rabbiosa inimicizia nei confronti dell'umanità:

Lucrezio	**Diogene**
inde avidam partem montes silvaeque ferarum possedere, tenent rupes vastaeque paludes / et mare, quod late terrarum distinet oras. (…) *fervidus ardor / adsiduusque geli casus mortalibus aufert.* (…) *quod super est arvi, tamen id natura sua vi sentibus obducat, ni vis humana resistat* (…) *aut nimiis torret fervoribus aetherius sol aut subiti peremunt imbris gelidaeque pruinae flabraque ventorum violento turbine vexant.* *praeterea genus horriferum natura ferarum humanae genti infestum terraque marique cur alit atque auget?*	«e non vi fosse alcuna condizione ostile [μηδὲν ἀυτοῖς ἐνκαλεῖ] al genere umano» (…) «[Il mare] occupa [uno spazio troppo esteso di questa terra], rendendo il mondo abitato una sorta di penisola [χερρόνησον ποιοῦσα τὴν οἰκουμένην]: esso stesso è colmo di altri mali [ἄλλων κακῶν μεστή] e, come se non bastasse, ha acqua che non è neppure potabile, bensì salata ed amara, come se il dio l'avesse deliberatamente resa tale [ὥσπερ ἐπίτδες ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοιοῦτο κατεσκευασμένον] per impedire agli uomini di berla. Per giunta, il cosiddetto Mar Morto che è davvero morto (in quanto non è mai navigato) priva [προσαφαιρεῖται] addirittura gli abitanti di quel luogo della parte di territorio che essi occupano: difatti li spinge lontani sino a una distanza considerevole con i suoi impetuosi attacchi [ἐπεμβαίνουσα ἰταμῶς]e inoltre le inondazioni rendono [impraticabile] la loro regione quando si ritira, come se esso vigilasse per evitare che costoro solchino la terra con l'aratro [ὥσπερ παραφυλάττουσα]».

Lucrezio e Diogene dipingono le forze naturali come potenze nemiche del genere umano. Tale corrispondenza è di per sé sufficiente a dimostrare l'errore di coloro che hanno presupposto l'esistenza di un originale pessimismo lucreziano, quasi una personale, cupa, rielaborazione della luminosa dottrina epicurea, frutto dell'indole e della *Weltanschauung* dell'autore latino. In verità nessuno dei due passi rappresenta una reale esplicazione di una visione del mondo pessimistica: semplicemente i due autori, per necessità argomentative e confutative, indugiano sui difetti della natura allo scopo di "demolire" la tesi provvidenzialistica[391]. Come dimostrano *altri* passi, nessuno dei due autori si allontana in realtà dalla convinzione che la natura sia un mero meccanismo di forze

[391] Cfr. e.g. l'elogio della bellezza e perfezione del mondo compiuto da Balbo nel secondo libro del *De natura deorum* 98-104 *licet enim iam remota subtilitate disputandi oculis quodam modo contemplari pulchritudinem rerum earum, quas divina providentia dicimus constitutas*.

impersonali e che la divinità non intervenga nel mondo, poiché vive beata e incorruttibile negli *intermundia*, come recita la prima delle *Massime capitali*.

Nella maggior parte dei casi, l'interpretazione errata di quei passi lucreziani definiti "pessimistici" è derivata infatti da una mancanza d'attenzione nei confronti del contesto polemico all'interno del quale tali passi si trovano. Il paragone tra Lucrezio e Diogene dimostra inoltre la correttezza dell'asserzione di Andreoni, che, analizzando il passo relativo alla *culpa naturae*, chiamava in causa un altro passo lucreziano, situato nella sezione conclusiva del quinto libro (vv. 1226-1235). Qui Lucrezio, dopo aver narrato il naufragio di un *pius induperator* romano e della sua flotta a causa di un'improvvisa tempesta, conclude con il seguente epifonema (vv. 1233-1235):

Usque adeo res humanas uis abdita quaedam
obterit et pulchros fascis saevasque securis
proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

A tal punto una qualche forza nascosta sembra
schiacciare il destino degli uomini e calpestare
con scherno i bei fasci e le crudeli scuri.

Contrariamente a quanti hanno comparato la descrizione *vis abdita* del v. 1223 ad alcuni versi leopardiani, Andreoni ha evidenziato il ruolo fondamentale giocato dal verbo *videtur* (v. 1235), che dimostra come, per Lucrezio, l'idea di una potenza divina ostile sia soltanto un'impressione dell'uomo: «Il *videtur* non dice la fede in un potere "ascoso, che a comun danno impera", ma l'impressione di una qualche finalità in quella che invece la conoscenza rivela essere solo meccanica cieca energia»[392]. Ebbene, anche Diogene di Enoanda rapprenta i mali di cui è colmo il mondo, *come se* fossero il risultato dell'azione di una divinità ostile: nel fr. 20 l'acqua marina è salata «come se il dio l'avesse deliberatamente resa tale per impedire agli uomini di berla» e il Mar morto dilaga contro gli agricoltori «come se esso vigilasse per evitare che costoro solchino la terra con l'aratro». In entrambi i casi, però, non siamo realmente dinanzi alla rappresentazione di una divinità ostile all'uomo, bensì alla «meccanica cieca energia» che agli occhi spauriti dell'uomo ignaro della *naturae ratio* sembra celare una qualche oscura potenza sovrannaturale.

Commentando i frammenti di Diogene, Smith ha sottolineato come il principale obbiettivo polemico dell'epicureo sia qui il provvidenzialismo stoico. Appare dunque necessario domandarsi se esso sia anche l'obbiettivo di Lucrezio. In effetti, pare inverosimile pensare che gli stoici non siano i principali destinatari di queste critiche, dato che proprio questi ultimi erano stati protagonisti, nei due secoli precedenti, di un'accesa *querelle* a proposito della natura provvidenziale del mondo: in tale

[392] Cfr. Andreoni 1979 p. 292 n. 36, p. 96 ss.

dibattito gli epicurei non furono gli unici avversari della Stoà, che dovette confrontarsi anche con le critiche dell'Accademia scettica di Carneade.

Si veda ad esempio uno degli argomenti su cui Lucrezio indugia maggiormente, ovverosia quello della fatica dei contadini e della rovina dei raccolti (vv. 206-217). Nel *De natura deorum* lo stoico Balbo chiude il proprio lunghissimo discorso con una risposta a tale argomento (2.167):

Nec vero ita refellendum est, ut, si segetibus aut vinetis cuiuspiam tempestas nocuerit aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo aut neglectum a deo iudicemus. Magna di curant, parva neglegunt..

«Né invero bisogna ribattere in maniera tale che, se una qualche tempesta abbia danneggiato i raccolti o i vigneti o se il caso abbia eliminato alcuni dei vantaggi dell'esistenza, noi giudichiamo inviso agli dèi o da essi trascurato chi abbia subito alcune di queste sventure. Gli dei provvedono a ciò che è importante e trascurano ciò che è di poco conto».

In questo passaggio Balbo non sembra rivolgersi innanzi tutto all'epicureo Velleio, bensì all'accademico Cotta, che paleserà più di un dubbio a proposito di questo tema. Difatti quest'ultimo riprenderà sarcasticamente il medesimo argomento nel libro successivo (3.86):

"At enim minora di neglegunt neque agellos singulorum nec viticulas persecuntur, nec, si uredo aut grando cuipiam nocuit, id Iovi animadvertendum fuit; ne in regnis quidem reges omnia minima curant": sic enim dicitis.

«"Ma gli dèi trascurano ciò che è di minor conto né perseguitano i campicelli di singoli individui o i piccoli vigneti e, parimenti, se siccità o grandine hanno danneggiato qualcuno, ciò non dev'essere imputato a Giove; infatti anche nei regni i re non curano tutte le questioni di minima importanza": così infatti dite voi».

A conferma del fatto che il richiamo alle misere sorti degli agricoltori fosse ormai un luogo comune nel dibattito ellenistico sulla provvidenza tra stoici ed epicurei/scettici[393] si possono chiamare in causa anche due passi dal secondo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino (87; 92-94)[394]:

[393] A proposito della possibilità di un'influenza delle argomentazionni scettiche sul *De rerum natura*, cfr. in questa tesi il commento alle tesi di Schmidt nell'analisi della conclusione del primo libro.

[394] Cfr. pure Schmidt 1990 pp. 197 ss. Nella finzione del dialogo filoniano, gli argomenti anti-provvidenzialistici qui elencati sono riportati dal personaggio di Alessandro, che per lungo tempo è stato definito un epicureo. Tuttavia, come dimostrato da Mireille Hadas-Lebel 1973, p. 66, sebbene il personaggio esponga molte argomentazioni condivise dagli epicurei, le sue posizioni devono essere piuttosto ricondotte all'Accademia scettica: «Ainsi, la place prise par les doxographies dans la Nouvelle Académie, la faveur avec laquelle elle semble avoir regardé Straton de Lampsaque dont les théories, pour autant qu'on les connaisse, concordent avec celles que défend dans notre dialogue l'interlocuteur de Philon, nous inclinent à penser que l'argumentation cosmologique d'Alexandre est en grande partie inspirée par la Nouvelle Académie».

87 *Ventorum violentiae ad quid factae sunt, si vere omnia aguntur secundum Providentiam? Num ideo et undis fluctuet mare et qui iter illac faciunt, mergantur aut saltem multo cum labore aegreque salventur? Ii autem, quibus ignota est facilitas navigationis, in ipsa terra penuria rerum necessariarum laborantes, fame opprimuntur; quandoquidem (vento) percussi excidunt seminum arborumque omnes fructus producti: passim vero accidit omnia totali arefactione corrumpi aut ex vento calido, quemadmodum sub vernali tempore auster flammeus solet supervenire. Itidem pluviarum frequentiam nonne insaniae est dicere pro favore provisam esse a Deo? Quoniam pluit super vastitatem maris ad nullum emolumentum pluit et super terrae situs magis desertos infructuososque. Saepe etiam tempore minime opportuno cadens pluvia, valde perniciosa probatur, hyeme in ver conversa, et aestate in hyemem mutata. Ceterum pluviae prodesse forsan dicentur: at grando ac nix quid emolumenti afferunt, sive animalibus sive plantis?*

«Quale sarebbe lo scopo della violenza dei venti, se davvero tutto avviene secondo la Provvidenza? Forse che il mare non è sconvolto da tante onde e coloro che lo solcano o sono sommersi oppure possono salvarsi, ma solo con molta pena e fatica? Inoltre coloro coloro cui è ignoto il vantaggio della navigazione, faticando pure sulla terraferma per penuria del necessario, sono oppressi dalla fame: difatti tutti i frutti derivati dagli alberi e dalla semina cadono a terra scossi dal vento: dovunque avviene che tutto si rovini a causa di un totale inaridimento o per un vento caldo; allo stesso modo nel tempo primaverile è solito giungere l'Aurtro infiammato. Parimenti non è forse segno di follia definire il ricorrere delle piogge come atto della Provvidenza divina in favore degli uomini? Difatti piove sulla vastità del mare senza alcun vantaggio e sui siti più deserti e infruttuosi della terra. Spesso la pioggia, cadendo anche nel momento meno opportuno, si dimostra assai dannosa, quando l'inverno diviene primavera e l'estate diviene inverno. Del resto si dirà forse che le piogge sono utili: ma quale vantaggio arrecano grandine e neve, agli animali o alle piante?»

92-94 *Qui vero refertur ad utilia vitae cooperaturque, ac si supplicio affectus pro utilitate sua, angustam haesitationem patitur de necessariis, nisi properans homo quasi mercedis gratia adhibeat herbam familiarem. Id sane et in plantis ordinatum observatur, ad evidentem certamque notitiam, ut puto, etim nimium stupidi. Mori enim et sicomori, oleastri, tubercula, ervaque, valde redundant, et absque agriculturae arte pullulant. Malus tamen punica, pomus, palma, olivae, vitesque raro neque ex se nascuntur, indigentes semper eo qui accrescere ea faciat, ut aegre annuatim fructificent; ita ut plerumque qui plantarunt, non eo perveniant, ut iis frui possint, sed posteris haeredibusque condant labores suos ad iniquam possessionem. (…) Item lethales terra herbas innumeras ex se germinat, hordeum vero ac triticum per angustiam curae indefessumque laborem agricultorum aegre nutrit*.

«Invero [gli animali] che risultano utili e cooperano a favore dei vantaggi dell'esistenza umana, subendo anche la morte per la propria utilità, hanno carenza di ciò che è loro necessario, a meno che l'uomo, affaccendandosi, non fornisca loro il nutrimento adatto quasi in ricompensa. Tale situazione si vede ordinata pure nelle piante, in modo chiaro e evidente, come credo, anche per una persona troppo sciocca. Infatti abbondano e sono rigogliosi senza necessità di agricoltura il moro, il sicomoro, l'olivo selvatico, la veccia, il tubercolo. Invece il melograno, la mela, la palma, l'ulivo e la vite nascono di rado e non spontaneamente, poiché hanno sempre bisogno di un agricoltore che li cresca affinché a fatica facciano frutti una volta all'anno. Così perlopiù accade che coloro che le hanno piantate non giungano a goderne i frutti, ma che essi riservino la fatica del loro lavoro all'iniquo possesso degli eredi o dei posteri. Quindi la terra produce da sé innumerevoli erbe letali, mentre nutre a fatica l'orzo e il frumento attraverso l'angustioso affanno e l'indefessa fatica degli agricoltori».

Si noti come questi ultimi passi dipingano un quadro corrispondente a quello lucreziano[395]. Lucrezio e Filone condividono infatti:

- Il tema dell'impossibilità della natura di generare piante utili senza la fatica umana: cfr. Lucr. vv. 206-207; 212 *tamen id natura sua vi / sentibus obducat, ni vis humana resistat* (…) *sponte sua nequeant liquidas exsistere in auras*. Cfr. Phil. *Malus tamen punica, pomus, palma, olivae, vitesque raro neque ex se nascuntur*
- L'enfasi sul ruolo dell'uomo, contrapposto alla violenza della natura: cfr. Lucr. v. 207 *nisi vis humana resistat*; cfr. Phil. *nisi properans homo quasi mercedis gratia adhibeat herbam familiarem* (…) *indigentes semper eo qui accrescere ea faciat*
- Il tema dell'agricoltura come necessità per il sostentamento: Lucr. v. 208 *vitai causa* Phil. *in ipsa terra penuria rerum necessariarum laborantes, fame opprimuntur*.
- L'enfasi sulla fatica degli agricoltori; cfr. Lucr. vv. 208-213 *vitai causa valido consueta bidenti / ingemere et terram pressis proscindere aratris / si non fecundas vertentes vomere glebas / terraique solum subigentes cimus ad ortus, (...) et tamen interdum magno quaesita labore*. Cfr. Phil. *condant labores suos ad iniquam possessionem. (...) per angustiam curae indefessumque laborem agricultorum aegre nutrit*.
- La rappresentazione delle piogge, dei venti, della siccità, della grandine che rovinano i raccolti. Cfr. Lucr. 214-217 *Cum iam per terras frondent atque omnia florent, / aut nimiis torret fervoribus aetherius sol / aut subiti perimunt imbres gelidaeque pruinae, / flabraque ventorum violento turbine vexant*. Cfr. Phil. *Ventorum violentiae ad quid factae sunt,* (…) *accidit omnia totali arefactione corrumpi aut ex vento calido,* (…) *saepe etiam tempore minime opportuno cadens pluvia, valde perniciosa probatur,* (…) *at grando ac nix quid emolumenti afferunt.*

La rappresentazione delle insidie che minacciano il lavoro nei campi risale all'età arcaica, come dimostrano numerosi passi omerici[396] ed esiodei[397]; si veda in particolare la sezione conclusiva del celebre episodio di Pandora (cfr. *Opere e Giorni* vv. 90-105):

---

[395] Cfr. pure 1, 37 ss. dove Filone sembra polemizzare innanzi tutto contro gli epicurei: *superest autem inanis quaedam sententia a quibusdam excogitata, nempe improvidentiam constare* (…) *Ac primum mala mundo inesse dicuntur. Huiusmodi sunt improvisi aquarum illapsus ex imbrium copia super materiam anima carente*; *qui nunc excedunt modum, nunc deficiunt : grandinis super germen et terram virentem decidentis impetus, quae corruptio est exitiosa*.

[396] Cfr. *e.g.* l'*Inno a Demetra*, vv. 305-311 αἰνότατον δ᾽ ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν / ποίησ᾽ ἀνθρώποις καὶ κύντατον: οὐδέ τι γαῖα / σπέρμ᾽ ἀνίει, κρύπτεν γὰρ ἐυστέφανος Δημήτηρ: / πολλὰ δὲ καμπύλ᾽ ἄροτρα μάτην βόες εἵλκον ἀρούραις: / πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ: / καί νύ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων / λιμοῦ ὑπ᾽ ἀργαλέης. «Sopra la terra feconda essa rese odioso e terribile / quell'anno per gli uomini, perché nei coltivi i semi / non germogliavano: li nascondeva Demetra dalla bella corona. / Molti aratri ricurvi i buoi tiravano invano nei campi / molto bianco orzo cadde vanamente sulla terra. E avrebbe distrutto tutta la stirpe degli uomini / con la fame spietata (…)».

[397] Cfr. *e.g.* Esiodo *Opere e giorni* vv. 42-47 κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν: / ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ᾽ ἤματι ἐργάσσαιο, / ὥστε σε κεἰς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα: / αἶψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο, / ἔργα

90 Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ᾽ ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ᾽ ἀργαλέων, αἵ τ᾽ ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν.
αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.
ἀλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ᾽ ἀφελοῦσα
95 ἐσκέδασ᾽: ἀνθρώποισι δ᾽ ἐμήσατο κήδεα λυγρά.
(…)
100 ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ᾽ ἀνθρώπους ἀλάληται:
πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα:
νοῦσοι δ᾽ ἀνθρώποισιν ἐφ᾽ ἡμέρῃ, αἳ δ᾽ ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.
105 οὕτως οὔτι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

«Fino ad allora viveva sulla terra lontana dai mali, la stirpe mortale, senza la sfibrante fatica e senza il morbo crudele che trae gli uomini alla morte: rapidamente, infatti, invecchiano gli uomini nel dolore. Ma la donna, levando di sua mano il grande coperchio dell'orcio, disperse i mali, preparando agli uomini affanni luttuosi. (…) Ma gli altri, i mali infiniti errano in mezzo agli umani; piena infatti di mali è la terra, pieno ne è il mare, e le malattie, a loro piacere, si aggirano in silenzio di notte e di giorno tra gli uomini portando dolore ai mortali: questo perché l'accorto Zeus tolse loro la voce».

La poesia esiodea costituisce, con ogni probabilità, un punto di riferimento sia per Diogene (Cfr. *e.g.* Hes. v. 101 πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα e Diog. «[il mare] stesso è colmo di altri mali») sia per Lucrezio (cfr. Hes. v. 100 ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ᾽ ἀνθρώπους ἀλάληται cfr. Lucr. *cur mors immatura vagatur*?).

Si noti inoltre che il richiamo al tema delle fatiche degli agricoltori e della sterilità della terra ricollega questo passo al finale del secondo libro, dove parimenti Lucrezio evidenziava queste tematiche per sottolineare la mortalità del mondo. Nondimeno la lettura dei passi citati in questo capitolo permette di gettare nuova luce su tale finale: la scelta di chiamare in causa, in sede conclusiva, le figure di due vecchi contadini che lamentano la sterilità della terra e si affaticano invano (vv. 1164-1174) attinge evidentemente anche al repertorio di *loci communes* del dibattito filosofico di età ellenistica, relativo alla provvidenzialità del mondo.

Anche per quanto concerne invece gli argomenti relativi al proliferare delle fiere e delle malattie (cfr. vv. 218-221 *praeterea genus horriferum natura ferarum / humanae genti infestum terraque marique / cur alit atque auget? cur anni tempora morbos / adportant? quare mors inmatura vagatur*?) si riscontra un possibile collegamento con la tradizione stoica. Difatti non stupisce ritrovare

βοῶν δ᾽ ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν. / ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ἦσιν «Gli dèi tengono infatti nascosti agli uomini i mezzi di vita: se così non fosse, in un sol giorno ti procureresti agevolmente di che vivere per un anno e rimanertene in ozio; e subito al focolare appenderesti il timone, tralasciando il lavoro dei buoi e delle mule pazienti. Ma Zeus li nascose, essendo sdegnato nell'animo (…)».

tale tematica, sempre in riferimento alle dottrine stoiche, nel discorso di Balbo nel *De natura deorum*, negli *Academica* ciceroniani e nel *De providentia* di Filone

***De natura deorum* 2.161**	***Academica* 2.120**	***De providentia* 2.91 ss.**
Iam vero immanes et feras beluas nanciscimur venando, ut et vescamur is et exerceamur in venando ad similitudinem bellicae disciplinae et utamur domitis et condocefactis, ut elephantis, multaque ex earum corporibus remedia morbis et vulneribus eligamus, sicut ex quibusdam stirpibus et herbis, quarum utilitates longinqui temporis usu et periclitatione percepimus. «Con la caccia inoltre catturiamo enormi fiere per cibarcene e per esercitarci in essa come in una situazione di guerra e per servircene dopo averle domate e ammaestrate, come nel caso degli elefanti, e per estrarre dal loro corpo molte medicine per le malattie e per le ferite, come da certe radici e da certe piante, le cui qualità sono state apprese dopo averle impiegate e sperimentate per lungo tempo».	*Cur deus, omnia nostra causa cum faceret (sic enim vultis), tantam vim natricum viperarumque fecerit, cur mortifera tam multa <ac> perniciosa terra marique disperserit?* «Perché dio ha creato una tale moltitudine di natrici e vipere, mentre creava ogni cosa a nostro favore, come voi dite? Perché ha disperso in terra e in mare esseri così letali e dannosi?»	*Talisne sit curator noster ac inspector?* (…) *sicut nonnullos ursi invadunt, aut apri, aut leones, aut aliae ferae silvestres; et post haec illum putabimus cogitare maxime de nostro genere? Melius profecto per Iovem, illis attendere liceat qui ex insipientia arbitrantur haec animantia pro exercitatione hominum naturam procreasse, ut firmarentur robore* (…) *num etiam viperae et basilisci scorpionesque et caetera huiusmodi? Quid enim praestat scorpio sub lapide? Et quae alia veneniferorum innumera sunt genera, pro exercitatione factane sunt?* (…) *nonne oportebat perniciosa longe procul collocare, utilia autem sola vicina enim nobis esse?* «Tale sarebbe il nostro protettore e sorvegliante? (…) Così alcuni sono attaccati dagli orsi, o dai cinghiali, o dai leoni, oppure da altre bestie selvagge; e dopo questo penseremo ancora che lui pensa al genere umano? Certo, per Giove, è meglio volgersi a coloro che, per stoltezza, ritengono che questi esseri viventi sono stati creati dalla natura per esercitare gli uomini e rafforzarli (…). Questo vale forse anche per vipere, basilischi, scorpioni e gli altri esseri di tal fatta? A che giova lo scorpione celato sotto un sasso? E tutti gli altri innumerevoli esseri velenosi sono forse creati per farci esercitare? Non sarebbe forse stato opportuno collocare lontani

		gli esseri dannosi, e vicini soltanto quelli utili a noi?».

Tra i passi appena citati, ancora una volta è notevole l'analogia tra il *De providentia* di Filone e Lucrezio; difatti, come Lucrezio, Filone accosta al tema delle bestie feroci quelli della morte e dell'accrescersi delle malattie (cfr. Phil. 2.90):

Nec tamen mors dira est, sed quae adduntur infirmitates, et morbi difficillimi ac acerbi, tum qui superveniunt dolores corporum diri ac irremediabiles. Animae vero amarissimos, et solatio carentes dolores desperationesque quis referat, quamvis verbotenus facile videatur? (…) *Verum nec hucusque solet acquiescere malum, sed procedit magis ac magis in augmentum infinitum indeterminatumque*.

«Tuttavia non soltanto la morte è terribile, ma anche tutte le infermità che vi si aggiungono: malattie durissime ed aspre, poi i dolori fisici che sopraggiungono, terribili e senza rimedio. E chi sarebbe in gradi di riferire i dolori dello spirito, certo pieni di amarezza e privi di sollievo, sebbene ciò, a parole, sembri facile? (…) Eppure solitamente il male non trova pace sino a questo punto, bensì procede vieppiù, accrescendosi in maniera infinita e indeterminata».

Quanto affermato sino ad ora mostra come sia difficile escludere che gli stoici siano i principali avversari lucreziani nei vv. 195-234, dedicata alla *culpa* naturae[398]. Tuttavia, ancora una volta, le radici di questi argomenti anti-stoici possono essere ritrovate in argomenti diretti contro il provvidenzialismo platonico, formulati da Epicuro e, ancor prima, da Teofrasto stesso. Difatti ritroviamo, ancora una volta nel trattato dossografico *Sulle opinioni dei filosofi*, un'altra critica di scuola epicurea (con richiamo a una massima di Metrodoro) volta nuovamente contro il creazionismo platonico e la dottrina platonica della perfezione del mondo (879b ss.):

Πρὸς δὴ τὸν Πλάτωνα ῥητέον, ὅτι οὐ τέλειος ὁ κόσμος· (879b) οὐδὲ γὰρ ⟨εἰ⟩ πάντα περιέχει· καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπός ἐστι τέλειος, ἀλλ´ οὐ πάντα περιέχει· καὶ πολλὰ παραδείγματα ἔστιν, ὥσπερ ἐπ´ ἀνδριάντων καὶ οἰκιῶν καὶ ζῳγραφιῶν. Πῶς δὲ τέλειος, εἴπερ ἔξωθέν τι αὐτοῦ περιδινεῖσθαι δύναται; ἄφθαρτος δ´ οὐκ ἔστιν οὐδὲ δύναται εἶναι γενητὸς ὤν. Μητρόδωρος δέ φησιν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ. Ὅτι δ´ ἄπειροι κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι· εἰ γὰρ ὁ μὲν κόσμος πεπερασμένος, τὰ δ´ αἴτια πάντα ἄπειρα, ἐξ ὧν ὅδε ὁ κόσμος γέγονεν, ἀνάγκη ἀπείρους (879c) εἶναι.

«Contro Platone si deve dire che il mondo non è perfetto: infatti ciò che è perfetto non abbraccia ogni cosa; difatti l'uomo è perfetto, ma non abbraccia ogni cosa: e vi sono numerosi modelli, come per statue, edifici e pitture. Come può il mondo essere perfetto, se dall'esterno può subire un moto d'accerchiamento? Inoltre non è incorruttibile né può divenirlo essendo creato. Metrodoro dice infatti che è assurdo che in una grande pianura sia stata generata una sola spiga e un solo cosmo

[398] Troviamo tracce della polemica tra stoici ed epicurei a proposito della natura provvidenziale del mondo anche nel *De providentia* di Seneca (2-3). Si noti come il filosofo stoico voglia evidenziare che anche le imperfezioni e i fenomeni apparentemente "catastrofici" del mondo sono in realtà parte di un disegno provvidenziale: cfr. le considerazioni introduttive di Andreoni 1971.

nell'universo. Poiché sono innumerevoli per numero, chiaramente per il fatto che innumerevoli ne sono le cause; se infatti il cosmo fosse limitato e illimitate tutte le cause da cui questo cosmo è sorto, necessarimente i cosmi sarebbero innumerevoli».

L'idea che il mondo sia imperfetto, la *culpa naturae*, è in fondo già espressa in questo passaggio epicureo diretto contro Platone: οὐ τέλειος ὁ κόσμος. Ma prima di Epicuro, Teofrasto stesso aveva messo in rilievo come la natura del mondo sublunare è colma d'imperfezioni ed irregolarità. A riprova di queste considerazioni basta chiamare in causa un passaggio dei *Metarsiologica*, presentato nella traduzione di Daiber (14.14-29):

«Neither the thunderbolt (pl.) nor anything that has been mentioned has its origin in God. For it is not correct (to say) that God should be the cause of disorder in the world; nay (He is) the cause of its arrangement and order. And that is why we ascribe its arrangement and order to God (…) and the disorder of the world to the nature of the world. And moreover: if thunderbolts originate in God, why do they mostly occur during spring or in high places, but not during winter or summer or in low places? In addition: why do thunderbolts fall on uninhabited mountains, on seas, on terrs and on irrational living beings? God is not angry with those! Further, more astonishing would be the fact that thunderbolts can strike the best people and those who fear God, but not those who act unjustly and propagate evil. It is thus not right to say <about> hurricanes that they come from God; (we may) only (say the following) about something that happens to us to our harm or that diminishes divine power: It happens without any order. Consequently there is no indication of passing away in the case of God and any indication of being like an angel (=godlike) is to be removed from us».

Nel passo citato, Teofrasto mostra come la natura del mondo non sia priva di confusione e disordine che si estondono alla società umana, dove sovente gli ingiusti non sono puniti dalla divinità. Tale situazione non deve però essere imputata al dio (che è invece causa dell'ordine e dell'armonia), bensì alla natura del mondo e ai suoi difetti («that is why we ascribe its arrangement and order to God and the disorder of the world to the nature of the world»). Il passo teofrasteo aiuta a comprendere come il passo lucreziano sulla *culpa naturae* possa essere interpretato non soltanto in contrapposizione al platonismo e allo stoicismo, ma anche all'aristotelismo, come dimostrato da Emanuela Andreoni (a questo proposito si veda il capitolo successivo).

Anche il discorso di Velleio nel *De natura deorum* evidenzia che la critica ai difetti del mondo fosse un argomento non solo anti-stoico, ma anche anti-platonico. Difatti, chiudendo la propria invettiva contro il creazionismo e il provvidenzialismo, Velleio afferma (24):

Admirabor eorum tarditatem, qui animantem inmortalem et eundem beatum rutundum esse velint, quod ea forma neget ullam esse pulchriorem Plato (…)*. Quae vero vita tribuitur isti rutundo deo? Nempe ut ea celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem possit; in qua non video, ubinam mens constans et vita beata possit insistere. Quodque in nostro corpore, si minima ex parte*

significetur, molestum sit, cur hoc idem non habeatur molestum in deo? Terra enim profecto, quoniam mundi pars est, pars est etiam dei; atqui terrae maxumas regiones inhabitabilis atque incultas videmus, quod pars earum adpulsu solis exarserit, pars obriguerit nive pruinaque longinquo solis abscessu; quae, si mundus est deus, quoniam mundi partes sunt, dei membra partim ardentia partim refrigerata ducenda sunt.

«Mi meraviglierò della stoltezza di coloro che vogliono il mondo vivo, immortale e al contempo beato e sferico, forma della quale Platone asserisce che non ne esista alcuna più bella (…). Che esistenza si attribuisce a codesto dio sferico? Certo una vita provvista di un movimento di rotazione di tale rapidità alla quale non possiamo neppure comparare una pari velocità; in ciò non vedo dove mai possa risiedere un intento stabile e una vita beata. Poiché se ciò è molesto nel nostro corpo, se possiamo trarre segnali dalla più piccola delle parti, perché questa medesima condizione non può essere molesta in dio? Indubbiamente la terra, poiché è parte del mondo, è anche parte di dio; eppure vediamo inabitabili e incolte le più estese regioni della terra poiché una parte di esse è bruciata per l'avvicinamento del sole, una parte si è congelata per la neve e il gelo per l'allontamento del sole; se il mondo è dio, tali membra di dio (poiché sono parti del mondo), devono essere ritenute in parte ardenti e in parte congelate».

Contro il *mundus-deus* platonico Velleio utilizza proprio l'argomento delle fasce climatiche, che rendono inabitabile e selvaggia la maggior parte delle terre, sia per il calore eccessivo sia per il freddo smodato: pertanto è assurdo immaginare un dio che è provvisto di membra in parte ardenti e in parte gelide. È interessante notare che Lucrezio riprende il medesimo argomento, utilizzando per giunta la medesima proporzione di Cicerone (vv. 204-205): *inde duas porro prope partis feruidus ardor* / *assiduusque geli casus mortalibus aufert*. Il poeta epicureo dirige però tale ragionamento non più verso l'immagine di un mondo divino, bensì alla negazione del provvidenzialismo (vv. 198-199)[399]: *nequaquam nobis diuinitus esse paratam*/ *naturam rerum*.

4.5.8 L'ultimo argomento: la misera condizione dell'uomo

L'ultimo argomento presentato da Lucrezio è quello che svaluta la condizione dell'uomo, dato che l'essere umano – a differenza degli altri esseri viventi – nasce nudo e inerme, "piangente come conviene a chi è destinato ad affrontare una sequela di mali". I vv. 228-234 evidenziano come *Tellus* e la *natura daedala rerum* forniscano a tutti gli altri animali quanto è necessario per sopravvivere, lasciando però l'uomo indifeso e bisognoso di protezione sin dalla nascita. Ancora una volta la *natura*

[399] Il *De providentia* di Filone Alessandrino ci dimostra l'utilizzo di questo argomento in senso anti-provvidenzialistico contro lo stoicismo. Si riporta qui sotto anche la risposta stoicheggiante di Filone, che sottolinea come l'apparente irregolarità delle fasce climatiche sia necessaria al sostentamento dei corpi celesti (e innanzi tutto del sole): *alioquin, si certa veraque esset Providentia, cur, quaeso non tota terra universim habitanda fuisset, ad normam unius civitatis? Nunc tamen ex quinque partibus duae aegre incolas habent homines, additis cunctis animalium generibus; tres autem residuae inhabitabiles remanserunt; quaedam earum praeter alia ob frequens frigus rigidum, quaedam vero medio in spatio ob solaris aestus combustionem, atque vicini maris extensionem*. «Inoltre, se davvero ci fosse la Provvidenza, ti chiedo perché non tutta la terra sia stata resa abitabile, alla maniera di una sola città? Ora infatti, di cinque parti, due a stento sono abitate da uomini, con tutte le altre specie animali; le tre parti restanti sono rimaste inabitabili; infatti alcune lo sono per le frequenti temperature glaciali, alcune, poste nello spazio mezzano, a causa dell'incendio della vampa solare e per l'estensione del mare vicino».

sembra ostile all'umanità la cui esistenza è garantita soltanto dall'aiuto reciproco e dall'ingegno (cfr. vv. 229-232 *nec crepitacillis opus est/… nec varias … vestis pro tempore caeli / non armis opus est, non moenibus altis*.

Indubbiamente, pare inevitabile pensare che uno degli obbiettivi polemico di questi versi sia rappresentato, ancora una volta, dagli stoici: si considerino infatti i paragrafi 133 ss. del secondo libro del *De natura deorum*, dove lo stoico Balbo esalta la perfezione e la "provvidenzialità" della figura umana, che grazie alla ragione (cap. 153) può elevarsi addirittura oltre il mondo terreno:

Faciliusque intellegetur a dis inmortalibus hominibus esse provisum, si erit tota hominis fabricatio perspecta omnisque humanae naturae figura atque perfectio. (…) [153] *Quid vero hominum ratio non in caelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae, quantae, quando futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus*.

«Si comprenderà più facilmente che gli dèi mortali hanno provveduto all'umanità, se sarà considerata l'intera costruzione dell'essere umano e la perfezione dell'intera figura dell'uomo. (…) [153] E forse la ragione dell'uomo non è penetrata sino alla volta celeste? Infatti noi, soli tra i viventi, abbiamo conosciuto il sorgere, il tramontare e il percorso degli astri; gli uomini hanno definito il giorno, il mese, l'anno, le eclissi di sole e di luna sono state conosciute e predette per il futuro, anticipando la loro entità, il loro numero, la loro data. Rivolgendo lo sguardo a queste realtà, l'animo umano giunge alla conoscenza degli dei, da cui sorge la devozione, alla quale è congiunta la giustizia e il resto delle virtù da cui scaturisce una vita beata e pari alla divinità, inferiore agli dèi soltanto per quanto concerne l'immortalità, che però non concerne affatto la questione del vivere bene».

Né bisogna dimenticare la sezione iniziale del terzo libro del *De re publica*, dove parimenti si esalta in termini stoici il ruolo della ragione, capace di elevare il genere umano al di sopra degli animali[400]:

[…] *et vehiculis tarditati, eademque cum accepisset homines inconditis vocibus inchoatum quiddam et confusum sonantes, incidit has et distinxit in partis, et ut signa quaedam sic verba rebus inpressit, hominesque antea dissociatos iucundissimo inter se sermonis vinculo conligavit. a simili etiam mente vocis qui videbantur infiniti soni paucis notis inventis sunt omnes signati et expressi, quibus et conloquia cum absentibus et indicia voluntatum et monumenta rerum praeteritarum tenerentur. accessit eo numerus, res cum ad vitam necessaria tum una inmutabilis et aeterna; quae prima inpulit etiam ut suspiceremus in caelum, nec frustra siderum motus intueremur, dinumerationibusque*

[400] Del resto non è un caso che Cicerone, proprio al principio del terzo libro del *De re publica*, sviluppasse il proprio elogio della *ratio* a partire dai medesimi motivi topici sviluppati da Lucrezio, come sappiamo da Agostino (*c. Iul.* 4, 12, 60 t. X p. 612 Ben. = Cic. rep. 3,1): *in libro tertio de re publica idem Tullius hominem dicit non ut a matre sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis*.

noctium ac die<rum> (…) *quorum animi altius se extulerunt, et aliquid dignum dono ut ante dixi deorum aut efficere aut excogitare potuerunt*.

«(…) e con carri alla loro lentezza, e fu ancora la ragione, poiché trovò gli uomini che in principio emettevano suoni appena abbozzati e confusi con parole disarticolate, che distinse i suoni e li separò secondo la loro funzione, e impresse come marchi i nomi sulle cose, e con il gioioso vincolo del linguaggio unì insieme gli uomini prima separati tra loro. E simile intelletto indiciò con nomi i suoni della voce che sembravano infiniti e li rappresentò inventando pochi segni, grazie ai quali si potessero mantenere colloqui con le persone assenti, conservare le prove della propria volontà e le testimonianze e gli eventi del passato. A questo si aggiunse il numero, invenzione non solo necessaria alla vita pratica, ma la sola entità immutabile ed eterna; ed esso fu il primo che ci dette l'impulso a rivolgere lo sguardo al cielo, e a non osservare invano il moto degli astri, e con il calcolo delle notti e dei giorni (…) i loro animi si elevarono più in alto e furono capaci di realizzare o di immaginare opere degne di quel dono che, come ho detto prima, gli dèi hanno loro concesso».

Tuttavia si ricordi che già Platone nel *Timeo* sancisce la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi e, al contempo, il suo vincolo di parentela con le divinità, sancito dal dio supremo. Si consideri la traduzione ciceroniana del *Timeo* (41):

In quibus qui tales creabuntur, ut deorum inmortalium quasi gentiles esse debeant, divini generis appellentur teneantque omnium animantium principatum vobisque iure et lege volentes pareant; quorum vobis initium satusque tradetur a me, vos autem ad id, quod erit inmortale, partem attexitote mortalem. Ita orientur animantes, quos et vivos alatis et consumptos sinu recipiatis.

«Tra questi esseri creati, saranno inclusi coloro che saranno plasmati in modo tale da dover essere quasi famigliari degli dèi, da essere detti di stirpe divina, da detenere il regno di tutti i viventi e da ubbidire a voi [divinità] di propria volontà secondo il diritto e le leggi; e il principio e il seme di costoro sarà trasmesso a voi da me, voi invece legate una parte mortale a ciò che sarà immortale. In questo modo sorgeranno esseri viventi tali che voi possiate nutrirli in vita e accoglierli nel vostro seno, una volta morti».

Inoltre gli argomenti presentati da Lucrezio ai vv. 222 ss. appartengono in verità, come dimostrato da Emanuela Andreoni, alla sfera dei *vetusta placita* del pessimismo antico[401] «che elegiaci e tragici greci ci ricordano, che anche Platone e Aristotele tengono presenti». Platone ed Aristotele avevano infatti sfruttato tali motivi in nome di uno «uno spiritualismo che vuol fare emergere a riscontro 'il lume della ragione', scintilla divina che rende l'uomo peraltro vincitore nei confronti degli animali, rivendicando così la sua parentela divina». In questo modo, Lucrezio attacca non solo lo stoicismo, ma anche la posizione contraddittoria di coloro che, pur avendo ripreso queste proposizioni, ammettavano al contempo le teorie della superiorità umana e della sua parentela con la divinità (si ricordi la *iunctura* platonica presente nel trattato *Sulle opinioni dei filosofi*: ὁ ἄνθρωπός

[401] Cfr. e.g. i passi citati da Andreoni 2008 p. 94 n. 2, in particolare Soph. *Oed. Col*. 1224-1227, Teognide 425-428, Bacchilide 5, 160-162, Plato *Prot.* 321c e Arist. *part. animal*. 686a 28-29, 687a 23.

ἐστι τέλειος). Contro costoro, il poeta epicureo riviendica invece «l'ἀτεχνία della natura, la mancanza di provvidenza, il meccanismo senza intenzione di sorta, che conduce il movimento degli atomi lungo la linea di un *clinamen* che garantisce con la sua deviazione l'affrancamento dalla ἀνάγκη»[402].

4.5.9 Gli obbiettivi polemici dei vv. 122-234: un bilancio

L'esame delle fonti lucreziane dei vv. 122-234 può essere così sintetizzato:

Passo	**Obbiettivo polemico**
vv. 122-145 mondo è divino, vivente ed eterno	Stoicismo cfr. Cic. *acad*. 2.117-119 Platone cfr. *Tim*. 30a-b; 36d-37a
vv. 146-155 gli dèi abitano il mondo	Stoicismo cfr. Cic. *nat. deor*. 2.71; 2.154 Strab. 1.17.36 Platone cfr. *Tim*. 40c; *Lg.* 886d-e
vv. 156-194 il mondo è stato creato dalla divinità *hominum causa*	Stoicismo Cic. *nat. deor*. 1.18-24; Philo *prov*. 1.6; Diogene di Enoanda fr. 20 Smith Platone cfr. Cic. *nat. deor*. 1.18-24; fr. 361 Usener (?)
vv. 195-234 dimostrazione della *culpa naturae*: i difetti del mondo e dell'uomo	Stoicismo Diogene di Enoanda fr. 20-21 Smith; Phil. *prov*. 2.91-94; Platone (?): Cic. *nat. deor*. 1.34; pseudo-Plut. *placit. phil*. 879b-c Aristotelismo: cfr. Theopr. *Metars*. 14.14-29

Considerando attentamente lo schema appena presentato e i passi richiamati nel capitolo precedente, pare inevitabile riconoscere che gli stoici rappresentino la scuola filosofica cui meglio si attaglia – nella sua globalità – la serie di argomenti elaborati ai vv. 122-234. In favore di questa lettura è sufficiente evidenziare la notevole corrispondenza tra questi versi e l'impianto generale dei frr. 20-

[402] Cfr. Andreoni 2008 p. 93 ss.

21 Smith di Diogene di Enoanda, in particolare per quanto concerne la rassegna dei difetti del mondo e dell'essere umano (vv. 195-234), con evidente polemica anti-stoica[403].

Nondimeno, alcune delle dottrine confutate da Lucrezio sembrano concepite *in primis* in contrapposizione al *Timeo* platonico; ciò vale soprattutto per gli argomenti contro il creazionismo[404] (vv. 156-194) e per il riferimento a una teoria che vuole il mondo generato, ma immortale. Nei vv. 122-234 Lucrezio sembra dunque agire come l'epicureo Velleio nel *De natura deorum* di Cicerone (1.18-24), che rivolge le medesime critiche contemporaneamente a Platone e alla scuola stoica. Il raffronto con Cicerone e con il fr. 361 Usener è importante, perché mostra come tale assimilazione dello stoicismo al platonismo non rappresenti un *unicum* lucreziano, bensì una tendenza della scuola epicurea. È probabilmente all'interno di tale contesto che la dottrina stoica del mondo creato *hominum causa* fu attribuita anche a Platone (cfr. fr. 361 Usener). Viceversa, non mi pare dimostrabile la proposta di Sedley secondo la quale l'attribuzione a Platone della dottrina del mondo creato per l'umanità risale ad Epicuro stesso. Una volta dimostrata la capacità di Lucrezio di attingere e di rifererirsi al dibattito filosofico più recente (quello relativo al provvidenzialismo stoico), non vi sono ragioni per credere che nei vv. 122-234 egli agisca diversamente[405].

Il quadro finale sembra dunque essere quello di un nucleo argomentativo anti-platonico (forse risalente a Epicuro stesso)[406] esteso dal poeta (e dalle sue fonti epicuree) alla filosofia stoica.

Risulta certamente impossibile definire quali argomenti fossero in origine anti-platonici e quali argomenti siano invece anti-stoici. È probabile che a Lucrezio stesso non importasse compiere una distinzione di questo tipo. A proposito di questa sezione, l'unica scelta interpretativa da rifiutare è quella che attribuisce esclusivamente a Platone o agli stoici gli argomenti introdotti dal poeta.

---

[403] In particolare, le argomentazioni finali relative alla *culpa naturae*, pur riprendendo luoghi comuni del pessimismo antico, sembrano riformulare degli argomenti utilizzati in funzione anti-stoica nel dibattito che, nel secondo secolo a.C., contrapponeva da un lato le scuole epicurea e scettica, dall'altro gli stoici.

[404] A sostegno di questa argomentazione si possono chiamare in causa anche le riflessioni di Lévy 1999 pp. 87 ss. che evidenzia come il lessico utilizzato da Lucrezio ai vv. 156 ss., in particolare i sostantivi *exemplum* e *notities*, rimandi palesemente al lessico del *Timeo*. Cfr. le nozioni di παράδειγμα e ἰδέα in *Tim*. 28a ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν·

[405] Cfr. inoltre Ciano 2017 pp. 7 ss. che mostra come anche in questa sezione non manchino possibili riprese dagli *Aratea* di Cicerone.

[406] Probabilmente queste nucleo originario anti-platonico, risalente ad Epicuro, si fonda a sua volta sulle critiche al creazionismo platonico formulate in origine da Teofrasto nelle Φυσικαὶ δόξαι. Cfr. Sedley 1998b pp. 349 ss._ «Assuming some such explanation to be right, it remains plausible that Lucretius V preserves an original set of arguments from Epicurus targeted on the Timaeus. But it becomes less likely that the *Timaeus* was itself the text to which Epicurus was directly reacting. It is more credible that he had before him a summary or analysis of the *Timeaues* creation thesis, reflecting a currently fashionable way of reading it. And what better candidate than the work of Theophrastus we have already found probably to lie behind the Epicurean arguments for the world's impermanence?».

4.6 La seconda parte della sezione escatologica del quinto libro: i vv. 235-415

4.6.1 Una risposta epicurea alle tesi di Teofrasto

Come si è detto, la sezione escatologica del quinto libro del *De rerum natura* è divisibile in due parti (vv. 91-234; vv. 235-415[407]). David Sedley[408] ha dimostrato come la seconda parte (vv. 235-415[409]) costituisca una risposta epicurea alle argomentazioni proposte da Teofrasto a favore della tesi dell'eternità del mondo e del genere umano[410]. In effetti la lettura del frammento 184 FHS&G di Teofrasto (riportato da Filone nel *De aeternitate mundi* 117-149)[411] mostra come le argomentazioni proposte da Lucrezio riprendano le tesi teofrastee[412] allo scopo di provarne la falsità. Secondo Sedley, Lucrezio qui riprende fedelmente il Περὶ φύσεως di Epicuro - probabilmente il finale del decimo libro oppure l'undicesimo – in cui avrebbe trovato spazio una la dimostrazione della mortalità del mondo, svolta in aperta polemica con la difesa teofrastea delle tesi aristoteliche sull'eternità del mondo. Si tratta di un'ipotesi molto interessante, ma purtroppo non dimostrabile in maniera definitiva, data la perdita quasi totale di questi libri del trattato di Epicuro, così come del trattato *Contro Teofrasto*. Il dato certo che può essere tratto da queste considerazioni è la constatazione che nei vv. 235-415 del *De rerum natura* si legge una risposta epicurea alle tesi proposte da Teofrasto a difesa dell'eternità del mondo[413].

---

[407]Per un sunto delle prove avanzate da Lucrezio a favore della mortalità del mondo cfr. Jackson, 2013, p. 251.

[408]Cfr. Sedley, 1998b, p. 331 ss.

[409]Si noti che Sedley considera però i vv. 380-415 una sorta di appendice dove l'obbiettivo della polemica lucreziana non è più Teofrasto, bensì Platone (con particolare riferimento al *Timeo*). Tuttavia si mostrerà come, nonostante la verità di fondo di questa asserzione, l'intento di rispondere a Teofrasto rimanga il punto di partenza di questi versi.

[410] Filone Alessandrino definisce le tesi di Teofrasto come una risposta alle dottrine stoiche. Tuttavia, David Sedley ha dimostrato come gli avversari del fr. 184 di Teofrasto non fossero in origine gli stoici. I quattro argomenti confutati da Teofrasto sono infatti riconducibili alla speculazione pre-socratica. La loro attribuzione agli stoici risale pertanto a una fase storica successiva. Cfr. Sedley 1988 pp. 177 ss. Nell'analisi che qui verrà svolta, si parlerà comunque, genericamente, di "argomenti attribuiti agli stoici", con riferimento all'impostazione del *De aeternitate mundi* di Filone, che contrappone Teofrasto agli stoici.

[411] Per un commento agli argomenti di Teofrasto, cfr. Sharples – Gutas 1998 pp. 131 ss.

[412]Secondo Sedley tali tesi, che noi leggiamo nel trattatello *De aeternitate mundi*, attribuito a Filone, si trovavano nell'opera *Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν* cfr. Sedley 1998b p. 345.

[413]Sebbene l'ipotesi di Sedley relativa a una fedele ripresa di Epicuro nei vv. 235-415 sia probabile, bisogna considerare la possibilità che Lucrezio abbia formulato autonomamente la confutazione delle tesi teofrastee in difesa dell'eternità cosmica, oppure che l'abbia desunta da una fonte epicurea o stoica. Se infatti si legge il primo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino (in particolare i cap. 9 ss.) si dovrà ammettere che molti degli argomenti presentati da Lucrezio a favore della mortalità del mondo erano impiegati anche dagli stoici. Pertanto vi è la concreta possibilità che Lucrezio (od una sua fonte epicurea) abbia piegato alle dottrine della propria scuola alcune argomentazioni utilizzate dagli stoici contro Teofrasto. Tra le possibili fonti stoiche di Lucrezio sarebbe allora inevitabile fare il nome di Posidonio, che per primo riportò in auge la dottrina della ἐκπύρωσις dopo la conversione di Boeto e di Panezio alla teoria del cosmo eterno. Ritengo tuttavia che la lettura di Sedley rimanga, al momento, l'interpretazione più persuasiva.

4.6.2 Gli argomenti attribuiti agli stoici e le risposte di Teofrasto

Pare opportuno innanzi tutto richiamare le argomentazioni svolte da Teofrasto nel passo sopracitato. Nei capitoli 117-131 egli riassume i principali quattro argomenti volti a dimostrare dimostrare la natura mortale del mondo[414], mentre nei capitoli 132-149 egli risponde a ciascuno di questi argomenti.

Il primo argomento: la natura non uniforme della terra (Phil. *aet.* 118-119) e la risposta teofrastea (132-136):

Il primo argomento riportato da Filone a favore della mortalità del mondo si fonda sulla presenza di notevoli dislivelli sulla superficie del nostro mondo:

Κατασκευάζειν δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὕτως· εἰ μὴ γενέσεως ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ γῆ, μέρος ὑπανεστὸς οὐδὲν ἂν ἔτι αὐτῆς ἐωρᾶτο, χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντα ἐγεγένητο καὶ οἱ γεώλοφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι· τοσούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ ἀιδίου φερομένων, εἰκὸς ἦν τῶν διηρμένων πρὸς ὕψος τὰ μὲν χειμάρροις ἀπερρῆχθαι, τὰ δ' ὑπονοστήσαντα κεχαλάσθαι, πάντα δὲ διὰ πάντων ἤδη λελειάνθαι. Νυνὶ δὲ συνεχεῖς ἀνωμαλίαι καὶ παμπόλλων αἱ πρὸς αἰθέριον ὕψος ὑπερβολαὶ μηνύματ' ἐστὶ τοῦ τὴν γῆν μὴ ἀίδιον εἶναι. Πάλαι γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ταῖς ἐπομβρίαις ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα πᾶσ' ἂν λεωφόρος ἐγεγένητο· πέφυκε γὰρ ἡ ὕδατος φύσις καὶ μάλιστα ἀπὸ ὑψηλοτάτων καταράττουσα τὰ μὲν ἐξωθεῖν τῇ βίᾳ, τὰ δὲ τῷ συνεχεῖ τῶν ψεκάδων κολάπτουσα κοιλαίνειν ὑπεργάζεσθαί τε τὴν σκληρόγεω καὶ λιθωδεστάτην ὀρυκτήρων οὐκ ἔλαττον.

«Se la terra non avesse avuto inizio, non si vedrebbe alcuna parte di essa sopraelevata, poiché ormai tutti i monti si sarebbero ridotti al livello del suolo e tutti i colli non si innalzereberro al di sopra della pianura: infatti, dato il ricorrere eterno di tante piogge ogni anno, sarebbe verosimile che, di tutto ciò che prima s'innalzava, una parte sia crollata per l'azione dei torrenti, un'altra, sprofondando, si sia dissolta, e che ormai tutto in ogni luogo risulti appianato. Ora invece le continue irregolarità e lo slancio di moltissimi monti sino ad altezze celesti sono prova del fatto che la terra non è eterna.Infatti, nel corso illimitato del tempo, grazie alle piogge, la terra sarebbe ormai divenuta una via uniforme sino ai suoi confini più remoti, come si è detto; per natura l'acqua (e soprattutto quella che discende rapida da luoghi elevati) è infatti capace di trascinare verso il basso con violenza alcuni elementi e di scavarne altri, forandoli con l'intermittenza del gocciolio, e infine d'intaccare anche il suolo più duro e sassoso, proprio come un minatore».

A tale argomento Teofrasto risponde che l'esistenza di dislivelli è dovuta ai fenomeni ricorrenti che coinvolgono la superficie terrestre; così, la formazione di catene montuose è dovuta al moto centrifugo del fuoco, che – partendo dal sottosuolo – induce persino i monti a una crescita continua, in maniera non dissimile dalle piante:

[414]Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἑκάστου τῶν τοῦ ὅλου μερῶν διαλύσεως, χερσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ζῴων. «Teofrasto afferma che coloro che dichiarano il mondo soggetto a nascita e a morte s'ingannano a partire da quattro ragioni principali: la non uniformità della terra, il ritrarsi del mare, la dissoluzione di ciascuna delle parti del mondo, la scomparsa, stirpe dopo stirpe, degli animali terrestri»

Ἀναγκαῖον δὲ πρὸς τὴν τοσαύτην εὑρεσιλογίαν ἀπαντῆσαι, μή τις τῶν ἀπειροτέρων ἐνδοὺς ὑπαχθῇ· καὶ ἀρκτέον γε τῆς ἀντιρρήσεως ἀφ' οὗ καὶ τῆς ἀπάτης | οἱ σοφισταί. Τὰς ἀνωμαλίας οὐκέτ' ἐχρῆν εἶναι τῆς γῆς, εἴπερ ἀίδιος ἦν ὁ κόσμος; διὰ τί, ὦ γενναῖοι; φήσουσι γὰρ ἕτεροι παρελθόντες, ὅτι δένδρων οὐδὲν αἱ φύσεις τῶν ὀρῶν διαφέρουσιν, ἀλλὰ καθάπερ ἐκεῖνα καιροῖς μέν τισι φυλλορροεῖ καιροῖς δὲ πάλιν ἀνηβᾷ (…) τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν ὀρῶν τὰ μὲν ἀποθραύεται μέρη, τὰ δὲ προσφύεται. Μακροῖς δὲ χρόνοις ἡ πρόσφυσις καθίσταται γνώριμος, διότι τὰ μὲν δένδρα ὠκυτέρᾳ χρώμενα τῇ φύσει θᾶττον καταλαμβανομένην ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, τὰ δ' ὄρη βραδυτέρᾳ, διὸ καὶ τὰς ἐκφύσεις αὐτῶν αἰσθητὰς ὅτι μὴ χρόνῳ μακρῷ μόλις εἶναι συμβέβηκεν. Ἐοίκασί γε τὸν τρόπον τῆς γενέσεως αὐτῶν ἀγνοεῖν, ἐπεὶ κἂν ἴσως αἰδεσθέντες ἡσύχασαν. Φθόνος δ' οὐδεὶς ἀναδιδάσκειν· ἔστι δ' οὔτε νέον τὸ λεγόμενον οὔτε ῥήμαθ' ἡμῶν, ἀλλὰ παλαιὰ σοφῶν ἀνδρῶν, οἷς οὐδὲν ἀδιερεύνητον τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀναγκαίων ἀπολέλειπται. Ὅταν τὸ κατακεκλεισμένον ἐν τῇ γῇ πυρῶδες ἄνω τῇ τοῦ πυρὸς ἐλαύνηται φυσικῇ δυνάμει, πρὸς τὸν οἰκεῖον τόπον στείχει, κἄν τινος λάβηται βραχείας ἀναπνοῆς, ἄνω μὲν συνανασπᾷ πολλὴν τῆς γεώδους οὐσίας, ὅσην ἂν οἷόν τε ᾖ, ἔξω δ' ἐπιγενόμενον φέρεται βραδύτερον, [ἢ] καὶ μέχρι πολλοῦ συμπαρελθεῖν βιασθεῖσα, πρὸς μήκιστον ἀρθεῖσα ὕψος, στέλλεται κορυφουμένη καὶ πρὸς ὀξεῖαν ἀποτελευτᾷ κορυφὴν τὸ πυρὸς σχῆμα μιμουμένη (…).

«Davvero non dovrebbero esserci difformità del suolo, se il mondo fosse eterno? Perché, o nobili amici? Altri, intervenendo, risponderanno che la crescita dei monti non differisce per nulla da quella degli alberi, ma che, come quelli germogliano e sfioriscono in determinate stagioni, (…) nel medesimo modo alcune parti dei monti crollano, altre s'accrescono. Soltanto con il passare di molto tempo la crescita diviene riconoscibile, poiché da un lato gli alberi, provvisti di crescita più celere, presentano uno sviluppo che viene colto più rapidamente; invece i monti, provvisti di crescita più lenta, e accade dunque che il loro sviluppo sia percepibile soltanto nell'arco di molto tempo. Ma costoro sembrano ignorare il modo in cui i monti sono generati, poiché forse, conoscendolo, avrebbero taciuto pieni di vergogna. Non vi è alcuna volontà di insegnare questo, che non è qualcosa di nuovo né una nostra teoria, bensì un'antica teoria di uomini saggi, dai quali nessuna nozione necessaria al sapere è stata tralasciata. Quando l'elemento igneo chiuso nella terra si spinge verso l'alto, secondo l'impulso naturale del fuoco, si muove verso il luogo che gli è proprio, anche se raggiunge una breve fase di respiro, trascina in alto con sé gran parte della sostanza terrena, per quanto è possibile, e, apparso fuori, si muove più lentamente; poi essa, obbligata a seguire l'elemento igneo per molto tempo, sollevatasi sino alla massima altezza, si restringe appuntendosi e finisce con una cima aguzza, imitando la forma del fuoco (…)».

Il secondo argomento: la progressiva regressione del mare (Phil. *Aet.* 120-123) e la risposta teofrastea (138-142)

Il secondo argomento concerne invece il dato che numerosi fenomeni – innanzi tutto l'emersione di isole nel Mediterraneo e la presenza di "fossili" marini sui monti – sembrano testimoniare una progressiva e inarrestabile regressione dei mari.

Καὶ μὴν ἥ γε θάλασσα, φασίν, ἤδη μεμείωται. Μάρτυρες δ' αἱ νήσων εὐδοκιμώταται Ῥόδος τε καὶ Δῆλος· αὗται γὰρ τὸ μὲν παλαιὸν ἠφανισμέναι κατὰ τῆς θαλάττης ἐδεδύκεσαν ἐπικλυζόμεναι, χρόνῳ δ' ὕστερον ἐλαττουμένης ἠρέμα, κατ' ὀλίγον ἀνίσχουσαι διεφάνησαν, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν ἀναγραφεῖσαι μηνύουσιν ἱστορίαι. Τὴν δὲ Δῆλον καὶ Ἀνάφην ὠνόμασαν δι' ἀμφοτέρων ὀνομάτων πιστούμενοι τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ γὰρ ἀναφανεῖσα δήλη ἐγένετο, ἀδηλουμένη καὶ ἀφανὴς οὖσα τὸ πάλαι. (…) πρὸς δὲ τούτοις μεγάλων | πελαγῶν μεγάλους κόλπους καὶ βαθεῖς ἀναξηρανθέντας ἠπειρῶσθαι καὶ γεγενῆσθαι τῆς παρακειμένης χώρας μοῖραν οὐ λυπρὰν σπειρομένους καὶ φυτευομένους, οἷς σημεῖ' ἄττα τῆς παλαιᾶς ἐναπολελεῖφθαι θαλαττώσεως ψηφῖδάς τε καὶ κόγχας καὶ ὅσα ὁμοιότροπα πρὸς αἰγιαλοὺς εἴωθεν ἀποβράττεσθαι. Εἰ δὴ μειοῦται ἡ θάλαττα, μειωθήσεται μὲν καὶ ἡ γῆ, μακραῖς δ'

ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἑκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται, δαπανηθήσεται δὲ καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ τὰ πάντα εἰς μίαν οὐσίαν τὴν πυρός.

«Affermano poi che il mare si sia ridotto; sarebbero testimoni di ciò le più celebri delle isole, Rodi e Delo; esse infatti anticamente affondarono, celate e ricoperte dal mare, ma in seguito, col passare del tempo, poiché il mare pian piano si riduceva, riemergendo a poco a poco esse ricomparvero, come rivelano le storie scritte a proposito di esse. Chiamarono Delo ("la visibile") e Anafe ("ricomparsa") una di esse, garantendo con tale denominazione quanto si è detto, poiché divenne visibile una volta ricomparsa, mentre prima era invisibile e scomparsa. (…) Oltre a queste ragioni, grandi golfi di grandi mari e profondità marine, dissecatisi, sono divenuti terra e parte non infruttuosa della regione vicina, poiché oggetto di semina e raccolti: al loro interno si trovano, quali segni dell'antica presenza del mare, sassolini e conchiglie e oggetti simili, che il mare suole trascinare sulle spiagge. Se il mare diminuisce, subirà diminuzione anche la terra e, in grandi periodi di tempo, ciascun elemento si dissolverà totalmente, sarà consumata tutta l'aria, che si riduce a poco a poco, e tutto si ridurrà alla sola essenza del fuoco [i.e. l'ecpirosi]».

Teofrasto risponde chiamando in causa alcuni esempi di violento innalzamento delle acque, a riprova della sostanziale uniformità del mare, che avanza in un luogo nella misura in cui si ritira da un altro luogo (cap. 138-142):

Πρὸς δὲ τὸ ἀπὸ τῆς μειώσεως τῆς θαλάττης ἐπιχειρηθὲν ἐκεῖνο δεόντως ἂν λέγοιτο· μὴ τὰς ἀνασχούσας νήσους αὐτὸ μόνον ἀεὶ μηδ' εἴ τινες ἀποτομαὶ κατακλυζόμεναι τὸ πάλαι χρόνοις αὖθις ἠπειρώθησαν σκοπεῖτε (…) ἀλλὰ πολυπραγμονεῖτε καὶ τοὐναντίον, ὅσαι μὲν ἐν ἠπείροις οὐ παράλιοι μόνον ἀλλὰ καὶ μεσόγειοι μοῖραι κατεπόθησαν, ὅση δὲ χέρσος θαλαττωθεῖσα μυριοφόροις ναυσὶν ἐμπλεῖται. <ἢ> τὴν περὶ τὸν ἱερώτατον Σικελικὸν πορθμὸν ᾀδομένην ἱστορίαν ἀγνοεῖτε; <ἦν μὲν γὰρ> τὸ παλαιὸν ἠπείρῳ Ἰταλίᾳ Σικελία συνάπτουσα, μεγάλων δὲ τῶν παρ' ἑκάτερα πελαγῶν βιαίοις πνεύμασιν ἐξ ἐναντίας ἐπιδραμόντων, ἡ μεθόριος ἐπεκλύσθη καὶ ἀνερράγη, παρ' ἣν καὶ πόλις ἐπώνυμος τοῦ πάθους Ῥήγιον κτισθεῖσα ὠνομάσθη. Καὶ τοὐναντίον οὗ προσεδόκησεν ἄν τις ἀπέβη· συνεζεύχθη μὲν γὰρ τὰ τέως διεστῶτα πελάγη κατὰ τὴν σύρρυσιν ἑνωθέντα, ἡ δὲ ἡνωμένη γῆ τῷ μεθορίῳ πορθμῷ διεζεύχθη, παρ' ὃν ἤπειρος οὖσα Σικελία νῆσος ἐβιάσθη γενέσθαι. Πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας λόγος τῆς θαλάττης ὑπερσχούσης ἠφανίσθαι πόλεις καταποθείσας, ἐπεὶ καὶ κατὰ Πελοπόννησόν φασι τρεῖς "Αἴγειραν Βοῦράν τε καὶ ὑψηλὴν Ἑλίκειαν, τείχεσιν ἣ τάχ' ἔμελλε περὶ βρύα μυρία φύσειν", εὐδαίμονας τὸ πάλαι γενομένας πολλῇ τοῦ πελάγους ἐπικλυσθῆναι φορᾷ. Ἡ δὲ Ἀτλαντὶς νῆσος, "ἅμα Λιβύης καὶ Ἀσίας μείζων", ᾗ φησιν ἐν Τιμαίῳ Πλάτων, ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ νυκτὶ "σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων δῦσα κατὰ τῆς θαλάττης ἐξαίφνης ἠφανίσθη", γενομένη πέλαγος, οὐ πλωτόν, ἀλλὰ βαραθρῶδες. Οὐδὲν οὖν εἰς τὸ φθείρεσθαι τὸν κόσμον ἡ πλασθεῖσα τῷ λόγῳ μείωσις τῆς θαλάττης συνεργεῖ· φαίνεται γὰρ ὧν μὲν ἐξαναχωροῦσα, τὰ δ' ἐπικλύζουσα.

«A quanto argomentato sulla diminuzione del mare, si potrebbe rispondere opportunamente nel modo seguente: non limitatevi a considerare soltanto le isole emerse e se alcune porzioni di terra, inondate da tempo, sono ritornate terraferma; difatti (…); pensate anche al fenomeno opposto, ossia quante regioni sulla terraferma, non solo non vicine al mare, ma anche interne, sono state inondate e quanto territorio è solcato da navi enormi, una volta occupato dal mare; forse non conosce la storia che si canta a proposito del venerandissimo stretto siciliano? La Sicilia anticamente era unita al territorio dell'Italia, ma poi a causa dello scontro di venti violenti provenienti da lati opposti, il territorio posto in mezzo fu inondato e si squarciò; di qui la città vicina fu denominata, una volta fondata, Reggio. Accadde l'opposto di quanto ci si sarebbe attesi: si unirono due mari sino ad allora divisi, congiunti

dall'afflusso dell'acqua; invece la terra, prima unita, fu divisa dallo stretto nel mezzo, grazie al quale la Sicilia, che era parte del continente, fu forzata a divenire isola. Si dice che anche molte altre città siano scomparse, sommerse a causa dell'innalzarsi del mare, come si dice anche delle tre città in Peloponneso, "Egira, Bura e Elice dalle alte mura, attorno alla quale presto sarebbero cresciute alghe marine»: tali città, un tempo felici, furono indondate da un afflusso eccessivo d'acqua. E l'isola di Atlantide, più grande dell'Africa e dell'Asia, come dice Platone nel *Timeo*, in un solo giorno e una sola notte, sommersa dal mare per l'azione di terribili terremoti e inondazioni, scomparve all'improvviso, divenuta un mare non navigabile, ma ricco di baratri. Pertnato la supposta diminuzione del mare non ha nulla a che vedere con la mortalità del cosmo. È infatti chiaro che il mare in alcuni luoghi si ritira, in altri avanza;

Il terzo argomento: la mortalità di ciascuno degli elementi che compongono il cosmo (Phil. a*et.* 124-129) e la risposta teofrastea (143-144):

Il terzo argomento addotto dagli avversari di Teofrasto concerne invece *la natura mortale di ciascuna delle parti del mondo*, chiamata a riprova della natura mortale del mondo nella sua globalità (124-129):

Πρὸς δὲ τὴν τοῦ τρίτου κεφαλαίου κατασκευὴν χρῶνται λόγῳ τοιῷδε· φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. Ὃ δ' ὑπερεθέμεθα, νῦν ἐπισκεπτέον. Ποῖον μέρος τῆς γῆς, ἵνα ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλύεται; λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται <καὶ> κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν – ἡ δ' ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος – θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν, εἶθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλοῦνται; τί δ', εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίζοιτο τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται; μεταβάλλει γοῦν καὶ δυσωδέστατον γίνεται, οἷα ψυχὴν ἀφῃρημένον ζῷον. Ἥ γε μὴν ἀέρος φθορὰ παντί τῳ δῆλον· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τινὰ ἀποθνήσκειν πέφυκεν. Ἐπεὶ τί ἄν τις μὴ στοχασάμενος ὀνομάτων εὐπρεπείας ἀλλὰ τἀληθοῦς εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων ὅσα ψυχῆς μεμοίραται; τί χρὴ μακρηγορεῖν περὶ πυρός; ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται, χωλόν, | ᾗ φασιν οἱ ποιηταί, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ· διὸ σκηριπτόμενον ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης μονήν, ἐξαναλωθείσης δ' ἀφανίζεται. (...) εἰ δὴ τῶν μερῶν ἕκαστον τοῦ κόσμου φθορὰν ὑπομένει, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν παγεὶς κόσμος ἄφθαρτος οὐκ ἔσται.

«Per difendere il terzo argomento, si avvalgono del seguente ragionamento: si distrugge del tutto quell'oggetto le cui parti sono tutte soggette a distruzione: poiché tutte le parti del mondo sono soggette a distruzione, il mondo stesso è dunque perituro. Ora bisogna dimostrare quanto asserito. Quale parte della terra, per iniziare da essa, piccola o grossa che sia, non viene dissolta dal tempo? Le pietre più solide non si disfanno e imputridiscono per la debolezza della loro struttura (essa è infatti una "tensione aerea", un legame difficile, ma non impossibile da sciogliere) e poi indebolendosi e sciogliendosi non si riducono forse a polvere sottile e in seguito, consunte, si dissolvono? E non è forse vero che l'acqua, se non smossa dal vento, lasciata quieta e immobile, imputridisce e diviene morta? Infatti muta e diviene di odore sgradevolissimo, come un essere vivente che ha perso la vita. A chiunque è chiara poi la rovina dell'elemento aereo; esso stesso è naturalmente destinato ad ammalarsi, consumarsi, e – in qualche modo – a morire. Difatti un uomo che non bada al fascino, bensì alla verità delle parole come potrebbe chiamare una pestilenza, se non morte dell'aria che diffonde il proprio stato, provocando la rovina di tutto ciò che è vivo? è forse necessario fare ampi discorsi a proposito del fuoco? Se privato di nutrimento esso si spegne subito, divenuto zoppo – come dicono i poeti – da sé. Difatti esso, sorretto, si mantiene finché permane il nutrimento offerto, ma

scompare quando esso si è esaurito (…). Se dunque ciascuna delle parti del cosmo attende la rovina, appare chiaro che anche il cosmo – composto da esse – non sarà indistruttibile».

La risposta di Teofrasto mette in enfasi la questione della modalità di distruzione di ciascuno degli elementi di cui il mondo è composto: la fine di ogni elemento consiste nella trasformazione in un altro elemento; in questo modo, la trasmutazione delle parti rende possibile l'eterna conservazione del tutto (cap. 143-144):

Καὶ μὴν ὁ τρίτος λόγος ἐξ ἑαυτοῦ διελέγχεται, μὴ ὑγιῶς ἐρωτηθεὶς ἀπὸ τῆς εὐθὺς ἐν ἀρχῇ φάσεως. Οὐ γὰρ δήπουθεν οὗ πάντα τὰ μέρη φθείρεται φθαρτόν ἐστιν ἐκεῖνο, ἀλλ' οὗ πάντα τὰ μέρη ἅμα καὶ ἐν ταὐτῷ <καὶ> ἀθρόα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον, ἐπεὶ καὶ ἄκρον ἀποκοπείς τις δάκτυλον ζῆν οὐ κεκώλυται, εἰ δὲ τὴν κοινωνίαν τῶν μερῶν καὶ μελῶν πᾶσαν, αὐτίκα τελευτήσει. Τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον, εἰ μὲν συλλήβδην ἁπαξ ἅπαντα τὰ στοιχεῖα ὑφ' ἕνα καιρὸν ἠφανίζετο, φάσκειν ἐνδέχεσθαι τὸν κόσμον φθορὰν ἦν ἀναγκαῖον· εἰ δ' ἕκαστον ἰδίᾳ πρὸς τὴν τοῦ γείτονος μεταβάλλει φύσιν, ἀθανατίζεται μᾶλλον ἢ φθείρεται κατὰ τὸ φιλοσοφηθὲν ὑπὸ τοῦ τραγικοῦ "θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο / μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν."

«Invero il terzo argomento si confuta da sé, non essendo stato posto sensatamente sin dalla prima formulazione. Difatti è destinato a distruzione non quel corpo del quale tutte le parti si distruggono, ma quello le cui parti si distruggono insieme e nello stesso luogo e nello stesso momento; infatti se qualcuno si tagliasse un dito, ciò non impedirebbe la sopravvivenza, ma se qualcuno eliminasse invece la totalità delle proprie parti e membra, allora morirebbe subito. Allo stesso modo, se tutti gli elementi che costituiscono il cosmo scomparissero nello stesso istante, sarebbe neccario accettare l'asserzione secondo cui il cosmo è mortale; se invece ciascun elemento scambiasse la propria natura con quella dell'elemento vicino, esso ottiene immortalità e non rovina, secondo il verso del poeta-filosofo: "nulla di quanto esiste muore / trasformandosi in altro / ciascuna cosa mostra una nuova forma".

Il quarto argomento: la "giovinezza" dell'umanità (Phl. *aet.* 130-131) e la risposta teofrastea (145-149):

L'ultimo argomento presentato concerne invece *il carattere "recente" della civiltà umana*: quest'ultima appare infatti coeva alle arti e le tecniche che, secondo il poeta, non risalgono a un passato troppo remoto:

Τὸν δὲ τέταρτον καὶ λοιπὸν λόγον ἀκριβωτέον ὧδε, φασίν· εἰ ὁ κόσμος ἀίδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀίδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον. Ἀλλὰ καὶ ὀψίγονον φανῆναι τοῖς βουλομένοις ἐρευνᾶν τὰ φύσεως· εἰκὸς γὰρ μᾶλλον δ'ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνυπάρξαι τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσήλικας, οὐ μόνον ὅτι λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ ὅτι ζῆν ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν. Ἴδωμεν οὖν τοὺς ἑκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγῳδουμένων θεοῖς μύθων *** εἰ <δὲ> μὴ ἀίδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῷον, ὥστ' οὐδ' αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ·ἐξ ὧν τὸ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον δῆλόν ἐστιν.

«Il quarto e ultimo argomento da sviluppare è il seguente: se il cosmo fosse eterno, anche gli esseri viventi lo sarebbero, e soprattutto la stirpe umana, a tal punto è migliore degli altri animali. Ma essa apparirebbe nata da poco a coloro che vogliono indagare la natura delle cose; è infatti verosimile, anzi necessario, che le arti e le tecniche siano iniziate con il genere umano e quindi siano a esso coeve, non solo perché il pensiero sistematico è caratteristico degli esseri razionali, ma soprattutto perché è

impossibile vivere senza di esse. Consideriamo dunque l'epoca di ciascuna di esse, senza esaminare gli incredibili miti elaborati dai tragediografi a proposito degli dèi *** Se il genere umano non è eterno, né lo è nessun altro essere vivente, di conseguenza non possono esserlo neppure le regioni che li accolgono (terra, acqua ed aria); quindi è evidente che il mondo è soggetto a distruzione».

Tuttavia, secondo Teofrasto, il riconoscimento di un ciclico ritorno di grandi catastrofi invalida l'argomento, poiché tali fenomeni decimano il genere umano, obbligando la civiltà a fasi di distruzione e di rinascita, con conseguente oblio delle fasi precedenti:

Παντελής γε μὴν εὐήθεια τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῶν τεχνῶν ἐξετάζεσθαι· τῇ γὰρ περὶ τὸν λόγον ἀτοπίᾳ τις ἀκολουθήσας νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ κομιδῇ μόλις πρὸ χιλίων παγέντα ἐνιαυτῶν, ἐπεὶ καὶ οὓς παρειλήφαμεν τῶν ἐπιστημῶν εὑρετὰς τὸν λεχθέντα τῶν ἐνιαυτῶν ἀριθμὸν οὐχ ὑπερβάλλουσιν. Εἰ δὲ δὴ καὶ λεκτέον τὰς τέχνας ἰσήλικας ἀνθρώπων γένει, μεθ'ἱστορίας φυσικῆς ἀλλ' οὐκ ἀπερισκέπτως καὶ ῥᾳθύμως λεκτέον. Ἡ δ' ἱστορία τίς; φθοραὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐκ ἀθρόων ἁπάντων ἀλλὰ τῶν πλείστων, δυσὶ ταῖς μεγίσταις αἰτίαις ἀνατίθενται, πυρὸς καὶ ὕδατος ἀλέκτοις φοραῖς· κατασκήπτειν δ' ἑκατέραν ἐν μέρει φασὶν ἐν πάνυ μακραῖς ἐνιαυτῶν περιόδοις. ὅταν μὲν οὖν ἔμπρησις καταλαμβάνῃ, ῥεῦμα αἰθερίου πυρὸς ἄνωθεν ἐκχεόμενον πολλαχῇ σκεδάννυσθαι, μεγάλα κλίματα τῆς οἰκουμένης ἐπιτρέχον· ὅταν δὲ κατακλυσμός, ἅπασαν τὴν ὕδατος [κατομβρίαν] κατασύρειν φύσιν, αὐθιγενῶν καὶ χειμάρρων ποταμῶν οὐ πλημμυρούντων μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ καθεστὸς προσυπερβαλλόντων τῆς ἐπιβάσεως καὶ τὰς ὄχθας ἢ τῇ βίᾳ παραρρηγνύτων ἢ ὑπερπηδώντων ἀναβάσει τῇ πρὸς μήκιστον ὕψος· ὅθεν ὑπερβλύσαντας εἰς τὴν παρακειμένην ἀναχεῖσθαι πεδιάδα, τὴν δὲ τὸ μὲν πρῶτον εἰς μεγάλας λίμνας διανέμεσθαι, πρὸς τὰ κοιλότερα ἀεὶ τοῦ ὕδατος συνίζοντος, αὖθις δ' ἐπιρρέοντος καὶ τοὺς μεθορίους ἰσθμοὺς | κατακλύζοντος, οἷς διεκρίνοντο αἱ λίμναι, εἰς μέγεθος ἀχανοῦς πελάγους κατὰ τὴν πολλῶν ἕνωσιν ἀποκρίνεσθαι. Πρὸς δὲ μαχομένων δυνάμεων ἐν μέρει τοὺς ἐν τοῖς ἐναντίοις οἰκοῦντας τόποις ἀπόλλυσθαι, πυρὶ μὲν τοὺς ἐν ὄρεσι καὶ γεωλόφοις καὶ δυσύδροις χωρίοις, ἅτ' οὐκ ἔχοντας φύσει πυρὸς ἀμυντήριον ἄφθονον ὕδωρ, ἔμπαλιν δ' ὕδατι τοὺς παρὰ ποταμοῖς ἢ λίμναις ἢ θαλάττῃ· γειτόνων γὰρ ἅπτεσθαι φιλεῖ τὰ κακὰ πρώτων ἢ καὶ μόνων. Κατὰ δὴ τοὺς λεχθέντας τρόπους δίχα μυρίων ἄλλων βραχυτέρων φθειρομένου τοῦ πλείστου μέρους ἀνθρώπων, ἐπιλείπειν ἐξ ἀνάγκης καὶ τὰς τέχνας· δίχα γὰρ τοῦ μεθοδεύοντος οὐκ εἶναι καθ' αὑτὴν ἰδεῖν ἐπιστήμην. Ἐπειδὰν δὲ αἱ μὲν κοιναὶ νόσοι χαλάσωσιν, ἄρξηται δὲ ἀνηβᾶν καὶ βλαστάνειν τὸ γένος ἐκ τῶν μὴ προκαταληφθέντων τοῖς ἐπιβρίσασι δεινοῖς, ἄρχεσθαι καὶ τὰς τέχνας πάλιν συνίστασθαι, οὐ τότε πρῶτον γενομένας, ἀλλὰ τῇ μειώσει τῶν ἐχόντων ὑποσπανισθείσας.

«L'operazione di misurare (l'età) del genere umano a partire dalle arti e dalle tecniche è del tutto folle. Uno infatti, seguendo la follia di tale ragionamento, dichiarerà che il mondo è giovane, essendosi formato a stento da mille anni; difatti anche coloro che abbiamo accettato come inventori dei saperi, non superano questa unità di tempo. Se dunque si deve dire che i saperi e le tecniche sono della medesima età del genere umano, si deve parlare in modo attento e circospetto, secondo l'osservazione della natura. Quale osservazione? Quella delle distruzioni di quanto si trova sulla terra, non di tutto nel suo insieme, ma di una grandissima parte di esso, che sono ricondotte a due massime cause, ovverosia ad indicibili flussi di fuoco e d'acqua. Dicono che questi discendano alternativamente dopo lunghissimi cicli di anni. Quando è il turno dell'incendio, un flusso di fuoco celeste si riversa dall'alto e si sparge su molti luoghi e colpisce grandi regioni dell'ecumene. (…) A causa di queste forze che combattono tra loro, prevalendo a turno, gli abitanti di regioni in posizioni opposte sono periti alternativamente. Il fuoco è fatale agli abitanti delle montagne, delle colline e dei luoghi con carenza d'acqua, poiché non posseggono lo strumento di naturale difesa contro il fuoco. L'acqua, d'altra parte, distrugge quanti vivono presso i fiumi, i laghi o il mare, poiché la caratteristica di queste forze è che il loro potere è avvertito in primo luogo, se non solamente, da coloro che vivono vicini ad esse. Poiché il genere umano scompare in grandissima parte nei modi descritti, oltre a

moltissimi altri di minore entità, è necessario che anche i saperi e le tecniche vengano meno: senza uno studio metodico, infatti, non è possibile giungere a vedere il vero sapere. Quando le malattie comuni al genere umano allentano il proprio dominio, allora il genere umano riprende forza e capacità di crescere, discendendo da coloro che prima non erano stati distrutti dai mali che li avevano schiacciati, poi anche i saperi e le tecniche riprendono ad esistere, non com'erano in principio, ma in numero più esiguo, per la riduzione di coloro che li praticano».

4.6.3 La riformulazione di Lucrezio

Il primo argomento (la mortalità degli elementi che costituiscono il cosmo)

Come dimostrato da Bignone e da Sedley, le argomentazioni di Lucrezio a sostegno della tesi della mortalità del mondo costituiscono una risposta a Teofrasto. Si consideri la prima – e la più estesa – di esse, ovverosia quella relativa alla natura peritura di ciascuna delle sue parti (vv. 235-305), corrispondente alla terza argomentazione teofrastea. Dopo una breve introduzione (vv. 235-246) il poeta dimostra la mortalità della terra (vv. 247-260), dell'acqua (vv. 261-270), dell'aria (vv. 273-280) e infine del fuoco (vv. 281-305), con particolare attenzione ai corpi celesti.

La prova che dimostra che Lucrezio abbia bene in mente le tesi teofrastee è data dal fatto che egli non cade nell'errore in cui era caduto l'avversario di Teofrasto. Egli infatti aveva asserito che ciascuno dei quattro elementi è soggetto a distruzione (πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι), presentando tale distruzione come un annichilimento totale. Difatti la terra si dissolve (ποῖον μέρος τῆς γῆς… μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλύεται), l'acqua, se stagnante, può imputridire (τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται), l'aria stessa può "ammalarsi" e "morire", se portatrice di pestilenze[415] (ἥ γε μὴν ἀέρος φθορὰ παντί τῳ δῆλον· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τινὰ ἀποθνῄσκειν πέφυκεν); infine il fuoco stesso si può spegnere, se privo di nutrimento (ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται). A tali argomenti Teofrasto aveva facilmente obiettato che gli elementi non muoiono, bensì si trasmutano l'uno nell'altro: anzi, tale trasmutazione è la prova dell'eternità del mondo (εἰ δ' ἕκαστον ἰδίᾳ πρὸς τὴν τοῦ γείτονος μεταβάλλει φύσιν, ἀθανατίζεται μᾶλλον ἢ φθείρεται).

Pertanto Lucrezio, accettando l'argomento di Teofrasto, sottolinea come ogni elemento si consumi e si alteri, trasformandosi nell'elemento vicino. Tale processo, però, secondo il poeta epicureo dimostra che gli elementi non sono inalterabili, bensì di natura mutevole, soggetta a nascita e morte, *nativa et mortalis*. Pertanto, se le membra sono mortali, anche il corpo nel suo insieme è mortale (cfr vv. 240 ss.): *quippe etenim*, *quorum partis et membra videmus/ corpore nativo mortalibus esse figuris,/ haec eadem ferme mortalia cernimus esse*. Si noti come in questi versi Lucrezio riprenda il modello analogico del *makranthropos* in riferimento al mondo e giunga persino a riprodurre un gioco di parole presente nel testo greco: Teofrasto, infatti, utilizza l'esempio del corpo umano

[415]La sequenza ἥ γε μὴν ἀέρος φθορὰ παντί τῳ δῆλον· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τινὰ ἀποθνῄσκειν πέφυκεν costituisce l'ennesima prova della lezione *ire ad capulum* in 2.1173-1174.

sfruttando la paronomasia tra i sostantivi μέλη e μέρη, che indicano rispettivamente le parti del corpo e gli elemento (εἰ δὲ τὴν κοινωνίαν τῶν μερῶν καὶ μελῶν πᾶσαν, αὐτίκα τελευτήσει cfr. Lucr. *partis et membra videmus*).

Nei vv. 247-260 il poeta mostra come la terra possa disperdersi nell'elemento aereo (*pulveris exhalat nebulam nubesque volantis, / quas validi toto dispergunt aëre venti*; cfr. le parole dell'avversario stoico di Teofrasto θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν) oppure nell'acqua (*pars etiam glebarum ad diluviem revocatur*). Pertanto, anche colei che è definita "madre di tutti i viventi" e, al contempo, "sepolcro di tutti i viventi" è destinata alla morte.

Nei vv. 261-272 si dimostra come anche l'acqua si disperda, soprattutto grazie all'azione dei venti e del sole (vv. 266-267 *partim quod validi verrentes aequora venti / deminuunt radiisque retexens aetherius sol*), ma anche alla sua penetrazione nel sottosuolo (vv. 268-272). Tale "ciclo dell'acqua" fa sì che l'*umor* permanga sempre nella medesima quantità, senza eccedere (*fit ut nil umor abundet* v. 265).

Qual è la ragione di quest'ultima precisazione relativa all'elemento liquido? Sembra probabile che Lucrezio, sottolineando l'invariabilità della quantità dell'acqua, mostra di aver recepito il secondo argomento teofrasteo: Teofrasto aveva infatti provato l'inconsistenza della teoria della recessione dei mari, pervenendo alla conclusione che "in alcuni luoghi il mare avanza, in altri luoghi si ritira" (φαίνεται γὰρ ὧν μὲν ἐξαναχωροῦσα, τὰ δ' ἐπικλύζουσα). Non pare un caso che – come notato da Sedley – nel quinto libro l'argomento della recessione dei mari non viene neppure ripreso da Lucrezio, che invece affronterà soltanto nel sesto libro (vv. 608-638) la questione delle dimensioni costanti del mare.

Nei vv. 273-280 Lucrezio affronta anche il problema della mortalità dell'aria, evidenziando come nessun elemento sia dispensato dal destino di disperdersi – almeno parzialmente – nell'aria (vv. 275-276 *semper enim, quod cumque fluit de rebus, id omne / aëris in magnum fertur mare*). Sebbene più breve degli altri, il passaggio dedicato all'aria è fondamentale, poiché esso si conclude con la ripresa della massima secondo la quale "tutto si trasforma" e "tutto scorre": *haut igitur cessat gigni de rebus et in res / reccidere, adsidue quoniam fluere omnia constat*. La presenza di tale massima rappresenta un'altra rilevante prova della ripresa di Teofrasto da parte di Lucrezio: difatti anche Teofrasto sviluppa un concetto assai simile, εἰ δ' ἕκαστον ἰδίᾳ πρὸς τὴν τοῦ γείτονος μεταβάλλει φύσιν, ἀθανατίζεται μᾶλλον ἢ φθείρεται κατὰ τὸ φιλοσοφηθὲν ὑπὸ τοῦ τραγικοῦ "θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,/ διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο/ μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν. I versi citati da

Teofrasto corrispondono ai vv. 12-14 del fr. 839 (941 Kn.) del *Crisippo* euripideo (buona parte del quale è stata tradotta da Lucrezio stesso ai vv. 991 ss. del secondo libro)[416].

Nei vv. 281-305 Lucrezio sviluppa infine il tema della mortalità del fuoco. A differenza del testo di Teofrasto, il poeta dedica uno spazio ben più esteso (più di venti versi) alla propria argomentazione. Inoltre l'attenzione del poeta non è volta al fuoco come elemento, bensì ai corpi celesti e, innanzi tutto, al sole. Questo lieve mutamento di prospettiva è dovuto al fatto che, anche in questo frangente, Lucrezio decide di rivolgere un pesante attacco alla teologia astrale e al misticismo solare, evidenziando come la natura degli astri non sia diversa da quella delle torce (cfr. v. 295 *pendentes lychni* e v. 296 *pingues multa caligine taedae*). Bisogna infatti evitare di credere che gli astri siano eterni e immutabili, come rileva il poeta stesso nell'*explicit*: *inviolabilia haec ne credas forte vigere*. Più avanti si svolgeranno altre considerazioni a questo proposito.

Alla dimostrazione della mortalità dei quattro elementi (che segue il medesimo ordine "ascensionale" presente nella fonte confutata da Teofrasto: terra, acqua, aria, fuoco) Lucrezio allega una sorta di appendice, dove elenca altre prove volte a provare la mortalità mondo a partire dall'esame della caducità dei suoi elementi:

- I vv. 306-312 presentano un elenco di oggetti e costruzioni apparentemente solidi, ma in realtà logorati dal tempo. Si tratta dei sassi (*lapides, saxa*), delle torri (*altas turris*), i templi e le statue degli dèi (*templa deum simulacraque*), i monumenti (*monumenta virum*).
- I vv. 313-317, a partire dall'esempio delle rocce che franano dai monti, dimostrano come tali eventi implichino la fragilità e la mortalità del mondo, che altrimenti rimarrebbe immutato nella propria forma e non sarebbe "torturato" dal tempo (cfr. *omnia tormenta aetatis*).
- I vv. 318-323, a partire dalla citazione di alcuni celebri versi pacuviani (fr. 80 Schierl = 90-92 Rib.3, 138-140 D'A.) provano che anche il cielo è mortale.

È evidente che i vv. 306-317 costituiscano una sorta di "trionfo del tempo", capace di consumare anche le realtà più solide di questo mondo. Non pare un caso, infatti, che il poeta inizi tale passaggio evidenziando la vittoria del tempo (v. 306 *vinci cernis ab aevo*) e lo chiuda sottolineando allo stesso modo come nulla può sottrarsi all'opera del tempo (vv. 316-317 *pertolerassent / omnia tormenta aetatis*). L'elenco delle realtà periture è molto disomogeneo, poiché passa da realtà naturali (le pietre) a costruzioni umane (templi e monumenti) per poi tornare all'immagine dei massi (cfr. v. 312 *silices a montibus*). Come notato da Sedley, lo spunto di questo passaggio scaturisce ancora una

[416]Si noti che è riconosciuto (cfr. Schierl 2006 pp. 204 ss.) come questi versi euripidei siano uno dei modelli del celebre passaggio del *Chryses* di Pacuvio, che Lucrezio stesso riprenderà poco più avanti ai vv. 5, 318-323. Cfr. fr. 80 Schierl (90-92 Rib.3, 138-140 DA.) *quidquid est hoc, omnia animat format alit auget creat/ sepelit recipitque in sese omnia, omniumque idem est pater/ indidemque eadem aeque oriuntur de integro atque eodem/ occidunt*. Per un commento a questi versi (citati a più riprese da Lucrezio, ad esempio in 5.318-323) cfr. Schierl 2006 pp. 232-234.

volta dalla *querelle* tra Teofrasto e gli avversari dell'eternità cosmica: l'avversario di Teofrasto, infatti, per provare la mortalità dell'elemento terreno, chiama proprio in causa l'*exemplum* delle pietre che si disintegrano e giungono quasi a "marcire":

Ποῖον μέρος τῆς γῆς, ἵνα ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλύεται; λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται <καὶ> κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν – ἡ δ' ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος – θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν, εἶθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλοῦνται.

È chiaro che Lucrezio riprende e amplia l'argomento degli avversari di Teofrasto, come dimostra la corrispondenza tra il greco λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται e il v. 307 *putrescere saxa*. Al contempo, il rapido riferimento nel testo greco all'onnipotenza del tempo (χρόνῳ διαλύεται) potrebbe essere il motivo di spunto e diispirazione per l'intera sezione dei vv. 306-312. Lucrezio aggiunge all'*exemplum* greco dei sassi anche l'immagine dei templi e delle statue degli dèi che si consumano e si rompono: lo scopo di tale ampliamento è evidentemente quello di attaccare la religione tradizionale e al contempo ogni forma di provvidenzialismo; del resto – con ragionamento analogo – in altri passi Lucrezio non esiterà a sottolineare come spesso i fulmini, che dovrebbero essere scagliati da Zeus, colpiscano proprio i templi e le statue degli dèi (cfr. *e.g.* 6, 417-420 *cur sancta deum delubra suasque / discutit infesto praeclaras fulmine sedis / et bene facta deum frangit simulacra*…). Il riferimento ai *monumenta* - che dovrebbero serbare la gloria degli uomini - sottoposti all'azione del tempo è invece un motivo topico (si pensi all'epitafio di Simonide per i caduti alle Termopili v. 5 οὔθ'ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος)[417].

A proposito del passaggio dei vv. 306-312, qualcuno potrebbe sottolineare una certa incoerenza di Lucrezio: egli sceglie infatti di riportare un argomento in fondo confutato da Teofrasto, che aveva provato come nel mondo sublunare ogni elemento nasca dalla trasformazione di un altro elemento. Perché il poeta, che si è dimostrato capace di accettare e di fare proprie le critiche teofrastee sulla riduzione del mare, in questo contesto compie una scelta differente? È probabile che qui le ragioni retoriche prevalgano sulle ragioni filosofiche e che il poeta non si sottragga alla possibilità di costruire, come si è detto, un breve "trionfo del tempo", secondo il proprio gusto. Inoltre, considerando questo passaggio secondo una prospettiva epicurea, non vi riscontra alcuna incoerenza da parte di Lucrezio: infatti la dimostrazione della distruttibilità di ogni aggregato atomico esistente

[417]Si noti che l'enfasi sulla caducità dei *monumenta* provoca una contraddizione con quanto affermato poco più avanti (vv. 328 ss.), dove il poeta deduce dall'assenza di *monumenta* risalenti a un passato più remoto della guerra di Troia la *novitas* del mondo. Del resto, come si avrà modo di approfondire, la presenza di un testo greco di riferimento per il poeta latino provoca inevitabilmente alcune incoerenze, laddove quest'ultimo abbandona il solco della propria fonte.

permette di comprendere meglio la mortalità del mondo stesso, che da tali aggregati differisce soltanto per dimensione.

I vv. 313-317 sono invece importanti per un'altra ragione, ovverosia per il fatto di condensare l'intero primo argomento discusso da Teofrasto, relativo all'uniformità della superficie terrestre. Se il mondo fosse eterno, asseriscono gli avversari del filosofo di Ereso, tutti i monti sarebbero ormai crollati per l'azione del tempo e degli agenti atmosferici e il mondo sarebbe una pianura priva di rilievi (χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντα ἐγεγένητο καὶ οἱ γεώλοφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι· τοσούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ ἀιδίου φερομένων). Per non incorrere nella risposta di Teofrasto (i monti hanno cicli di crescita e crollo, come gli alberi) Lucrezio fonda il proprio argomento sul fatto che ciò che crolla all'improvviso non può sussistere immutabile dall'eternità. Anche in questo caso la risposta lucreziana non pare realmente risolutiva e sembra mossa piuttosto dall'intento di mettere in enfasi nuovamente l'azione del tempo.

I vv. 318-323, infine, costituiscono un passaggio poetico aggiunto dal poeta per dimostrare la mortalità del cielo. Tale scelta permette di creare un perfetto contraltare alla parte iniziale di questo passaggio, dove si era mostrata la mortalità della terra, evidenziando come essa, proprio per essere madre e sepolcro di tutto, è parimenti destinata alla morte (vv. 249-260). Allo stesso modo il cielo, se davvero è padre e tomba degli esseri viventi (come pensano alcuni), risulta soggetto ad accrescimento e diminuzione e dunque consta di un corpo mortale. Evidente è la citazione di un celebre frammento pacuviano (fr. 80 Schierl = 90-92 Rib.3, 138-140 D'A):

Lucrezio	**Pacuvio**
Denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem / continet amplexu terram: si procreat ex se / omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta, / totum nativo ac mortali corpore constat. / Nam quodcumque alias ex se res auget alitque / deminui debet, recreari cum recipit res.	*Quidquid est hoc omnia animat format alit auget creat /sepelit recipitque in sese omnia omniumque idemst pater / indidemque eadem aeque oriuntur de integro atque eodem occidunt*

Come si è visto, i versi di Pacuvio riprendono a loro volta un'immagine di ierogamia che, secondo Ribbeck[418], rimanda (almeno per analogia tematica) al fr. 839 del *Crisippo* euripideo.

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
5 τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν,

[418]Cfr. Schierl 2006 pp. 203 ss.

ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.
χωρεῖ δ᾽ ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ᾽ εἰς γαῖαν,
10 τὰ δ᾽ ἀπ᾽ αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον·
θνήσκει δ᾽ οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ᾽ ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

«Grandissima Terra ed Etere di Zeus,
l'uno creatore degli dei e degli uomini,
l'altra, avendo ricevuto le umide stille di pioggia,
genera i mortali, genera
la vegetazione e le stirpi degli animali:
perciò non a torto è stata chiamata
madre di tutti.
E torna di nuovo alla terra
ciò che dalla terra nasce e
ciò che dal cielo germina
di nuovo torna alla volta celeste.
Nulla di ciò che è creato muore,
ma trasmutandosi ogni cosa in un'altra
si mostra in un'altra forma»

Se la ragione "artistica" di questo passaggio finale può risiedere nella volontà di creare un *pendant* al passaggio d'apertura, dedicato alla terra[419], più difficile è individuare un preciso obbiettivo polemico sul versante filosofico. L'attacco all'immagine divina ed eterna del cielo rappresenta infatti un sicuro elemento di polemica nei confronti di quella teologia astrale, che però non risulta propria di una sola scuola, ma piuttosto comune a tutti gli avversari degli epicurei, dal platonismo all'aristotelismo, dal pitagorismo allo stoicismo. Certo sembra verosimile pensare che gli stoici occupino un posto privilegiato in questa polemica, come intuito da alcuni studiosi, le cui tesi sono riassunte da Monica Gale[420]:

«Lines 318-320 are a close adaptation of one of the surviving fragments (fr. 86) of the early Roman tragedian Pacuvius, which probably derives in turn from the lost Chrysippus of Euripides. The speaker in the tragic fragment appears to be advancing an allegorical interpretation of the "sacred marriage" myth; Lucretius once again turns the myth to his own ends, using it to prove that – far from being divine – the aether is in fact perishable. The main target of the argument may be the Stoics, who identified Zeus/Jupiter with the sky, and regarded "heaveny fire" as the primary, creative element (See *e.g*. Cicero, *On the Nature of the Gods* 2.23-5, 64-5; Long and Sedley I.274-9)».

[419]Il richiamo ai temi della mortalità del cielo e della terra rappresenta anche un richiamo al finale escatologico del secondo libro, dove Lucrezio aveva ripreso e tradotto l'immagine poetica della ierogamia (vv. 991 ss.) per poi dimostrare il destino mortale del mondo (vv. 1144-1145 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*) e il percorso verso la tomba (*ad capulum*) di ogni cosa.
[420] Cfr. Gale 2009 *ad loc*.

In effetti degno d'interesse è soprattutto l'ultimo passo citato da Gale (*De natura deorum* 2.64-65), che pare opportuno riportare:

Sed ipse Iuppiter, id est iuvans pater, quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem, a poetis "pater divomque hominumque" dicitur, a maioribus autem nostris optumus maxumus, et quidem ante optimus id est beneficentissimus quam maximus, quia maius est certeque gratius prodesse omnibus quam opes magnas habere — hunc igitur Ennius, ut supra dixi, nuncupat ita dicens "aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem" planius quam alio loco idem "cui quod in me est exsecrabor hoc quod lucet quicquid est"; hunc etiam augures nostri cum dicunt "Iove fulgente tonante": dicunt enim "caelo fulgente et tonante". Euripides autem ut multa praeclare sic hoc breviter: "vides sublime fusum immoderatum aethera, / qui terram tenero circumiectu amplectitur: / hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Iovem".

«Ma *Iuppiter* stesso, ovvero "il padre che giova", che – mutando caso – denominiamo *Iovem*, dal suo giovare, viene definito dai poeti "padre degli dei e degli uomini", dai nostri avi "ottimo massimo" e certamente prima "ottimo", ossia benevolissimo, che "massimo", poiché certo è cosa più grande e più gradita il fatto di giovare a tutti piuttosto che possedere grandi ricchezze; Ennio lo nomina, come si è detto sopra, così dicendo: "Guarda questo splendore sublime, che tutti invocano come Giove", e in un altro passo, benche meno chiaramente, dice "per quanto mi concerne maledirò quest'astro splendente, qualunque esso sia"; anche i nostri auguri lo chiamano così, difatti quando dicono "fulgendo e tonando Giove", intendono dire "fulgendo e tonando il cielo". Euripide poi, autore di molti versi eccellenti, afferma con brevità: "tu vedi l'etere che si estende in alto per uno spazio smisurato / e che stringe la terra con dolce abbraccio: / consideralo la somma divinità, chiamalo Giove».

Il passo ciceroniano – tratto ancora una volta dal discorso dello stoico Balbo - ha molto in comune con il passo lucreziano: l'identificazione tra il cielo e il sommo dio, il richiamo all'*auctoritas* di un poeta latino più antico (Ennio in Cicerone, Pacuvio in Lucrezio) e ad Euripide, nonché il motivo della ierogamia tra cielo e terra. Ciò mostra come non sia possibile escludere che la polemica lucreziana in questo passo possa essere rivolta contro gli stoici e il loro uso della tradizione poetica, recente e non, allo scopo di confermare le proprie tesi[421].

4.6.4 La fonte di Lucrezio

Come si è detto, Sedley, sulle orme di Bignone, riconduce gli argomenti di Lucrezio ad Epicuro, affermando che essi fossero contenuti e sviluppati nel trattato *Sulla natura*: pertanto, il ruolo di Lucrezio sarebbe qui quello di traduttore del trattato epicureo. Le prove addotte consistono innanzi tutto nella dimostrazione dell'esistenza di una polemica tra Epicuro e Teofrasto, confermata

[421]Tuttavia si deve sottolineare che, ipotizzando una polemica diretta contro gli stoici, sarebbe necessario pensare innanzi tutto alla Stoà di mezzo, poiché lo stoicismo di Zenone, Cleante e Crisippo condivide con gli epicuerei la tesi che anche il cielo, come la terra, sia destinato alla distruzione, cfr. Phil. *De providentia* 1, 17 *cum enim, ut ostendi, partes mundi per destructionem corrumpi videam, cur non maiores quoque et ipsa elementa, caelum, inquam, et terram, destruenda fore concedam, cum iam de partium corruptione omnes consentiant?*

dall'esistenza di uno scritto *Contro Teofrasto*, che, come rivelano i pochi frammenti rimasti, trattava sicuramente di tematiche fisiche. In secondo luogo Sedley riprende uno scolio all'*Epistola ad Erodoto* (74):

Φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.
«[Epicuro] afferma che i mondi sono perituri, poiché le loro parti mutano».

Questo scolio proverebbe che la paternità epicurea delle argomentazioni sviluppate da Lucrezio ai vv. 235-305 a proposito della perpetua trasformazione degli elementi quale prova della mortalità del mondo. Sebbene questo scenario sia possibile, ritengo però che sia lungi dall'essere provato. Nulla impedisce infatti che Lucrezio possa aver costruito una propria risposta a Teofrasto, attingendo, del tutto o in parte, ad altre fonti, ad esempio fonti di scuola epicurea successive alla morte di Epicuro, ma anche trattati e repertori dossografici elaborati presso altre scuole filosofiche.

Ad esempio, riprendendo un passaggio del terzo libro del *De natura deorum*, notiamo che la dimostrazione della mortalità del mondo a partire dalla caducità e dalla mutabilità delle sue parti era stata ripresa anche in ambito scettico e volta contro la Stoà di mezzo, che dai peripatetici aveva ereditato appunto la dottrina dell'eternità del mondo (Cic. *nat. deor*. 3, 29-31):

Illa autem, quae Carneades adferebat, quemadmodum dissolvitis? (…) *si omnia, quae sunt, e quibusdam rebus constant, et si ea, e quibus cuncta constant, mutabilia sunt, nullum corpus esse potest non mutabile; mutabilia autem sunt illa, ex quibus omnia constant, ut vobis videtur; omne igitur corpus mutabile est. At si esset corpus aliquod immortale, non esset omne mutabile; ita efficitur, ut omne corpus mortale sit. Etenim omne corpus aut aqua aut aer aut ignis aut terra est aut id, quod est concretum ex iis aut ex aliqua parte eorum. Horum autem nihil est, quin intereat; nam et terrenum omne dividitur, et humor ita mollis est, ut facile premi conlidique possit; ignis vero et aer omni pulsu facillime pellitur naturaque cedens est maxume et dissupabilis. Praetereaque omnia haec tum intereunt, cum in naturam aliam convertuntur; quod fit, cum terra in aquam se vertit et cum ex aqua oritur aer, ex aere aether, cumque eadem vicissim retro commeant. Quod si ita est, ut ea intereant, e quibus constet omne animal, nullum est animal sempiternum*.

«Come risolvete quelle argomentazioni addotte da Carneade? (…) Se tutto ciò che esiste è composto da elementi e quegli elementi, di cui tutto è composto, sono mutevoli, nessun corpo può essere immutabile. Secondo voi quegli elementi che compongono il tutto sono mutevoli: dunque ogni corpo è mutevole. E se esistesse un qualche corpo immortale, non tutti i corpi sarebbero mutevoli; pertanto ne consegue che tutti i corpi sono mortali. Infatti ogni corpo è acqua, aria, fuoco o terra, oppure ciò che da essi è composto (o da una parte di essi). Non vi è ragione per cui questi elementi non vengano meno. Infatti tutto ciò che è di terra si divide, l'acqua è così molle che facilmente si preme e colpisce; il fuoco e l'aria si spostano a ogni spinta, con estrema facilità: ogni natura portata a cedere è massimamente portata a dissolversi. Inoltre tali elementi muoiono quando si trasformano in un altro elemento: ciò avviene quando la terra diviene acqua, dall'acqua sorge l'aria, dall'aria l'etere e, parimenti, quando si compie il percorso inverso. Se gli elementi di cui si compone ogni essere vivente muoiono, non esiste nessun essere vivente eterno».

Come Lucrezio, anche Carneade sembra ben consapevole delle teorie di Teofrasto, poiché sottolinea che gli elementi possono morire anche quando si trasformano l'uno nell'altro (*cum in naturam aliam convertuntur*). Si noti inoltre che Carneade e Lucrezio condividono anche i due esempi relativi alla terra che si trasforma in acqua (cfr v. 256 *pars etiam glebarum ad diluviem revocatur*) e dell'acqua trasformata in aria (cfr v. 266 *validi verrentes aequora venti*). Ciò non implica naturalmente che Lucrezio abbia tratto gli argomenti dei vv. 235 ss. da Carneade, bensì che le prove della mortalità del mondo a partire dalla commutazione degli elementi non fossero prerogativa del solo Epicuro.

Ancora più sorprendenti sono alcune analogie tra i versi lucreziani e alcuni passi provenienti dal primo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino, dove l'autore propone la dottrina stoica della mortalità del mondo, in contrapposizione alla dottrina aristotelica che ne sancisce l'eternità. Filone qui espone delle riflessioni che paiono successive a Teofrasto, poiché in parte rispondono alle argomentazioni del filosofo peripatetico.

13 *Corruptio particularum alicuis partis et iterum corruptio minimae partis huius particulae, si ex ipsa natura atque essentia corporis oriatur, praesignat corruptionem quoque futuram corporis totius.* (…) *ita ut universa corpora mors in unum finem concludat. Qui ergo naturali usus ratione videt conditionem animantium animaliumque ratione praeditorum et universim omnium rerum quae in mundo sunt ac fuere, quod nempe in fluxu sint*[422]*, nonne universum quoque mundum ad normam partium suarum habituram esse corruptionem fatebitur? Coniicit enim ex partibus quae iam periere etiam istorum quae adhuc exstant, elementorum futuram esse eiusmodi dissolutionem.* (…) **15** *Terrae igitur et aeris natura examinata et perpensa, nullam in istis invenies differentiam a ceteris mundi partibus (...) et tamen utriusque terminus generatio est ac corruptio. Quum enim ista subiecta sint mutationi, variationi ac conversionibus finem etiam habent et permutationem naturae suae ab igne; ita ut consumpta longo opere ac deficiente tota naturali fertilitate, germinationem non ulterius prae se natura ferat; quae sane semper ita habere voluisset, sed non potuit igne impedita, ne germina producat, vel corruptione aquarum coenosa reddita et aliter etiam aliis variationibus permutata. Quomodo illam igitur immortalem dicere praesumant, qui sapientiae vestigiis institerunt?*

«La corruzione delle particelle di una qualche parte e persino la corruzione della minima parte di una di queste particelle, se sorta dalla natura e dall'essenze stessa del corpo, prefigura la futura corruzione del corpo intero. (…) Di conseguenza la morte conduce tutti i corpi a una sola fine. Pertanto colui che, dotato di ragione, vede la condizione degli animali, degli esseri dotati di ragione e in generale di tutto quanto esiste e fu al mondo, che evidentemente è soggetto a un continuo flusso, non ammetterà che l'intero mondo subirà una corruzione, esattamente come le sue parti? Si deduce infatti dalle parti che già sono perite che avverrà, anche per queste parti che ora sopravvivono, una futura dissoluzione degli elementi, analoga. (…) Pertanto, esaminata e considerata la natura della terra e dell'aria, non troverai in esse alcuna differenza dalle altre parti del mondo (…) e tuttavia la fine di ciascuna sono generazione e corruzione. Poiché infatti *questi elementi sono soggetti a mutazione, variazione e trasformazione*, grazie all'azione del fuoco si pone fine ad essi, una trasmutazione dalla loro natura originaria; cosicché, quando viene consunta dalla lunga attività e perde tutta la propria naturale fertilità, la natura non può più sovrintedere alla generazione; pur avendo sempre voluto mantenere la

[422]Cfr. Lucr. v. 280 *adsidue quoniam fluere omnia constat*.

propria condizione originaria, non poté, poiché il fuoco le impedisce di produrre frutto, oppure perché resa fangosa dall'acqua o altrimenti mutata per altre trasformazioni. Come possono definirla immortale coloro che camminano sulle orme della saggezza?»

17 (…) *Cum enim, ut ostendi, partes mundi per destructionem corrumpi videam, cur non maiores quoque et ipsa elementa, caelum, inquam, et terram, destruenda fore concedam, cum iam de partium corruptione omnes consentiant?* **18** *Ac primum, (...) agam luculentissime de de terra atque de aere, non minus ipsam aeris naturalem affectionem considerans, quam animadvertens ipsum nunc varias passiones experiri, et rursum in sanitatem redire: unde etiam medicorum iudicio per commutationes eius oriri morbus statuitur*; (…) *Qui ergo obnoxius est morbo, tempestati ac corruptioni, quidni ipsa quoque vita non demum privetur?* **19** *Si quis autem aerem putet immortalem esse, ita ut perpetuum istum permansurum dicat, quomodo quaeso in corpore immortali mortales mori soleant?* (…) *Quum tamen omnia eiusdem sint naturae, iam facile creata corpora debitam sibi variationem corruptionis assumunt, quando ille qui ea creavit velit dissolutionem ipsis afferre. 20 Porro de mundi dissolutione deque conditione creaturarum vel ipse apud Graecos sapiens Plato ita dicit in Timaeo: "Tempus nonne cum caelo factum est? Itaque simul nata, simul etiam dissolventur, si umquam ipsorum dissolutio aliqua advenerit".*

«Poiché vedo infatti, come ho mostrato, che le parti del mondo sono corrotte sino alla distruzione, perché non dovrei ammettere che anche gli elementi maggiori, intendo il cielo e la terra, dovranno essere distrutti, quando tutti condividono ormai la teoria della corruzione delle parti? In primo luogo, però (…) tratterò in maniera eccellente a proposito della terra e dell'aria, non trascurando la stessa affezione dell'aria, considerando la quale l'aria stessa subisce diverse perturbazioni e può poi tornare alla salute; quindi secondo il giudizio dei medici si giudica che le malattie sorgano proprio dalle mutazioni dell'aria; (…) Chi dunque è soggetto alla malattia, alla rovina, alla consunzione, potrebbe mai essere immune dall'essere privato della propria vita? Se qualcuno riterrà che l'aria è immortale e che dunque esso resterà perpetuamente, com'è possibile che i mortali trovino la morte in un corpo immortale? (…) Tuttavia poiché tutti i corpi sono della medesima natura, essendosi formati con facilità ricevono la variazione e la corruzione che è loro dovuta, quando ciò che li ha creati desidera la loro dissoluzione. Del resto a proposito della condizione delle creature e della dissoluzione del cielo, Platone stesso, ritenuto saggio dai Greci, così afferma nel *Timeo*: "Non vi è forse un tempo in cui il cielo è stato creato? Pertanto ciò che insieme è nato, insieme perirà, se mai giungerà una qualche dissoluzione di queste stesse realtà"».

Filone sembra riportare delle dottrine stoiche che in parte coincidono con quelle formulate dallo stoico avversato da Teofrasto, ad esempio la mortalità dell'aria richiamata tramite l'esempio della malattia, che conduce l'aria stessa al *morbus* e alla *mors* (par. 18). Tuttavia altri passaggi sembrano implicare una consapevolezza delle argomentazioni di Teofrasto: difatti Filone ammette che tutti gli elementi sono soggetti a "morte" perché soggetti a variazioni e trasformazioni: (*cum enim ista subiecta sint mutationi, variationi ac conversionibus finem etiam habent*). Si noti inoltre che Filone presenta un quadro dell'invecchiamento progressivo della terra, inteso come isterilimento, che molto ha in comune con il finale del secondo libro lucreziano.

Infine Filone, come Lucrezio, avverte la necessità di evidenziare come anche le parti più grandi del mondo, il cielo e la terra, subiranno la distruzione. Di conseguenza non si può escludere

che anche la breve sezione dei vv. 318-323, dedicata alla mortalità del cielo non possa trovare anch'essa dei precedenti importanti nell'ambito del dibattito filosofico ellenistico.

4.6.5 La brevità della storia umana vv. 324-350

Praeterea si nulla fuit genitalis origo
terrarum et caeli semperque aeterna fuere,
cur supera bellum Thebanum et funera Troiae
non alias alii quoque res cecinere poëtae?
Quo tot facta virum totiens cecidere neque usquam
aeternis famae monimentis insita florent?
Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque
naturast mundi neque pridem exordia cepit.
Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,
nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
multa, modo organici melicos peperere sonores,
denique natura haec rerum ratioque repertast
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.
Quod si forte fuisse ante hac eadem omnia credis,
sed periisse hominum torrenti saecla vapore,
aut cecidisse urbis magno vexamine mundi,
aut ex imbribus adsiduis exisse rapaces
per terras amnes atque oppida coperuisse.
Tanto quique magis victus fateare necessest
exitium quoque terrarum caelique futurum;
nam cum res tantis morbis tantisque periclis
temptarentur, ibi si tristior incubuisset
causa, darent late cladem magnasque ruinas.
Nec ratione alia mortales esse videmur,
inter nos nisi quod morbis aegrescimus isdem
atque illi quos a vita natura removit.

«Inoltre se non vi fu origine all'esistenza della terra
E del cielo, ed entrambi furono sempre eterni,
perché in tempi più remoti della guerra tebana e dei lutti di Troia
altri poeti non cantarono anche altre vicende?
Dove sprofondarono tante gesta di eroi e perché non fioriscono
In qualche luogo, affidate all'eterno ricordo della fama?
Davvero, credo, il mondo è nella sua giovinezza e la natura
È recente, e non ebbe affatto inizio in tempi remoti.
Perciò alcune arti vanno tuttora affinandosi
E progrediscono ancora; soltanto ora si aggiungono alle navi
Nuove attrezzature, e da poco i musicisti hanno composto melodiose armonie.
Anche questa dottrina della natura è una scoperta recente,
e io stesso, primo fra tutti, sono apparso capace
di tradurne i principi nella lingua dei nostri padri.
Ma se ti accade di ritenere tutto ciò accaduto già prima,
le generazioni degli uomini perite per l'ardore del fuoco,
le città distrutte da una grande catastrofe del mondo,

e i fiumi straripati per le continue piogge
a invadere rapaici le terre e a sommergere gli abitanti,
tanto più devi riconoscere, vinto, che la terra
e il cielo avranno in futuro la loro finale rovina.
Infatti quando le cose soggiacevano a cos gravi malanni e pericoli,
se in quel momento si fosse abbattuta su di loro una forza più nefasta,
si sarebbero dissolte crollando in immense macerie.
Né in altro modo ci avvediamo di essere mortali,
se non perché ci ammaliamo a vicenda degli stessi morbi
di coloro che la natura volle privare della vita».

L'ultimo argomento lucreziano coincide con l'ultimo argomento teofrasteo. Questa sezione è suddivisibile in due parti (vv. 324-337; vv. 338-350). Nella prima parte Lucrezio traduce le argomentazioni proprie dell'avversario stoico di Teofrasto e poi riassunte da Teofrasto stesso. La storia umana è iniziata da poco ed è dunque recente, pertanto anche il mondo è recente (vv. 330-331 *recensque / naturast mundi cfr.* τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος … καὶ ὀψίγονον φανῆναι… νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ), difatti non vi sono memorie storiche o poetiche che risalgano oltre le guerre troiana e tebana[423]; inoltre le arti e le tecniche (ad esempio musica e navigazione), coeve all'uomo (τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσήλικας) non hanno raggiunto la propria perfezione, poiché sono ancora in evoluzione[424]. Teofrasto critica questa prospettiva, evidenziando come essa dovrebbe condurre all'assurda conseguenza che il mondo non possa avere più di mille anni (μόλις πρὸ χιλίων παγέντα ἐνιαυτῶν). Anziché confutare tale critica, Lucrezio decide di farla propria, ribadendo di essere persuaso (*ut opinor*) dell'estrema gioventù del mondo. A riprova di ciò, Lucrezio propone come esempio l'evoluzione – ancora in corso (*nunc*) – dell'arte nautica e della musica e poi la recente scoperta della *natura rerum ratioque* da parte di Epicuro (*nuper*) che egli ha tradotto in latino (*nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces*). Secondo Bignone, questo passo dimostra che Lucrezio nei vv. 235-415 è fedele traduttore di una risposta a Teofrasto formulata da Epicuro. Infatti non solo il poeta latino afferma di tradurre (*vertere*) Epicuro, ma addirittura, con evidente anacronismo, definisce attuali (*nunc*) delle innovazioni tecniche che non possono essere situate nel I secolo a.C., bensì nell'epoca di Epicuro:

«Per quale motivo infatti Lucrezio doveva proprio servirsi di questi esempi di scoperte e ritrovati antichi di due secoli e mezzo, invece di recarne altri recenti, dando così più forza al suo argomento? E perché doveva proprio designarli come recentissimi? E come mai proprio tutti e tre gli esempi di ritrovati contemporanei o recentissimi che egli riferisce, e cioè i progressi nell'arte dei navigli, degli organici, della filosofia epicurea, non sono per nulla ritrovati "recenti o contemporanei" rispetto a Lucrezio, ma bensì rispetto ad Epicuro? (…) Lucrezio non fa se non ripetere (…) l'argomento di Epicuro con tanta fedeltà da non evitare un certo senso d'anacronismo. E invero nell'età di Epicuro

[423] Cfr. Mazzoli 1964 pp. 307 ss.
[424] I richiami al testo greco sono limitati perché la sua condizione è lacunosa, sebbene il significato sia ben chiaro.

si ebbero i più grandi e rapidissimi progressi dell'ingegneria navale, che, in brevissimo tempo, passa dalla costruzione delle triremi alle tetraremi e pentaremi, sino all'acrescersi, quasi prodigioso, della serie di rematori, per opera soprattutto degli ingegneri navali di Alessandro, di Demetrio Poliorcete e dei due primi Tolomei. (…) E d'altra parte noi sappiamo che l'epoca vera e unica delle scoperte musicali è quella appunto della Guerra del Peloponneso e alle soglie dell'età di Epicuro, e sappiamo che da quell'età, che è quella di Aristosseno, sino a Tolomeo (320 a.C. – 170 d.C.) non si scorge alcun arricchimento dell'arte musicale».

Le considerazioni di Bignone a proposito dell'anacronismo implicito in questi versi, mai confutate dagli studiosi del poema lucreziano, sembrano in effetti cogliere nel segno e potrebbero quinidi rappresentare un'altra prova del fatto che i vv. 235-415 del quinto libro del *De rerum natura* siano una fedele traduzione di argomenti formulati da Epicuro. Tuttavia non è possibile escludere il fatto che Lucrezio incorra in tale anacronismo a partire dalla traduzione del testo greco dell'avversario stoico di Teofrasto: difatti anch'egli aveva svolto una rassegna delle τέχναι della propria epoca e della loro evoluzione: di tale rassegna possediamo però soltanto l'i*ncipit*, a causa di un'ampia lacuna; appare rilevante, però, che l'autore stoico dichiari di voler ignorare il passato mitico di tali invenzioni per concentrarsi sulla loro evoluzione in tempi storici (ἴδωμεν οὖν τοὺς ἑκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγῳδουμένων θεοῖς μύθων), strategia adottata anche da Lucrezio. Ancora una volta non è possibile asserire con assoluta certezza (come invece Bignone fa) che questo passaggio sia una traduzione tratta dal trattato di Epicuro *Sulla natura*.

Nella seconda parte, Lucrezio prende le mosse dalla risposta teofrastea alle critiche stoiche: l'umanità è eterna, ma viene decimata da catastrofi ricorrenti, rappresentate come periodiche malattie (αἱ μὲν κοιναὶ νόσοι) che sterminano il genere umano e lo obbligano all'oblio delle proprie scoperte: pertanto, dopo ogni grande catastrofe, il cammino del progresso riprende e le arti ricominciano daccapo il proprio percorso. Tali "comuni malattie" sono incendi e diluvi (definiti "le due maggiori cause", τῶν πλείστων, δυσὶ ταῖς μεγίσταις αἰτίαις ἀνατίθενται, πυρὸς καὶ ὕδατος ἀλέκτοις φοραῖς) che colpiscono rispettivamente le città collocate in altura e quelle collocate sulla costa o presso i fiumi. Lo schema teofrasteo ha naturalmente come primo modello il racconto rivolto a Solone dal sacerdote saitico nel *Timeo* (22b ss.), che evidenzia come la giovinezza della civiltà greca (νέοι ἐστέ,' εἰπεῖν, 'τὰς ψυχὰς πάντες) non implichi la giovinezza del mondo e che racconta del ricorrere di catastrofi legate al fuoco e all'acqua. La stessa definizione delle catastrofi come "malattie" da parte di Teofrasto costituisce una citazione del *Timeo* (cfr. 23a αἰ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα ἥκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον)[425].

[425] Cfr. il richiamo alle periodiche catastrofi anche nel *De mundo* 400a σεισμοί τε γὰρ ἤδη βίαιοι πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἀνέρρηξαν, ὄμβροι τε κατέκλυσαν ἐξαίσιοι καταρραγέντες, ἐπιδρομαί τε κυμάτων καὶ ἀναχωρήσεις πολλάκις καὶ ἠπείρους ἐθαλάττωσαν καὶ θάλαττας ἠπείρωσαν, βιαί τε πνευμάτων καὶ τυφώνων ἔστιν ὅτε πόλεις ὅλας ἀνέτρεψαν, πυρκαϊαί τε καὶ φλόγες αἱ μὲν ἐξ οὐρανοῦ γενόμεναι πρότερον, ὥσπερ φασίν, ἐπὶ Φαέθοντος τὰ πρὸς ἕω μέρη

Lucrezio mostra come l'accettazione di questo argomento permetta di pervenire parimenti alla conclusione che il mondo è mortale. Il poeta impiega qui lo schema analogico del *makranthropos*: l'uomo comprende di essere mortale poiché si ammala delle medesime malattie (*quod morbis aegrescimus isdem*) che hanno condotto altri alla morte; allo stesso modo, il mondo è mortale perché soggetto a periodiche malattie e, di conseguenza, basterebbe soltanto una evento più violento per condurlo alla morte (*cum res tantis morbis tantisque periclis / temptarentur, ibi si tristior incubuisset /causa, darent late cladem magnasque ruinas*). L'utilizzo di questo schema analogico non è pretestuoso, ma reso possibile dagli avversari stessi di Lucrezio, che avevano parlato di "periodiche malattie". Nel *De providentia* di Filone (1.17-19) vediamo come tale argomentazione – corredata da riferimento al *Timeo* – era stata sviluppata anche dagli Stoici, naturalmente sempre in polemica con le posizioni peripatetiche.

Tra le catastrofi, Lucrezio non chiama in causa non soltanto l'incendio e il diluvio, ma anche il terremoto (*aut cecidisse urbis magno vexamine mundi*); anche tale inclusione può essere interpretata come un richiamo al *Timeo,* dove Platone sottolineava come le catastrofi marine (*e.g.* quella di Atlantide) siano accompagnate da violenti terremoti (cfr. *Tim.* 25c ss. σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων)[426].

4.6.6 La parentesi dei vv. 351-379: ricapitolazione di quanto è realmente eterno

Praeterea quae cumque manent aeterna necessust
aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus
nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas
dissociare intus partis, ut materiai
355 *corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante,*
aut ideo durare aetatem posse per omnem,
plagarum quia sunt expertia, sicut inane est,
quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum,
aut etiam quia nulla loci sit copia circum,
360 *quo quasi res possint discedere dissoluique,*
sicut summarum summa est aeterna, neque extra
qui locus est quo dissiliant neque corpora sunt quae
possint incidere et valida dissolvere plaga.
At neque, uti docui, solido cum corpore mundi

κατέφλεξαν, αἱ δὲ πρὸς ἑσπέραν ἐκ γῆς ἀναβλύσασαι καὶ ἐκφυσήσασαι, καθάπερ τῶν ἐν Αἴτνῃ κρατήρων ἀναρραγέντων καὶ ἀνὰ τὴν γῆν φερομένων χειμάρρου δίκην.

[426] Tuttavia la menzione dei fenomeni sismici può essere letta anche in polemica con la filosofia peripatetica, che definiva i terremoti come la prima causa di rovina nel mondo sublunare: difatti, l'elenco di catastrofi nel *De mundo* (400a) prende le mosse proprio dai sismi (σεισμοί τε γὰρ ἤδη βίαιοι πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἀνέρρηξαν). Come si vedrà, il motivo del sisma gioca un ruolo fondamentale anche nella sezione centrale del sesto libro.

naturast, quoniam admixtumst in rebus inane,
nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt,
ex infinito quae possint forte coorta
corruere hanc rerum violento turbine summam
aut aliam quamvis cladem inportare pericli,
nec porro natura loci spatiumque profundi
deficit, exspargi quo possint moenia mundi,
aut alia quavis possunt vi pulsa perire.
haut igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
sed patet immani et vasto respectat hiatu.

Quare etiam nativa necessumst confiteare
haec eadem; neque enim, mortali corpore quae sunt,
ex infinito iam tempore adhuc potuissent
inmensi validas aevi contemnere vires.

«Inoltre tutte le cose destinate a durare in eterno,
è necessario o che possano respingere gli urti e siano impenetrabili
a tutto ciò che potrebbe scomporne l'interna coesione di parti
per la loro solida sostanza, simile a quella degli elementi
costitutivi della materia, di cui ho già spiegato la natura;
o possiedano la facoltà di sfidare il perenne fluire delle ere,
in quanto non soffrono gli urti – tale è il vuoto
che rimane sempre intatto e non risente mai dei colpi -;
o in quanto non v'è intorno altra estensione di spazio,
dove sia consentito a esse d'involarsi e dissolversi,
- è questo il caso dell'eterno universo -; fuori non c'è luogo
disponibile alla loro dispersione, né corpi che possano
gettarsi su di loro e dissolverle con irresistibile urto.
Ma, come ho già dimostrato, la natura del mondo
Non è interamente solida, poiché vi si mescola il vuoto,
e tuttavia è dissimile dal vuoto, e non mancano poi i corpi
i quali, avventandosi dall'infinito, possano per caso travolgere
con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,
o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:
d'altra parte non difetta lo spazio, né la profondità dell'abisso,
dove tutte le barriere del mondo possano dissolversi
o percosse da qualunque altra forza andare distrutte.
E dunque la porta della morte non è chiusa neanche al cielo,
né alla terra né al sole, né alle profonde acque del mare,
e anzi li attende e scruta con vasta e immane voragine.
Perciò devi anche ammettere che queste stesse sostanze
Hanno avuto un principio, infatti, ogni cosa che sia
di essenza mortale non avrebbe potuto sprezzare,
dall'eternità fino ad ora, le irresistibili forze del tempo sterminato».

I vv. 351-379 costituiscono una sorta di parentesi nella confutazione lucreziana delle tesi teofrastee. All'interno di questo passaggio, si ribadiscono i capisaldi della fisica epicurea, sottolineando che solo tre elementi possono essere definiti eterni: gli atomi, il vuoto e l'universo nel suo insieme. Di conseguenza, il mondo non può rientrare nel novero delle realtà eterne, poiché non dotato di *solidum corpus*, come gli atomi, né tanto meno *expers plagarum* e intatto come il vuoto e – a differenza della *summarum summa* – circondato da un infinito spazio, dal quale possono incombere svariate cause di rovina. La prima parte di questi versi (vv. 351-363), coincide quasi letteralmente con un passaggio del terzo libro (vv. 806-819) volto a richiamare le realtà eterne allo scopo di provare che l'anima non è eterna. La ripresa di passaggi argomentativi presenti nel terzo libro costituisce un espediente già utilizzato nella sezione escatologica del quinto (5.128-141 = 3.784-797) e dimostra lo strettissimo legame tematico e formale che intercorre tra questi libri. Il dogma dell'eternità e della provvidenzialità del mondo è così implicitamente equiparato al dogma della sopravvivenza dell'anima: gli argomenti addotti per confutare l'uno possono essere impiegati per eliminare l'altro. Lucrezio sfrutta il modello analogico del *makranthropos*, impiegato dagli avversari per evidenziare l'eterna sopravvivenza dello spirito sia nell'uomo sia nel mondo, allo scopo opposto: egli giunge così alla conclusione che l'uomo e il mondo sono semplici aggregati atomici, destinati a disgregarsi.

Sotto il profilo dell'organizzazione formale del passo, si noti che i due richiami al terzo libro presenti nella sezione escatologica sono disposti in maniera perfettamente speculare, così da "isolare" dal corpo centrale dell'argomentazione lucreziana (vv. 142-350) il proemio di questa sezione ("vv. 91-127) e il passaggio conclusivo (vv. 380-415). I due passaggi, così separati e messi in risalto, presentano un'estensione praticamente eguale (36 versi la prima e 35 versi la seconda). Tale suddivisione ha evidentemente delle ragioni "estetiche", in quanto permette di contrapporre i due grandi miti escatologici di questa prima parte del quinto libro, ovverosia il mito dei Giganti (in apertura) e il mito di Fetonte (in conclusione). Questo aspetto verrà approfondito nelle riflessioni dedicate al tema del sublime in Lucrezio.

Prima di concludere, è necessario sottolineare il bellissimo epifonema dei vv. 373-375, che evidenzia come il vuoto esterno "attenda" il mondo intero, destinato a riversarsi attraverso tale spazio:

Haud igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
sed patet immani et vasto respectat hiatu.

Per innalzare il tono poetico, Lucrezio richiama la tradizionale partizione del mondo in cielo, terra e mare, evocata nell'incipit della sezione escatologica (vv. 91 ss.) e l'immagine della "porta di morte" *(ianua leti*) già impiegata nel finale apocalittico del primo libro (vv. 1111-1113)[427].

4.6.7 La conclusione della sezione escatologica: Fetonte e il diluvio (5.380-415)

380 *Denique tantopere inter se cum maxima mundi*
pugnent membra, pio nequaquam concita bello,
nonne vides aliquam longi certaminis ollis
posse dari finem, vel cum sol et vapor omnis
omnibus epotis umoribus exsuperarint?
385 *Quod facere intendunt, neque adhuc conata patrantur;*
tantum suppeditant amnes ultraque minantur
omnia diluviare ex alto gurgite ponti:
ne quiquam, quoniam verrentes aequora venti
deminuunt radiisque retexens aetherius sol,
390 *et siccare prius confidunt omnia posse*
quam liquor incepti possit contingere finem.
Tantum spirantes aequo certamine bellum
magnis [inter se] de rebus cernere certant,
cum semel interea fuerit superantior ignis
395 *et semel, ut fama est, umor regnarit in arvis.*
ignis enim superavit et ambiens multa perussit,
avia cum Phaethonta rapax vis solis equorum
aethere raptavit toto terrasque per omnis.
At pater omnipotens ira tum percitus acri
400 *magnanimum Phaethonta repenti fulminis ictu*
deturbavit equis in terram, Solque cadenti
obvius aeternam succepit lampada mundi
disiectosque redegit equos iunxitque trementis,
inde suum per iter recreavit cuncta gubernans,
405 *scilicet ut veteres Graium cecinere poëtae.*
Quod procul a vera nimis est ratione repulsum.
Ignis enim superare potest ubi materiai
ex infinito sunt corpora plura coorta;
inde cadunt vires aliqua ratione revictae,
410 *aut pereunt res exustae torrentibus auris.*
Umor item quondam coepit superare coortus,
ut fama est, hominum vitas quando obruit undis;
inde ubi vis aliqua ratione aversa recessit,
ex infinito fuerat quae cumque coorta,
415 *constiterunt imbres et flumina vim minuerunt.*

«Infine, se le immense membra del mondo lottano fra loro
Con tanta violenza, invano scatenate in un'empia guerra,
non vedi altresì che può essere posto un arresto
alla loro lunga contesa? Quando il sole e ogni fuoco,
assorbiti tutti i liquidi, avranno conseguito la vittoria.

[427] Cfr. Schiesaro 1990 pp.47 ss. a proposito della formularità lucreziana; cfr. pure Mazzoli 2006 p. 51.

A ciò si accingono, ma gli sforzi finora vani non giungono ad effetto:
i fiumi ristabiliscono l'equilibrio e anzi minacciano
di sommergere tutto traboccando dai profondi gorghi dell'oceano,
ma anch'essi inutilmente: infatti, li fanno scemare i venti
che spazzano le distese marine, e l'etereo sole che li dissolve coi suoi raggi,
confidando di poter essiccare ogni cosa, prima che l'acqua
riesca a raggiungere il fine della sua stessa impresa.
Battendosi in un conflitto così vasto d'esito incerto,
si affrontano per decidere tra loro eventi di grande portata,
mentre una volta nel corso della lotta prevalse il fuoco,
e un'altra, a quanto si narra, l'acqua regnò sui campi.
Il fuoco infatti trionfò e propagandosi arse gran parte del mondo,
quando il rapace impeto dei cavalli del sole sviò Fetonte
trascinandolo per tutto l'etere e tutte le terre.
Ma il padre onnipotente, acceso da aspra ira,
con un improvviso colpo di folgore sbalzò il temerario Fetonte
giù dai cavalli in terra; il Sole, fattosi incontro al precipite,
riuscì a raccogliere l'eterno lume del mondo,
radunò i cavalli sbandati riaggiogandoli al carro ancora tremanti,
e guidandoli su consueto percorso rianimò tutto il creato,
come appunto cantarono gli antichi poeti greci.
Ma tutto ciò è molto lontano da una corretta ragione.
Infatti il fuoco può prevalere quando i corpi
Della sua materia affluiscono più numerosi dall'infinito;
poi le sue forze decrescono, sopraffatte da diverse cause,
oppure le cose periscono arse da soffi rovente.
Un tempo anche l'acqua inizil a soverchiare dilagando,
secondo la fama, quando in essa annegarono moltitudini di vite umane.
Poi, quando la sua forza, proveniente anch'essa dall'infinito,
rifluì tutta respinta da un'altra cagione,
le piogge cessarono e i fiumi ridussero la loro irruenza».

L'ampio passaggio del quinto libro del *De rerum natura* dedicato alla dimostrazione della mortalità del mondo[428] si conclude con la narrazione dei miti di Fetonte e del diluvio universale (vv. 380-415). Tra i due racconti escatologici Lucrezio sceglie di dare maggiore spazio all'incendio cosmico (vv. 396-410), mentre la descrizione del diluvio è compendiata in soli cinque versi (vv. 411-415). Svariate ragioni inducono a studiare con attenzione la versione lucreziana del mito di Fetonte: innanzi tutto perché si tratta di una delle prime testimonianze di questo mito in lingua latina[429] e,

[428] Cfr. Lucr. 5.91-415. Nel sommario presente nel proemio del medesimo libro Lucrezio così definisce questa sezione (vv. 65-66): *ut mihi mortali consistere corpore mundum/ nativomque simul ratio reddunda sit esse*.

[429] Per quanto concerne le altre testimonianze coeve del mito, cfr. Cic. *nat. deor*. 3.76 *deus falli qui potuit? An ut Sol, in currum quom Phaethontem filium sustulit, aut Neptunus, cum Theseus Hippolytum perdidit*; *Off*. 3.94 *ac ne illa quidem promissa servanda sunt, quae non sunt iis ipsis utilia, quibus illa promiseris. Sol Phaetonti filio, ut redeamus ad fabulas, facturum se esse dixit, quidquid optasset. Optavit, ut in currum patris tolleretur; sublatus est; atque is ante quam constitit ictu fulminis deflagravit; quanto melius fuerat in hoc promissum patris non esse servatum*. Ma si noti anche l'allusione ciceroniana al mito di Fetonte negli *Aratea* (52.147) e l'implicito richiamo ad esso nel *Somnium Scipionis* 23 laddove si parla delle periodiche *eluviones exustionesque terrarum*. Questi ultimi due passi ciceroniani sono di particolare rilevanza,

indubbiamente, la più ampia di esse. Inoltre i versi lucreziani costituiscono un imprescindibile punto di riferimento per più celebre versione antica di questo mito, quella compiuta da Ovidio tra il primo e il secondo libro delle *Metamorfosi* (1.750-779; 2.1-400)[430]. L'interpretazione del significato dei vv. 380-415 è per giunta al centro dell'annosa *querelle* relativa alla presenza/assenza di passaggi anti-stoici nel *De rerum natura*. Difatti alcuni studiosi hanno individuato nell'episodio una polemica contro l'allegorismo stoico e, soprattutto, contro l'interpretazione stoica del mito di Fetonte come prefigurazione della ἐκπύρωσις. Viceversa, altri studiosi hanno negato la presenza di riferimenti alla conflagrazione stoica per sottolineare invece la polemica contro le dottrine platoniche e peripatetiche relative al ricorrere di periodiche catastrofi parziali nel mondo sublunare[431]. Si consideri infine che questo passo costituisce un *unicum* nella produzione epicurea, greca e latina, poiché è il solo riferimento epicureo che possediamo a proposito dei miti dell'incendio cosmico e del diluvio[432].

Come si è visto[433], la seconda parte della sezione escatologica del quinto libro (vv. 235 ss.) costituisce una risposta epicurea alle tesi teofrastee in difesa della dottrina dell'eternità del mondo (fr. 184 FHS&G = Phil. *aet*. 117-149); le argomentazioni di Teofrasto costituiscono il sicuro punto di riferimento per i vv. 338-350 del *De rerum natura*, dove il diluvio e l'incendio si configurano già come periodici *morbi* (Theophr. κοιναὶ νόσοι) che colpiscono il genere umano (cfr. in particolare vv. 339 e 341-2: *sed periisse hominum torrenti saecla vapore … aut ex imbribus assiduis exisse rapaces/ per terras amnis atque oppida coperuisse*)[434]. Una prima questione da porsi è quindi la seguente: anche i vv. 380-415 rappresentano parte della confutazione dell'ultimo argomento di Teofrasto,

perché appartengono a testi antecedenti al *De rerum natura* e ripresi da Lucrezio stesso. A proposito di altre riprese coeve del mito di Fetonte si vedano Catullo 64.290-291: *lentaque sorore/ flammati Phaethontis et aerea cupressu* e Varrone Atacino fr. 10 Morel *tum te flagranti deiectus fulmine Phaeton* che traduce Apollonio Rodio 4.597 f. A questo proposito cfr. Diggle 1970 p. 8.

[430] Si vedano ad esempio le seguenti puntuali riprese dei versi lucreziani: Lucr. v. 399 *at pater omnipotens*, Ov. 2.304 *at pater omnipotens*; Lucr. 400 *magnanimum Phaetonta*, Ov. 2.111 *magnanimus Phaeton*; Lucr. vv. 397-8 *rapax vis Solis equorum/ aethere raptavit toto* Ov, 2.234 *arbitrio volucrum raptatur equorum*. Lucr. v. 403 *disiectosque redegit equos iunxitque trementis* Ov. 2.398-399 *colligit amentes et adhuc terrore paventes/ Phoebus equos*. La celebrazione di Fetonte come eroe *magnanimus* proseguirà in età imperiale: cfr. Mazzoli 1968 pp. 362 ss. e Mazzoli 2005 pp. 167 ss.

[431] Cfr. Furley 1966 p. 30 «Some have found references to the Stoic theory of *ekpyrosis* again here. What is remarkable, however, is how little it is concerned with the Stoics. The theory of periodic catastrophes is of course an old one; it is as old as Plato's *Timaeus* 22c where fire, coupled with the name of Phaeton, and flood are mentioned, and it probably found place in Aristoteles' *On philosophy* (fr. 8 Ross). The Stoic theory of *ekpyrosis* was a notable contribution to this line of speculation - yet Lucretius, when he wants an example of the triumph of fire, goes to the legend of Phaeton, who does not appear in Stoic fragments. It seems that Lucretius might never have heard of Stoicism». Cfr. Anche Furley 1979 p. 4 dove le medesime opinioni sono ribadite e, in sede di discussione (p. 33) ricevono la sostanziale approvazione di Olof Gigon e Knut Kleve.

[432] Non vi sono riferimenti a questi miti nelle lettere di Epicuro e nei pochi frammenti che possediamo del Περί φύσεως o in altre opere dei grandi scolarchi epicurei; lo stesso vale per i testi di Filodemo e per l'iscrizione di Diogene di Enoanda.

[433] Cfr. Sedley 1998b p. 338 ss.

[434] Si noti che in questo breve passaggio Lucrezio si sofferma maggiormente sul diluvio, cui sono dedicati due versi (341-342): tale elemento potrebbe esse ispirato al testo teofrasteo, che parimenti dedica maggiore spazio al diluvio e, come Lucrezio, sottolinea il ruolo fondamentale dei fiumi nel corso della grande inondazione.

oppure costituiscono una sezione a sé stante? L'opinione di Sedleyè che Lucrezio non risponda più a Teofrasto, bensì a Platone (*Timeo* 22c) [435].

Sebbene il richiamo al *Timeo* sia indubbiamente corretto, poiché, come si vedrà, il dialogo platonico costituisce un punto di riferimento imprescindibile per questi versi, nondimeno pare improbabile che le argomentazioni teofrastee non costituiscano almeno il punto di partenza dei i vv. 380-415: è sufficiente notare che il passo lucreziano è basato su una serie di metafore belliche, mediante le quali si rappresenta il periodico prevalere degli elementi come uno scontro perenne[436]. Questo tipo di metafora è assente nel *Timeo*, ma ben attestata nel passo teofrasteo: πρὸς δὲ μαχομένων δυνάμεων ἐν μέρει[437]. Si noti inoltre che il passaggio relativo alle catastrofi è l'argomento conclusivo del discorso di Teofrasto; analogamente nel *De rerum natura* i miti di Fetonte e del diluvio chiudono la sezione dedicata alla mortalità del mondo. Pertanto, anche in questi versi la polemica anti-teofrastea costituisce un motivo ispiratore irrinunciabile. Al contempo, Lucrezio imposta i vv. 380-415 attingendo a una pluralità di fonti, che verranno definite nei prossimi capitoli.

Platone

Come riconosciuto da Sedley, nonostante l'esplicito richiamo al modello dei *veteres Graium poetae*, il racconto lucreziano del mito di Fetonte presenta innanzi tutto notevoli analogie con la trattazione del medesimo mito nel *Timeo*. Tali corrispondenze si possono così sintetizzare:

1) Platone associa gli incendi cosmici ai grandi diluvi, definendoli le maggiori catastrofi che coinvolgono il mondo (22c πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται)[438]. Parimenti Lucrezio vede tali massime catastrofi come il frutto del conflitto tra acqua e fuoco[439], considerati i *maxima mundi membra*. Questa netta contrapposizione comporta, almeno in questo gruppo di versi, l'eliminazione di ogni altra possibilità di rovina del mondo (ad esempio il terremoto, invece contemplato ai vv. 105 ss. e 339 ss.

[435] Cfr. Sedley 1998b p. 338 n. 23: « (…) 380-415 changes tone and argues from mythical evidence that there actually have been a conflagration and a flood. While this may indirectly echo *Tim*. 22C, it does not seem to be part of a reply to Theophrastus».
[436] Si vedano ad esempio i vv. 380-2 (*pugnent…pio nequaquam concita bello… longi certaminis*) e i vv. 392-3 (*tantum spirantes aequo certamine bellum/ magnis* [*inter se*] *de rebus cernere certant*).
[437] Pertanto la prima radice dei versi lucreziani relativi alla battaglia tra gli elementi è individuabile nelle parole di Teofrasto concernenti l'alterna μάχη tra le δυνάμεις. L'ampliamento lucreziano rispetto all'immagine teofrastea consiste nel rappresentare come empio (*pio nequaquam*) il conflitto tra i *membra mundi*. Nell'enfasi lucreziana sull'empietà di tale guerra è stato letto da molti un riferimento alle dottrine empedoclee (il conflitto tra gli elementi quando nel cosmo prevale la Contesa) e alla *Teomachia* del ventesimo canto dell'*Iliade*, interpretata sin dall'antichità come allegoria dello scontro tra gli elementi naturali. Cfr. Gale 2009 pp. 137-138.
[438] Si noti che questo elemento è presente anche nel sopracitato passaggio teofrasteo (δυσὶ ταῖς μεγίσταις αἰτίαις), anch'esso indubbiamente ispirato al *Timeo*.
[439] Confronta. inoltre le espressioni in 22e μὴ χειμὼν ἐξαίσιος ἢ καῦμα ἀπείργει, πλέον con il concetto lucreziano del *superare*, inteso appunto come dominio di un elemento sull'altro grazie ad un accrescimento quantitativo*: ignis enim superare potest* (…) *umor item quondam coepit superare coortus* (…).

del quinto libro stesso); allo stesso modo, nel *Timeo*, ogni altra catastrofe non dovuta all'acqua o al fuoco appare ridimensionata (22c μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι).

2) Platone dedica uno spazio maggiore al mito di Fetonte, che viene narrato per primo (22c-d): inoltre il racconto del diluvio (22d-e) viene svolto senza riferimenti specifici alle celebri inondazioni del mito[440]. Parimenti Lucrezio concede maggiore spazio al racconto dell'incendio cosmico, narrato per primo, e sceglie di non menzionare alcun diluvio specifico del mito.

3) Platone definisce μύθος i racconti del diluvio e di Fetonte, sottolineando come quest'ultimo sia una creazione greca (22c τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον)[441]. Come si è visto, anche Lucrezio rileva la paternità greca di questo racconto (*veteres Graium poetae*). Inoltre Platone compie una lettura razionalistica e allegorica di questi miti, rivelando la verità fisica che essi celano (22c-d τὸ δ'ἀληθές ἐστι): ad esempio, le periodiche catastrofi ignee sono imputabili a fenomeni astrali (la παράλλαξις). Anche Lucrezio svolge un'interpretazione razionalistico-allegorica di questi miti, asserendo che tali racconti – nonostante la loro distanza dalla verità (*quod procul a vera nimis est ratione repulsum*) – sono riconducibili a fenomeni fisici reali, imputabili a fenomeni celesti (ossia l'eccesso di materia atomica proveniente dall'universo infinito).

4) Il vero e proprio racconto del mito di Fetonte compiuto dal poeta latino sembra coincidere in alcuni punti con quello platonico[442]. Ad esempio, né Lucrezio né Platone sembrano porre l'accento sulla ὕβρις del figlio del Sole e invece scelgono di rappresentarlo come una figura incapace di controllare l'impeto del carro solare (cfr. 22c διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι).

5) Platone colloca il discorso relativo alle catastrofi cosmiche poco prima della trattazione del mito cosmogonico (27a ss.); parimenti Lucrezio fa seguire immediatamente al racconto dell'incendio e del diluvio la descrizione della formazione del mondo (vv. 416 ss.). Dunque è possibile che Lucrezio imposti la successione dei propri argomenti appoggiandosi parzialmente all'ordine presente nel *Timeo*.

Naturalmente accanto a queste analogie vi sono alcune importanti differenze tra il racconto lucreziano e quello platonico. Innanzitutto in Lucrezio la descrizione del volo di Fetonte è più estesa

[440] Soltanto in precedenza vi era stato un rapido accenno al mito di Deucalione e Pirra (22a).
[441] Si ricordi che nel racconto platonico colui che parla, rivolgendosi all'ateniese Solone, è un sacerdote egiziano.
[442] Cfr. 22c ὥς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς Lucr. 394 *cum semel* (…) *ignis κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν* Lucr. v. 404 *suum per iter*.

(fatto connesso, come si vedrà, alle fonti poetiche del passo); inoltre il poeta latino sottolinea le potenziali conseguenze nefaste di questi fenomeni, capaci di provocare danni in cielo e in terra (*aethere toto terrasque per omnis*), laddove Platone evidenzia il carattere locale delle catastrofi (22c-d τά τ᾽ ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν (…) τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά), che risparmiamo ampie regioni (*in primis* l'Egitto) e non giungono mai a mettere in discussione la sopravvivenza del genere umano (23a ἀεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων).

Le fonti poetiche: Euripide

Come ha intuito Diggle[443], il racconto lucreziano del mito di Fetonte sembra annoverare tra i propri modelli poetici il dramma euripideo titolato appunto *Fetonte*[444]. Prova decisiva di questa asserzione è un frammento piuttosto esteso della tragedia, che trova spazio nell'anonimo trattato *Sul sublime* (15.4). In questo passo si vede bene come nel dramma euripideo) il Sole accompagnasse Fetonte nel suo viaggio, seguendolo dappresso in sella al cavallo Sirio per dargli consigli (v. πατὴρ δ᾽ ὄπισθε νῶτα Σειρίου βεβὼς ἵππευε). Si tratta di un particolare assente nel più celebre racconto ovidiano, che invece sottolinea la solitudine di Fetonte durante il percorso. La fedeltà di Lucrezio al racconto euripideo risulta evidente dal fatto che, nel passo del *De rerum natura*, il Sole è così vicino a Fetonte da poter recuperare subito il carro, raccogliere i cavalli e ristabilire l'ordine[445]: queste azioni sono possibili solo immaginando che il Sole accompagnasse il proprio figlio, esattamente come avveniva nella tragedia euripidea: al contrario, nel racconto ovidiano, la descrizione del recupero del carro da parte del Sole non può trovare subito spazio, data la solitudine di Fetonte. Soltanto in un secondo momento, pregato da tutti i numi e minacciato da Giove, il Sole recupererà il carro e riporterà l'armonia cosmica[446].

Confermato l'indubbio legame del passo lucreziano con la sequenza di eventi del *Fetonte* euripideo, bisogna però tentare di comprendere se Lucrezio qui riprendesse direttamente il dramma euripideo oppure leggesse una sorta di versione compendiata del mito di Fetonte, che ricalcava per alcuni aspetti la trama del dramma euripideo. Sovente i passaggi del poema che riprendono versi della tragedia greca non sembrano attinti direttamente alla tragedia in questione, bensì "mediati" da una serie di testi filosofici greci tardo-ellenistici i quali impiegano alcuni celebri passaggi poetici sper

[443] Cfr. però già Knaack 1886 pp. 7-8 8 «cum "veteres Graium poetas" <u>*praeter Euripidem*</u> Hesiodum ni plane fallor significans disertis verbis memoraverit».
[444] Cfr. Diggle 1970 p. 8: «Euripides is not the least among the *Graium poetae* to whose authority Lucretius appeals». Cfr. anche Gigandet 1998 p. 318 n. 1.
[445] Cfr. vv. 401-404 *Solque cadenti/ obvius aeternam succepit lampada mundi/ disiectosque redegit equos iunxitque trementis,/ inde suum per iter recreavit cuncta gubernans*.
[446] Cfr. Ovido *Met*. 2.398-400 *colligit amentes et adhuc terrore paventes/ Phoebus equos stimuloque dolens et verbere saevit/ (saevit enim) natumque obiectat et inputat illis*.

illustrare le proprie tesi filosofiche[447]. Vi sono numerosi esempi di questa pratica, estesa non solo alla tradizione tragica, ma anche a quella epica. Si considerino infatti i versi 18-22 del terzo libro, dove Lucrezio riprende la descrizione omerica della beatitudine divina sull'Olimpo (*Od*. 6.42-45) allo scopo di illustrare la condizione delle divinità epicuree negli *intermundia*. Ebbene troviamo i medesimi versi omerici citati nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo* (400a) proprio allo scopo di esemplificare la posizione della divinità nel mondo e la sua distanza dalle perturbazioni del mondo terreno. Esempi come questo permettono di comprendere alcuni aspetti del *modus operandi* lucreziano nei numerosi passaggi dove il poeta traduce versi tratti dalla tragedia classica o dalla tradizione epico-didascalica. Queste considerazioni inducono ad immaginare che anche il richiamo al *Fetonte* euripideo potesse avvenire non in maniera diretta[448], bensì tramite un intermediario[449].

Vi è infine un altro punto di profonda divergenza tra il *Fetonte* euripideo e il racconto lucreziano. Il poeta latino, infatti, sottolinea come il volo del figlio del Sole, pur non causando una conflagrazione totale (v. 396 *multa perussit*), si sia compiuto attraverso tutto il cielo e tutte le terre (v. 398 *aethere raptavit toto terrasque per omnis*)[450]. Nel dramma euripideo, invece, il viaggio di Fetonte era subito interrotto dal fulmine di Zeus, volto a prevenire la catastrofe e a punire la ὕβρις del giovane[451].

Analogie tra il racconto lucreziano e quello di Diodoro siculo

Nella seconda metà del primo secolo a.C. il mito di Fetonte viene riportato per intero da un altro autore, ossia Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca storica* (5.23.2-3); Diodoro cita il mito mentre tratta dell'origine dell'ambra (connessa dal mito alla metamorfosi delle Eliadi). Tale passaggio appare importante per alcune notevoli analogie con la versione lucreziana:

1) Il richiamo a una pluralità di fonti, *in primis* poetiche, ma non soltanto (5.23.2 πολλοὶ γὰρ τῶν τε ποιητῶν καὶ τῶν συγγραφέων). Si noti inoltre che Diodoro (cfr. 5.23.1) sottolinea la falsità di queste

[447] Cfr. Schrijvers, 1978, pp. 89 ss. Cfr. in particolare p. 93 «La qualité des parallèles que nous venons de signaler permet toutefois, nous semble-t-il, de supposer que Lucrèce, auteur éclectique de l'époque hellénistique tardive, a construit son œuvre composite en puisant dans le réservoir des thèmes philosophiques et scientifiques scolaires qui formaient le «Bildungsgut» de son temps».

[448] Ciò ovviamente non significa che Lucrezio non avesse conoscenza diretta dei drammi euripidei o dei passi omerici in questione: significa invece che lo spunto per richiamare questi versi proveniva dall'attenta lettura di un'ampia letteratura filosofica che li aveva già utilizzati per illustrare le proprie tesi.

[449] Si noti per giunta che il sopra citato passaggio del *Fetonte* euripideo trova spazio appunto in un trattato tardo-ellenistico, l'anonimo *Del sublime*, dove i versi euripidei sono utilizzati per esemplificare il carattere μεγαλοφυὴς del poeta, capace di trasmettere al suo pubblico l'emozione del sublime volo.

[450] Cfr. West, 1969, 50 ss.

[451] Mi appoggio qui alla ricostruzione di Diggle 1970 p. 8 ss. La versione euripidea del viaggio breve di Fetonte sembra rispecchiarsi nelle riprese ciceroniane del mito, cfr. in particolare *Off*. 3.94 *Sol Phaetonti filio, ut redeamus ad fabulas, facturum se esse dixit, quidquid optasset. Optavit, ut in currum patris tolleretur; sublatus est; atque is ante quam constitit ictu fulminis deflagravit*.

fonti, che non rivelano la reale origine dell'ambra: περὶ δὲ τούτου πολλοὶ τῶν παλαιῶν[452] ἀνέγραψαν μύθους παντελῶς ἀπιστουμένους καὶ διὰ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐλεγχομένους). Tale accusa di menzogna è ribadita al termine della storia (5.23.5): διημαρτηκότων δὲ πάντων τῶν τὸν μῦθον τοῦτον πεπλακότων καὶ διὰ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ἐλεγχομένων, προσεκτέον ταῖς ἀληθιναῖς ἱστορίαις. Si noti come queste ultime parole siano raffrontabili alla *vera ratio* rivendicata da Lucrezio al v. 406 (*quod procul a vera nimis est ratione repulsum*).

2) La ὕβρις di Fetonte non viene messa in enfasi, mentre si tende a sottolineare l'inarrestabile violenza dei cavalli (5.23.2 τὸν μὲν Φαέθοντα ἐλαύνοντα τὸ τέθριππον μὴ δύνασθαι κρατεῖν τῶν ἡνιῶν, τοὺς δ' ἵππους καταφρονήσαντας τοῦ παιδὸς). Parimenti Lucrezio mette in rilievo la *rapax vis Solis equorum* (v. 397).

3) Secondo Diodoro la deviazione del carro conduce dapprima all'incendio del cielo e soltanto in seguito coinvolge anche le terre abitate (5.23.2 καὶ τὸ μὲν πρῶτον κατὰ τὸν οὐρανὸν πλανωμένους ἐκπυρῶσαι τοῦτον… μετὰ δὲ ταῦτα πολλὴν τῆς οἰκουμένης ἐπιφλέξαντας οὐκ ὀλίγην κατακάειν χώραν). Così sembra essere anche per Lucrezio, che però sceglie di condensare questi effetti catastrofici in un solo verso *aethere raptavit toto terrasque per omnis* (v. 398). Il riferimento di Diodoro all'incendio di gran parte della terra abitata potrebbe trovare un parallelo nel lucreziano *multa perussit* (v. 396).

4) Come Lucrezio, anche Diodoro sottolinea l'intervento di Zeus e soprattutto la sua ira; la narrazione dei due autori presenta una singolare corrispondenza, anche nella sequenza degli avvenimenti: *at pater omnipotens ira tum percitus acri/ magnanimum Phaethonta repenti fulminis ictu* (vv. 399-400); διὸ καὶ τοῦ Διὸς ἀγανακτήσαντος ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις, κεραυνῶσαι μὲν τὸν Φαέθοντα (5.23.3).

5) Come avviene nel racconto lucreziano (*suum per iter recreavit cuncta gubernans* v. 404), così in quello di Diodoro, subito dopo il fulmine di Zeus si narra il ristabilimento dell'ordine cosmico e del solito percorso del Sole (ἀποκαταστῆσαι δὲ τὸν ἥλιον ἐπὶ τὴν συνήθη πορείαν). Si noti in particolare la corrispondenza tra l'espressione *suum per iter* e il greco ἐπὶ τὴν συνήθη πορείαν.

Le affinità tra il racconto di Lucrezio e il racconto di Diodoro, così come la corrispondenza di alcuni elementi di convergenza e di divergenza dal *Fetonte* euripideo ricostruito da Diggle[453]

[452] Cfr. Lucr. 5.405 *ut veteres Graium cecinere poetae*.
[453] Difatti entrambi presentano il particolare dell'immediata ricostituzione del mondo (presente nel racconto euripideo), ma specificano di un viaggio esteso, compiuto attraverso il cielo e la terra (assente nel racconto euripideo).

inducono a pensare a una fonte comune per i due autori. Se questa fonte fosse un autore precedente ad Euripide, il nome più probabile sarebbe senza dubbio Eschilo, che nelle *Eliadi* narrava appunto il mito di Fetonte. Tuttavia, dato che di questo dramma restano pochissimi frammenti, è impossibile formulare ulteriori supposizioni. Qualora la fonte comune a Lucrezio e Diodoro fosse invece un autore successivo ad Euripide, non sarebbe inevitabile supporre una fonte poetica[454], poiché si potrebbe ipotizzare anche una sorta di riassunto in prosa del mito[455], collocato in un trattato filosofico, in una raccolta di *doxai* oppure negli scolii[456].

Lucrezio e Varrone: suggestioni stoiche e neopitagoriche

Uno dei passaggi più problematici del racconto lucreziano del mito è rappresentatp dai vv. 401-404:

(…) *Solque cadenti*
obvius aeternam succepit lampada mundi
disiectosque redegit equos iunxitque trementis
inde suum per iter recreavit cuncta gubernans.

Come si è detto, l'immagine del Sole che recupera il carro e riporta l'ordine rimediando all'errore di Fetonte è riconducibile al racconto euripideo. Tuttavia Lucrezio dedica molto spazio al momento del ristabilimento dell'ordine (più di tre versi su un totale di nove). I commentatori di questo passo hanno sottolineato soprattutto il sarcasmo e l'elemento parodico della dizione epica e tragica[457]

[454] Mi riferisco qui ovviamente alla celebre tesi di Knaack, esposta nelle sue *Quaestiones Phaetonteae* (cfr. Knaack 1886 22-78) secondo cui le somiglianze nella narrazione del mito di Fetonte da parte di Ovidio e di Nonno di Panopoli (*Dion*. 38.105-434) sono riconducibili a un anonimo epillio alessandrino, a sua volta fondato sulla supposta narrazione esiodea di tale mito. A proposito della presenza di un Fetonte esiodeo cfr. le riserve di Diggle 1970 pp. 15-27 e Ciappi 2000 p. 118 n. 11.

[455] La teoria del "resoconto mitografico" era già stata presentata da Knaack (cfr. Knaack 1886 pp. 23-24; 67 ss. e le considerazioni di Ciappi 2000 pp. 120 ss.), allo scopo di spiegare le reminiscenze euripidee ovidiane: Knaack recusava infatti la possibilità (oggi invece riconosciuta) di una lettura diretta del *Fetonte* euripideo da parte di Ovidio. Secondo Knaack la versione ovidiana del mito (così come quella diodoreo e quella presente in *Schol. Hom*. 17.208) costituiscono un racconto "composito", tratto da un resoconto mitografico che fondeva insieme la tragedia euripidea e un presunto epillio alessandrino concernente il mito di Fetonte. Sebbene nel corso degli ultimi decenni l'edificio della teoria di Knaack dell'epillio alessandrino abbia ottenuto un discredito sempre maggiore (cfr. Diggle 1970), sembrano ancora valide le sue considerazioni circa l'impossibilità di circoscrivere la fonte di Diodoro, Ovidio e, aggiungiamo noi, Lucrezio al *Fetonte* di Euripide. Per giunta le analogie tra il racconto lucreziano e quello diodoreo inducono a credere che la presa di distanze dal mito euripideo non sia dovuta a una libera ricreazione da parte di questi autori, ma alla presenza di una fonte comune che in particolare, si concentrava sul viaggio cosmico di Fetonte e le sue esiziali conseguenze. Inoltre la brevità dei due racconti potrebbe far ipotizzare come fonte non un testo poetico (il presunto epillio di Knaack) bensì un resoconto mitografico, che presentava solo *alcuni* punti di tangenza con il dramma di Euripide.

[456] Cfr. Gale 2009 p. 139 che, pur ricordando le tragedie di Eschilo e di Euripide relative al mito di Fetonte, sottolinea opportunamente come il richiamo ai *veteres Graium poetae* possa essere scevro di riferimenti a testi specifici: «Lucretius need not have any specific work in mind, since myth in general was commonly regarded in the ancient world as a province of poetry». Del resto anche Platone, Diodoro e Manilio citano il mito evocando una tradizione antica che però non viene meglio definita.

[457] Cfr. West 1969, pp. 52-53 e Gale 1994 p. 33 ss. «There are hints of irony in non-Epicurean features such as Jupiter's anger and especially the description of the sun as *aeternus* (doubly ironic, since the myth itself is used to cast doubt on

insiti nella definizione del disco solare come "eterna lampada del cielo": come l'epiteto *omnipotens* riferito a Giove (v. 399), queste parole sono infatti senza dubbio pervase di una doppia ironia. Innanzitutto il loro reale significato contrasta con la coerenza interna del mito stesso, visto che l'onnipotenza di Giove non impedisce la catastrofe e parimenti "l'eterna lampada del *mundus*" rischia di condurre il cosmo alla distruzione. Inoltre questi epiteti sono già stati "smascherati" in tutta la loro inconsistenza dal poeta stesso, il quale nei versi precedenti del medesimo libro ha confutato l'idea di una divinità provvidenziale e onnipotente e dimostrato per giunta la mortalità del sole (cfr. 5.120 *praeclarum caeli restinguere solem*) e del mondo. Quest'ultimo punto ci porta a considerare come in fondo il racconto del mito di Fetonte da parte di Lucrezio costituisca una dimostrazione "al rovescio" della massima epicurea secondo cui la *divinità nec bene promeritis capitur nec tangitur ira* (1.61): Giove infatti punisce Fetonte mosso da ira (*ira percitus acri*) laddove il Sole ristabilisce l'ordine cosmico agendo da benevola divinità provvidenziale (*gubernans*).

L'elemento ironico, tuttavia, non è il solo tratto individuabile nei versi in questione. Innanzitutto risulta problematica l'espressione "*recreavit cunta gubernans*" che può essere interpretata in modi diversi. Difatti Lucrezio asserisce dapprima che Fetonte *multa perussit* (v. 396 bruciò del tutto molti luoghi), facendo intendere che si tratti di una catastrofe parziale, sulla falsariga di quelle narrate da Platone, Teofrasto e Diodoro; poi però afferma che il carro varcò il cielo intero e tutte le terre (v. 398 *aethere toto terrasque per omnis*), inducendo il lettore a pensare ad una catastrofe di proporzioni cosmiche, simile a quella raccontata da Ovidio tra il primo e il secondo libro delle *Metamorfosi*. La scelta di una catastrofe parziale o totale determina l'interpretazione di *cuncta* al v. 404, che può essere inteso come "tutto ciò che era stato distrutto" (incendio parziale) oppure come "tutto il mondo" (incendio totale). È possibile proporre una soluzione conciliatrice, ovverosia che Lucrezio (e con lui Diodoro Siculo) si sia ispirato a un racconto del mito in cui Fetonte viene trascinato attraverso il cielo e la terra (*aethere toto terrasque per omnis*) causando però danni gravi e duraturi soltanto in determinate regioni del cielo e della terra (*multa perussit*). In questo modo si concilierebbero le teorie platoniche e teofrastee di una catastrofe parziale con un racconto del mito (certo *non* quello euripideo) che dà spazio alle peripezie di Fetonte. Come si è detto, si potrebbe supporre un riferimento al racconto esiodeo del mito oppure alle *Eliadi* di Eschilo. Nondimeno non si può escludere la presenza di altre fonti.

---

the idea that the cosmos and its constituent parts are immortal). Then, in 406, the account is sharply undercut by the formulaic line *quod procul a vera nimis est ratione repulsum,* a slight variation on the words with which the allegoresis of the Cybele myth was rejected». Cfr. anche Gale, 2009, p. 139 «Lucretius's repudiation of the mythological account is foreshadowed by the ironic, mock-heroic tone in which the story is told (note especially the epithets *omnipotens*, 'almighty', *magnanimum* 'bold' and *aeternam* 'everlasting', all conspicuously inappropriate in the context of a story of narrowly-averted calamity)».

Il fulcro della questione consiste infatti nel comprendere da quale fonte Lucrezio e Diodoro abbiano tratto il particolare del viaggio di Fetonte attraverso il cielo e la terra. Un aiuto potrebbe giungere da una testimonianza di Aristotele nei *Meteorologica* (345a): qui si dice infatti che, secondo alcuni dei Pitagorici, la Via lattea è «la via percorsa da una delle stelle cadute ai tempi della cosiddetta catastrofe di Fetonte». Dunque esisteva sin dai tempi di Aristotele una *interpretatio* pitagorica del mito di Fetonte, secondo la quale il viaggio cosmico del figlio del Sole aveva provocato la caduta di alcune stelle[458]. L'*aition* fetonteo della nascita della Via lattea si ritrova anche nel racconto di Diodoro siculo: κατὰ τὸν οὐρανὸν πλανωμένους ἐκπυρῶσαι τοῦτον *καὶ ποιῆσαι τὸν νῦν γαλαξίαν καλούμενον κύκλον*.

Il Pitagorismo ritorna ancora nella ricerca delle fonti dei versi lucreziani, perché la definizione del Sole che "governa" ogni cosa, trova un notevole corrispettivo (non richiamato dalla critica lucreziana) in una delle *Satire Menippee* di Varrone, intitolata *Onos Lyras*[459]. Uno dei frammenti di questa satira (351 Cèbe) descrive infatti il sole che "governa" la lira degli dèi secondo una certa armonia, animandola con moti divini[460]:

quam mobilem divum lyram sol harmoge
quadam gubernans motibus diis veget.

Seguendo la proposta di datazione proposta da Cichorius e accettata da Cèbe[461] questa menippea risalirebbe a poco dopo il 67 a.C. e quindi sarebbe con ogni probabilità anteriore al testo lucreziano. Cèbe sottolinea come il frammento implichi un riferimento alla teoria dell'armonia delle sfere, ovverosia all'idea che la "lira cosmica", θείον όργανον, sia guidata nei suoi armonici movimenti dal Sole, inteso come principale divinità dell'universo, garante dell'ordine cosmico. Questa teoria

[458] Non sarebbe troppo avventato pensare che Platone stesso, nella sua ripresa del mito di Fetonte nel *Timeo*, fosse influenzato da trattazioni pitagoriche del medesimo mito. Tra i pitagorici che si occuparono della Via lattea e della sua origine si deve citare Enopide di Chio che secondo quanto leggiamo in Achill. Is. P. 55, 18 M (= D.K. 41 7, 10) asserì che la nascita della Via lattea era dovuta all'inusitato percorso compiuto dal Sole a causa dell'empio banchetto di Tieste. Sappiamo inoltre che Enopide si occupò anche del Grande anno, proponendo cicli astronomici di cinquantanove anni (cfr. D.K. 41 9). Anche Ippocrate di Chio si occupò dell'origine della Via lattea, del sole e delle comete (cfr. D.K. 42 5-6). Si veda anche il pitagorico Filolao di Crotone (D.K. 44 18) che parlava di periodici incendi e diluvi come causa della distruzione e al contempo del nutrimento del cosmo. Filolao si occupò anche della natura del sole (D.K.44 19), del grande anno (D.K. 44 22) e di armonia (D.K. 44 24). In D.K. 58 35 (=Aristot. *De caelo* B 9. 290 b 12) si può notare l'importanza dell'armonia nella scuola pitagorica.

[459] Il rapporto di questa Menippea con il *De rerum natura* andrebbe approfondito, visto che almeno un altro frammento (358 Cèbe) presenta una forte analogia con i versi lucreziani; questo frammento parla infatti dei riti dedicati a Cibele, trattati da Lucrezio nel cuore del secondo libro: *non vidisti simulacrum leonis ad Idam, eo loco ubi quondam subito eum cum vidissent quadrupedem, Galli tympanis adeo fecerunt mansuetum ut tractarent manibus?*

[460] Cfr. la traduzione di Cèbe: «le soleil dirigeant avec une certaine harmonie cette lyre mobile l'anime de mouvements divins»[460].

[461] Cfr. Cèbe 1990 p. 1487.

apparteneva *in primis* ai pitagorici[462] e ai neopitagorici[463], che all'astro diurno riservavano un culto particolare. Nel riprendere il *sol gubernans* varroniano, pertanto, Lucrezio potrebbe aver voluto rivolgere una sferzata ironica alla teologia solare sostenuta dai pitagorici e dai neopitagorici, cui Varrone era certo vicino. La coincidenza tra Lucrezio e Varrone potrebbe non essere casuale, visto che entrambi gli autori dipingono un quadro di armonia cosmica determinata dall'azione positiva del Sole: l'attenzione di Lucrezio al momento della ricostituzione del carro solare (v. 403 *disiectosque redegit equos iunxitque trementis*) può infatti essere letta anche come un riferimento all'azione ordinatrice del Sole nel cosmo, capace di ricondurre all'ordine e alla vita (cfr. Lucr. v. 404 *recreavit*, Varro v. 2 *veget*) quanto pare destinato al caos e alla distruzione.

Le corrispondenze tra Lucrezio e Diodoro e la scelta del poeta latino di riprendere una *iunctura* varroniana inserita in una menippea intrisa di pitagorismo inducono a pensare che, nel sopra ipotizzato modello comune a Lucrezio e Diodoro, la lettura pitagorica del mito di Fetonte giocasse un ruolo importante. Certo, l'*aition* della nascita della Via lattea è assente in Lucrezio, ma tale assenza non deve stupire dato che il poeta latino sembra condensare in un solo verso (v. 398 *aethere raptavit toto terrasque per omnis*)[464]. Il successo della lettura pitagorica del mito di Fetonte, interpretato come *aition* della nascita della Via lattea, trova inoltre un'altra testimonianza nel primo libro degli *Astronomica* di Manilio (vv. 735-749):

735 *Fama etiam antiquis ad nos descendit ab annis*
Phaethontem patrio curru per signa volantem,
dum nova miratur propius spectacula mundi
et puer in caelo ludit curruque superbus
luxuriat mundo, cupit et maiora parente,
740 *monstratas liquisse vias orbemque recentem*
imposuisse polo; nec signa insueta tulisse
errantis meta flammas cursumque solutum,
deflexum solito cursu curvisque quadrigis.
Quid querimur flammas totum saevisse per orbem,
745 *terrarumque rogum cunctas arsisse per urbes,*
cum vaga dispersi fluitarunt lumina currus,
et caelum exustum est? Luit ipse incendia mundus,

[462] Cfr. e.g. Quintiliano 1.10.12 *atqui claros nomine sapientiae viros nemo dubitaverit studiosos musices fuisse, cum Pythagoras atque eum secuti acceptam sine dubio antiquitus opinionem vulgaverint mundum ipsum ratione esse compositum, quam postea sit lyra imitata, nec illa modo contenti dissimilium concordia, quam vocant harmonian, sonum quoque his motibus dederint*.

[463] Si ricordi che proprio negli anni della scrittura del *De rerum natura* ebbe luogo la rinascita del pitagorismo in Italia, sotto la guida di Nigidio Figulo. Si veda a questo proposito la testimonianza di Cicerone nell'apertura del *Timeo* (1-2): *Fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret*.

[464] Si ricordi che Lucrezio ha un'attitudine estremamente libera e selettiva nei confronti delle proprie fonti letterarie, che rielabora mediante continui tagli e aggiunte. Esemplare a questo proposito è la versione dell'episodio tucidideo della peste di Atene nel grande finale del sesto libro del *De rerum natura*.

et nova vicinis flagrarunt sidera flammis
nunc quoque praeteriti faciem referentia casus.

«Da anni antichi è giunta fino a noi anche la leggenda
di Fetonte, che volò attraverso le costellazioni sul carro paterno,
mentre stupiva allo spettacolo del mondo troppo da vicino,
e, fanciullo, giocava nel cielo ed, orgoglioso del carro
splendente, ne menava vanto e desiderava di essere più del genitore,
egli deviò dal corso abituale, e, curvando le quadrighe,
abbandonò il percorso che gli era stato mostrato e impose
al cielo un'orbita inusitata e costellazioni, che non erano abituate,
non sopportarono quelle fiamme erranti al di fuori della loro meta ed il carro
senza controllo. Perché lamentiamo che le fiamme abbiano infierito
dappertutto nel mondo, che il rogo terrestre sia arso per tutte quante le città?
Mentre ondeggiavano vaganti i frammenti del carro disperso,
anche il cielo ne fu bruciato. Il firmamento stesso pagò il fio dell'incendio
e le stelle vicine arsero di fiamme inconsuete,
mantenendo ancor oggi l'aspetto di quella passata sciagura».

Come Lucrezio e Diodoro, Manilio si riallaccia a una non meglio precisata tradizione antica (cfr. v. 735 *fama etiam antiquis ad nos descendit ab annis*); inoltre Manilio racconta una catastrofe che coinvolge parimenti il cielo e la terra (cfr. v. 744 *totum saevisse per orbem* e v. 747 *et caelum exustum est*). Tale situazione conduce appunto alla formazione della Via lattea (cfr. vv. 748-749 *et nova vicinis flagrarunt sidera flammis/ nunc quoque praeteriti faciem referentia casus*) Naturalmente la narrazione maniliana del mito di Fetonte non può non risentire dell'influsso di quella lucreziana[465] e, soprattutto, di quella ovidiana[466]. Nondimeno ciò che qui importa è sottolineare come anche Manilio associ il racconto di Fetonte all'*aition* di ascendenza pitagorica. Si noti inoltre che Manilio riporta questo racconto all'interno dell'ampia sezione che prende avvio ai vv. 703 ss., relativa appunto alle svariate teorie che tentano di spiegare l'origine e alla natura della Via lattea. Nulla vieta di pensare che Manilio traesse questo elenco di teorie da qualche compilazione tardo-ellenistica[467].

Tuttavia, dopo aver determinato che una delle possibili fonti del viaggio di Fetonte attraverso cielo e terra in Lucrezio potrebbe essere la narrazione pitagorica di tale mito, bisogna porsi la questione se il poeta latino volesse realmente criticare in maniera specifica la scuola pitagorica e se

[465] Cfr. Lucr. v. 405 *ut veteres Graium cecinere poetae* e v. 395 *ut fama est*, Manil. v. 735 *fama etiam antiquis ad nos descendit ab annis*; Lucr. v. 398 *terrasque per omnis*, Manil. v. 745 *terrarumque rogum cunctas arsisse per urbes*.
[466] Cfr. Ov. 2.134 *flagratque cupidine currus* Manil. v. 739 *cupit et maiora parente* Ov, 2.198 *puer* , Manil. v, 738 *puer*; Ov. 2.214 *parva queror* Manil. v. 744 *quid querimur*; Ov. 2.214-215 *magnae pereunt cum moenibus/ urbes*, Manil. vv. 744-5 *totum saevisse per orbem,/ terrarumque rogum cunctas arsisse per urbes*.
[467] Si veda ad esempio il capitolo iniziale del terzo libro del trattato pseudo-plutarcheo *De placitis philosophorum*. Anche questo testo, molto utile per comprendere la tradizione dossografica antica (cfr. Mansfeld-Runia, 1997, p. 121 ss.), chiama in causa l'interpretazione pitagorica del mito di Fetonte nel corso della trattazione relativa alle origini e alla natura della Via lattea: τῶν Πυθαγορείων οἱ μὲν ἔφασαν ἀστέρος εἶναι διάκαυσιν, ἐκπεσόντος μὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας ἕδρας, δι᾽ οὗ δὲ περιέδραμε χωρίου κυκλοτερῶς αὐτὸ καταφλέξαντος ἐπὶ τοῦ κατὰ Φαέθοντα ἐμπρησμοῦ. Si noti la possibile corrispondenza tra il greco περιέδραμε… κυκλοτερῶς e Lucrezio v. 396 *ignis… ambiens multa perussit*.

dunque la sua fonte fosse un pitagorico. A tale ipotesi bisogna rivolgere le stesse critiche che Cèbe riserba nei riguardi delle interpretazioni della menippea varroniana *Onos lyras* come una satira neopitagorica. Difatti l'esposizione della teoria dell'armonia delle sfere e di una teologia solare non sono è una prova sufficiente per dedurre il pitagorismo di Varrone, dato che ormai tali teorie erano divenute patrimonio comune di gran parte delle scuole filosofiche, in un clima di diffuso eclettismo[468] (si pensi ad esempio ai Caldei o agli Stoici)[469]. Cèbe stesso sottolinea come Varrone avrebbe potuto trarre l'immagine del *Sol gubernans* da Posidonio[470] e Boyancé risale sino alla prima Stoà, leggendo in questi versi varroniani «un écho possible de Cléanthes»[471]. Gli stessi neopitagorici risentivano con ogni probabilità delle teorie delle altre scuole filosofiche[472], a partire dagli stoici. Del resto per comprendere la pervasività della teologia solare basta rivedere le parole di Cicerone nel sesto libro del *De re publica*, che rappresenta, com'è noto, uno dei principali contraltari ideologici del *De rerum natura*: *deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat*[473].

Le asserzioni di Cèbe relative alle fonti della *Onos lyr*as permettono di comprendere come anche la fonte della narrazione lucreziana e diodorea del mito di Fetonte potrebbe essere un autore non pitagorico, che però svolge una lettura del mito che presenza delle consonanze con le passate interpretazioni pitagoriche di esso. Naturalmente è impossibile individuare questa fonte con assoluta certezza, nondimeno non sarebbe avventato ipotizzare un autore stoico. Il nome più verosimile è quello di Cleante, che già Boyancé aveva proposto come autore delle teorie riprese nella *Onos lyras*. I versi ironici relativi al *Sol cuncta gubernans* potrebbero infatti costituire una polemica contro la teologia solare cleantea (poi ripresa da Posidonio)[474]: prove a sostegno di questa ipotesi si potrebbero

---

[468] La teologia solare aveva certo influenzato anche le opere filosofiche latine scritte nel II secolo a.C., come dimostrano i frammenti dell'*Epicharmus* enniano riportati da Varrone nel *De lingua latina* 5.10: *Itaque Epicharmus cum dicit de mente humana ait: «Istic est de sole sumptus ignis»; idem de sole: «Isque totus mentis est, ut humores frigidae sunt humi, ut supra ostendi*».

[469] Già nel *Timeo* di Platone (39b-c) si evidenzia l'importanza del ruolo del Sole nell'ordine universale. Si veda anche la traduzione ciceroniana di Platone (*Timaeus* 31-32): *atque ut esset mensura quaedam evidens, quae in octo cursibus celeritates tarditatesque declararet, deus ipse solem quasi lumen accendit ad secundum supra terram ambitum, ut quam maxime caelum omnibus conluceret animantesque, quibus ius esset doceri, ab eiusdem motu et ab eius, quod simile esset, numerorum naturam vimque cognoscerent*.

[470] Per la teologia solare posidoniana, credo che il richiamo più opportuno in relazione all'onnipotenza del sole e al mito di Fetonte sia l'«inno al sole » riportato da Cleomede, *De motu circulari*, 154-157 (traduzione di Goulet): «c'est lui [le soleil] qui communique le souffle à la terre, si bien qu'elle peut produire des fruits et donner naissance à des animaux; c'est lui qui est la cause de la naissance des animaux, de la poussée, de la croissance et de la maturation des fruits (…). De plus, en avançant dans le zodiaque et en effectuant une si vaste course, c'est lui qui assure l'accord du monde entier et procure à l'univers le gouvernement le plus harmonieux, puisque c'est lui qui la cause de la conservation de l'universe dans son bon ordre. Et si le soleil change de place, s'il quitte son lieu propre ou s'il disparaît complètement, rien ne poussera ni ne croîtra, ni même, en un mot, ne subsistera ; bien plus, tout l'univers visible sera anéanti et périra».

[471] Cfr. Boyancé 1936 pp. 100-102.

[472] Si veda ad esempio il famoso frammento di Nigidio Figulo in cui si accosta la *ekpyrosis* stoica alle dottrine dei Magi (Serv. *Ecl*. 4.10): *Nigidius de diis lib. iv.* (…) *nonnulli etiam, ut magi, aiunt, Apollinis fore regnum: in quo videndum est, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant*».

[473] Cfr. *Somnium Scipionis* 17 ss.

[474] Cfr. Goulet 1980 p.213 n. 269.

ricercare nel secondo libro del *De natura deorum* (2.41 ss.), dove lo stoico Balbo mette in rilievo il ruolo provvidenziale e salvifico del Sole nell'universo secondo Cleante: *ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit*[475]. Difatti Cleante individuava nel Sole il principio egemonico del cosmo (cfr. S.V.F. I 499)[476], lo definiva "plettro dorato del cosmo" (S.V.F. I 502-503)[477], lo reputava "fuoco vivificatore e ordinatore" (S.V.F. I 504)[478], ne sottolineava la natura di "daduco" (S.V.F. I 538)[479] e lo riteneva responsabile dell'armonia universale e, al contempo, della conflagrazione universale (S.V.F. I 510[480]). Si noti infine che la clausola del v. 404 *cuncta gubernans* compare nell'inno a Zeus di Cleante[481], riportato da Stobeo (Stobaeus *Ecl*. I 1, 12 p. 25,3 = S.V.F. I 537) dove al v. 2 Zeus è detto Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγὲ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν; tale espressione viene ripresa da Cleante anche al v. 35 (σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς). Certo nell'inno stoico la clausola πάντα κυβερνῶν viene riferita a Zeus e non al Sole, ma questo mutamento

[475] Cfr. anche quanto asserito subito dopo (2.41-42): *negat ergo esse dubium horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut omnia floreant et in suo quaeque genere pubescant, quare, cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriantur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur*. Si veda pure 2.119 *ipse sol mundum omnem sua Iuce compleat, ab eoque luna inluminata graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi*.

[476] Cfr. Cic. *Acad.* 2.126 *Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat*; Eusebio *Praep. Evang*. 15,15,7 «L'affermazione che il sole sia l'egemonico del cosmo ebbe il beneplacito di Cleante, giacché il sole è il più grande degli astri e più d'ogni altro contribuisce al governo dell'intero cosmo, al momento che fa il giorno e l'anno e le altre stagioni». Cfr. anche S.V.F. I 500 Plut. *De facie in orbe lunae* p. 923a. «Cleante credeva che i Greci dovessero processare Aristarco di Samo per empietà, poiché quell'uomo aveva provato a salvare le apparenze dei fenomeni spostando il focolare del cosmo ed ipotizzando che il cielo rimanga fisso mentre la terra si muove in cerchio secondo l'eclittica e contemporaneamente ruota sul proprio asse».

[477] S.V.F. I, 502 Clem. Alex. *Stromata* 5.8.48, p. 674 Pott. «Costoro non Hanno letto il filosofo Cleante, il quale chiama il sole senz'altro 'plettro'. Quando infatti esso sorge, figgendo i suoi fulgidi raggi come se percotesse il cosmo, lo conduce ad una marcia armoniosa». Plut. *Pythiae oracul*. p. 402a. «Successivamente essi dedicarono alla divinità un plettro d'oro riferendosi, come sembra, a Scitino che dice della lira: "quella che accorda il figlio di Zeus, il bell'Apollo che abbraccia ogni principio e fine ed ha come radioso plettro la luce del sole"». SVF I, 503 Cornuto *Gr. Theol. Comp*. 32, p. 67 Lang. «Egli (Apollo-Sole) è stato rappresentato come musicista e citarista, in veste di chi fa risuonare col suo tocco ogni parte del cosmo e lo rende consonante in tutte le sue parti, giacché nessuna loro dissonanza è visibile nelle cose esistenti. Egli conserva al massimo grado la simmetria dei tempi nel rapporto reciproco delle parti del cosmo, come avviene nei ritmi cadenzati. Egli inoltre, col rendere proficuamente secca l'aria, rende possibili le voci degli animali come pure i rumori degli altri corpi e divinamente fa sì che essi s'acconcino ai vari uditi».

[478] S.V.F. I, 504 Cic. *Nat. Deor*. 2.40-41 *atqui hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium idemque, quocumque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit*. [*Cleanthes*] *negat ergo esse dubium, horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut Omnia floreant et in suo quaeque genere pubescant. Quare cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriuntur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur*.

[479] Cfr. Epiphanius *adv. Haeres*. III, 2, 9 (III 37) DDG p. 592, 39 che riporta la definizione del sole "daduco" (δαδοῦχος) ovverosia portatore di fiaccola nei misteri del cosmo.

[480] Cfr. Plut. *De comm. not*. p. 1075d. «Inoltre Cleante, nella sua gara a favore della conflagrazione universale, afferma che il sole assimilerà a sé e trasformerà in se stesso la luna e tutti i restanti astri. Ma allora gli astri, che pur sono dei, mentre danno il loro contributo alla conflagrazione universale cooperano con il sole alla loro rovina. Sarebbe pertanto ben ridicolo che noi li supplicassimo per la nostra salvezza e li legittimassimo come salvatori degli uomini, quando per natura essi affrettano la loro stessa rovina e la loro eliminazione». Cfr. anche S.V.F. I 511 e 512 S.V.F. I, 512 Stob. *Eclog*. 1.20 «Ha il beneplacito di Zenone, di Cleante e di Crisippo l'affermazione che il fuoco muti la sostanza quasi in un seme; e che poi a partire da questo seme risulti di nuovo il buon ordine del cosmo tale e quale era in precedenza». Secondo Cleante il fuoco è dunque artefice anche della "diacosmesi" ovverosia del ristabilimento dell'ordine cosmico (cfr. anche S.V.F. I 497).

[481] A proposito della fortuna dell'inno e delle sue traduzioni latine cfr. Andreoni 1986 pp. 361 ss. e 1990 pp. 127 ss.

potrebbe essere letto come una critica lucreziana al "conflitto d'autorità" tra Giove e il Sole nella teologia cleantea[482]. Al v. 398, infatti, Lucrezio definisce Giove *pater omnipotens* (cfr. ancora il v. 1 dell'inno cleanteo, dove Zeus è detto παγκρατὲς αἰεί) salvo poi attribuire al Sole il ristabilimento dell'ordine cosmico. Si ricordi inoltre che era caratteristica delle confutazioni epicuree la pratica di sottolineare le contraddizioni implicite nelle teologie delle scuole avversarie[483].

Quanto detto suggerisce che l'attenzione rivolta da Lucrezio al particolare del ristabilimento dell'ordine da parte del Sole potrebbe esulare in qualche modo dal tracciato platonico-teofrasteo del racconto dei miti dell'incendio e del diluvio colpendo la teologia solare sostenuta *in primis* da neopitagorici e stoici. Tuttavia Lucrezio sembra restare a bella posta vago, quasi volesse non limitare la propria critica a una sola scuola o ad un solo filosofo, bensì estenderla quanto più possibile[484]. Legare a un solo obbiettivo polemico questi versi lucreziani è un'operazione molto rischiosa. Lo stesso tentativo di sottolineare i legami con le dottrine neopitagoriche e stoiche non chiude la porta alla possibilità di ipotizzare altri avversari di Lucrezio per quanto concerne questo passaggio.

A titolo di esempio, mi limito a notare che la clausola *cuncta gubernans* potrebbe essere messa in relazione non solo con l'inno a Zeus di Cleante, ma anche con il frammento D.K. 28 B 12 di Parmenide in cui, al v. 3, si dice ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ. Il dio "che tutto governa" è rappresentato nel mezzo di cerchi di fuochi celesti (cfr. vv. 1-2) ed è definito fattore di ordine e di creazione, poiché spinge maschio e femmina all'unione e alla generazione (vv. 3-4). Al medesimo contesto doveva appartenere anche il frammento DK 10 B, che ha in comune con i vv. 401-404 di Lucrezio non solo il racconto della (ri)generazione del mondo[485], ma soprattutto la definizione del sole come "lampada del cielo": Lucrezio parla infatti di *aeternam lampada mundi* e Parmenide della «pura lampada del sole lucente» (καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο λαμπάδος)[486]. Per giunta il viaggio iniziatico raccontato al principio del poema parmenideo *Sulla natura*, compiuto sotto la guida delle Eliadi (sorelle di Fetonte, cfr. DK 1 B v. 9), è stato letto dagli studiosi come una sorta di

[482] Per l'influenza dell'inno cleanteo sul proemio del *De rerum natura*, cfr. Asmis 1982 p. 458 ss.
[483] Cfr. e.g. Cic. *nat. deor.* 1.31 *etiam Xenophon paucioribus verbis eadem fere peccat; facit enim in his, quae a Socrate dicta rettulit, Socratem disputantem formam dei quaeri non oportere, eundemque et solem et animum deum dicere, et modo unum, tum autem plures deos*. Si veda anche 1.37, riferito proprio alle incongruenze nella teologia cleantea *Cleanthes autem*, (…) *tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque conplexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat; idemque quasi delirans in his libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius*.
[484] Cfr. Schrijvers 1978 p. 90 ss. : «La cause de cette opposition ne doit pas être cherchée dans des hypothèses touchant à la personnalité du poète, mais dans le fait que l'emploi éclectique, aux chants I et II, de motifs d'origine péripatéticienne et stoïcienne, ne pouvait être intégré, dans un ensemble cohérent, dans les doctrines épicuriennes traitées au chant V».
[485] A questo proposito si vedano pure le analogie tra la cosmogonia parmenidea descritta in D.K. 28 B 11 e la cosmogonia lucreziana, che inizia proprio nei versi immediatamente successivi all'episodio di Fetonte (vv. 416 ss.).
[486] Si noti inoltre che Parmenide sceglieva proprio il fuoco come principio ordinatore del mondo, cfr. D..K. 28 A 34 e soprattutto D.K. 28 A 35 = Cic. *Ac*. II 37, 118 P. *ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur*

deliberato contraltare del rovinoso viaggio di Fetonte[487]. Infine si ricordi che Parmenide costituisce uno dei principali modelli del poema di Empedocle, che a sua volta è sovente presente a Lucrezio, soprattutto nei passi escatologici[488].

Conclusioni

Dalla disamina svolta si possono trarre le seguenti conclusioni:

- I vv. 380-415 del quinto libro del *De rerum natura* costituiscono una sorta di appendice della sezione dei vv. 235-415, volta a dimostrare la natura mortale del mondo. Comune a questa sezione è l'intento di rispondere alle argomentazioni presentate da Teofrasto a favore dell'eternità del mondo. I versi lucreziani condividono infatti con il passaggio teofrasteo sia la metafora della battaglia tra gli elementi sia la scelta di collocare il richiamo alle grandi catastrofi in sede conclusiva.
- La particolare attenzione rivolta ai miti dell'incendio e del diluvio e al racconto del volo di Fetonte non è spiegabile con il solo richiamo alle argomentazioni di Teofrasto. È evidente che qui Lucrezio si spinge oltre e riprende il modello imprescindibile del *Timeo* di Platone (22c ss.). Con il racconto platonico Lucrezio condivide la maggiore attenzione rivolta all'incendio rispetto al diluvio, la medesima sequenza argomentativa, il richiamo a fonti poetiche, la ricerca di una verità fisica celata sotto le incredibili vicende del mito.
- Tuttavia rispetto al racconto platonico Lucrezio fornisce una descrizione più ampia e dettagliata della catastrofe fetontea. Tale narrazione presenta significative analogie con il *Fetonte* euripideo, come dimostra quanto detto circa la scena del sole che segue da vicino il volo del figlio e che interviene immediatamente per ristabilire l'ordine. Al contempo vi sono elementi del racconto lucreziano che divergono dalla ricostruzione del *Fetonte* euripideo compiuta da Diggle, in particolare l'idea di un viaggio compiuto attraverso tutto il cielo e ogni terra (*aethere toto terrasque per omnis*). Queste divergenze possono essere dovute o alla ripresa di fonti poetiche alternative (Esiodo, le *Eliadi* di Eschilo) o al fatto che Lucrezio si appoggia a un resoconto mitografico nel quale confluiscono tradizioni eterogenee del mito.
- La versione del mito che pare avere il maggior numero di corrispondenze con il racconto lucreziano è quella fornita da Diodoro Siculo (5.23). Tali corrispondenze si potrebbero motivare con la presenza di una fonte comune ai due autori: tale fonte potrebbe essere stato il sopra ipotizzato resoconto mitografico del mito, nel quale trovava spazio una versione ampia

[487] Cfr. Cerri, 1999 pp. 19 ss.
[488]Cfr. i vv. 101-103 del quinto libro, che traducono il fr. 133 di Empedocle richiamando l'*auctoritas* del filosofo di Agrigento proprio in apertura dell'ampia sezione escatologica (vv. 91-415).

del viaggio di Fetonte (elemento comune a Lucrezio e Diodoro) e forse un *aition* di antica ascendenza pitagorica che connetteva l'incendio cosmico alla nascita della Via lattea. A meno che non sia adombrato nelle parole "*ambiens multa perussit*", tale *aition* risulta però assente nella narrazione lucreziana.

- Lucrezio rivolge particolare attenzione al momento della ricostituzione del carro solare e del conseguente ritorno dell'ordine cosmico: l'azione positiva di rigenerazione sembra attribuita all'iniziativa del sole e non a Zeus. Questo è un punto di forte divergenza rispetto al racconto di Diodoro, dove è la divinità olimpica a ristabilire l'ordine. Anche nel racconto di Ovidio il sole ricostituisce il carro soltanto in seguito alle minacce di Giove (cfr. 2.394-400[489]) e lo stesso avviene nel racconto di Luciano di Samosata[490]. Si può supporre che l'enfasi data da Lucrezio all'intervento salvifico del Sole costituisca una fedele ripresa del Fetonte euripideo, ma questa particolarità potrebbe essere interpretata anche come una aggiunta volontaria, tesa a creare nel *sol gubernans* un contraltare al *Giove omnipotens* di pochi versi prima, con l'intento di palesare la profonda contraddittorietà del racconto mitico.
- Inoltre lo stilema *sol gubernans* potrebbe essere una ripresa da una *Menippea* varroniana (*Onos Lyras*), nella quale significativamente si elogia il sole come custode dell'armonia del cosmo. La teologia solare gioca un ruolo fondamentale nelle dottrine tramandate dalla scuola pitagorica, così come nello stoicismo (in particolare con Cleante): pertanto la sarcastica ripresa della *iunctura* varroniana potrebbe essere interpretata come una sorta di parodia delle dottrine sostenute dai pitagorici e dagli stoici. A favore di questa proposta si potrebbero addurre le numerose testimonianze relative al successo del mito di Fetonte presso i pitagorici e alcune singolari corrispondenze tra espressioni presenti nell'*Inno a Zeus* di Cleante e nel *De rerum natura*.
- Se si accetta la possibilità che Lucrezio abbia aggiunto alla base teofrastea e platonica del racconto mitico di Fetonte una polemica rivolta *in primis* contro la teologia solare difesa da pitagorici e stoici, nulla impedisce di pensare che il resoconto mitologico da cui Lucrezio e Diodoro sembrano trarre la propria versione del mito fosse inserito in un testo che desse spazio all'interpretazione pitagorica del mito di Fetonte, magari presentandola come *aition* della nascita della Via lattea.

---

[489] *Talia dicentem circumstant omnia Solem/ numina, neve velit tenebras inducere rebus,/ supplice voce rogant; missos quoque Iuppiter/ excusat precibusque minas regaliter addit./Colligit amentes et adhuc terrore paventes/ Phoebus equos stimuloque dolens et verbere saevit/ (saevit enim) natumque obiectat et inputat illis.*

[490] Cfr. *Dial. Deor*. 25.3 σὺ δὲ ξυμπηξάμενος τὸ ἅρμα — κατέαγε δὲ καὶ ὁ ῥυμὸς αὐτοῦ καὶ ἄτερος τῶν τροχῶν συντέτριπται — ἔλαυνε ὑπαγαγὼν τοὺς ἵππους.

L'analisi che si è svolta dovrebbe indurre alla cautela coloro che nei vv. 380 ss. leggono una critica all'allegorismo stoico e soprattutto alla teoria stoica dell'*ekpyrosis*[491]. Il richiamo al passo teofrasteo e al modello del *Timeo* risulta infatti sufficiente per spiegare le ragioni che spingono Lucrezio a narrare e interpretare i miti di Fetonte e del diluvio. Si consideri inoltre che, qualora il poeta avesse desiderato far culminare la sezione relativa alla mortalità del mondo con un attacco alla teoria stoica della conflagrazione universale, tale confutazione sarebbe dovuta essere più esplicita e puntuale. È dunque possibile essere d'accordo con Furley[492] circa l'assenza di riferimenti alla *ekpyrosis* nei vv. 380 ss., ma allo stesso tempo non accettare la sua idea di una totale assenza di richiami allusivi e polemici alle dottrine stoiche in questo passo. Difatti, come si è visto, l'enfasi sull'azione salvifica del sole (con polemica ripresa di una *iunctura* varroniana) potrebbe essere anche interpretata come un accenno polemico alla teologia solare professata da molti contemporanei del poeta, *in primis* neopitagorici e stoici. In questo modo, con un espediente sovente usato nel corso del quinto libro, Lucrezio sovrappone a un attacco rivolto contro una specifica scuola di pensiero, riferimenti polemici diretti anche ad altri avversari. Alla confutazione delle teorie platoniche e aristoteliche circa l'immortalità del mondo si sommerebbe così in un solo passaggio anche un riferimento sarcastico al provvidenzialismo stoico. Tale pluralità di obbiettivi polemici nella sezione conclusiva dei vv. 91-415 risponderebbe bene allo spirito di quest'ampia sezione del quinto libro, che attacca tanto il provvidenzialismo professato dagli stoici quanto le dottrine platoniche ed aristoteliche.

La descrizione lucreziana del diluvio

Come si è detto, più difficile è comprendere quali siano le fonti della descrizione lucreziana del diluvio: essa infatti risulta meno estesa e piuttosto generica, priva di particolari distintivi. Nondimeno, dalla lettura di tale descrizione è possibile dedurre è che:

- Lucrezio si riferisce al mito del diluvio (*ut fama est*), ma non nomina nessuna delle celebri inondazioni tramandate dal mito (*e.g*. Ogige, Deucalione).
- Le causa del diluvio sono le esondazioni dei fiumi e l'accrescimento del mare, nonché le piogge incessanti, che portano l'acqua a dominare sulla terraferma (v. 395 *umor regnarit in arvis*). Il poeta mette però in rilievo l'azione dei fiumi, evocata al principio e al termine della sezione (cfr. v. 386 *amnes* e v. 415 *flumina*).

Si riconsiderino il testo di Teofrasto (Phil. *aet*. 147-148) e il racconto platonico (*Ti*. 22d-23a):

[491] Cfr. Ackermann 1979 p. 95 ss. (che riformula Cumont, 1942, p. 74 ss.): «Lukrezens Allegorese richtet sich deshalb primär gegen die ekpyros-Lehre der Stoa und gegen deren zyklisches Denken».
[492] Cfr. Furley 1966 pp. 30 ss.

Ὅταν δὲ κατακλυσμός, ἅπασαν τὴν ὕδατος [κατομβρίαν] κατασύρειν φύσιν, αὐθιγενῶν καὶ χειμάρρων ποταμῶν οὐ πλημμυρούντων μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ καθεστὸς προσυπερβαλλόντων τῆς ἐπιβάσεως καὶ τὰς ὄχθας ἢ τῇ βίᾳ παραρρηγνύντων ἢ ὑπερπηδώντων ἀναβάσει τῇ πρὸς μήκιστον ὕψος· ὅθεν ὑπερβλύσαντας εἰς τὴν παρακειμένην ἀναχεῖσθαι πεδιάδα, τὴν δὲ τὸ μὲν πρῶτον εἰς μεγάλας λίμνας διανέμεσθαι, πρὸς τὰ κοιλότερα ἀεὶ τοῦ ὕδατος συνίζοντος, αὖθις δ' ἐπιρρέοντος καὶ τοὺς μεθορίους ἰσθμοὺς | κατακλύζοντος, οἷς διεκρίνοντο αἱ λίμναι, εἰς μέγεθος ἀχανοῦς πελάγους κατὰ τὴν πολλῶν ἕνωσιν ἀποκρίνεσθαι.

Ὅταν δ' αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσιν διασῴζονται βουκόλοι νομῆς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται· κατὰ δὲ τήνδε χώραν οὔτε τότε οὔτε ἄλλοτε ἄνωθεν ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιρρεῖ, τὸ δ' ἐναντίον κάτωθεν πᾶν ἐπανιέναι πέφυκεν. Ὅθεν καὶ δι' ἃς αἰτίας τἀνθάδε σῳζόμενα λέγεται παλαιότατα·

Leggendo i due passi è possibile ipotizzare che il primo punto di riferimento del discorso lucreziano sia il passo teofrasteo: difatti anche in esso il diluvio si configura innanzi tutto come esondazione dei fiumi (la cui descrizione occupa buona parte del passaggio) con particolare attenzione nei riguardi dell'azione violenta delle acque (τῇ βίᾳ παραρρηγνύντων) e della loro capacità di superare gli argini, innalzandosi ben al di sopra di essi (ὑπερπηδώντων ἀναβάσει τῇ πρὸς μήκιστον ὕψος cfr. Lucr. v. 411 *coepit superare coortus*). Inoltre Lucrezio sembra riprendere da Teofrasto anche la scelta di collocare in sede conclusiva i racconti dell'incendio e del diluvio. La descrizione di tali fenomeni costituisce infatti la conclusione della sezione escatologica del *De rerum natura* (ai vv. 416 ss. inizia invece la sezione "cosmogonica") e, parimenti, le argomentazioni di Teofrasto (nonché quanto ci resta del trattato *De aeternitate mundi*) si concludono al cap. 149 nel segno di queste tematiche.

Tuttavia alcune corrispondenze inducono a supporre che Lucrezio non ignori la narrazione platonica del diluvio. Infatti, anche Platone (seppur con minor enfasi di Teofrasto) pone l'accento sull'azione dei fiumi, mosso dall'intento di contrapporre alla violenza distruttrice di questi ultimi l'azione benefica del Nilo in Egitto. Inoltre due espressioni sembrano rivelare una possibile ripresa platonica da parte del poeta latino; la prima di esse è quella relativa alle vite umane trascinate via dall'impeto delle acque (assente in Teofrasto): al v. 412 (*hominum vitas quando obruit undis*) potrebbe così corrispondere οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται. La seconda è invece quella relativa all'occupazione dei campi da parte dell'acqua: al v. 395 di Lucrezio, *umor regnarit in arvis*, si può così accostare il platonico ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιρρεῖ, dove si nota il parallelismo dei sostantivi *arvum* / ἄρουρα, entrambi appartenenti al lessico poetico[493].

L'idea di una ripresa diretta del testo platonico non risulta peregrina: Platone infatti, pur avendo asserito che il mondo è immortale, ma generato, è indubbiamente considerato l'artefice della teoria delle periodiche catastrofi ignee ed acquee, che fu poi "ereditata" dalla scuola peripatetica. Del

[493] Meno forte risulta il parallelismo con l'espressione teofrastea εἰς τὴν παρακειμένην ἀναχεῖσθαι πεδιάδα.

resto è Teofrasto stesso a citare il *Timeo* nel corso della propria argomentazione, a proposito della scomparsa di Atlantide (cfr. par. 141 ᾗ φησιν ἐν Τιμαίῳ Πλάτων).

Ancora una volta, Platone è uno dei principali obbiettivi polemici di Lucrezio: l'attacco a Platone trova dunque la propria ragion d'essere nel fatto che egli è considerato la "base" della dottrina peripatetica a proposito dell'eternità del mondo e, al contempo, del provvidenzialismo stoico.

4.7 Sublime escatologico lucreziano: l'edificio complesso dei vv. 91-415

È ora possibile svolgere alcune considerazioni relative alla struttura, ai contenuti e allo stile del più ampio passaggio escatologico lucreziano. Si tratta di un edificio complesso, architettato con estrema attenzione. Come si è visto, la sezione escatologica è suddivisa in due parti: la prima (vv. 122-234) diretta innanzi tutto contro il creazionismo e il provvidenzialismo platonico e stoico; la seconda (vv. 235-379) diretta invece contro la difesa teofrastea delle tesi aristoteliche a favore dell'eternità del mondo.

A sua volta, la prima parte è così strutturata: a un quadro introduttivo di 30 versi (vv. 91-121) segue un ampio passaggio dottrinale di 23 versi (vv. 122-145); si passa poi ad una sezione confutativa di 88 versi (vv. 146-234) che risulta bipartita grazie a un breve passaggio dottrinale centrale (vv. 187-194)[494]. La seconda parte invece è suddivisa nel seguente modo: sezione introduttiva di 16 versi (vv. 235-250), sezione confutativa di 99 versi (vv. 251-350), passaggio dottrinale di 28 versi (vv. 351-379), quadro conclusivo di 35 versi (vv. 380-415).

Sebbene la struttura complessiva presenti una dissimmetria, dovuta alla maggiore ampiezza della seconda parte, si coglie una specularità di fondo nella sua impostazione. Infatti il quadro introduttivo e il quadro conclusivo sono "isolati" dal resto della sezione grazie a passaggi dottrinali, dove il poeta enuncia alcuni elementi cardinali della *ratio* epicurea. Come si è evidenziato, tali passaggi dottrinali sono costituiti in buona parte da versi tratti dal terzo libro del *De rerum natura*.

Il primo gruppo di versi dottrinali (5.128-141 = 3.784-787) nel contesto del quinto libro è volto a mostrare come il mondo non possa essere *vitaliter animatus*, poiché l'anima non può esistere all'interno della materia del mondo, né nella terra né nell'acqua né nell'aria né nel fuoco. Nel contesto del terzo libro, i medesimi versi erano volti a dimostrare che non può esistere un'anima al di fuori del corpo umano: pertanto l'anima è mortale e non può né pre-esistere né sopravvivere al corpo. Il secondo gruppo di versi dottrinali (5.361-379 = 3.806-818) è invece volto a mostrare che il mondo non presenta nessuna delle condizioni d'eternità che invece caratterizzano gli atomi, il vuoto e

[494] Anche i versi di questo passaggio costituiscono una sorta di riformulazione di versi presenti in un libro precedente: cfr. Lucr. 1.1024-1028.

l'universo. Nel contesto del terzo libro, i medesimi versi erano volti a dimostrare in maniera definitiva la mortalità dell'anima.

Qual è la ragione di questa trasposizione di versi dal terzo al quinto libro? Indubbiamente non si tratta di una ripetizione dovuta a mancanza di revisione del poema o a ragioni fortuite: essa è deliberata e densa di significato. Le due trasposizioni si collocano infatti in posizioni cruciali (il proemio e la conclusione) fungendo quasi da "spina dorsale" dell'intero passaggio. Lucrezio mette in rilievo il fatto che la dimostrazione della mortalità dell'anima individuale possa essere impiegata per provare l'inesistenza di un'*anima mundi* e la mortalità del mondo stesso: la rivelazione della natura del microcosmo umano permette di spiegare il macrocosmo. In effetti, nella filosofia di Platone e dei suoi eredi peripatetici e stoici, la relazione tra anima e corpo dell'individuo trovava una sorta di rispecchiamento nella relazione tra Dio e il cosmo. Secondo la filosofia epicurea, invece, tanto il corpo umano quanto il "corpo" del mondo non sono altro che un aggregato atomico (ἄθροισμα) destinato alla disgregazione: di conseguenza il discorso sulla mortalità dell'anima individuale diviene fondamento per la dimostrazione della mortalità del mondo; in questo modo il modello analogico del μακράνθρωπος viene del tutto sovvertito.

Pertanto, il costante richiamo al terzo libro permette al lettore di comprendere che il discorso sulla natura del mondo non è differente dal discorso sulla natura dell'individuo: entrambi sono destinati a chiudersi in un trionfo della morte, che attende tutto ciò che nasce (cfr. 3.1091 *mors aeterna tamen nilo minus illa manebit*). Tuttavia questo significa anche che la soluzione prospettata da Lucrezio per vincere il terrore della morte individuale è in fondo valido anche per la morte del mondo: *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum* (3, 830). Tale messaggio non è esplicito, ma può essere colto dal lettore attento ai richiami intratestuali presenti nella sezione escatologica del quinto libro. Del resto, come si potrebbe pensare che l'unica soluzione proposta dal poeta al terrore della fine del mondo sia il semplice augurio che essa riguardi le generazioni future (5.107 *quod procul a nobis flectat fortuna gubernans*)?

Proprio nel terzo libro il poeta ha dimostrato che vano è il desiderio di protrarre la vita (3, 1077 *quae mala nos subigit vitai tanta cupido*?) e che l'uomo deve apprendere ad accettare la necessità della fine, destinata ad avvenire in maniera imprevedibile (3, 1085-1086 *posteraque in dubiost fortunam quam vehat aetas, / quidue ferat nobis casus quiue exitus instet*). Riprendendo passaggi del terzo libro nel corso del quinto, Lucrezio trasmette il messaggio che identica è la natura dell'uomo e del mondo, identica la via per considerare senza turbamento l'inevitabilità della morte. Non mi pare un caso che anche il motivo topico dell'*una dies*, che figura al principio della sezione apocalittica del quinto libro (v. 95), appaia soltanto un'altra volta nel *De rerum natura*: si tratta dei vv. 898-899 del terzo libro (*omnia ademit / una dies infesta tibi tot praemia vitae*).

L' "isolamento" del quadro iniziale e del quadro conclusivo

Definito lo scopo di queste ripetizioni di versi, è possibile tornare all'analisi dei quadri iniziale e conclusivo della sezione escatologica del quinto libro. Come si è visto, i due passaggi sono accomunati innanzi tutto dal fatto di essere isolati dal resto della trattazione; un'altra analogia consiste nel fatto che questi quadri apocalittici non sono diretti contro un solo obbiettivo polemico, come alcune delle sezioni interne, bensì, contro gli avversari dell'epicureismo nel loro insieme, in quanto assertori della natura divina, provvidenziale e immortale del mondo. Questa caratteristica è certo dovuta al fatto che l'elemento retorico e poetico ha qui la priorità sulla serrata argomentazione filosofica. Difatti il poeta sceglie di collocare nei due passaggi due distinte narrazioni mitiche: la *Gigantomachia* nell'*incipit* e il volo di Fetonte (in correlazione al diluvio) nell'*explicit*.

In questo modo, la sezione escatologica si apre e si chiude nel segno di miti "apocalittici": il poeta sfrutta il carattere "sublime" di questi racconti per elevare il tono e coinvolgere emotivamente il lettore[495]; al contempo, egli fornisce una lettura "epicurea" di tali miti, sovvertendo ironicamente il loro significato originario. Così gli epicurei equivalgono ai Giganti del mito, ma soltanto agli occhi degli sciocchi assertori dell'eternità del mondo, e il mito di Fetonte narra la storia dell'incendio del cielo e della terra, ma soltanto agli occhi di coloro che non comprendono la verità fisica celata dietro tale mito. Tuttavia, nonostante questa lettura razionalistica, i miti serbano tutta la loro potenza sublime, che Lucrezio "scatena" grazie a un linguaggio epicheggiante e ad una vivida rappresentazione della distruzione del mondo.

Eppure questo tono drammatico non caratterizza tutti i passaggi che compongono la sezione lucreziana dedicata alla fine del mondo: ancora una volta, il sublime escatologico lucreziano si mostra improntata alla *varietas* di toni. Alla potenza dei quadri iniziale e conclusivo si contrappone il tono meno ardente dei passaggi dottrinali e argomentativi; basti l'esempio dei vv. 165-180, che si configurano come una serie di domande concitate più vicine al tono diatribico. Eppure anche nelle sezioni interne, soprattutto nei punti di passaggio tra un argomento e l'altro, Lucrezio sceglie talvolta di elevare il tono, per alternare alla persuasione razionale, l'ἔκπληξις sublime (si pensi ai vv. 371-373). Queste considerazioni verranno approfondite nell'analisi del sublime lucreziano che verrà svolta nel capitolo conclusivo di questo lavoro.

[495] Entrambi i passi sono densi di richiami a motivi topici propri dell'epica e della tragedia: si veda l'analisi di questi passi nei capitoli precedenti.

4.8 I vv. 1204-1240 del quinto libro: la genesi del dubbio escatologico nella mente dell'uomo

Nam cum suspicimus magni caelestia mundi
templa super stellisque micantibus aethera fixum,
et venit in mentem solis lunaeque viarum,
tunc aliis oppressa malis in pectora cura
illa quoque expergefactum caput erigere infit,
ne quae forte deum nobis immensa potestas
sit, vario motu quae candida sidera verset.
Temptat enim dubiam mentem rationis egestas,
ecquaenam fuerit mundi genitalis origo,
et simul ecquae sit finis, quoad moenia mundi
tam taciti motus hunc possint ferre laborem,
an divinitus aeterna donata salute
perpetuo possint aevi labentia tractu
immensi validas aevi contemnere viris.
Praeterea cui non animus formidine diuum
contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
fulminis horribili cum plaga torrida tellus
contremit et magnum percurrunt murmura caelum?
Non populi gentesque tremunt, regesque superbi
corripiunt divum percussi membra timore,
ne quid ob admissum foede dictumve superbe
poenarum graue sit solvendi tempus adactum?
Summa etiam cum vis violenti per mare venti
induperatorem classis super aequora verrit
cum validis pariter legionibus atque elephantis,
non divum pacem votis adit ac prece quaesit
ventorum pavidus paces animasque secundas,
nequiquam, quoniam violento turbine saepe
correptus nilo fertur minus ad vada leti?
Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
Obterit et pulchros fascis saevasque securis
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.
Denique sub pedibus tellus cum tota vacillat
Concussaeque cadunt urbes dubiaeque minantur,
quid mirum si se temnunt mortalia saecla
atque potestates magnas mirasque relinquunt
in rebus viris diuum, quae cuncta gubernent?

«Quando solleviamo lo sguardo agli spazi celesti del vasto mondo, e più in alto all'etere fitto di tremule stelle, e ci sovviene delle vie del sole e della luna, allora nel petto da altri mali oppresso anche questa angoscia comincia a ergere il capo ridesto, che non ci sia forse su noi un potere immenso dei numi, che con vari moti volga i fulgidi astri. Difetto di raziocinio assilla la mente, dubbiosa se mai ci sia stata un'origine prima del mondo e, insieme, se ci sia un termine fino a cui le mura del mondo e i loro taciti moti possano reggere a questo travaglio, o se, dal volere divino dotati di esistenza eterna, possano, trascorrendo per l'infinita distesa del tempo, disprezzare le forze imperiose di un'età immensa. E a chi non si stringe il cuore per paura dei numi, a chi non si agghiacciano per lo spavento le membra, quando al colpo orrendo del fulmine la terra arsa sussulta e murmuri percorrono la vastità del cielo? Non tremano popoli e genti, e i re superbi non rannicchiano le membra percossi da timore dei numi, che per qualche azione empia o parola superba il tempo gravoso del castigo sia maturato?

E quando l'immensa forza del vento scatenato sul mare spazza sull'onde il comandante d'una flotta insieme con le forti legioni e con gli elefanti, non ricorre con voti alla benevolenza degli dèi, e nella preghiera non chiede pavido tregua dai venti e brezze benigne, inutilmente, ché spesso ghermito dal violento turbine è tuttavia trascinato nei gorghi della morte? Tanto è vero che una forza ignota calpesta le cose umane e sembra atterrare e prendere a scherno i nobili fasci e le scuri tremende. E quando sotto i piedi tutta la terra vacilla e squassate cadono le città o malcerte minacciano, qual meraviglia se disprezzano se stesse le stirpi mortali e fan posto nel mondo al grande potere e alla forza sovrumana degli dèi, che governino tutte le cose?».

Introduzione

La strettissima connessione tra la tematica dell'escatologia cosmica e la dottrina del provvidenzialismo viene riaffermata nella sezione conclusiva del quinto libro. Nel corso dell'ampia storia del mondo e del genere umano, Lucrezio analizza le ragioni della genesi del sentimento religioso (vv. 1161-1240). Nel cuore di tale spiegazione, il poeta descrive il momento in cui l'uomo solleva per la prima volta lo sguardo verso il cielo, osservando il grandioso spettacolo dei moti celesti. Tale spettacolo non provoca piacere, bensì stupore e angoscia (cfr. v. 1207 *cura*), poiché l'uomo – privo di spiegazioni certe (v. 1211 *dubiam mentem*) – attribuisce all'azione divina il movimento degli astri (vv. 1209-1210). Da qui si genera il falso concetto dell'onnipotenza divina, che a sua volta determina il terrore e la schiavitù del genere umano nei confronti della *religio* (*deum nobis immensa potestas*). Siamo insomma dinanzi alla scena che precede il celeberrimo quadro dei vv. 62-79 del primo libro, che raffigura proprio la liberazione del genere umano da parte di Epicuro, che sconfigge la *religio*, incombente su un'umanità terrorizzata e asservita.

Il dubbio concernente l'azione degli dèi implica anche il timore concernente la natura del mondo: il moto costante degli astri è sorto in qualche tempo ed è quindi destinato a terminare (vv. 1212-1214) oppure esso resisterà perennemente alla fatica (v. 1214 *laborem*) e al logorio del tempo (v. 1215-1217) perché il dio ha donato a essi l'eternità (v. 1215 *divinitus aeterna donata salute*)[496]? Lucrezio non riporta risposte a questo dubbio, ma prosegue rappresentando il terrore degli uomini dinanzi alla violenza dei fenomeni atmosferici, come i fulmini (vv. 1218-1225), le tempeste (vv. 1226-1235) e, infine, i terremoti (vv. 1236-1240). L'insieme di questi fenomeni induce l'uomo a credere nell'esistenza di divinità malvage e vendicative: è dunque inevitabile che egli cada nell'errore di credere nell'esistenza di divinità onnipotenti (vv. 1239-1240 *potestates magnas mirasque… divum, quae cuncta gubernent*).

Si noti che il passo è bipartito: nella prima parte il poeta insiste sul tema dell'angoscia e del dubbio che il genere umano prova dinanzi ai moti dei corpi celesti, in particolare quelli notturni. La stupefacente grandezza della natura "in quiete", spinge l'uomo a credere nell'esistenza di una divinità

[496] Runia 1997 pp. 93 ss. individua in questo dilemma la presenza di un modello dossografico concernente la natura (eterna o peritura) del mondo.

onnipotente e benevola. Nella seconda parte il poeta descrive invece i fenomeni meteorologici violenti, che inducono l'uomo a credere in una divinità onnipotente e capricciosa, forse ostile. Lucrezio associa la questione della mortalità del mondo, in particolare all'osservazione dei moti astrali: come si è già visto, Aristotele per primo aveva sancito l'eternità del mondo a partire dall'osservazione della sublime bellezza e dell'ordine del cielo (cfr. Philo *aet.* 10-11)[497].

Si ricordi anche il già citato "mito" aristotelico – da alcuni ricondotto al perduto trattato *De philosophia* - riportato nel *De natura deorum* da Cicerone[498], che descrive la genesi della fede nell'azione divina proprio a partire dall'osservazione dei moti celesti e della bellezza del mondo[499]. Allo scopo di confutare il nesso consequenziale tra osservazione degli astri e riconoscimento della natura *divina ed eterna* del mondo, idea comune alle scuole filosofiche avversarie[500], Lucrezio imposta il proprio passaggio su una teoria di segno opposto: il carattere stupefacente (*mirus*) dei moti celesti e dei fenomeni atmosferici (cfr. v. 1239) non provoca la fede nell'esistenza della divinità, bensì il dubbio e l'angoscia a proposito dell'esistenza di potenze sovrumane. Viene così confutata la teoria di una genesi positiva del sentimento religioso, condivisa dai principali avversari dell'epicureismo[501].

La formula *aeterna donata salute* e il *De mundo*

Tuttavia, il riferimento lucreziano alla dottrina dell'eternità del mondo sembra inteso in contrapposizione al pensiero peripatetico. Oltre alle ragioni addotte nei capitoli precedenti – *in primis* la diretta associazione tra la dottrina dell'eternità del mondo e la scuola aristotelica, individuata in particolare nelle figure dello Stagirita e di Teofrasto – è forse possibile rintracciare anche alcuni indizi testuali; difatti, la formula riferita alla provvidenziale, divina ed eterna natura del mondo, *divinitus*

[497] Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τἀναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾠήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον.

[498] Cfr. Cic. *nat. deor*. 2.95.

[499] Si ricordi anche *De mundo* 400 a 20, dove si sottolinea l'eterna stabilità e l'inalterabilità dei moti celesti, a riprova del fatto che il loro movimento è suscitato dalla divinità: διὸ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὰ τιμιώτατα τὸν αὐτὸν ἐπέχει τόπον, ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια διὰ τοῦτο ἀεὶ τὴν αὐτὴν σώζοντα τάξιν διακεκόσμηται, καὶ οὔποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη, καθάπερ τὰ ἐπὶ γῆς εὔτρεπτα ὄντα πολλὰς ἑτεροιώσεις καὶ πάθη ἀναδέδεκται.

[500] Tuttavia, pare significativo che, nel dialogo ciceroniano, tale dottrina sia ripresa dallo stoico Balbo, che la riformula poco più avanti (97) praticamente nei medesimi termini. Si noti che lo stoico perviene alla medesima conclusione a cui giunge l'umanità di Lucrezio: le rivoluzioni celesti sono divine e permettono la conservazione del mondo (cfr. Lucr. 1215 *divinitus aeterna donata salute* e Cic. 2.97 *cum summa salute et conservatione rerum omnium*).

[501] Un altro modello di questo passo lucreziano a proposito della nascita della *religio* può essere individuato nelle dottrine stoiche elaborate da Cleante per provare l'esistenza della divinità e riportate dallo stoico Balbo nel *De natura deorum* (2.13-15). Difatti, Cleante individua proprio nell'osservazione dei fenomeni naturali regolari e costanti e, parimenti, nell'osservazione dei fenomeni irregolari e catastrofici, due possibili prove – egualmente valide - dell'esistenza degli dèi: *tertiam quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis, tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus, tum praeter naturam hominum pecudumque portentis (…). Quartam causam esse eamque vel maximam aequabilitatem motus [constantissimamque] conversionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita*.

aeterna donata salute (riferito ai *moenia mundi*), sembra rimandare a espressioni analoghe che si riscontrano nella trattatistica peripatetica, in particolare nel *De mundo*.

Si consideri innanzi tutto che il sostantivo latino *salus*, qui inteso nell'accezione di "eternità del mondo" costituisce una traduzione del greco σωτηρία. Già Platone, nel *Timeo*, definisce come σωτὴρ il fiume Nilo, poiché preserva l'Egitto dalle periodiche catastrofi che sconvolgo il resto del mondo (*Tim*. 22d5): ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος εἵς τε τἆλλα σωτὴρ καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σῴζει λυόμενος: tale considerazione permette al filosofo di asserire l'eterna esistenza del genere umano (*Tim*. 23a) ἀεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων. Diffidando di questo uso platonico, che comporta certamente delle implicazioni "religiose" e "provvidenzialistiche", Aristotele sembra avvalersi ironicamente del sostantivo σωτηρία in relazione alla sopravvivenza del mondo grazie all'intervento "provvidenziale" della divinità. Paradigmatico è il caso del *De caelo* (II (B), 1, 284 a 20)[502]; qui Aristotele accosta polemicamente la visione platonica della diuturna permanenza del cielo ai racconti mitici, che attribuiscono all'eterna fatica di Atlante la conservazione della volta celeste[503].

La situazione muta nel *De mundo*, testo attribuito sin dall'antichità allo Stagirita, ma forse appartenente alla tradizione peripatetica di età successiva[504]: in quest'ultimo testo, infatti, il termine σωτηρία diviene una parola chiave per descrivere l'eternità del mondo. In *De mundo* 396b troviamo una rappresentazione della potenza di Dio che penetra il mondo ed è responsabile della sua conservazione: μία {ἡ} διὰ πάντων διήκουσα δύναμις (…) μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. Analogamente, in *De mundo* 397a si afferma l'eterna giovinezza della terra, 'purificata' dalle periodiche catastrofi che, pur colpendola, determinano la sua conservazione: Ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν αὐτῇ πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι΄ αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν. Un passaggio di poco successivo (398a) associa la salvezza all'incorruttibilità: Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία … φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι΄ αἰῶνος. Come in parte intuito da Schrijvers[505], queste espressioni sembrano fedelmente tradotte da Lucrezio:

De rerum natura	***De mundo***
Lucr. 5.1215 *divinitus aeterna donata salute*	396b μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν 397a Ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν αὐτῇ πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι΄ αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν.

[502] Διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν.
[503] Del tutto analogo il caso di *Metaph*. XIV, 4, 1091b 15 θαυμαστὸν δ᾽ εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ᾽ αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὔταρκες καὶ ἡ σωτηρία. Ἀλλὰ μὴν οὐ δι᾽ ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ᾽ αὔταρκες, (…). Si noti che le tematiche dell'autosufficienza e della permanenza dell'Uno sono sempre richiamate in contesti di critica ad Empedocle e Platone, i quali, secondo Aristotele, incorrono nelle stesse aporie dei poeti antichi.
[504] Cfr. le considerazioni introduttive e le argomentazioni ad loc di Reale – Bos 1995.
[505] Cfr. Schrihvers 1978 pp. 77 ss.

Lucr. 6.601 *incorrupta fore aeternae mandata saluti*	398a Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία (…) φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι΄ αἰῶνος

Queste notevoli analogie inducono a supporre che Lucrezio, anche in questo caso, si stia riferendo polemicamente a testi appartenenti alla tradizione peripatetica successiva ad Aristotele o a fonti dossografiche d'impronta peripatetica, come già constatato a proposito del finale del secondo libro del *De rerum natura*. Pertanto, tali corrispondenze, più che rivelare tracce delle dottrine del "primo Aristotele" giunte a Lucrezio tramite Epicuro[506], rivelano invece l'influenza sul *De rerum natura* del dibattito e della tradizione filosofica più recenti.

Ritornando all'analisi dei vv. 1204 ss., pare opportuno mettere in rilievo un ultimo punto. Nella rappresentazione delle perpetue rivoluzioni celesti Lucrezio insiste soprattutto su alcuni campi semantici; quelli del movimento e della fatica (e.g. *viarum*, *motus*, *verset*, *motu*, *laborem*) [507], ma anche quelli del tempo e della consunzione (*genitalis origo*, *finis*, *perpetua*, *perpetuo aevi labentia tractu*, *immensi validas aevi viris*). Questa scelta lessicale e stilistica permette al poeta di "suggerire" al lettore la risposta al quesito a proposito dell'eternità del mondo: la *summa* delle argomentazioni sin qui svolte, infatti, ha reso ormai il lettore conscio del fatto che nessuna realtà è eterna nell'universo, al di fuori dell'universo nel suo insieme, gli atomi e il vuoto. Vi è qui probabilmente un rimando implicito ai vv. 91 ss. del medesimo libro, dove si evidenziava come il tempo e il moto costante consumeranno il mondo (*multosque per annos sustentata / ruet moles et machina mundi*).

[506] Si tratta della nota tesi di Bignone 1936 II pp. 134 ss.
[507] Non escludo qui una polemica con la nota etimologia peripatetica di "etere":

4.9 Appendice: «Questo giovane mondo è vecchio». La risoluzione della contraddizione notata da Gennaro Sasso

Come conciliare, nel *De rerum natura*, il quadro della sterilità della terra e della *vetustas* del mondo delineato nel finale del secondo libro (*cfr*. in particolare 2.1150-52) e l'affermazione della sua *novitas* nel corso del quinto libro (vv. 330-331) per giunta suffragata dall'espressione *ut opinor*? Si tratta di una contraddizione insanabile, come già pensavano Bailey e Pizzani?[508] La volontà di non rassegnarsi ad una così vistosa incoerenza nel capolavoro lucreziano ha indotto molti studiosi a ricercare delle complesse spiegazioni, capaci di riaffermare la coerenza del poeta e di "salvare" entrambi i passi. Tale sforzo è compiuto - seppur con esiti certo insoddisfacenti - già da Giussani che sottolinea la "relatività" della giovinezza del mondo asserita dal poeta nel quinto libro[509]:

«Le due opinioni vanno insieme, e vanno insieme coll'altra opinione della relativa piccolezza del mondo nostro (in confronto a ciò che pensavano altri filosofi); e si capiscono dentro il quadro d'una infinità di mondi che continuamente si formano e si dissolvono».

Parimenti tortuosa è la spiegazione di Paratore[510], che chiama in causa la «limitatezza d'orizzonti» dello «spirito greco», che indusse «Epicuro (e quindi Lucrezio) a supporre che, «per quanto giovane rispetto al momento della sua nascita, questo mondo sia già decrepito quanto a freschezza di riserve atomiche».

Il tentativo di chiarimento più esteso ed articolato è quello compiuto da Gennaro Sasso, che ha dedicato un intero capitolo dei suoi saggi lucreziani a questa problematica ("Questo giovane mondo è vecchio" in *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979, pp. 271-281). Sasso non si rassegna all'accettazione della contraddizione: di conseguenza, egli delinea una proposta interpretativa che – a differenza di Paratore – individua in Lucrezio e non in Epicuro il responsabile di tale situazione. Sasso evidenzia innanzi tutto la differenza dei due contesti, poi cerca di conciliare i due passi nel modo seguente[511]:

«In che senso (…) qui [*De rerum natura* 5.330-331] si dice che il mondo è giovane? Nel senso che, non estendendosi la sua durata al di là dei limiti cronologici rappresentati dalle guerre di Tebe e di Troia, il suo inizio è, nei confronti dell'infinita distanza, vicinissimo, e vicino, in ogni caso, nei confronti di un'origine remota che (…) la mente è pur in grado, in linea teorica, di pensare. Ma se l'inizio è vicinissimo, o vicino, e d'altra parte l'osservazione empirica rivela nel mondo i segni inequivoci di una precoce vecchiaia, anche la fine non potrà essere lontana».

---

[508] Cfr. Paratore 1960 p. 408 in U. Pizzani, *Lucreti de rerum natura. Locos praecipue notabiles collegit et illustravit H. Paratore, commentariolo instruxit H. Pizzani*, Roma 1960.
[509] Cfr. Sasso 1979 p. 271 n. 1.
[510] Cfr. Paratore 1960 pp. 402-404
[511] Cfr. Sasso 1979 p. 274.

Dunque, secondo l'interpretazione di Sasso, il mondo è giovane, ma soffre di una sorta di vecchiaia precoce, dimostrata da un progressivo isterilimento della terra: di qui il titolo dell'articolo. Sasso stesso riconosce come tale lettura conduca a una sorta di sovrapposizione tra i concetti di *vetustas* e di *novitas*[512]:

«Se è così, c'è un punto, una sorta di ἐξαίφνης platonico, in cui giovinezza e vecchiaia si confondono nella reale vita del mondo: che, ancor giovane (nei confronti della sua recente origine), già è vecchio (nei confronti della prossima fine) (…) A 5, 330-331, la giovinezza del mondo viene determinata in relazione non già alle sue esuberanti capacità generatrici, ma, come si è visto, alla estrema vicinanza, nel tempo, della sua origine. Quel che unicamente il mondo è ancora in condizione di produrre non appartiene già alla capacità generatrice della natura, intesa, in senso specifico, come madre, ad esempio di grandi animali o di fiorenti messi; ma appartiene bensì alle capacità intrinseche al *mortale saeclum*, che, sebbene già molto innanzi sulla via del "progresso", ancora tuttavia si mostra idoneo a conquistare arti nuove o più raffinate (…)».

Dunque, secondo Sasso, i due passi evidenziano una sorta di "differenza contestuale", che però esclude una vera e propria contraddizione. Semplicemente, nel primo dei due passi (2.1150-1152) Lucrezio è volto a mettere in rilievo la precoce vecchiaia del mondo e la sua stanchezza generatrice. Al contrario, nel secondo passo (5.330-331) il poeta ha interesse a determinare la relativa brevità della storia umana e, dunque, della storia del mondo, allo scopo di negarne l'eternità[513].

Come si vedrà, le intuizioni di Sasso vanno nella direzione giusta, ma sono insufficienti, perché non considerano le fonti e gli obbiettivi polemici dei due passi. Infatti, soltanto l'esame delle fonti lucreziane permette di porre la questione su nuove basi. L'analisi svolta nei capitoli precedenti a proposito delle fonti di questi passi ci consente pertanto di trarre le seguenti conclusioni:

1) il discorso del finale del secondo libro rappresenta la confutazione della dottrina peripatetica che si ritrova in Phil. *aet*. 55-75. Si consideri in particolare la seguente analogia:

[512] Cfr. Sasso 1979 p. 275

[513] Cfr. Sasso 1979 pp. 277-278. «(…) fra i due passi non sussiste alcuna contraddizione, - niente di serio che impedisca di pensarli insieme. Solo una differenza, contestuale, è rilevabile tra l'uno e l'altro. E si tratta di una differenza che non implica contraddizione. Nel secondo dei due passi (5, 330-331), Lucrezio determina la durata del mondo nei confronti di un'origine che realmente sia, in ipotesi, remota; e poiché scopre che remota non può essere detta, dal momento che, al contrario, è molto recente, non gli resta che definire "giovane" il mondo. Nel primo (2, 1150-1152), egli ha invece interesse non già a determinare il tempo della sua origine, ma piuttosto a cogliere i segni precoci della sua fine, e perciò lo definisce in termini che non alla giovinezza si riferiscono, bensì alla vecchiaia. Una vecchiaia, dunque, riferita a un termine diverso da quello che, in 5, 330 ss., fungeva da criterio: lì l'origine recente, nel tempo, del mondo, qui la sua precoce stanchezza generatrice».

vv. 1151 *Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus* vv. 1173-1174 *nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto*	Phil. *aet*. 60-61 Οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν (…) Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνο σκοπεῖν ἄξιον, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐν ἀρχῇ μὲν δεῖ πάντως ἀτελὲς εἶναι, χρόνου δὲ προϊόντος αὔξεσθαι μέχρι παντελοῦς τελειώσεως· ὥστε, εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἦν μέν ποθ', ἵνα κἀγὼ χρήσωμαι τοῖς ἡλικιῶν ὀνόμασι, κομιδῇ νήπιος, ἐπιβαίνων δ' αὖθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων ὀψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη· τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή

Il passo citato mostra bene come Lucrezio si ponga l'obbiettivo di riaffermare quella sterilità della terra che i peripatetici - Critolao *in primis* - avevano negato, al fine di provare l'eternità del mondo. L'enfasi sul tema della vecchiaia del mondo è funzionale alla confutazioni delle tesi avversarie.

2) il discorso dei vv. 235-415 del quinto libro costituisce una confutazione delle argomentazioni di Teofrasto a favore dell'eternità del mondo (contenute in Phil. *aet*. 117 ss). In particolare, il passaggio relativo alla *novitas mundi* (vv. 330 ss.) rappresenta una risposta all'argomentazione teofrastea contenuta in Phil. *aet*. 145-146:

Lucr. 5, 324-327; 330-333 *Praeterea si nulla fuit genitalis origo / terrarum et caeli semperque aeterna fuere, / cur supera bellum Thebanum et funera Troiae / non alias alii quoque res cecinere poetae?* (…) *Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque / naturast mundi neque pridem exordia cepit. / Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur, /nunc etiam augescunt*;	Phil *aet*. 145-146 Παντελής γε μὴν εὐήθεια τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῶν τεχνῶν ἐξετάζεσθαι· τῇ γὰρ περὶ τὸν λόγον ἀτοπίᾳ τις ἀκολουθήσας νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ κομιδῇ μόλις πρὸ χιλίων παγέντα ἐνιαυτῶν, ἐπεὶ καὶ οὓς παρειλήφαμεν τῶν ἐπιστημῶν εὑρετὰς τὸν λεχθέντα τῶν ἐνιαυτῶν ἀριθμὸν οὐχ ὑπερβάλλουσιν.

Pertanto, in entrambi i passi, Lucrezio costruisce il proprio discorso a partire dalla confutazione di diverse teorie peripatetiche, sempre nell'intento di provare la mortalità del mondo. La prima ragione della contraddizione del poeta – perché non si può negare la presenza di una parziale contraddizione – è dunque individuabile nella *natura polemica* dei passi: la volontà di confutare i propri avversari conduce il poeta ad affermare sempre l'opposto delle loro tesi, incorrendo però nell'inevitabilità della contraddizione.

Possiamo però aggiungere alcune considerazioni. È opportuno infatti chiedersi se tale ambiguità si ritrovasse già in Epicuro: a questo proposito, ritengo verosimile supporre che Epicuro –

sulla scorta di Teofrasto – sottolineasse la giovinezza del mondo, a partire dall'ammissione della brevità della storia umana, ma al contempo rilevasse che la terra avesse esaurito la propria prodigiosa creatività originaria. È Lucrezio stesso, nel corso del quinto libro, a mostrarci la verosimiglianza di quest'ipotesi. Difatti nel corso del quinto libro, il poeta riprende il tema della genesi del *mundus* e della fertilità originaria della terra, per sottolineare, però, come essa si sia rapidamente esaurita (vv. 826-836):

Sed quia finem aliquam pariendi debet habere,
destitit, ut mulier spatio defessa vetusto.
Mutat enim mundi naturam totius aetas
ex alioque alius status excipere omnia debet,
830 *Nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,*
omnia commutat natura et vertere cogit.
Namque aliud putrescit et aevo debile languet,
porro aliud succrescit et <e> contemptibus exit.
Sic igitur mundi naturam totius aetas
835 *mutat et ex alio terram status excipit alter,*
quod tulit ut nequeat, possit quod non tulit ante.

«Ma poiché dovette terminare il suo periodo di procreazione,
smise di generare, come una donna stremata nel tempo della vecchiaia.
Il tempo infatti trasforma la natura del mondo,
ed è legge che una nuova condizione s'avvicendi sempre alla precedente
e impronti di sé l'universo; nulla rimane uguale a se stesso,
tutto si trasforma, la natura costringe ogni cosa a modificarsi e a mutare.
Una cosa si decompone e langue, sfinita dal tempo,
ma ecco un'altra sorge ed esce dal dispregio.
Così dunque il tempo modifica la natura del mondo
e la terra passa da uno stato all'altro, impotente a produrre
ciò che prima poteva, ma capace di creare quel che prima non poteva».

Tuttavia, la fine della fertilità originaria della terra qui non coincide con la vecchiaia del mondo, come nel secondo libro, né comporta prefigurazioni della dissoluzione dei *moenia mundi*. Anzi, la nuova situazione che viene a crearsi con la fine della fertilità lascia lo spazio a nuove possibilità, come evidenzia il verso finale: il mutare del tempo rende possibile ciò che prima non era possibile (*possit quod non tulit ante*) e, innanzi tutto, lo sviluppo del genere umano, che sarà narrato nei versi successivi. È questo, credo, il quadro che Lucrezio ritrovava in Epicuro: un quadro per niente contraddittorio e capace di rendere conto al contempo dell'idealizzazione mitica della fertilità nel passato (l'età dell'oro) e, al contempo, dell'assenza di dati storici anteriori all'età degli eroi.

Del resto, se Epicuro avesse realmente formulato il quadro di un mondo *novus* e al contempo *vetustus* e, di conseguenza, sull'orlo del finimondo, com'è possibile che nessuna delle numerosissime

fonti ostili all'epicureismo a noi note abbia mai evidenziato una contraddizione tanto palese? Si tratta di un argomento *e silentio*, certo, ma non privo d'importanza.

Come intuito da Sasso, l'incompatibilità tra 2.1150-2 e 5.330-331 è dunque imputabile al solo Lucrezio e spiegabile mediante un'analisi più attenta del finale del secondo libro[514]. Due sono infatti le ragioni che possono aver spinto Lucrezio a mettere in enfasi la *vetustas* del mondo e al contempo la sua incombente rovina in relazione alla sterilità della terra:

1) La prima ragione risiede nella volontà di confutare la dottrina peripatetica di Critolao, che leggiamo in Phil. *aet*. 55-75 e che vincola l'eternità del mondo all'eterna fertilità della terra. Per attaccare frontalmente tale teoria, Lucrezio sottolinea la relazione tra l'esaurimento della fertilità della terra e l'invecchiamento del mondo: tale strategia lo conduce però a una contraddizione con l'affermazione della *novitas mundi*, necessaria per confutare un'altra dottrina peripatetica (sostenuta da Teofrasto): quella dell'eternità del genere umano.

2) La seconda ragione è legata al contesto testuale in cui Lucrezio afferma la sterilità della terra e la prossima rovina del mondo. Non bisogna dimenticare, infatti, che tali affermazioni trovano spazio in un finale (2.1105-1174), ovverosia in un punto del testo dove l'elaborazione retorica finalizzata al coinvolgimento emotivo del lettore ha un peso maggiore rispetto ad altre sezioni del poema. Tipica della maggior parte dei finali lucreziani è inoltre – come si vedrà – l'enfasi su un solo aspetto della *natura rerum*: quello della consunzione e della morte (intesa come trionfo dei moti disgregativi, *exitiales* e dell'azione del tempo, *cfr*. 2.569-570). Pertanto, nel contesto del finale del secondo libro, il racconto del progressivo isterilimento della terra finisce per legarsi a doppio filo con il tema della prossima morte del cosmo, come se l'esiguità dei raccolti di oggi fosse il segno di un finimondo incombente. Se in 5.826-836 la ridotta fertilità della terra diviene occasione per una nuova configurazione del mondo, non negativa (cfr. *possit quod non tulit ante*), in 2.1150 ss., invece, tale situazione viene presentata come ineluttabile segno di una distruzione ormai prossima.

Pertanto, la contraddizione tra i due passi del secondo e del quinto libro del *De rerum natura* può finalmente essere spiegata facendo ricorso alla pluralità di fonti peripatetiche utilizzate e confutate da Lucrezio (*in primis* Critolao e Teofrasto) e, al contempo, alle specifiche "esigenze" retoriche del poema. Se dunque le considerazioni di Sasso a proposito della precoce vecchiaia della

[514] L'argomentazione qui svolta parte dal presupposto che i vv. 234-415 del quinto libro del *De rerum natura* rappresentino una fedele ripresa lucreziana di una risposta epicurea agli argomenti teofrastei, come proposto da Sedley e Bignone. Tuttavia, anche se accettassimo la possibilità che Lucrezio riprenda autonomamente Teofrasto, la contraddizione tra 2.1150-2 e 5.330-332 sarebbe a maggior ragione imputabile alla pluralità di fonti utilizzate dal poeta.

terra non appaiono condivisibili[515], sostanzialmente corretto appare invece il suo richiamo alla "differenza contestuale" tra i due passi.

[515] Difatti, la rovina della terra può apparire «precoce» (come asserito da Sasso) soltanto a un lettore che – come i contadini protagonisti del finale del secondo libro – non comprende le leggi eterne della natura, cfr. 2.1173-1174 *nec tenet*.

5. LA FINE DEL MONDO NELL'ULTIMA DIADE: IL SESTO LIBRO

5.1 Introduzione: il ritorno della tematica escatologica

Nell'articolazione tematica del *De rerum natura*, lo spazio riservato alla trattazione sistematica della mortalità del mondo corrisponde ai vv. 91-415 del quinto libro[516]. Pertanto, nel proemio del sesto libro (6.43-46) Lucrezio stesso dimostra di ritenere la questione enucleata sotto ogni profilo e quindi apparentemente "conclusa":

Et quoniam docui mundi mortalia templa
esse <et> nativo consistere corpore caelum,
et quaecumque in eo fiunt fierique necessest,
pleraque dissolvi, quae restant percipe porro.

«E poiché ho insegnato che la volta del mondo è mortale e che il cielo consiste di un corpo soggetto alla nascita, e quanto in esso si compie ed è necessità che si compia, per la maggior parte ho spiegato, ora apprendi ciò che rimane».

Com'è noto, il sesto libro del *De rerum natura* è infatti dedicato alla descrizione e alla spiegazione – fondata sul metodo delle "spiegazioni multiple"[517] – di alcuni rilevanti fenomeni meteorologici e naturali, generalmente violenti e spaventosi (fulmini, terremoti, vulcanesimo, epidemie) e quindi capaci d'indurre l'umanità a cedere ai terrori della *religio*. È Lucrezio stesso ad enunciare la materia e gli scopi di questo libro (vv. 48-55):

Ventorum exsistant, placentur, <et> omnia rursum
quae fuerint sint placato conversa furore,
50 *cetera, quae fieri in terris caeloque tuentur*
mortales, pavidis cum pendent mentibu' saepe,
et faciunt animos humilis formidine divum
depressosque premunt ad terram propterea quod
ignorantia causarum conferre deorum
55 *cogit ad imperium res et concedere regnum*.

[516] A tale sezione va aggiunto naturalmente il finale del secondo libro: qui, però, la trattazione della mortalità del mondo non considerata in sé, bensì come inevitabile "conseguenza" delle dottrine dell'infinità dell'universo e dell'esistenza di innumerevoli mondi all'interno di esso.

[517] Per un'enunciazione della natura di tale metodo, cfr. 6.703-711 *sunt aliquot quoque res quarum unam dicere causam/ non satis est, verum pluris, unde una tamen sit; / corpus ut exanimum siquod procul ipse iacere / conspicias hominis, fit ut omnis dicere causas/ conveniat leti, dicatur ut illius una. / Nam neque eum ferro nec frigore vincere possis / interiisse neque a morbo neque forte veneno, / verum aliquid genere esse ex hoc quod contigit ei / scimus. Item in multis hoc rebus dicere habemus*. «Ci sono anche fenomeni, per i quali non basta eunciare un'unica causa, ma occorre addurne diverse, tra le quali tuttavia ima sola è la vera; così se vedi lontano giacere il corpo esanime d'un uomo, conviene che tu enumeri tutte le cause di morte, perché sia enunciata quella sola che lo riguarda. Non potresti dimostrare ch'egli sia morto di spada né per freddo o per malattia né - supponi - per un veleno, ma sappiamo che è stata qualche cosa di tal genere che l'ha colpito. Similmente per molti altri fatti possiamo dir questo». Cfr. Hardie 2009b, pp. 231 ss.

«<io dirò come le tempeste> dei venti sorgano, si plachino, come tutto ciò che era si trovi mutato quand'è trascorsa la furia, e canterò gli altri fenomeni, che i mortali vedono svolgersi sulla terra e nel cielo (quando spesso stanno sospesi con il cuore sgomento), e che fanno umili gli animi nel timore dei numi e oppressi li schiacciano in terra, perché l'ignoranza delle cause costringe ad ascrivere tutti gli eventi al potere degli dèi e ad ammettere il loro regno».

L'istanza di spiegare i fenomeni naturali per evitare che l'umanità ricada nel mito è naturalmente tratta da Epicuro stesso: si vedano a questo proposito i seguenti due passi, tratti rispettivamente dall'*Epistola ad Erodoto* (78) e dall'*Epistola a Pitocle* (85):

Καὶ μὴν καὶ τὸ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συντείνει πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν.
«E bisogna pure ritenere che è ufficio della scienza della natura darci preciso conto della causa dei fenomeni più importanti, e che in questo risiede la felicità, e nel conoscere la natura dei corpi che contempliamo nei cieli, ed in tutte le conoscenze congeneri rispetto al raggiungimento della perfetta scienza che renda la vita felice».

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.
«Anzitutto bisogna esser persuasi che dalla conoscenza dei fenomeni celesti, in qualsiasi modo se ne tratti, o unitamente ad altre dottrine o separatamente, non può derivare altro scopo se non la tranquillità e la sicurezza dell'anima, ciò che del resto è lo scopo d'ogni altra ricerca».

Epicuro individua proprio nella mancata comprensione dei fenomeni naturali la radice nello "scivolamento nel mito" (*Ep. Pyth*. 87 ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ) che conduce al trionfo della *religio* sul genere umano (cfr. Lucr. 5.86 *rursus in antiquas referuntur religiones*).

Eppure è proprio nel corso della rappresentazione e della spiegazione dei fenomeni naturali che la tematica escatologica ricompare nel sesto libro, e non si tratta di un'apparizione fugace. In particolare, durante la trattazione dei fenomeni più violenti e terrificanti, ovverosia il tuono (vv. 96-159), il lampo (vv. 160-218), il fulmine (vv. 219-422), i terremoti (vv. 535-607) e i vulcani (vv. 639-702), Lucrezio non solo costruisce scenari "apocalittici" (nei quali il mondo sembra sempre sul punto di crollare) densi di allusioni a miti escatologici (innanzi i Giganti e Tifeo), ma riprende esplicitamente – e con rinnovata *vis* polemica – le critiche dirette agli assertori della teoria dell'eternità cosmica. Questo dato fa sì che la prima metà del sesto libro – sino alla trattazione del vulcanesimo – sia dominata dalla tematica della fine del mondo, sebbene essa sia stata già enucleata nel libro precedente.

5.2 *Amplificatio* e *nec mirum*: le due opposte tensioni dei passaggi escatologici del sesto libro

Nel costante richiamo a miti e a scenari "apocalittici" nella prima parte del sesto libro si coglie la compresenza di due opposte "tensioni", ovverosia la coesistenza di strategie di rappresentazione in apparenza contraddittorie:

- la αὔξησις/*amplificatio* (talora iperbolica) della portata distruttiva del fenomeno rappresentato, volta ad esplicare la genesi del terrore religioso nel cuore di un individuo che ignora la *ratio* epicurea e, al contempo, a riaffermare la teoria del mortalità del mondo, al quale è sufficiente una catastrofe d'inusitata violenza (*tristior causa*) per approdare alla *ruina* finale.

- la "strategia del *nec mirum*", mediante la quale l'aspetto spaventoso e misterioso (*mirus*) del fenomeno osservato - fondamentale nella genesi della *religio* - viene ridotto ("deflazione del sublime") grazie ad un richiamo analogico a fenomeni più umili, appartenenti alla realtà quotidiana.

La "strategia del *nec mirum*" viene sempre sviluppata a partire da una prospettiva "*cosmica*", equivalente a quello che Gareth D. Williams, in riferimento alle *Naturales quaestiones* di Seneca ha definito "cosmic viewpoint"[518]. Questa strategia consiste nella dimostrazione che i fenomeni celesti funzionano secondo le medesime leggi fisiche che regolano situazioni appartenenti all'umile realtà di tutti i giorni[519] e permette di comprendere che non vi è differenza qualitativa tra ciò che si osserva in cielo e ciò che si osserva in terra (cfr. 6.48 ss.). In questa prospettiva Lucrezio non esita a riutilizzare il modello analogico del μακράνθρωπος, mettendo in rilievo come il mondo non funzioni diversamente dal corpo umano, anche per quanto concerne i fenomeni più violenti: così, ad esempio, il funzionamento del terremoto viene comparato ai tremori che colpiscono l'uomo quando prova freddo (cfr. 6, 594-595 *frigus uti nostros penitus cum venit in artus, / concutit invitos cogens tremere atque movere*). Tale strategia permette insomma di privare i fenomeni naturali del loro carattere "straordinario" e quindi d'eliminare quell'*horror* che è il fondamento del sentimento religioso. Al contempo il lettore, avendo compreso la corrispondenza tra fenomeni celesti e fenomeni terreni, può accettare il fatto che, come i mortali, anche il mondo nel suo insieme è destinato alla rovina[520], senza

[518] Cfr. Williams 2012.
[519] Inevitabilmente, il richiamo tematico alla quotidianità implica un deliberato abbassamento del livello stilistico. Ad esempio, il tuono non si rivela diverso da un piccolo sacchetto pieno d'aria (vv. 130-131): *nec mirum, cum plena animae vensicula parva / saepe dat parvum sonitum displosa repente*.
[520] La logica che informa questi passaggi è in fondo la medesima già rilevata ai vv. 345-350 del quinto libro*: nam cum res tantis morbis tantisque periclis / temptarentur, ibi si tristior incubuisset / causa, darent late cladem magnasque ruinas*. Se il mondo nella sua interezza è soggetto a fenomeni violenti, allora pare inevitabile ammettere che sia sufficiente una situazione più violenta (vv. 346-347 *tristior causa*) per causare la sua distruzione.

imputarla ad agenti divini. Egli può così giungere a quell'imperturbabilità (ἀταραξία) che è imprescindibile per condurre un'esistenza felice.

Quando Lucrezio ricorre all'*amplificatio*, il fenomeno naturale viene invece descritto nelle sue devastanti conseguenze, sovente con un lessico altisonante, che guarda innanzi tutto allo stile enniano. È fondamentale notare che questa modalità di rappresentazione viene solitamente costruita a partire da un punto di vista *soggettivo*. Siamo insomma dinnanzi alla prospettiva di un soggetto che non comprende (cfr. 2.1174 *nec tenet*) le ragioni della furia della natura e che pertanto è colto da terrore, precipitando negli incubi della *religio* o, come direbbe Epicuro, "cadendo nel mito". L'uomo non illuminato dalla filosofia di Epicuro sospetta dunque l'esistenza di una divinità onnipotente e forse ostile all'uomo, quasi un «brutto poter / che, ascoso, a comun danno impera» (cfr. 5.1233 ss. *vis abdita quaedam*); a tale timore si congiunge il terrore che il mondo, scosso dalle sue fondamenta, pervenga al momento della propria distruzione. Sebbene tali timori siano irrazionali, dovuti all'ignoranza delle leggi di natura, in essi si cela tuttavia l'intuizione della fragilità del mondo, che così spesso minaccia il crollo[521]. È proprio questa oscura intuizione, non supportata dalla cognizione della verità, a gettare l'uomo nella disperazione e nel terrore. Come si vedrà, l'utilizzo di questa strategia di *amplificatio* è diretta in particolare contro la teoria dell'eternità del mondo e volta a rappresentare l'impotenza di coloro che sostengono tale teoria dinnanzi alla furia degli elementi e all'imminente rovina.

Quanto detto dimostra che tali "tensioni" non risultano affatto antinomiche, bensì complementari. Non pare un caso che la combinazione di queste due strategie trovi la propria espressione più evidente e compiuta proprio durante la trattazione dell'ultimo fenomeno naturale "catastrofico", ovverosia il vulcanesimo (vv. 639-702). Qui infatti il poeta prima rappresenta un'eruzione dell'Etna, osservata dalla prospettiva *soggettiva* delle popolazioni circostanti, che temono un evento catastrofico di portata globale (cfr. v. 644 *fumida cum caeli scintillare omnia templa*) e cedono al terrore irrazionale dinanzi a un dio/natura ostile, volto ad annientare l'umanità (cfr v. 646 *quid moliretur rerum natura novarum*). Poi però il poeta attua la strategia del *nec mirum*, che permette al lettore di vedere il fenomeno dalla giusta prospettiva, come dall'alto (cfr. vv. 647-648 *hisce tibi in rebus latest alteque videndum / et longe cunctas in partis dispiciendum*): l'eruzione di un vulcano non è diversa da una febbre che colpisce il corpo umano (modello analogico del μακράνθρωπος, cfr. vv. 655-669). Se anche tale malattia conducesse il mondo alla rovina, tale rovina

[521] Nondimeno, è opportuno osservare una differenza: nell'uomo comune, la visione della furia della natura (che minaccia la catastrofe finale) provoca un terrore irrazionale, ovverosia il sentimento religioso (esemplari i passaggi sul tuono e sul fulmine). Invece, nei filosofi assertori dell'eternità del mondo (chiamati in causa esplicitamente nella sezione dei terremoti, vv. 601-607) la medesima visione provoca l'insinuarsi del sospetto che il mondo sia mortale e destinato alla *ruina*. Entrambe le situazioni sono però accomunate dal fatto che Lucrezio descrive una prospettiva *soggettiva*, ignara della *naturae species ratioque*.

risulterebbe risibile, poiché il mondo è meno di un punto dinnanzi all'infinità dell'universo, che nel suo insieme resta inalterata per l'eternità (cfr. vv. 678-679 *cum tamen omnia cum caelo terraque marique / nil sint ad summam summai totius omnem*). Siamo così giunti a quel "cosmic viewpoint" necessario al conseguimento della felicità morale. Il lettore può ora finalmente comprendere ed accettare la natura mortale del mondo, non più esposto ai miti né tanto meno al terrore dinnanzi alla catastrofe.

La trattazione dei fenomeni sismici e l'analisi del vulcanesimo costituiscono pertanto il punto di arrivo "ideale" del percorso "escatologico" del lettore lucreziano. La rappresentazione conclusiva della sezione dedicata ai terremoti (vv. 601-607) rappresenta infatti la demistificazione finale della teoria peripatetica dell'eternità del mondo; la descrizione dell'eruzione dell'Etna rappresenta poi il disvelamento definitivo di una possibile "atarattica" prospettiva cosmica.

5.3 Fonti e obbiettivi polemici dei passaggi escatologici del sesto libro

Numerosi sono stati gli studi relativi alle fonti della rassegna di fenomeni naturali nel sesto libro del *De rerum natura*. In ambito epicureo, tra i pochi testi sopravvissuti, il primo termine di riferimento è ovviamente l'*Epistola a Pitocle*: essa però, data la sua natura di compendio, rende solo parzialmente conto della rassegna lucreziana e delle sue ragioni. Pare assai probabile che il primo punto di riferimento di Lucrezio sia ancora una volta il trattato *Sulla natura* di Epicuro, i cui frammenti a proposito di queste tematiche sono però rarissimi. Infatti, come sunteggia Notaro[522]:

«La trattazione dei μετέωρα doveva far parte dei 37 libri del Περὶ φύσεως. Nella chiusa del libro XI (*PHerc.* 1042) è detto che, anche nei libri successivi, si tratterà di questioni riguardanti i fenomeni che accadono nel cielo (…) Sedley sarebbe propenso a credere che nel libro XIII del Περὶ φύσεως venisse affrontato lo studio dei fenomeni atmosferici e tellurici, ma a tali fenomeni non si fa esplicito riferimento nei testi che ci forniscono le poche notizie che possediamo sui libri XII e XIII, vale a dire gli *scholia* alle lettere epicuree e alcune citazioni filodemee».

A proposito delle fonti del sesto libro del *De rerum natura* sono stati chiamati in causa i nomi di Aristotele (in particolare i *Meteorologica*) e di Posidonio. Tuttavia alcune scoperte del secolo scorso hanno permesso d'individuare quella che pare la fonte principale della rassegna lucreziana di fenomeni naturali - e probabilmente, ancora prima, di Epicuro stesso – almeno dal tuono sino al terremoto (vv. 96-607). Difatti nel 1992 Hans Daiber ha scoperto e pubblicato l'edizione completa di un compendio arabo-siriano dei *Metarsiologica* teofrastei[523]: le corrispondenze con il testo lucreziano

[522] Cfr. Notaro 2006 p. 8.
[523] A proposito della relazione tra questa *Meteorologia* siriaca e i *Metarsiologica* teofrastei, ho avuto modo di leggere, nel corso della revisione di questo lavoro, le considerazioni di Bakker 2016 pp. 146 ss. che propone invece una soluzione

risultano davvero notevoli. La meteorologia teofrastea si dimostra il primo punto di riferimento della meteorologia epicurea presente nella prima metà del sesto libro, dalla sequenza delle tematiche ai contenuti e, addirittura, alle polemiche. Teofrasto si rivela finanche come anticipatore del "metodo delle spiegazioni multiple" adottato da Epicuro e Lucrezio[524].

Solo considerando il modello della meteorologia del filosofo di Ereso è possibile comprendere a fondo il significato della tematica escatologica nel sesto libro del *De rerum natura*. Il peso della fonte teofrastea appare chiaramente se si considera, ad esempio, l'ampio, celebre passaggio dei vv. 379-422, dove Lucrezio critica la visione religiosa tradizionale, secondo la quale il fulmine è prerogativa della divinità e strumento di giustizia:

Hoc est igniferi naturam fulminis ipsam
380 *perspicere et qua vi faciat rem quamque uidere,*
non Tyrrhena retro volventem carmina frustra
indicia occultae divum perquirere mentis,
Unde volans ignis pervenerit aut in utram se
verterit hinc partem, quo pacto per loca saepta
385 *insinuarit, et hinc dominatus ut extulerit se,*
quidue nocere queat de caelo fulminis ictus.
Quod si Iuppiter atque alii fulgentia divi
terrifico quatiunt sonitu caelestia templa
et iaciunt ignem quo cuiquest cumque voluntas,
390 *cur quibus incautum scelus aversabile cumquest*
non faciunt icti flammas ut fulguris halent
pectore perfixo, documen mortalibus acre,
et potius nulla sibi turpi conscius in re
voluitur in flammis innoxius inque peditur
395 *turbine caelesti subito correptus et igni?*
Cur etiam loca sola petunt frustraque laborant?
An tum bracchia consuescunt firmantque lacertos?
In terraque patris cur telum perpetiuntur
obtundi? Cur ipse sinit neque parcit in hostis?
400 *Denique cur numquam caelo iacit undique puro*
Iuppiter in terras fulmen sonitusque profundit?
An simul ac nubes successere, ipse in eas tum
descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?

diversa. Cfr. Bakker 2016 p. 153: «It would seem, then, that we are left with two possible scenario's: either the Syriac meteorology is, as the *communis opinio* would have it, a version of Theophrastus' lost *Metarsiology* (allowance made for a certain amount of shortening, omissions, transpositions and perhaps also additions), or it is a compendium largely, but not exclusively, dependent on Epicurean meteorology, into which certain peripatetic elements have been incorporated. How such a compendium came to be transmitted under the name of Theophrastus I could not say, but there is certainly nothing exceptional about such false ascriptions». Tali conclusioni non alterano il quadro generale delineato in questo capitolo. Difatti è Lucrezio stesso, a più riprese, a richiamare come principale obbiettivo polemico della propria rassegna gli assertori dell'eternità cosmica (cfr. *e.g.* vv. 601-607).

[524] Tali corrispondenze erano già state intuite al principio del Novecento, quando tale testo era stato solo parzialmente pubblicato, cfr. Sedley 1998, p. 179: «Since the first partial discovery and publication of this text in 1918 and the subsequent work of Reitzenstein, it has been recognised that it bears a direct causal relation to Epicurean meteorology, especially as we meet this in book VI of Lucretius».

In mare qua porro mittit ratione? Quid undas
405 *arguit et liquidam molem camposque natantis?*
Praeterea si vult caveamus fulminis ictum,
cur dubitat facere ut possimus cernere missum?
Si nec opinantis autem vult opprimere igni,
cur tonat ex illa parte, ut vitare queamus,
410 *cur tenebras ante et fremitus et murmura concit?*
Et simul in multas partis qui credere possis
mittere? An hoc ausis numquam contendere factum,
Ut fierent ictus uno sub tempore plures?
At saepest numero factum fierique necessest,
415 *ut pluere in multis regionibus et cadere imbris,*
fulmina sic uno fieri sub tempore multa.
Postremo cur sancta deum delubra suasque
discutit infesto praeclaras fulmine sedis
et bene facta deum frangit simulacra suisque
420 *demit imaginibus uiolento uulnere honorem?*
Altaque cur plerumque petit loca plurimaque eius
montibus in summis vestigia cernimus ignis?

«Questo è guardare al fondo la natura vera del fulmine e intendere le forze con cui produce ogni effetto; non, tornando a svolgere invano i libri delle formule etrusche, indagare segni dell'occulto volere dei numi, di dove sia giunta la fiamma volante e in qual parte di qui si sia volta, come sia penetrata in luoghi chiusi e, dopo aver vagato a capriccio, come ne sia fuggita, e che sventura rechi dal cielo il colpo del fulmine. Ma se Giove e gli altri dèi scuotono i luminosi spazi del cielo col terribile schianto e lanciano il fulmine dovunque ciascuno abbia voglia, perché non fanno che, quanti non rifuggirono da un delitto esecrando, colpiti esalino le fiamme del fulmine dal petto trapassato, duro ammonimento ai mortali; ma piuttosto chi ha sicura coscienza di non aver commesso nulla di turpe è avvolto e imprigionato innocente nelle fiamme, d'improvviso ghermito dal turbine celeste e dal fuoco? Perché assalgono anche i luoghi deserti e si affaticano invano? O forse allora esercitano le braccia e rassodano i muscoli? E perché lasciano che al suolo si spunti la saetta del padre? Come lo permette egli stesso, e non la riserva ai nemici? E perché, quando il cielo è dovunque sereno, Giove non scaglia mai sulla terra il fulmine né rovescia i tuoni? Forse, appena le nuvole sono salite a lui, di persona allora vi scende, per dirigere di là, da vicino, i colpi dell'arma? E a che scopo saetta nel mare? Che cosa rimprovera alle onde, alla liquida immensità e alle pianure ondeggianti? E se vuole che ci guardiamo dal colpo del fulmine, che aspetta a fare in modo che lo vediamo scagliare? Ma se d'improvviso vuole annientarci col fuoco, perché tuona da quella parte, sì che possiamo evitarlo; perché suscita prima tenebre e fremiti e murmuri? E come puoi credere che saetti in molte parti ad un tempo? O forse oseresti affermare che non sia mai accaduto che più colpi esplodessero in un medesimo istante? Ma spesso è avvenuto ed è inevitabile avvenga (come il piovere in molte regioni ed il cadere rovesci) che anche i fulmini scoppino numerosi in uno stesso istante. Infine, perché scrolla col fulmine ostile i sacri templi dei numi e le sue splendide sedi, perché spezza le ben modellate statue divine e profana il decoro delle sue immagini con la ferita violenta? E perché di solito colpisce i luoghi elevati, e più numerose sulle vette dei monti vediamo le tracce della sua fiamma?».

Ebbene questi versi, prima letti per lo più come un genuino esempio della critica lucreziana alla *religio* tradizionale e al mito, costituiscono in verità un ampliamento di un passaggio teofrasteo,

in cui il filosofo di Ereso si premura di sottolineare e dimostrare come i disordini del mondo sublunare non possano essere attribuiti alla divinità. Si veda infatti la traduzione di Daiber (14.14-29)[525]:

«Neither the thunderbolt (pl.) nor anything that has been mentioned has its origin in God. For it is not correct (to say) that God should be the cause of disorder in the world; nay (He is) the cause of its arrangement and order. And that is why we ascribe its arrangement and order to God [mighty and exalted is He!] and the disorder of the world to the nature of the world. And moreover: if thunderbolts originate in God, why do they mostly occur during spring or in high places, but not during winter or summer or in low places? In addition: why do thunderbolts fall on uninhabited mountains, on seas, on terrs and on irrational living beings? God is not angry with those! Further, more astonishing would be the fact that thunderbolts can strike the best people and those who fear God, but not those who act unjustly and propagate evil. It is thus not right to say <about> hurricanes that they come from God; (we may) only (say the following) about something that happens to us to our harm or that diminishes divine power: It happens without any order. Consequently there is no indication of passing away in the case of God and any indication of being like an angel (=godlike) is to be removed from us».

Si noti che Teofrasto attribuisce i mali e i difetti del mondo sublunare non a Dio, bensì alla natura di questo mondo. Il testo teofrasteo tradotto da Daiber diviene così una preziosa conferma del fatto che anche la polemica contro la *culpa naturae* nel quinto libro (vv. 195-234) non debba essere intesa come un attacco rivolto esclusivamente al provvidenzialismo stoico, bensì – come spiegato da Andreoni – anche come una critica volta innanzi tutto contro la contradditorietà della teologia peripatetica[526]: essa infatti riconosce Dio come artefice dell'ordine cosmico (cfr. Daiber «(He is) the cause of its arrangement and order»), ma al contempo sottolinea la fragilità dell'uomo e i difetti del mondo sublunare (cfr. Daiber «we ascribe … the disorder of the world to the nature of the world»).

Naturalmente, quanto considerato sino ad ora non implica che Lucrezio traduca pedissequamente la propria fonte peripatetica: la traduzione del poeta latino è rielaborazione, ampliamento, commistione con altre fonti, innesto di allusioni e riferimenti mitici consoni alla forma poetica, nonché inserimento di riferimenti alla realtà latina contemporanea. Tuttavia la rassegna teofrastea costituisce indubbiamente la "traccia" della trattazione lucreziana. Una prova indiretta di ciò si ritrova nel già citato passaggio relativo ai terremoti: Lucrezio prorompe in un'accusa d'incoerenza rivolta agli assertori dell''eternità del mondo (vv. 565-567):

Et metuunt magni naturam credere mundi
exitiale aliquod tempus clademque manere
cum videant tantam terrarum incumbere molem!

«Ed esitano a credere che un certo tempo fatale e la rovina

[525] Per un'analisi di questo passaggio cfr. Mansfeld 1992, pp. 314 ss.
[526] Cfr. Andreoni 2008 pp. 93 ss.

attendano l'imponente natura del mondo,
pur vedendo che incombe una tale mole di terra!».

Questa polemica, che sarà ripresa più distesamente nei vv. 601-607 (nonché nella sezione relativa ai vulcani), può essere rivolta soltanto contro un assertore della teoria dell'eternità cosmica: essa non può pertanto essere diretta contro Posidonio, il quale – com'è noto – sosteneva la dottrina dell'ecpirosi. L'avversario di cui Lucrezio coglie la contraddizione è dunque un peripatetico che sottolinea la violenza dei sismi, senza però comprendere la natura mortale del cosmo. È logico pensare che l'accusa d'incoerenza e l'attacco lucreziano sia diretto contro la propria fonte principale, secondo uno schema argomentativo di cui abbiamo già visto il funzionamento nel quinto libro: Lucrezio riprende le argomentazioni di Teofrasto, costruendo una progressiva confutazione di esse[527].

5.4 Teofrasto come modello della strategia del *nec mirum*

La lettura del testo dei *Metarsiologica* dimostra inoltre che Lucrezio (e plausibilmente già Epicuro) riprende da Teofrasto quella che sopra abbiamo definito "strategia del *nec mirum*". Difatti nella spiegazione di ciascun fenomeno meteorologico Teofrasto stesso richiama puntualmente fenomeni più umili, appartenenti alla realtà quotidiana, con l'evidente scopo di chiarire la propria esplicazione e, al contempo, impedire che le manifestazioni della furia della natura siano imputate alla divinità[528]. Ereditando questo espediente, Lucrezio lo impiega con il medesimo intento esplicativo, al quale s'aggiunge l'obbiettivo di eliminare alla radice ogni mistero ed ogni terrore nei riguardi dei fenomeni naturali, impedendo così la genesi del sentimento religioso. La differente visione del cosmo da parte dei due autori conduce tuttavia a un diverso risultato nell'utilizzo di questa strategia: Teofrasto mira infatti a evidenziare che i fenomeni naturali di natura catastrofica concernono unicamente il mondo sublunare, laddove il "divino" spazio sopralunare è privo di anomalie e imperfezioni[529]; Lucrezio, all'opposto, sfrutta tale strategia per evidenziare la fragilità del *mundus* nel suo insieme, lasciando intendere che esso è destinato alla morte. Nell'ottica epicurea è invece l'infinito universo nel suo insieme - inteso quale *summa summarum* - a essere sottratto a quella *ruina* che invece attende ciascuno degli innumerevoli mondi che al suo interno si sono aggregati e

[527] Come sempre, bisogna però specificare che le medesime obiezioni possono essere estese ai maestri della Stoà che avevano abbandonato la dottrina dell'ecpirosi.
[528] Teofrasto non è però il solo modello lucreziano nell'impiego di questa strategia. Difatti non solo Lucrezio chiama in causa esempi che non si ritrovano nei *Metarsiologica*, ma talvolta s'appoggia ad altri autori. Emblematico è il caso dei vv. 591-595, dove una particolare tipologia di terremoto viene comparata al freddo che pervade il corpo umano.
[529] Del resto la meraviglia non può essere per il peripatetico un elemento negativo in sé; si ricordi Aristotele al principio del primo libro della *Metafisica*: «è grazie alla meraviglia che gli uomini hanno cominciato a voler conoscere. Si meravigliarono dapprima di ogni cosa strana o difficile a comprendere che avessero a portata di mano, poi, progredendo poco alla volta, arrivarono a porsi problemi riguardo a cose più grandi, per esempio riguardo a ciò che accade alla luna, al sole, agli astri, e riguardo all'origine del tutto». In questo senso, è chiaro che la strategia del *nec mirum* non può che essere concepita *in primis* in direzione anti-peripatetica.

sempre si aggregheranno. Qui di seguito si presentano alcuni esempi di "strategia nel *nec mirum*" comuni a Lucrezio e a Teofrasto:

	Lucrezio	**Teofrasto**
Il tuono	vv. 108-115 *Dant etiam sonitum patuli super aequora mundi / carbasus ut quondam magnis intenta theatris / dat crepitum malos inter iactata trabesque, / intedum perscissa furit petulantibus auris / et fragilis <sonitus> chartarum commeditatur. / Id quoque enim genus in tonitru cognoscere possis, / aut ubi suspensam vestem chartasque volantis / verberibus ventis versant planguntque per auras.* Producono anche un fragore sulle vaste pianure del mondo, / come talora un velario disteso su grandi teatri / strepita fra i pali e le travi agitate dal vento, / e a volte squarciato infuria tra soffi incalzanti / e richiama alla mente il crepitio dei fogli strappati. / Potrai riconoscere nel tuono anche questo rumore, / o quello di una veste sciorinata e di carte svolazzanti, / quando le raffiche le sferzano e le fanno volgere nell'aria.	**1.13-14** Something similar whe can observe amongst us: when the wind strikes against paper, a great noise arises thereby.
Il tuono	vv. 130-131 *Nec mirum, cum plena animae vensicula parva / saepe haud dat parvum sonitum displosa repente.* Né v'è da stupirsene, se anche una piccola vescica piena d'aria / spesso scoppiando emette d'improvviso un suono non lieve[530].	1.17 When butchers blow up guts, a noise can be heard because the wind passes through them. 1.19-20 When a bladder is filled with air and (then) is perforated, a violent and great noise is the result.

5.5 La genesi del mito e la dimostrazione della fragilità cosmica: gli scenari apocalittici del sesto libro nella trattazione del tuono, del lampo e del fulmine

Nel capitolo precedente si è detto che nel sesto libro la strategia del *nec mirum*, ereditata da Teofrasto, convive con un'altra tendenza, invece assente nella fonte peripatetica: quella di accrescere la portata "apocalittica" di ogni fenomeno naturale violento, al punto che ciascuno di essi possa divenire il "preambolo" del crollo del cosmo. Si presenta ora una rassegna degli esempi più significativi di tali scenari iperbolici[531]:

	Passo	**Traduzione**
Il tuono (I)	vv. 96-98 *Principio tonitru quatiuntur caerula caeli* *propterea quia concurrunt sublime volantes* *aetheriae nubes, contra pugnantibu' ventis*.	vv. 96-98 Anzitutto i cerulei spazi dell'etere sono scossi dal tuono/ perché cozzano volando in alto le aeree nubi / quando i venti imperversano lottando tra loro.
Il tuono (II)	vv. 121-125 *Hoc etiam pacto tonitru concussa videntur* *omnia saepe gravi tremere et divulsa repente* *maxima dissiluisse capacis moenia mundi,* *cum subito validi venti collecta procella* *nubibus intorsit sese …*	vv. 121-125 Anche in tal modo l'intero creato, scosso da un fragoroso tuono,/ sembra spesso tremare e l'enorme cerchia di mura / del vasto mondo all'improvviso squarciarsi e crollare,/ quando addensata d'un tratto una tempesta d'impetuoso vento / penetra roteando tra le nubi (…).
Il fulmine (I)	vv. 249-255; 262-267 *Nam dubio procul hoc fieri manifesta docet res;* *quod tunc per totum concrescunt aera nubes,* *undique uti tenebras omnis Acherunta reamur* *liquisse et magnas caeli complesse cavernas.* *Usque adeo taetra nimborum nocte coorta* *impendent atrae formidinis ora superne,* *cum commoliri tempestas fulmina coeptat*. (…) *Sic igitur supera nostrum caput esse putandumst* *tempestatem altam. Neque enim caligine tanta* *obruerent terras, nisi inaedificata superne* *multa forent multis exempto nubila sole;* *nec tanto possent venientes opprimere imbri,* *si non exstructis foret alte nubibus aether.*	vv. 249-255 Senza alcun dubbio lo prova la realtà manifesta:/ poiché allora si agglomerano nubi ovunque nell'aria, così da indurci a credere che tutte le tenebre / abbiano lasciato l'Acheronte e riempito le grandi caverne del cielo./ Tanto, al prodursi della tetra notte dei nembi, / incombono dall'alto volti di oscuro spavento. (…) In tal modo dunque dobbiamo ritenere la bufera/ alta sul nostro capo. Infatti le nubi non immergerebbero/ in tanta oscurità la terra, se non

[531] Sono esclusi esempi tratti dalle sezioni dedicate ai terremoti e ai vulcani, che saranno considerati più avanti.

		fossero quasi costruite / in alto molte su molte, cancellato il sole;/ né al loro sopraggiungere potrebbero sommergerla con dirotta pioggia, / così da far straripare i fiumi e allagare i campi, / se in tutta la sua altezza l'etere non fosse piento di nuvole accumulate.
Il fulmine (II)	vv. 281-294 *Inde ubi percaluit venti vis <et> gravis ignis* *impetus incessit, maturum tum quasi fulmen* *perscindit subito nubem, ferturque coruscis* *omnia luminibus lustrans loca percitus ardor.* *Quem gravis insequitur sonitus, displosa repente* *opprimere ut caeli videantur templa superne.* *Inde tremor terras graviter pertemptat et altum* *murmura percurrunt caelo; nam tota fere tum* *tempestas concussa tremit fremitusque moventur.* *Quo de concussu sequitur gravis imber et uber,* *omnis uti videantur in imbrem vertier aether* *atque ita precipitans ad diluviem revocare:* *tantus discidio nubis ventisque procella* *mittitur, ardenti sonitus cum provolat ictu.*	vv. 281-294 Poi, quando il vento s'è scaldato e il violento impeto del fuoco / l'ha ormai pervaso, allora il fulmine, per così dire / maturo, squarcia d'un tratto la nube e la vampa scoccata / vola e rischiara ogni luogo con i suoi guizzanti bagliori. / La segue un fragoroso tuono, così che sembra/ schiantarsi la volta del cielo e crollare dall'alto./ Un profondo tremito scuote la terra, / rombi percorrono l'alto cielo: tutto il nembo / temporalesco trema percosso, e vi si producono moti frementi. / A tale scossa seguono copiosi rovesci di pioggia, / in modo che l'etere sembra mutarsi in acqua / e così precipitando sommergere in diluvio la terra: / tanta allo squarciarsi della nube e alla bufera di vento / se ne rovescia, quando erompe il tuono con la folgore ardente.
Il fulmine (III)	vv. 364-378 *Nam fretus ipse annii permiscet frigus <et> aestum* *quorum utrumque opus est fabricanda ad fulmina nubi* *ut discordia <sit> rerum magnoque tumultu* *ignibus et ventis furibundus fluctuet aer.* *Prima caloris enim pars est postrema rigoris,* *tempus id est vernum; quare pugnare necessest* *dissimilis <res> inter se turbasque mixtas.* *Et calor extremus primo cum frigore mixtus* *volvitur, autumni quod fertur nomine tempus,* *hic quoque confligunt hiemes aestatibus acres.* *Propterea <freta> sunt haec anni nominitanda*	vv. 364-378 In questi passaggi dell'anno si mescolano il freddo e il caldo, / di entrambi i quali la nube ha bisogno per fabbricare le saette, perché vi sia discordia di elementi, e l'aria infuriata / con grande tumulto fluttui di fuochi e di venti. / La prima parte del caldo è l'ultima parte del gelo / e questo è il tempo di primavera: è inevitabile allora / che gli elementi

	nec mirumst, in eo si tempore plurima fiunt *fulmina tempestasque cietur turbida caelo,* *ancipiti quoniam bello turbatur utrimque,* *hinc flammis illinc ventis umoreque mixto*.	contrastanti lottino tra loro mischiati e tumultuanti. / La fine della calura trascorre mista all'inizio del freddo, / e questa è la stagione che si designa col nome di autunno: anche in essa gli aspri inverni si scontrano con le estati. / Perciò questi si devono chiamare i passaggi dell'anno; / né v'è da stupirsi se in questi periodi si producono / moltissimi fulmini e si scatenano in cielo torbide bufere / perché gli opposti elementi si scontrano in incerta guerra / fiamme da un lato, dall'altro venti misti a pioggia.

Grazie alle armi retoriche della poesia, Lucrezio può "amplificare" gli effetti catastrofici di un fenomeno sino ad un livello "apocalittico" (aspetto assente in Teofrasto): i passi sopra riportati sono infatti accomunati dall'intento di evocare la distruzione del mondo. Ad esempio, i primi due, relativi agli effetti del tuono, sono contraddistinti dalla rappresentazione dello sconvolgimento dello spazio celeste, che sembra preludere al crollo del cielo e del mondo (cfr. *quatiuntur caerula caeli*; *divulsa repente/ maxima dissiluisse capacis moenia mundi*); non è un caso che il lessico scelto dal poeta sia il medesimo dei passaggi escatologici dei libri precedenti. Dato che questi passi "apocalittici" sono però seguiti dai versi dove il poeta applica la strategia del *nec mirum,* si potrebbe essere indotti a concludere che l'uso di un lessico sublime, enniano ed epicheggiante sia in verità mosso qui da intenti quasi ironici e parodistici. Difatti, se alla descrizione di un tuono capace di sventrare la volta celeste e sovvertire il mondo (vv. 121-129) segue il riferimento analogico all'umile *vensicula parva* che esplode, pare difficile negare che il poeta voglia, se non negare, almeno ridimensionare la portata apocalittica ed escatologica dei versi precedenti. L'interpretazione di questi versi risulta però più complessa e richiede un'analisi più profonda degli scopi del poeta.

5.5.1 Il primo scopo di Lucrezio: descrivere la genesi del sentimento religioso

A un primo livello di lettura, l'uso di un lessico e di una *imagerie* apocalittica in questi versi dev'essere interpretato non come una gratutita e retorica *amplificatio* nella descrizione di un fenomeno naturale, bensì come uno strumento per mostrare la genesi del sentimento religioso e del terrore apocalittico nell'animo umano. Siamo insomma dinanzi alla descrizione di un fenomeno

naturale a partire da una prospettiva soggettiva – e pertanto parziale – che sopravvaluta la portata del fenomeno stesso. Grazie a questo espediente, Lucrezio ci permette di "vedere" e "sentire" i fenomeni naturali con gli occhi dell'umanità terrorizzata dalla mostruosa *religio* e non ancora "redenta" da Epicuro: la prima arma della *religio* è infatti la paura dell'uomo dinanzi alla violenza della natura, dovuta all'ignoranza (cfr. 1.68-69 *quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum*). Il carattere soggettivo di queste visioni apocalittiche è sottolineato dalla presenza ricorrente di espressioni e verbi che veicolano il concetto d'impressione, innanzi tutto *videri*:

- vv. 121-123 *tonitru concussa videntur / omnia saepe gravi tremere et divulsa repente / maxima dissiluisse capacis moenia mundi*.
- vv. 251-252 *undique uti tenebras omnis Acherunta reamur / liquisse et magnas caeli complesse cavernas.*
- vv. 285-286 *quem gravis insequitur sonitus, displosa repente / opprimere ut caeli videantur templa superne.*
- vv. 291-292 *omnis uti videantur in imbrem vertier aether / atque ita precipitans ad diluviem revocare*.
-

Si tratta dunque del medesimo schema già presente nel finale del quinto libro (vv. 1218 ss.), dove Lucrezio individua nel terrore umano dinanzi alle manifestazioni più violente della natura (fulmini, tuoni, tempeste e terremoti) la radice dell'insorgere della religione. Si ricordi che tale passaggio culmina nel celeberrimo epifonema volto a riassumere l'*impressione* soggettiva della presenza di una natura ostile che deliberatamente conduce l'uomo al dolore e alla rovina (vv. 1233-1235):

Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
obterit et pulchros fascis saevasque securis
proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

5.5.2 Il "tessuto mitologico"

Tramite i passaggi escatologici sopracitati Lucrezio vuole dunque svelare il meccanismo della genesi del sentimento religioso e quindi del terrore umano dinanzi alla furia della natura; al contempo egli rivela le modalità di nascita dei miti apocalittici, connessi all'azione devastante degli elementi naturali. Infatti questi passaggi sono densi di richiami (sia espliciti sia allusivi) ai principali miti "apocalittici" della tradizione letteraria greca, ovverosia quei racconti ove si descrivono il sovvertimento dell'ordine cosmico e la minaccia della fine del genere umano:

- ai vv. 249-252 vi è il richiamo al *topos* (che sarà caro alla tragedia senecana) della scomparsa della luce e dell'avvento, nel mondo terreno, delle "tenebre dell'Acheronte", foriere del caos.

- ai vv. 253-255 Lucrezio identifica nella visione di nubi che paiono "volti di nero terrore" (*atrae formidinis ora*) la radice del mito dei Giganti, che minacciano addirittura di spegnere il sole (cfr. pure v. 265 *exempto sole*)
- ai vv. 290 ss. si descrivono piogge così intense da richiamare il mito del diluvio universale (cfr. v. 292 *atque ita precipitans ad diluviem revocare*).
- ai vv. 374-378 il conflitto tra il calore e il freddo assume una dimensione cosmica che ricorda il mito empedocleo dell'avvento dell'Odio. La *discordia* e il *bellum anceps* riportano il lettore al racconto del conflitto tra acqua e fuoco, diluvio e incendio, svolto nel quinto libro (vv. 380-415).

La descrizione della genesi del mito della *Gigantomachia* (vv. 253 ss.) dimostra chiaramente come Lucrezio voglia evidenziare che il mito tragga origine da un fraintendimento della natura, dovuto all'ignoranza della reale *ratio rerum*.

5.5.3 Il secondo scopo di Lucrezio: ribadire la fondamentale verità della mortalità del mondo

Sino al secolo scorso, non sono mancati critici che hanno letto i costanti richiami a scenari apocalittici da parte di Lucrezio come un'espressione del suo animo inquieto, quasi pervaso da un'ossessione apocalittica. Secondo lo schema interpretativo dell'*Anti-Lucrèce chez Lucrèce* questi passi proverebbero la presenza sotterranea di un oscuro tormento nell'animo del poeta, inconciliabile con la sua formale adesione al luminoso e positivo "credo" epicureo[532]. Quanto affermato sino ad ora dimostra però che l'effettiva abbondanza di scenari catastrofici ha invece lo scopo "illuministico" di rappresentare e chiarire la formazione del sentimento religioso. Al contempo, la presenza di questi passaggi sembra tesa anche ad un altro fine: convincere definitivamente il destinatario del libro che la natura del mondo è fragile e mortale. Ancora una volta, la considerazione delle fonti e degli obbiettivi polemici di Lucrezio ricopre un'importanza decisiva. Difatti, la necessità da parte di Lucrezio di riaffermare continuamente la natura *mortalis* del mondo può essere compresa appieno soltanto tenendo ben presente che il poeta costruisce la propria rassegna sul solco dei *Metarsiologica* teofrastei (e forse anche del *De mundo*), ovverosia su quella trattatistica peripatetica che negava la possibilità di un *interitus mundi*. Proprio come nei passaggi escatologici dei libri precedenti, la trattazione del tema della mortalità del mondo è sempre mossa da una *vis* confutatoria e demistificatrice nei confronti della tesi opposta: si tratta in fondo di un'impostazione inevitabile, visto che Lucrezio ed Epicuro, per costruire il proprio edificio, non possono prescindere dall'appoggiarsi alle fondamenta gettate da Aristotele e Teofrasto. Quest'aspetto verrà ripreso nella trattazione dei terremoti e dei vulcani.

[532] Cfr. *e.g.* Perelli 1969.

Non bisogna infine dimenticare che il lettore lucreziano è al termine di un percorso di conoscenza[533] iniziato nel primo libro: pertanto, egli è oramai ben conscio che il mondo non è eterno e che, anzi, esso è soggetto a molteplici cause di morte, provenienti dall'infinito spazio esterno ad esso. Come asserito ai vv. 345-347 del quinto libro (*nam cum res tantis morbis tantisque periclis* / *temptarentur, ibi si tristior incubuisset* / *causa, darent late cladem magnasque ruinas*) è sufficiente che un solo fenomeno naturale trascenda la propria misura usuale perché esso si trasformi in una *tristior causa*, ovverosia in un morbo incurabile, capace di condurre il mondo alla rovina. Nel corso del sesto libro, l'enfasi lucreziana sulla portata "apocalittica" di numerosi fenomeni è proprio volta a ribadire questa verità, fissandola definitivamente nell'animo del lettore. La reiterazione indefessa della possibilità di un finimondo non è dunque da ricondurre ad una presunta *aegritudo* nell'animo del poeta, bensì al suo sforzo di persuadere i propri lettori della fragilità del mondo, per poi accompagnarli sino a quei *templa* di saggezza dai quali è possibile osservare con distacco ogni catastrofe.

Il diuturno susseguirsi di momenti di *amplificatio* del fenomeno escatologico e di momenti di "riduzione" o "deflazione" di esso corrisponde dunque al costante "gioco" dialettico del poeta, che oscilla tra una visione "soggettiva" e parziale del fenomeno naturale ed una visione invece "cosmica", lanciata da quei *templa serena* d'imperturbabile saggezza descritti nel proemio del secondo libro (vv. 7-8). Lo scopo di tale oscillazione perpetua tra una prospettiva soggettiva e una prospettiva cosmica (nella quale, a mio parere, risiede la quintessenza del "sublime" lucreziano) è, come si vedrà, di natura didattica e morale (nel significato più profondo del termine): essa mira cioè a rendere il lettore lucreziano capace ed avvezzo a compiere autonomamente il "volo" epicureo oltre i *moenia mundi*, a trascendere le limitate prospettive terrene. In questo modo il potente quadro finale della peste ateniese diviene il banco di prova del "lettore sublime" di Lucrezio.

5.6 I fenomeni sismici (vv. 535-607)

Le fonti principali

Al v. 535 prende avvio la sezione dedicata alla natura e alle cause del terremoto. Si tratta di una sezione fondamentale per comprendere i passaggi escatologici lucreziani, visto che la maggior parte degli scenari apocalittici del poeta sembra prevedere il crollo dei *moenia mundi* e il ritrarsi delle terre a causa di un terribile sisma. Rappresentazioni di sismi catastrofici si ritrovano infatti:

[533] Cfr. i vv. 92-95 del medesimo libro, dove Lucrezio si rappresenta giunto ormai alla fine del proprio percorso: *tu mihi supremae praescripta ad candida calcis / currenti spatium praemonstra, callida musa / Calliope, requies hominum divumque voluptas, / te duce ut insigni capiam cum laude coronam*.

- nel finale del primo libro. Si vedano in particolare i vv. 1105-1107 *neve ruant caeli tonitralia templa superne / terraque se pedibus raptim subducat et omnis / inter permixtas rerum caelique ruinas.*
- nel finale del secondo libro. Si vedano in particolare i vv. 1144-1145 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*.
- al principio della sezione escatologica del quinto libro. Si vedano in particolare i vv. 104-106 *dictis dabit ipsa fidem res / forsitan et graviter terrarum motibus ortis / omnia conquassari in parvo tempore cernes*.
- nel corso della sezione escatologica del quinto libro, in particolare ai vv. 338-342, dove il terremoto è contemplato tra le possibili catastrofi capaci di annientare il genere umano: *quod si forte fuisse antehac eadem omnia credis, / sed periisse hominum torrenti saecla vapore, / aut cecidisse urbis magno vexamine mundi, / aut ex imbribus assiduis exisse rapaces / per terras amnis atque oppida coperuisse* (…).
- nel finale del quinto libro, all'interno della sezione dedicata alla nascita della *religio* (vv. 1236-1240): *denique sub pedibus tellus cum tota vacillat* / *concussaeque cadunt urbes dubiaeque minantur, / quid mirum si se temnunt mortalia saecla* / *atque potestates magnas mirasque relinquunt* / *in rebus viris diuum, quae cuncta gubernent?*

Per quanto poi concerne le fonti di questa sezione, i principali punti di riferimento della trattazione lucreziana dei fenomeni sismici sembrano essere i seguenti:

Epicuro, *Lettera a Pitocle* 105-106[534]

Σεισμοὺς ἐνδέχεται γίνεσθαι καὶ κατὰ πνεύματος ἐν τῇ γῇ ἀπόληψιν καὶ παρὰ μικροὺς ὄγκους αὐτῆς παράθεσιν καὶ συνεχῆ κίνησιν, ὃ τὸν κραδασμὸν τῇ γῇ παρασκευάζει. καὶ τὸ πνεῦμα τοῦτο ἢ ἔξωθεν ἐμπεριλαμβάνει <ἢ> ἐκ τοῦ πίπτειν [εἰς] ἐδάφη εἰς ἀντροειδεῖς τόπους τῆς γῆς ἐκπνευματοῦντα τὸν πεπιλημένον ἀέρα. <καὶ> κατ' αὐτὴν δὲ τὴν διάδοσιν τῆς κινήσεως ἐκ τῶν πτώσεων ἐδαφῶν πολλῶν καὶ πάλιν ἀνταπόδοσιν, ὅταν πυκνώμασι σφοδροτέροις τῆς γῆς ἀπαντήσῃ, ἐνδέχεται σεισμοὺς ἀποτελεῖσθαι. καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείους τρόπους τὰς κινήσεις ταύτας τῆς γῆς γίνεσθαι. ἀπεργαζόμενοι.

«Per quanto concerne i terremoti, questi possono verificarsi per l'imprigionamento di un vento nella terra e per l'interposizione di piccole particelle di quest'ultima in esso, e per il suo frequente movimento, il che crea tremore alla terra. E, questo vento, la terra o lo riceve da fuori oppure deriva dal fatto che le fondamenta cadono † nei luoghi cavernosi della terra, e in questo modo spingano fuori l'aria imprigionata. Oppure, può anche darsi che i terremoti avvengano per la propagazione stessa del movimento derivato dal cedimento di molte fondamenta e, per il successivo contraccolpo,

[534] Naturalmente nel novero delle fonti epicuree va incluso anche il trattato *Sulla natura* (Sedley propone il libro XIII come spazio dedicato alla trattaione dei fenomeni tellurici), ma purtroppo non possediamo al momento frammenti utili dedicati a questa specifica tematica.

ogni volta che si incontrano parti più solide e robuste della terra. Comunque, questi movimenti della terra possono verificarsi in molti altri modi».

De mundo 395b30ss.-396a20

Πολλάκις δὲ καὶ συγγενὲς πνεῦμα εὔκρατον ἐν γῇ παρεξωσθὲν εἰς μυχίους σήραγγας αὐτῆς, ἕξεδρον γενόμενον ἐκ τῶν οἰκείων τόπων, πολλὰ μέρη συνεκράδανεν. Πολλάκις δὲ πολὺ γενόμενον ἔξωθεν ἐγκατειλήθη τοῖς ταύτης κοιλώμασι καὶ ἀποκλεισθὲν [ἐξόδου] μετὰ βίας αὐτὴν συνετίναξε, ζητοῦν ἔξοδον ἑαυτῷ, καὶ ἀπειργάσατο πάθος τοῦτο ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν. Τῶν δὲ σεισμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ' ὀξείας γωνίας ἐπικλίνται καλοῦνται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ' ὀρθὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιοῦντες εἰς τὰ κοῖλα ἱζηματίαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ τὴν γῆν ἀναρρηγνύντες ῥῆκται καλοῦνται. Τούτων δὲ οἱ μὲν καὶ πνεῦμα προσαναβάλλουσιν, οἱ δὲ πέτρας, οἱ δὲ πηλόν, οἱ δὲ πηγὰς φαίνουσι τὰς πρότερον οὐκ οὔσας. Τινὲς δὲ ἀνατρέπουσι κατὰ μίαν πρόωσιν, οὓς καλοῦσιν ὥστας. Οἱ δὲ ἀνταποπάλλοντες καὶ ταῖς εἰς ἑκάτερον ἐγκλίσεσι καὶ ἀποπάλσεσι διορθοῦντες ἀεὶ τὸ σειόμενον παλματίαι λέγονται, τρόμῳ πάθος ὅμοιον. Γίνονται δὲ καὶ μυκηταὶ σεισμοί, σείοντες τὴν γῆν μετὰ βρόμου. Πολλάκις δὲ καὶ χωρὶς σεισμοῦ γίνεται μύκημα γῆς, ὅταν τὸ πνεῦμα σείειν μὲν μὴ αὔταρκες ᾖ, ἐνειλούμενον δὲ ἐν αὐτῇ κόπτηται μετὰ ῥοθίου βίας. Συσσωματοποιεῖται δὲ τὰ εἰσιόντα πνεύματα καὶ ὑπὸ τῶν ἐν τῇ γῇ ὑγρῶν κεκρυμμένων. Τὰ δὲ ἀνάλογον συμπίπτει [τούτοις] καὶ ἐν θαλάσσῃ· χάσματά τε γὰρ γίνεται θαλάσσης καὶ ἀναχωρήματα πολλάκις καὶ κυμάτων ἐπιδρομαί, ποτὲ μὲν ἀντανακοπὴν ἔχουσαι, ποτὲ δὲ πρόωσιν μόνον, ὥσπερ ἱστορεῖται περὶ Ἑλίκην τε καὶ Βοῦραν.

«Spesso un soffio dalla giusta mescolanza, formatosi nella terra, quando viene compresso nelle caverne che stanno nelle viscere della terra, trovandosi fuori dai luoghi che gli sono propri, scuote insieme molte parti della terra. Spesso poi un soffio di grandi proporzioni che viene dall'esterno, venendo rinserrato nelle cavità della terra, provoca violente scosse alla terra cercando una via d'uscita, e, in tal modo, provoca quel fenomeno che siamo soliti chiamare terremoto. Dei terremoti, quelli che scuotono la terra di traverso, ad angoli acuti, sono detti terremoti inclinanti; quelli che scuotono la terra in alto e in basso ad angoli retti sono detti terremoti sussultori, quelli che provocano sprofondamenti nelle caverne della terra sono detti terremoti sprofondanti, quelli, infine, che aprono voragini e squarciano la terra sono detti terremoti squarcianti. Alcuni di questi terremoti gettano di fuori vento, altri pietre, altri fango, altri ancora fanno emergere fonti che prima non c'erano. Alcuni terremoti provocano sconvolgimento con una sola scossa e questi sono detti terremoti di urto. Quelli che provocano oscillazioni in direzioni opposte, e con spinte e rimbalzi raddrizzano sempre l'oggetto scosso, sono detti terremoti vibratori, perché provocano un fenomeno simile al tremito. Si producono anche terremoti muggenti, che scuotono la terra con fragore. Spesso si producono muggiti di terremoto anche indipendentemente dal terremoto, quando il soffio non è sufficiente per provocare scuotimento, ma, rinserrato nella terra, batte con violenza impetuosa. I venti che penetrano all'interno della terra vengono rafforzati anche dalle masse umide nascoste nell'interno della terra. Succedono fenomeni analoghi anche nel mare. Si producono voragini marine e spesso ritirate e invasioni di flutti: invasioni talora seguite da indietreggiamenti, talora solo con avanzamenti, come si racconta di Elice e Bura».

Teofrasto, *Metarsiologica* (ed. Daiber) 15.2-35:

«There are four causes of earthquakes: (a) If there is in the earth a hollow like a cave and like a cavern, and if the upper (side) of it falls inward. For it falls down because the earth becomes dry and crumbles, or because it becomes humid and dissolves. Similar to that we can find (the following): If a single stone falls down from a stone column and leaves its place, the whole column begins to stagger. (b) If some hollows contain water which is shut up, and if that water is moved, because it finds a narrow exit or because of another reason, it shakes the earth as billows cause a ship to shake. (c) If the earth

contains much wind which is shut up, and if this wind can pass out through a narrow way, it shakes the earth. For that reason noises sometimes occur together with earthquakes. (d) If the earth contains much fire which is shut up and (if then the fire) makes the air contained by the earth fine, dissolves it and makes it loose, (the fire) begins to look for a larger place. If therefore (the air) splits up and leaves the earth, it begins to shake that. It is appropriate to believe that earthquakes happen because of these reasons. The reason why earthquakes are more frequent during the absence of winds may be described by us as follows: During the absence of the wind, the wind is restrained inside the earth and cannot pass through its hollows, so that therefore earthquakes occur. If much wind is blowing, there are no earthquakes because at that time the wind is not restrained in the hollows of the earth, but can pass out. If someone demands that we give the reason why on some places of the earth no earthquakes occur, we answer: There is no hollow in these places: or there is a hollow, but the earth above is stony; or there is no wind in them. If someone demands that we give the reason why some earthquakes are a kind of trembling, some a kind of inclination with an inclining movement, and some only a kind of inclination (without any inclining movement), we answer: Earthquakes of the trembling kind occur, if hollows inside the earth cave in. Comparable with that is the following: if one single stone falls dowm from a stony column, the other stones move in a trembling movement. Earthquakes with inclination and with inclining movement happen, when a wind comes forth and violently beats a place on the earth. Earthquakes are only a kind of inclination (without any inclining movement) if the wind beats and does not return, because it gets in touch with the air or because its power becomes weak before it can reach another place on the earth».

Ai passi sopracitati pare opportuno aggiungere due passi tratti dal sesto libro delle *Naturales quaestiones* di Seneca:

Sen. *Nat. Quaest*. 6, 20 (Seneca sunteggia l'opinione di Democrito ed Epicuro a proposito dell'origine dei terremoti):

Veniamus nunc ad eos qui omnia ista quae rettuli in causa esse dixerunt aut ex his plura. Democritus plura putat. Ait enim motum aliquando spiritu fieri, aliquando aqua, aliquando utroque, et id hoc modo prosequitur. Aliqua pars terrae concava est; in hanc aquae magna vis confluit. Ex hac est aliquid tenue et ceteris liquidius. Hoc, cum superveniente grauitate reiectum est, illiditur terris et illas movet, nec enim fluctuari potest sine motu eius in quod impingitur. Etiamnunc quomodo de spiritu dicebamus, de aqua quoque dicendum est. Ubi in unum locum congesta est et capere se desiit, aliquo incumbit et primo viam pondere aperit, deinde impetu; nec enim exire nisi per devexum potest diu inclusa nec in directum cadere moderate aut sine concussione eorum per quae vel in quae cadit. Si vero, cum iam rapi coepit, aliquo loco substitit et illa vis fluminis in se revoluta est, in continentem terram repellitur et illam, qua parte maxime pendet, exagitat. Praeterea aliquando madefacta tellus liquore penitus accepto altius sedit et fundus ipse vitiatur: tunc ea pars premitur in quam maxime aquarum vergentium pondus inclinat. Spiritus vero nonnumquam impellit undas et, si vehementius institit, eam scilicet partem terrae movet in quam coactas aquas intulit; nonnumquam in terrena itinera coniectus et exitum quaerens movet omnia. Terra autem tem penetrabilis ventis est et spiritus subtilior est quam ut possit excludi, vehementior quam ut sustineri concitatus ac rapidus.
Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et illos qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt corripit, cum sit arduum de his quae coniectura assequenda sunt aliquid certi promittere. Ergo, ut ait, potest terram movere aqua, si partes aliquas eluit et adrosit, quibus desiit posse extenuatis sustineri quod integris ferebatur. Potest terram movere impressio spiritus: fortasse enim aer extrinsecus alio intrante aere agitatur, fortasse aliqua parte subito decidente percutitur et inde motum capit. Fortasse aliqua pars terrae velut columnis quibusdam ac pilis sustinetur, quibus vitiatis ac recedentibus tremit pondus impositum. Fortasse calida vis spiritus in ignem versa et fulmini similis cum magna strage obstantium fertur. Fortasse palustres et iacentes aquas aliquis flatus

impellit et inde aut ictus terram quatit aut spiritus agitatio ipso motu crescens et se incitans ab imo in summa usque perfertur. Nullam tamen illi placet causam motus esse maiorem quam spiritum.

«Veniamo ora a coloro che hanno posto la causa del terremoto in tutti questi elementi che ho menzionato o nella maggior parte di essi. Democrito ritiene che ve ne sia più di uno. Dice, infatti, che il terremoto è provocato a volte dall'aria, a volte dall'acqua, a volte da entrambe, e sviluppa in questo modo la sua argomentazione: "Una certa parte della terra è concava; in essa confluisce una gran massa d'acqua. Una parte di quest'acqua è più leggera e fluida delle altre. Quando questa è respinta da una massa pesante che le cade addosso, viene spinta contro la terra e la scuote, poiché non potrebbe essere così agitata senza scuotere ciò contro cui viene spinta". E a proposito dell'acqua bisogna ripetere quello che dicevamo dell'aria: "Quando si è accumulata tutta in un luogo e non riesce più a contenersi, fa forza in un punto e si apre un passaggio dapprima con il suo peso, poi con il suo impeto. Essa infatti, essendo stata a lungo rinchiusa, non può uscire, se non per una via in discesa, né cadere verticalmente con delicatezza o senza scuotere ciò attraverso cui o su cui cade. (…) Per quanto concerne l'aria, essa a volte respinge le onde e, se incalza con violenza, scuote naturalmente quella parte della terra contro cui ha scagliato le acque accumulate; altre volte, insinuatasi in canali sotterranei e alla ricerca di una via d'uscita, scuote tutto. La terra, per altro, è permeabile ai venti e l'aria è troppo sottile per essere tenuta fuori e troppo violenta perché si possa resistere alla sua agitazione e alla sua velocità. Epicuro afferma che tutte queste cause sono possibili e e cerca molte altre ancora e rimprovera coloro che hanno sostenuto che la causa è una sola di queste, poiché è difficile garantire qualcosa di certo a proposito di fenomeni che sono spiegabili in maniera solo congetturale. "Dunque", come dice, "l'acqua può scuotere la terra, se ne ha trascinato via ed eroso alcune parti, le quali, una volta assottigliate, non sono più in grado di sostenere ciò che sorreggevano quando erano intatte. Può scuotere la terra la spinta dell'aria: infatti, può darsi che l'aria sia agitata da altra aria che entra dall'esterno, oppure può darsi che sia scossa da una massa di terra che cade all'improvviso e le comunica il movimento. Può darsi che qualche parte della terra si sostenga come su delle specie di colonne e di pilastri che, indebolitisi e cedendo, fanno tremare il peso poggiato sopra. "Può darsi che una massa d'aria calda trasformatasi in fuoco e simile al fulmine si muova, abbattendo tutto ciò che la ostacola. Può darsi che un qualche soffio spinga delle acque paludose e stagnanti e che quindi l'urto scuota la terra o l'agitazione dell'aria, che cresce ed è stimolata dal suo stesso moto, si comunichi dalla profondità fino alla superficie". Tuttavia secondo lui non c'è nessuna causa del terremoto più potente dell'aria».

Sen. *Nat. Quaest*. 6.23-24: Seneca sunteggia le teorie del peripatetico Callistene di Olinto a proposito della natura dei fenomeni sismici e, in conclusione, richiama l'esame del terremoto di Sidone svolta dallo stoico Posidonio.

Huius motus succutientis terras haec erit causa: ad alteram transeo. Rara terrae natura est multumque habens uacui: per has raritates spiritus fertur, qui, ubi maior influxit nec emittitur, concutit terram. Haec placet et aliis, ut paulo ante rettuli, causa, si quid apud te profectura testium turba est: hanc etiam Callisthenes probat, non contemptus uir: (…) *Hic Callisthenes in libris quibus describit quemadmodum Helice Burisque mersae sint, quis illas casus in mare uel in illas mare immiserit, dicit id quod in priore parte dictum est: Spiritus intrat terram per occulta foramina, quemadmodum ubique, ita et sub mari; deinde, cum obstructus ille est trames per quem descenderat, reditum autem illi a tergo resistens aqua abstulit, huc et illuc refertur et sibi ipse occurrens terram labefactat. Ideo frequentissime mari apposita uexantur et inde Neptuno haec assignata est terras mouendi potentia. Quisquis primas litteras didicit, scit illum apud Homerum Enosichthona uocari.* (…) *Idem de terra suspicari licet uel ex hoc quod motus non in summa terra circaue summam est sed subter et ab imo. Huius indicium est quod altitudinis profundae maria iactantur, motis scilicet his supra quae fusa sunt: ergo uerisimile est terram ex alto moueri et illic spiritum in cauernis ingentibus concipi. "Immo", inquit', "ceu, cum frigore inhorruimus, tremor sequitur, sic terras quoque spiritus*

extrinsecus accidens quassat". Quod nullo modo potest fieri. Algere enim debet, ut idem illi accidat quod nobis, quos externa causa in horrorem agit. Accidere autem terrae simile quiddam nostrae affectioni, sed non ex simili causa concesserim. Illam interior et altior iniuria debet impellere: cuius rei argumentum uel maximum hoc potest esse quod, cum uehementi motu adapertum ingenti ruina solum est, totas nonnumquam urbes et recipit hiatus ille et abscondit. Thucydides ait circa Peloponnesiaci belli tempus Atalanten insulam aut totam aut certe maxima ex parte suppressam. Idem Sidone accidisse Posidonio crede. Nec ad hoc testibus opus est: meminimus enim terris interno motu diuulsis loca disiecta et campos interisse. Quod iam dicam quemadmodum existimem fieri.

«Questa sarà la causa di questo moto che scuote la terra verticalmennte: passo all'altra. La natura della terra è porosa e contiene in sé molto vuoto: attraverso questi pori circola l'aria, che, quando vi si è introdotta in maggior quantità e non riesce a uscire, scuote la terra. Come ho riferito poco fa, questa spiegazione è accolta anche da altri, se il numero dei testimoni ti sembra decisivo: la approva anche Callistene, uomo niente affatto spregevole (…). Questo Callistene, nei libri in cui descrive come Elice e Bura siano state sommerse e quale evento le abbia sprofondate nel mare, espone la teoria che io ho presentato nella parte precedente di questo libro: "L'aria entra nella terra attraverso fori nascosti, come avviene dappertutto, così anche sotto il mare; poi, quando è ostruito il passaggio attraverso cui era discesa, e l'acqua che oppone resistenza alle sue spalle la priva della possibilità di tornare indietro, essa viene spinta da una parte e dall'altra e, scontrandosi con se stessa, scrolla la terra". Perciò molto spesso le regioni vicine al mare sono devastate dal terremoto e da qui è attribuita a Nettuno questa facoltà del mare di muovere la terra. Chiunque abbia ricevuto un'istruzione elementare sa bene che quel dio in Omero è chiamato Ἐνοσίχθων. (…). La stessa cosa si può supporre a proposito della terra, anche per il fatto che il terremoto non si verifica in superficie o in prossimità della superficie, ma sotterra, e proviene dalle profondità. Una prova di questo è il fatto che mari profondissimi sono agitati, evidentemente a causa del moto di quelle regioni sopra le quali si distendono: è dunque verosimile che il terremoto abbia origine dalle profondità della terra e che lì l'aria si ammassi in enormi cavità. "Anzi" dice [Callistene] "Come quando abbiamo i brividi per il freddo ne consegue un tremito, così anche la terra è scossa da una corrente d'aria che viene dal di fuori". Ciò non può assolutamente accadere. Infatti, dovrebbe soffrire il freddo, perché le possa accadere quello che accade a noi, che una causa esterna fa rabbrividire. Potrei anche ammettere che alla terra accada qualcosa di simile a ciò che accade a noi ma non per una causa simile. Dev'essere una lesione più interna e più profonda a scrollare la terra: la prova migliore a favore di questa tesi può essere forse il fatto che, quando il suolo si è aperto a causa di un terremoto violento, provocando grandi danni, talvolta quella voragine inghiotte e seppellisce intere città. Tucidide dice che al tempo della guerra del Peloponneso l'isola di Atalante fu inghiottita completamente o per lo meno la maggior parte. E puoi credere a Posidonio che la stessa cosa è avvenuta a Sidone [Posidonio fr. 232 Edelstein-Kidd]».

Analisi

Per comprendere la relazione tra Lucrezio e i passi appena citati, innanzi tutto pare opportuno indicare come il poeta suddivide la sezione del sesto libro dedicata ai terremoti:

- Vv. 535-542 Presentazione. Il sottosuolo è ricolmo di spelonche ventose, numerosi laghi e molti stagni, fiumi che scorrono con veemenza, rocce e massi dirupati
- Vv. 543-551 Alcuni terremoti sono causati da crolli di caverne sotterranee (addirittura d'intere montagne) dovuti alla consunzione del tempo (cfr. v. 545 *ubi ingentis speluncas subruit*

aetas). Nei vv. 548-551 il poeta impiega lo schema del *nec mirum*, richiamando l'*exemplum* quotidiano del carro che varca una via, facendo tremare le case attorno.

- Vv. 552-556 Alcuni terremoti sono causati da moti di acque sotterranee dovuti a frane. I vv. 555-556 contengono l'*exemplum* del vaso che oscilla, perché colmo d'acqua in movimento.
- Vv. 557-576 Alcuni terremoti sono dovuti al moto violento del vento nelle spelonche sotterranee, che insiste su un punto solo, causando l'inclinazione della superficie terrestre. Lucrezio descrive poi gli esiti catastrofici di questo tipo di terremoti nelle città. I vv. 565-574 sono una sorta di parentesi diretta contro gli assertori dell'eternità del mondo: eventi di questo tipo dimostrano la fragilità del mondo, che è sopravvissuto sino ad oggi solo perché "la terra minaccia rovina più spesso di quanto non abbia ad attuarla" (vv. 572-573 *saepius minitatur terra ruinas/ quam facit*).
- Vv. 577-590 Alcuni terremoti sono dovuti al vento che (sorto dall'esterno o dall'interno) tumultua nel sottosuolo e infine squarcia la superficie terrestre, inghiottendo intere città (come Egio nel Peloponneso e Sidone in Siria). Questi eventi possono provocare anche il sommergimento d'intere città costiere (cfr. vv. 589-590 *et multae per mare pessum / subsedere suis pariter cum civibus urbes*).
- Vv. 591-595 Talvolta l'aria che tumultua sotterra non riesce ad aprire voragini, ma si dirama attraverso i fitti forami della terra, causando un tremore che è paragonato al tremore delle membra umane, quando provano freddo (vv. 594-595 *frigus uti nostros penitus cum venit in artus / concutit invitos cogens tremere atque movere*).
- Vv. 596-600 Il terrore degli abitanti delle città dinanzi al terremoto
- Vv. 601-607 Polemica contro gli assertori dell'eternità del mondo, che, dinanzi alla violenza del terremoto, non riescono a trattenere il timore che il mondo sia prossimo alla distruzione.

Confrontando la partizione appena delineata con i passi sopra citati è possibile sin da ora trarre alcune importati conclusioni:

- Lucrezio rimane sostanzialmente fedele alla trattazione epicurea del fenomeno (nella misura in cui è possibile ricostruirla). Difatti egli riconosce non una, bensì una pluralità di cause per i terremoti (cfr. *Ep. Pyth*. καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείους τρόπους τὰς κινήσεις ταύτας τῆς γῆς γίνεσθαι. ἀπεργαζόμενοι; Sen. *Nat*. *omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat*), ma al contempo attribuisce uno spazio signficativamente maggiore alla trattazione dei sismi causati dai venti sotterranei, riconoscendo così il primato attribuito da Epicuro stesso a questa tipologia di terremoto (cfr. Sen. *nullam tamen illi placet causam motus esse maiorem quam spiritum*).

- Lucrezio impiega una pluralità di fonti, a cui probabilmente accede anche per mezzo di materiale dossografico. È significativo, ad esempio, il richiamo al terremoto di Sidone, che, secondo la testimonianza di Seneca, era stato narrato ed esaminato dallo stoico Posidonio d'Apamea[535]. Tuttavia, ancora una volta, un ruolo decisivo e preponderante è giocato dalle fonti peripatetiche. Difatti la sequenza di tipologie di terremoto prospettata da Lucrezio ricalca in gran parte quella prospettata da Teofrasto nei *Metarsiologica*: è probabile che in questo caso la ripresa lucreziana di Teofrasto sia mediata da Epicuro, visto che il passo epicureo riportato da Seneca (*Nat. Quaest*. 6.20) pare rifarsi alla quadripartizione dei terremoti costruita dal filosofo di Ereso, ovverosia: terremoti dovuti a crolli sotterranei, terremoti dovuti a moti delle acque sotterranee, terremoti dovuti ai venti nel sottosuolo, terremoti cagionati dai fuochi nelle profondità della terra. A differenza di Teofrasto, però, Lucrezio decide d'escludere quest'ultima tipologia "ignea" di sisma. Seneca ci rivela inoltre che la teoria di terremoti provocati da venti sotterranei che non trovano "sfoghi" esterni era stata approfondita dal peripatetico Callistene di Olinto: costui, esaminando il maremoto che sommerse Elice e Bura (citato anche nel trattato peripatetico *De mundo*, cfr. 396a20 ὥσπερ ἱστορεῖται περὶ Ἑλίκην τε καὶ Βοῦραν), aveva paragonato il tremore della terra quando l'aria sotterranea non riesce a fuoriuscire al rabbrividire dell'uomo[536]: *ceu, cum frigore inhorruimus, tremor sequitur, sic terras quoque spiritus extrinsecus accidens quassat* (Sen. *Nat.* 6, 24). In un contesto molto simile Lucrezio non solo allude al medesimo evento sismico (cfr. vv. 589-590 *et multae per mare pessum / subsedere suis pariter cum civibus urbes*), ma impiega persino la medesima similitudine tra brivido (*horror*) umano e terremoto (vv. 594-595): *frigus uti nostros penitus cum venit in artus / concutit invitos cogens tremere atque movere*. Nulla esclude che anche questa similitudine possa essere stata ripresa dalla fonte peripatetica, probabilmente "mediata" da Epicuro, oppure rinvenuta dal poeta in qualche testo dossografico.
- L'intero passo è costruito in maniera tale da costituire una polemica nei confronti della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. Tale polemica è "anticipata" sin dai vv. 563-565, ma si esplica interamente nella conclusione della sezione (vv. 601-607), che evoca l'incombente *ruina* del *mundus*. Una conclusione di questo tipo conferma che Lucrezio si sia mosso sul solco di fonti peripatetiche, profittando dell'entità dei sismi da esse stesse descritti

[535] Oltre a Seneca, troviamo testimonianza di questo racconto posidoniano di questo terremoto anche in Strabone 1.3.16 ss. ἐν δὲ τῇ Φοινίκῃ φησὶ Ποσειδώνιος γενομένου σεισμοῦ καταποθῆναι πόλιν ἱδρυμένην ὑπὲρ Σιδῶνος, καὶ αὐτῆς δὲ Σιδῶνος σχεδόν τι τὰ δύο μέρη πεσεῖν, ἀλλ' οὐκ ἀθρόως, ὥστε μὴ πολὺν φθόρον ἀνθρώπων γενέσθαι.
[536] Cfr. pure *De mundo* 396a Οἱ δὲ ἀνταποπάλλοντες καὶ ταῖς εἰς ἑκάτερον ἐγκλίσεσι καὶ ἀποπάλσεσι διορθοῦντες ἀεὶ τὸ σειόμενον παλματίαι λέγονται, τρόμῳ πάθος ὅμοιον.

per evidenziare la contraddittorietà dei propri avversari, che descrivono fenomeni così violenti, negando però la mortalità del mondo.

Tratte queste conclusioni, pare opportuno volgersi a un esame più approfondito di questa sezione. Il primo passo degno di nota per la nostra disamina sono indubbiamente i vv. 543-551:

His igitur rebus subiunctis suppositisque
terra superne tremit magnis concussa ruinis,
545 *subter ubi ingentis speluncas subruit aetas;*
quippe cadunt toti montes magnoque repente
concussu late disserpunt inde tremores.
Et merito, quoniam plaustri concussa tremescunt
tecta viam propter non magno pondere tota,
550 *Nec minus exsultant †es dupuis† cumque viai*
ferratos utrimque rotarum succutit orbis.

«Poiché dunque tutte queste cose sono a lei congiunte nel profondo, la terra trema il alto, scossa da grandi rovine, quando di sotto il tempo ha scalzato enormi caverne: allora intere montagne cadono e alla grande scossa improvvisa tremiti si dilatano serpeggiando lontano. Ed è naturale, se scosse da carri prendono a tremare le case lungo la via, tutte intere per un peso non grave, e non meno sussultano gli oggetti ogni volta che un'asperità della strada fa da entrambe le parti sobbalzare i cerchi delle ruote».

In questo passo, che descrive i terremoti dovuti a crolli sotterranei, troviamo alcuni degli elementi ricorrenti nella descrizione lucreziana del terremoto: *in primis* la repentinità del fenomeno (v. 546 *repente*); l'articolazione della catastrofe su un piano superiore (*superne* v. 544) e un piano inferiore (v. 545 *subter*); l'enfasi sulle *ruinae* provocate dal terremoto (v. 544 *magnis ruinis*; v. 545 *subruit*). Come si sarà notato, il lessico e le modalità scelte dal poeta richiamano i numerosi passi escatologici presenti nei libri precedenti; se, ad esempio, paragoniamo questa descrizione al grande cataclisma descritto nel finale del primo libro, riscontriamo in quest'ultimo i medesimi motivi: l'enfasi sulla repentinità (v. 1103 *subito*; v. 1109 *temporis puncto*), l'articolazione alto-basso (vv. 1105-1106 *caeli templa superne*… *terra se subducat*), il richiamo alle *ruinae* (v. 1105 *neve ruant*; v. 1107 *inter permixtas ruinas*). Tali corrispondenze intertestuali permettono di comprendere come per Lucrezio vi sia una relazione diretta tra ogni terremoto e il terremoto che condurrà il mondo alla rovina: questa relazione verrà ribadita al termine di questa sezione, dove il poeta descriverà un sisma capace di indurre gli assertori dell'eternità del mondo a dubitare delle proprie convinzioni.

I vv. 543-551 sono inoltre degni di nota, poiché in essi il poeta applica "lo schema del *nec mirum*": il terrore sovrannaturale provocato dalla catastrofe viene ridimensionato mediante l'analogia con un fenomeno della quotidianità: i vv. 548-551 mostrano infatti come il tremore e il boato del

terremoto siano paragonabili agli effetti dei carri che varcano fragorosamente le strade. Non vi è quindi bisogno di ricorrere alla divinità o al mito per spiegare il *tremor* della terra.

La sequenza successiva (555-593) è così densa d'immagini escatologiche, che pare opportuno riportarla senza ripartizioni:

555 *Praeterea ventus cum per loca subcava terrae*
collectus parte ex una procumbit et urget
obnixus magnis speluncas viribus altas,
incumbit tellus quo venti prona premit vis.
Tum supera terram quae sunt exstructa domorum
560 *ad caelumque magis quanto sunt edita quaeque,*
inclinata minent in eandem prodita partem
protractaeque trabes impendent ire paratae.

Et metuunt magni naturam credere mundi
exitiale aliquod tempus clademque manere,
565 *cum videant tantam terrarum incumbere molem!*

Quod nisi respirent venti, vis nulla refrenet
res neque ab exitio possit reprehendere euntis.
Nunc quia respirant alternis inque gravescunt
et quasi collecti redeunt ceduntque repulsi,
570 *saepius hanc ob rem minitatur terra ruinas*
quam facit; inclinatur enim retroque recellit
et recipit prolapsa suas in pondera sedis.
Hac igitur ratione vacillant omnia tecta,
Summa magis mediis, media imis, ima perhilum.
575 *Est haec eiusdem quoque magni causa tremoris,*
ventus ubi atque animae subito uis maxima quaedam
aut extrinsecus aut ipsa tellure coorta
in loca se cava terrai coniecit ibique
speluncas inter magnas fremit ante tumultu
580 *versabunda<que> portatur, post incita cum vis*
exagitata foras erumpitur et simul altam
diffindens terram magnum concinnat hiatum
in Syria Sidone quod accidit et fuit Aegi
in Peloponneso, quas exitus hic animai
585 *disturbat urbis et terrae motus obortus.*
Multaque praeterea ceciderunt moenia magnis
motibus in terris et multae per mare pessum
subsedere suis pariter cum civibus urbes.
Quod nisi prorumpit, tamen impetus ipse animai
590 *ut fera vis venti per crebra foramina terrae*
dispertitur ut horror et incutit inde tremorem;
frigus uti nostros penitus cum venit in artus,
concutit invitos cogens tremere atque movere.

«Ancora, quando il vento per le cavità sotterranee si raccoglie, e fa impeto e grava da una sola parte, premendo con gran forza sulle caverne profonde, la terra piega dove la sospinge la prona forza del

vento. Allora le case edificate sopra la terra, tanto più quelle che s'elevano fino al cielo, s'inclinano e pendono, spinte in quella stessa parte, e le travi rimosse sporgono, pronte a sfuggire. E riluttano a credere che un tempo di rovina e di morte sovrasti alla natura di questo grande mondo, quando vedono traboccare così vasta massa di terra! Ma se i venti non avessero sosta, nessuna forza potrebbe frenare le cose, o riafferrarle mentre vanno a rovina. Ora, poiché alternamente prendono respiro e rinforzano, e come raccolti, tornano all'assalto e cedono respinti, per ciò la terra minaccia rovine più spesso che non l'attui: s'inclina e ancora si ritrae e riaccoglie nella sua sede il peso traboccante. Per questa ragione vacillano tutte le case, alla sommità più che al mezzo, alla base impercettibilmente. Vi è anche un'altra causa di questo grande tremore, quando il vento e un improvviso impeto poderoso dell'aria, sorto dall'esterno o dalla terra stessa, si precipita nelle cavità della terra e qui da prima freme tumultuando fra le vaste spelonche e vorticoso spazia, e quando poi la rapida forza scatenata irrompe, squarciando profondamente la terra, apre una larga voragine. Questo avvenne a Sidone nella Siria e a Egio nel Peloponneso, città che furono travolte da simile vento e dal terremoto che insorse. E molte altre cinte di mura crollarono sulla terra per grandi moti, e molte città sprofondarono con i loro abitanti entro gli abissi del mare. Ché, se non prorompe, pure l'impeto stesso dell'aria e la forza selvaggia del vento come un brivido si dirama per i fitti canali della terra e di lì si propaga un tremore; come il freddo, quando entra profondo nelle nostre membra, le squassa e riluttanti le forza a tremare e ad agitarsi».

I vv. 555-562 avviano la trattazione relativa alla tipologia principale di terremoti, ovverosia quelli provocati dai venti sotterranei: nel passo si trova innanzi tutto la distinzione tra gli spazi sotterranei della terra (v. 555 *loca subcava terrae*), nonché le profonde caverne in essi celate (v. 557 *speluncas altas*) e gli spazi al di sopra di esse (v. 559 *supera terram*); stavolta però il poeta concentra subito la propria attenzione sugli effetti catastrofici che il terremoto ha sulle città; la dimensione urbana è introdotta mediante una notazione di carattere drammatico: quanto più le case si innalzano verso il cielo, tanto più minacciano (*minent*) il crollo.

Tuttavia, vi è anche uno stretto nesso con i motivi escatologici del finale del secondo libro e con il grande finale del sesto. Difatti, nel corso della descrizione della crescita e della disgregazione dei mondi, il poeta aveva sottolineato il fatto che gli aggregati atomici più grandi sono destinati a una maggiore rovina (2.1133-1135). Parimenti nella conclusione del sesto libro il poeta racconterà il rovinoso crollo di Atene, che nel proemio del medesimo libro era stata definita l'apice dell'umana civiltà. I vv. 555-563 sono dunque tesi a creare un senso di tensione e sospensione, sottolineando l'oscillare incerto di quanto è destinato a cadere e incombe sulla terra (*impendent*). Non si tratta di una descrizione oggettiva del fenomeno, bensì di una rappresentazione drammatica, diretta ad evocare il senso di terrore e di fragilità che coglie coloro che sono colpiti dal terremoto.

Dinanzi a tanta *ruina* il poeta prorompe nell'esclamazione polemica – già esaminata – dei vv. 563-565. Coloro che temono l'idea che il mondo sia mortale (*metuunt magni naturam credere mundi / exitiale aliquod tempus clademque manere*), pur assistendo a catastrofi di questa portata, sono indubbiamente gli assertori dell'eternità del mondo *in primis* i filosofi peripatetici, ma anche alcuni maestri stoici (*e.g.* Panezio). Il lessico di questo passo rimanda indubbiamente alla trattazione del libro precedente, in particolare ai vv. 95-96, dove il poeta aveva affermato l'*exitium* cui il mondo è

destinato; fondamentale è pure il richiamo ai vv. 338-347 del quinto libro, dove il poeta, riportando – come si è visto – una risposta alla difesa teofrastea dell'eternità del mondo, asserisce che è proprio la gravità delle catastrofi che colpiscono il mondo a provare la sua mortalità:

Quod si forte fuisse antehac eadem omnia credis
sed periisse hominum torrenti saecla uapore,
340 *aut cecidisse urbis magno vexamine mundi,*
aut ex imbribus assiduis exisse rapaces
per terras amnis atque oppida coperuisse,
tanto quique magis victus fateare necessest
exitium quoque terrarum caelique futurum.
345 *Nam cum res tantis morbis tantisque periclis*
temptarentur, ibi si tristior incubuisset
causa, darent late cladem magnasque ruinas.

Si noti come del resto anche in questo passo del quinto libro vi sia un riferimento al terremoto e al crollo delle città (v. 340 *cecidisse urbis*): si ritrova inoltre l'uso del sostantivo *exitium* per indicare la distruzione del mondo (v. 344) così come il sostantivo *clades* (v. 347) e l'idea della rovina incombente (v. 347). L'analogia tematica, rafforzata dall'analogia terminologica, permette di concludere che gli avversari di Lucrezio nel passo del sesto libro siano i medesimi del quinto libro, ovvero *in primis* i peripatetici. L'unica distinzione tra i due passi consiste nel fatto che nel quinto libro Lucrezio era volto alla critica della dottrina platonico-peripatetica di catastrofi ricorrenti, laddove nel sesto libro il poeta sembra criticare l'intima contraddizione dei filosofi peripatetici, capaci di riconoscere le catastrofi del mondo sublunare, ma incapaci d'accettare la natura mortale del *mundus*. Tale rifiuto è dovuto in fondo a timore (cfr. v. 353 *et metuunt*), dato che verrà approfondito più avanti.

Nel passo del quinto libro appena citato (vv. 345-347) Lucrezio mette in rilievo che – accettata la dottrina di periodiche catastrofi cosmiche – è facile intuire come basterebbe una minaccia più grave (*tristior causa*) per condurre tutto alla distruzione. Parimenti, i vv. 566 ss. del sesto libro sottolineano come i terremoti non abbiano ancora disgregato il mondo soltanto perché i venti sotterranei non soffiano costantemente (*nisi respirent venti*); il fatto che talora i venti esauriscano la propria spinta prima di provocare la catastrofe fa sì che non sempre la minaccia di rovina si concretizzi (*saepius hanc ob rem minitatur terra ruinas/ quam facit*).

Al riferimento ai terremoti di Sidone e di Egio, ormai topici nella trattatistica concernente questo tipo di fenomeni[537], segue la riproposizione della catastrofica immagine di città che crollano

[537] Cfr. Sen. *Nat. quaest*. 6.24.6 e 6.25.4 *Quid dicam; cum Chalcis tremuit, Thebas stetisse? Cum laborauit Aegium, tam propinquas illi Patras de motu audisse? Illa vasta concussio quae duas suppressit urbes, Helicen et Burin, circa Aegium constitit. Apparet ergo in tantum spatium motum pertendere quantum illa sub terris vacantis loci inanitas pateat.*

a partire dalle mura e di città che affondano in mare con i propri abitanti. Come si è visto sopra, è assai probabile che qui vi sia un rimano alla catastrofe che travolse le città di Elice e Bura, descritto da Callistene di Olinto. Nondimeno, quest'ultima immagine non può non essere associata dal lettore di Lucrezio anche al racconto platonico del crollo di Atlantide e dell'antica Atene nel *Timeo* di Platone. Degno di nota anche il riferimento alle mura delle città (*moenia*) che rimandano inevitabilmente a tutti i passaggi escatologici dove il poeta aveva narrato il crollo dei *moenia mundi*.

Nella conclusione del passaggio il poeta applica nuovamente lo "schema del *nec mirum*", volto a ridimensionare il terrore provocato da scenari così sconvolgenti. Stavolta, però, Lucrezio non rappresenta situazioni della vita quotidiana solo quantitativamente distinte dal fenomeno in questione, bensì sceglie di ricorrere all'argomento analogico, mostrando che il corpo del mondo funziona come il corpo umano (schema analogico del μακράνθρωπος)[538]. Il tremito della terra durante un terremoto diviene così simile all'incoercibile tremore (*horror*) che prende il corpo umano quando è esposto al freddo. Come si è detto, tale similitudine potrebbe essere ripresa anch'essa dalle fonti peripatetiche[539], come Callistene di Olinto e il *De mundo*. Tuttavia ritengo che Lucrezio abbia congegnato l'intera sezione affinché lo "schema del *nec mirum*" veicoli implicitamente, in polemica con gli autori peripatetici, l'idea della mortalità del mondo. Difatti, se il primo richiamo a tale schema (vv. 543-551) era stato in sostanza "neutro" e volto a sottolineare l'analogia tra il primo tipo di terremoto e le vibrazioni provocate da un carro lungo la via, il secondo richiamo istituisce, a livello connotativo, un'analogia tra il mondo e un corpo colto dal freddo: tale analogia comunica al lettore che anche il mondo, come un individuo, è esposto alle minacce provenienti dallo spazio esterno e, dunque, destinato alla morte. Tale conclusione sarà "rappresentata" dinanzi allo spettatore nei vv. 601-607 e sviluppata ulteriormente nella sezione dedicata ai vulcani.

Giungiamo così finalmente al quadro conclusivo della sezione dedicata ai terremoti (v. 596-607):

Ancipiti trepidant igitur terrore per urbis,
tecta superne timent, metuunt inferne cavernas
terrai ne dissolvat natura repente,
neu distracta suum late dispandat hiatum

[538] Questo particolare uso dello schema analogico che lega il mondo al corpo umano era già stato attuato sistematicamente nel finale del secondo libro, dove la crescita del *mundus* era stata paragonata alla crescita del corpo, nutrito dal cibo. Una significativa somiglianza si riscontra però nuovamente con i vv. 338 ss. del quinto libro, che si concludevano appunto con un analogia tra la morte del mondo e la morte dell'individuo, regolate dai medesimi meccanismi (vv. 348-350). Questo schema argomentativo non solo verrà ripreso non solo nei già citati versi relativi alla furia dei vulcani, ma è di grande rilevanza per comprendere il finale del sesto libro.

[539] Naturalmente l'analogia tra il corpo dell'uomo e il corpo del mondo verrà poi sviluppata in maniera determinante dagli stoici: in relazione ai fenomeni sismici, si pensi ad esempio all'ampio passaggio del sesto libro delle *Naturales quaestiones* (6.14.1-4) dove Seneca riporta un'estesa comparazione tra il meccanismo di tali fenomeni e il "funzionamento" del corpo umano quando è colto dalla malattia.

600 *atque suis confusa velit complere ruinis.*
Proinde licet quamvis caelum terramque reantur
incorrupta fore aeternae mandata saluti;
et tamen interdum praesens vis ipsa pericli
subdit et hunc stimulum quadam de parte timoris,
605 *ne pedibus raptim tellus subtracta feratur*
in barathrum rerumque sequatur prodita summa
funditus et fiat mundi confusa ruina.

«Per doppio terrore tremano dunque gli uomini nelle città: temono di sopra le case, di sotto le caverne, che la natura della terra non le disgreghi ad un tratto, e squarciata spalanchi vasta la sua gola e, disfacendosi, voglia colmarla delle sue rovine. Credano pure, se vogliono, che il cielo e la terra siano per durare immutabili, affidati a un'eterna salvezza; pure, talvolta, la stessa forza presente del pericolo vibra da qualche parte questo pungolo di paura, che la terra, sfuggendo d'improvviso sotto i piedi, sprofondi nel baratro, e la somma delle cose travolta dalle sue basi la segua, e si compia la confusa rovina del mondo».

Si tratta di un passo di carattere drammatico e non dottrinale, dove il poeta rappresenta un evento catastrofico "apocalittico" e, al contempo, la genesi del terrore nel cuore di coloro che assistono alla catastrofe. Non si dimentichi che siamo all'interno di una conclusione – quella della sezione del sesto libro dedicata ai terremoti - ovverosia una di quelle posizioni privilegiate dove Lucrezio ama porre sublimi scenari escatologici; come nel finale del secondo libro (vv. 1150 ss., il *grandis arator* e il *vitis sator*) e nel quadro dell'*induperator* al termine del quinto (vv. 1226 ss), anche qui al centro dello scenario si trovano personaggi che non comprendono le reali ragioni del fenomeno naturale cui assistono e pertanto sono presi da disperazione e terrore. Eppure nel sesto libro si assiste a una variazione nell'utilizzo di questo schema: nei primi due casi citati Lucrezio attaccava la tradizionale *Weltanschauung* romana, incarnata dai contadini e dal generale; qui, invece, l'obbiettivo polemico è un altro. Al principio pare che il poeta si riferisca genericamente a coloro che vivono nelle città (v. 596 *per urbis*), ma poco dopo vediamo che in verità l'obbiettivo sono gli assertori dell'eternità del mondo (v. 601-602 *caelum terramque reantur/ incorrupta fore aeternae mandata saluti*). Come già aveva intuito Ettore Bignone, gli avversari di Lucrezio sono i sostenitori della dottrina dell'eternità del mondo, *in primis* di scuola peripatetica, ma non solo. L'espressione *fore mandata aeternae saluti* riprende quella analoga del quinto libro (v. 1215) *divinitus aeterna donata salute*, riferito ai *moenia mundi*. Come dimostrato al principio di questo capitolo, persino la scelta lessicale del poeta rimanda alla tradizione peripatetica, in particolare ad alcune locuzioni presenti nel *De mundo*: si veda ad esempio 396b μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν e 397a τὴν δι΄ αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν.

Per quanto concerne poi la raffigurazione della disperazione umana dinanzi alla catastrofe, pare opportuno richiamare un passo dal sesto libro delle *Naturales Quaestiones* (cfr. Sen. *Nat*. 6.29.1-2) dove Seneca rappresenta la reazione degli uomini dinanzi alla violenza del terremoto:

Nam aliquos insanis attonitisque similes discurrere fecit metus, qui excutit mentes, ubi privatus ac modicus est: quid? Ubi publice terret, ubi cadunt urbes, populi opprimuntur, terra concutitur, quid mirum est animos inter dolorem et metum destitutos aberrasse? Non est facile inter magna mala consipere. Itaque levissima fere ingenia in tantum venere formidinis ut sibi exciderent. Nemo quidem sine aliqua iactura sanitatis expavit, similisque est furentis quisquis timet: sed alios cito timor sibi reddit, alios vehementius perturbat et in dementiam transfert.

«Infatti alcuni si sono messi a correre qua e là come forsennati e storditi per l'effetto della paura, che scuote le menti quando è personale e moderata: e che? Quando il terrore è generale, quando crollano le città, quando i popoli sono schiacciati, la terra è scossa, che cosa c'è da meravigliarsi se gli animi, abbandonati in preda al dolore e alla morte, siano smarriti? Non è facile restare in sé in mezzo a grandi catastrofi. Perciò, quasi sempre le menti più deboli vengono prese dal panico al punto da uscire di sé. Certo nessuno prova un grande spavento senza pregiudicare un po' la sua salute mentale, e chi ha paura è simile a un pazzo: ma la paura rende alcuni ben presto a se stessi, altri invece li sconvolge con più violenza e li porta alla follia».

Il filosofo mette in rilievo che, dinanzi alla furia della natura durante il sisma, nessuna persona è al riparo dallo sconvolgimento mentale (*nemo sine aliqua iactura sanitatis expavit*); sono le menti deboli che però sono destinate alla follia (*et in dementiam transfert*). Tuttavia, l'esperienza del terrore può condurre comunque gli animi forti a riprendere il controllo di sé e della realtà (*alios cito timor sibi reddit*). Analogamente, i protagonisti dei vv. 601-607 del *De rerum natura*, seppur travolti dal panico, giungono improvvisamente all'intuizione della verità (ovverosia la mortalità del mondo). A differenza del *grandis arator*, del *vitis sator* e dell'*induperator*, i filosofi rappresentati da Lucrezio perdono la fede granitica nella teologia astrale. Pertanto, dinanzi alla grande minaccia del terremoto e allo sconvolgimento generale, il sentore del pericolo incombente (v. 603 *praesens vis pericli*) s'insinua (*subdit*) nell'animo di questi uomini, inducendoli a temere la *confusa ruina* del mondo, mentre la terra si sottrae sotto i piedi e tutto scompare nel baratro. Ciò non significa che il terremoto rappresentato da Lucrezio sia realmente quello che condurrà il mondo alla distruzione: si noti che l'intero quadro apocalittico dei vv. 605-607 è introdotto dalla congiunzione *ne*, che palesa la natura del timore insinuatosi nel cuore dei peripatetici. Si tratta invece di un altro caso di "impressione di finimondo", analoga a quelle elencate ai vv. 121-123, 251-252, 285-286, 291-292 accomunate dal ricorrere del verbo *videri*. Tuttavia a differenza di questi ultimi passaggi, quello dei vv. 601-607 è caratterizzato dall'assenza di una strategia del *nec mirum*; tale assenza è dovuta a tre cagioni di ordine diverso:

- Una ragione "estetica": la conclusione della sezione abbisogna di una chiusura "apocalittica" e sublime (v. 607 *et fiat mundi confusa ruina*), scevra di rimandi a realtà umili e quotidiane.
- Una ragione "contenutistica": l'*amplificatio* del terremoto da parte dei peripatetici cela l'intuizione della natura mortale del mondo. Questi versi conclusivi si configurano così come definitiva confutazione della dottrina dell'*aeterna mundi salus*.

- Una ragione “didattica”: come avverrà nel finale del sesto libro, è compito del lettore del poema, ormai giunto al termine di un percorso iniziatico, trascendere da una prospettiva soggettiva ad una prospettiva “cosmica”, ponendo se stesso al riparo dal terrore provato dalle persone coinvolte nel terremoto. In questo modo, si può affermare che anche il lettore lucreziano vive il panico del terremoto, grazie alla rappresentazione *sub oculos* della catastrofe; ma anche in lui, come negli uomini dipinti da Seneca nel passo sopracitato, il timore dev’essere uno sprone per riprendere il controllo di sé, e per elevarsi a una prospettiva cosmica.

5.7 I vulcani (vv. 639-702)

Nunc ratio quae sit, per fauces montis ut Aetnae
640 *expirent ignes inter dum turbine tanto,*
expediam; neque enim mediocri clade coorta
flammae tempestas Siculum dominata per agros
finitimis ad se convertit gentibus ora,
fumida cum caeli scintillare omnia templa
645 *cernentes pavida complebant pectora cura,*
quid moliretur rerum natura novarum.
Hisce tibi in rebus latest alteque videndum
et longe cunctas in partis dispiciendum,
ut reminiscaris summam rerum esse profundam
650 *et videas caelum summai totius unum*
quam sit parvula pars et quam multesima constet
nec tota pars, homo terrai quota totius unus.
Quod bene propositum si plane contueare
ac videas plane, mirari multa relinquas.
655 *Num quis enim nostrum miratur, siquis in artus*
accepit calido febrim fervore coortam
aut alium quemvis morbi per membra dolorem?
Obturgescit enim subito pes, arripit acer
saepe dolor dentes, oculos invadit in ipsos,
660 *existit sacer ignis et urit corpore serpens*
quam cumque arripuit partem repitque per artus,
ni mirum quia sunt multarum semina rerum
et satis haec tellus morbi caelumque mali fert,
unde queat vis immensi procrescere morbi.
665 *Sic igitur toti caelo terraeque putandumst*
ex infinito satis omnia suppeditare,
unde repente queat tellus concussa moveri
perque mare ac terras rapidus percurrere turbo,
ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum;
670 *id quoque enim fit et ardescunt caelestia templa*
et tempestates pluviae graviore coortu
sunt, ubi forte ita se tetulerunt semina aquarum.
'At nimis est ingens incendi turbidus ardor.'
Scilicet et fluvius qui visus maximus ei,
675 *qui non ante aliquem maiorem vidit, et ingens*

arbor homoque videtur et omnia de genere omni
maxima quae vidit quisque, haec ingentia fingit,
cum tamen omnia cum caelo terraque marique
nil sint ad summam summai totius omnem.
680 *Nunc tamen illa modis quibus inritata repente*
flamma foras vastis Aetnae fornacibus efflet,
expediam. Primum totius subcava montis
est natura fere silicum suffulta cavernis.
Omnibus est porro in speluncis ventus et aër.
685 *Ventus enim fit, ubi est agitando percitus aër.*
Hic ubi percaluit cale fecitque omnia circum
saxa furens, qua contingit, terramque et ab ollis
excussit calidum flammis velocibus ignem,
tollit se ac rectis ita faucibus eicit alte.
690 *Fert itaque ardorem longe longeque favillam*
differt et crassa volvit caligine fumum
extruditque simul mirando pondere saxa;
ne dubites quin haec animai turbida sit vis.
Praeterea magna ex parti mare montis ad eius
695 *radices frangit fluctus aestumque resolvit.*
Ex hoc usque mari speluncae montis ad altas
perveniunt subter fauces. Hac ire fatendumst
et penetrare mari penitus res cogit aperto
atque efflare foras ideoque extollere flammam
700 *saxaque subiectare et arenae tollere nimbos.*
In summo sunt vertice enim crateres, ut ipsi
nominitant, nos quod fauces perhibemus et ora.

«Ora qual sia la ragione per cui dalle fauci del monte Etna spirano talvolta fuochi con turbine così grande, io spiegherò. E veramente, esplosa con enorme rovina, la tempesta di fiamme, sfrenandosi sui siculi campi, fece volgere a sé gli sguardi delle genti vicine, quando, vedendo fumidi sfavillare tutti gli spazi del cielo, sentivano riempirsi i cuori di ansia paurosa, pensando quali sconvolgimenti preparasse natura. In questa materia bisogna che tu veda largo e profondo, e che spinga lo sguardo in ogni parte lontano, perché ti sovvenga che la somma delle cose è infinita, e intenda come piccola, come infinitesima parte di tutto l'universo risulti quest'unico cielo: nemmeno tanta parte, quant'è un uomo di tutta la terra. Se questo hai bene presente e lo guardi e lo vedi ben chiaro, di molti fenomeni cesserai di meravigliarti. Chi di noi si stupisce se alcuno contrae nel suo corpo una febbre che insorge con arsura bruciante, o un'altra qualsiasi infermità nelle membra? Gonfia all'improvviso un piede, spesso un acuto dolore s'insinua nei denti, penetra perfino negli occhi, divampa il fuoco sacro e serpeggiando nel corpo brucia ogni parte che invade, e striscia per le membra, certo perché esistono semi di innumerevoli cose, e questa terra e il cielo producono morbi e mali bastanti, perché ne possa crescere una folla immensa di malattie. Così dunque è da credere che al cielo intero e alla terra dall'infinito ogni cosa sia provveduta in quantità sufficiente, perché la terra possa d'improvviso squassata ondeggiare, e sui mari e sui continenti trascorra un turbine rapinoso, e trabocchi il fuoco dell'Etna e il cielo si tinga di fiamma. Anche questo succede, e avvampano gli spazi celesti, e tempeste di pioggia si addensano più grevi, quando così si dispongono per caso i semi delle acque. «Ma troppo vasto è l'ardore turbinoso di questo incendio». Certo, e anche un fiume, che sia il più grande visto da chi non ne ha veduti prima di maggiori; e altissimo può sembrare un albero o un uomo, e ciascuno immagina enormi gli oggetti che, in ogni genere, ha veduto più grandi; eppure tutti, insieme col cielo e la terra e il mare, son nulla a paragone dell'intero universo. Ma ora dirò come quella fiamma, attizzata d'improvviso, erompa fuori dalle vaste fornaci dell'Etna. Intanto, la struttura di tutta la

montagna è cava di sotto, sorretta ovunque da volte di basalto. Di più, in tutte le spelonche sono racchiusi vento e aria. L'aria diviene vento, quando l'agita e muove una forza. Quando il vento si è fatto rovente e, infuriando, ha riscaldato tutte le rocce intorno e la terra, dovunque le tocca, facendone sprizzare vivo fuoco in fiamme veloci, si leva e direttamente per le fauci si avventa in alto. Così irraggia lontano la sua vampa e lontano disperde le faville e in vortici innalza denso fumo caliginoso, e insieme erutta massi di peso enorme: sì che non puoi dubitare che questa sia la forza procellosa dell'aria. Di più, per lungo tratto il mare alle radici di quel monte frange le onde e riassorbe il riflusso. Da questo mare caverne si spingono sotterra fino alle profonde fauci del monte. Di qui si deve ammettere che passi (il vento mescolato con l'acqua marina), e la condizione naturale lo costringe a penetrare in profondità dal mare aperto, e a erompere soffiando e così innalzare la fiamma e scagliare macigni e sollevare nembi di sabbia. Sulla vetta estrema ci sono infatti crateri, come li chiama la gente del luogo; noi li diciamo fauci e anche bocche».

Pare opportuno, innanzi tutto, definire una partizione di questa sezione fondamentale:

- Vv. 639-641: introduzione
- Vv. 641-646: quadro "apocalittico" che raffigura le popolazioni della Sicilia che assistono, da lungi, alla furia di un'eruzione vulcanica che pare minacciare finanche l'incendio del cielo.
- Vv. 647-654: al fine di rimuovere lo stupore e il terrore dinanzi all'esplicarsi della potenza della natura ("strategia del *nec mirum*", cfr. v. 654 *mirari multa relinquas*), Lucrezio invita il lettore ad assumere una "prospettiva cosmica", comprendendo la nullità della terra rispetto all'infinito universo, un rapporto addirittura più infinitesimale di quello che sussiste tra un singolo uomo e il mondo intero, cfr. v. 652 *homo terrai quota totius unus*).
- Vv. 655-679: la strategia del "*nec mirum*" s'imposta ora sullo schema analogico del μακράνθρωπος. Il corpo umano umano, nella sua interezza o nelle sue singole membra, può essere soggetto ad innumerevoli malattie (chiaro l'implicito nesso analogico tra la *febris* del v. 656 – ma anche il *sacer ignis* del v. 660 - e i fenomeni vulcanici); tali malattie sopraggiungono dall'infinito spazio che circonda l'uomo. Analogamente, il mondo può essere soggetto a svariate tipologie di fenomeni catastrofici (*ruina*), poiché pure esso è circondato da uno spazio immenso, dal quale proviene un ininterrotto afflusso atomico. Si noti che Lucrezio non si limita al vulcanesimo, ma allarga lo sguardo a numerosi fenomeni descritti nell sesto libro: il terremoto (v. 667 *unde repente queat tellus concussa moveri*), i turbini (v. 668 *perque mare ac terras rapidus percurrere turbo*), le eruzioni vulcaniche (v. 669 *ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum*), le tempeste (vv. 671-672 *et tempestates pluviae graviore coortu* / *sunt, ubi forte ita se tetulerunt semina aquarum*). Lucrezio immagina poi l'obiezione di un anonimo interlocutore (v. 673 *at nimis est ingens incendi turbidus ardor*) che non riesce a trovare una ragione adeguata per spiegare l'eccessiva furia del fuoco. La

risposta del poeta consiste nel ribadire l'infinità dell'universo: da una prospettiva cosmica, nessun fenomeno naturale di questo mondo appare *nimis ingens*.

- Vv. 680-702 Le cause e la fenomenologia dell'eruzione vulcanica. Lucrezio propone solamente una spiegazione: nelle caverne sotterranee l'aria tumultua sino a divenire un vento infuocato che sprigiona fiamme dalle rocce e prorompe dai crateri.

La spiegazione dei fenomeni vulcanici si trova nel punto centrale del sesto libro (la cui entità complessiva è di 1286 versi) e ne costituisce in qualche modo il cuore pulsante: come anticipato nel capitolo precedente, infatti, in questa sezione Lucrezio fornisce la chiave di lettura della rassegna di fenomeni naturali presente nell'intero libro (dal tuono sino alla peste) e "rivela" il punto d'arrivo del percorso conoscitivo compiuto dal suo lettore. L'importanza di questo passaggio nell'economia generale del libro è confermata dal fatto che la vera e propria trattazione dei fenomeni vulcanici è relegata negli ultimi ventidue versi (vv. 680-702), mentre i primi quaranta versi sono invece dedicati all'enunciazione del passaggio gnoseologico ad un "cosmic viewpoint".

Dato che Lucrezio costruisce sempre il proprio argomentare a partire dalla demolizione di una prospettiva erronea, non epicurea, anche in questo caso risulta fondamentale il quesito a proposito dell'identità degli avversari di Lucrezio. Il primo avversario è qui naturalmente il sentire comune dei contemporanei di Lucrezio (non vincolato ad una particolare scuola filosofica), secondo cui lo scatenarsi delle catastrofi naturali è l'esplicazione di un nume invincibile e misterioso, capace di annientare l'umanità. Tale visione è sunteggiata nello splendido quadro dei versi iniziali, dove Lucrezio rappresenta un'eruzione vulcanica attraverso gli occhi atterriti delle popolazioni confinanti che la osservano inquiete (cfr. v. 643 *finitimis ad se convertit gentibus ora*). La contemplazione dell'erompere del fuoco sotterraneo, capace addirittura di raggiungere le regioni celesti e minacciare l'ordine cosmico (cfr. v. 644 *fumida cum caeli scintillare omnia templa*), riempe i loro cuori di angoscia e terrore (cfr. v. 645 *cernentes pavida complebant pectora cura*): essi giungono così ad immaginare l'esistenza di una Natura ostile, onnipotente e imperscrutabile (cfr. v. 646 *quid moliretur rerum natura novarum*). Siamo chiaramente dinanzi a un altro passaggio che riassume la genesi del sentimento religioso nell'animo degli uomini e la conseguente "tirannide" della *religio*.

Si noti inoltre che nella rappresentazione del fuoco terreno che "minaccia" il cielo si cela un'allusione al mito escatologico di Tifeo. Nei vv. 716-725 del primo libro, infatti, il poeta aveva richiamato questo mito proprio in relazione ai fuochi dell'Etna (a loro volta citati nell'elogio ad Empedocle), interpretati come una sorta d'iterato assalto all'Olimpo da parte del mostro mitologico (cfr. in particolare i vv. 722-725 *hic Aetnaea minantur / murmura flammarum rursum se colligere iras, / faucibus eruptos iterum vis ut vomat ignis / ad caelumque ferat flammai fulgura rursum*). Come

le altre allusioni ai tradizionali miti escatologici presenti in questo libro (ad esempio l'allusione ai Giganti nei vv. 134-140), che verranno approfondite più avanti, anche quest'allusione sembra avere lo scopo di far comprendere al lettore non solo la genesi della *religio*, ma anche la genesi del mito. Il colto lettore del poema lucreziano, capace di cogliere tali allusioni mitologiche, comprende così come i racconti "apocalittici" del mito (*in primis* Gigantomachia e Tifonomachia) siano in fondo errate spiegazioni di fenomeni naturali sconvolgenti. La divulgazione della *ratio* epicurea diviene così de-mistificazione dei miti per mezzo della spiegazione delle cause *reali* dei fenomeni naturali.

Naturalmente, la rappresentazione di un fenomeno catastrofico, quasi apocalittico, dalla prospettiva di un osservatore che non comprende costituisce uno schema già utilizzato nel finale del secondo libro (i due contadini dinanzi all'isterilimento della terra) e nel finale del quinto (l'*induperator* dinanzi alla tempesta).

La *religio* tradizionale non è però l'unico avversario di Lucrezio in questa sezione. Nel corso di quella che abbiamo definito "strategia del *nec mirum*" (vv. 655-679), impostata sul modello analogico del μακράνθρωπος, il poeta immagina l'obiezione di un anonimo interlocutore, che asserisce che il *turbidus ardor* dell'incendio dell'eruzione è smodato (v. 673 *nimis est ingens*). Si tratta di una replica in fondo sciocca ed inconsistente, dato che essa avviene quando il poeta ha appena finito di considerare che l'universo è infinito e dunque infiniti atomi di ogni tipo (anche di calore) possono affluire nel mondo. Indubbiamente l'obiezione del v. 673 ha lo scopo retorico di permettere a Lucrezio di corroborare in maniera definitiva il concetto che il mondo in tutta la sua grandezza (si noti l'enfasi sulla sua tradizionale tripartizione al v. 678) è nulla, se comparato all'immensità dell'universo: *cum tamen omnia cum caelo terraque marique / nil sint ad summam summai totius omnem*. L'espediente di chiamare in causa alcuni anonimi interlocutori è tipico innanzi tutto nei generi della satira[540] e della diatriba[541]: Lucrezio stesso lo adopera a più riprese nel terzo libro (cfr. e.g. i vv. 904 ss.). Tramite esso, il poeta può anticipare strategicamente le obiezioni dettate dal senso comune, così da confutarle definitivamente.

Tuttavia le parole del v. 673 non incarnano soltanto il sentire comune: esse sembrano rappresentare anche il punto di vista di qualcuno che non è in grado di concepire l'infinità del cosmo e il fatto, conseguente a tale situazione, che gli elementi non sono distribuiti nel nostro mondo in maniera armonica ed equilibrata, bensì casuale e senza alcuna predeterminazione divina. La parola chiave del verso è infatti l'avverbio *nimis*, che enfatizza l'idea dell'eccesso. Pare verosimile l'ipotesi che qui Lucrezio si riferisca alla visione del mondo platonica e aristotelica, secondo cui i quattro elementi sono distribuiti in eguale quantità nel cosmo: l'uno non può soverchiare numericamente

[540] Esso verrà spesso sfruttato da Orazio nelle sue *Satire*, cfr. e.g. Hor. *Serm*. 1-1.51-53
[541] Da tali generi tale espediente retorico trapassa poi in altri generi, come quello dell'epistolografia; oltre alle *Epistulae* oraziane si pensi alle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca: cfr. e.g. *Ep. Luc*. 5.47.1 ss.

l'altro perché il cosmo è finito e dunque nulla può affluire dall'esterno causando uno scompenso di tale ordine e, di conseguenza, la morte del cosmo. Tale prospettiva appare già formulata nel *Timeo* (32c-33b):

Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ'ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.

«La composizione el mondo implicò ciascuno dei quattro elementi nella sua totalità. Infatti, l'artefice del mondo lo produsse con tutto il fuoco, con tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza escluderne alcuna porzione né alcuna proprietà, badando soprattutto a quanto segue: innanzi tutto, che il tutto fosse un vivente perfetto composto di parti perfette; inoltre, che fosse unico, giacché non era stato tralasciato nulla da cui potesse sorgere un altro mondo simile; e, ancora, che fosse estraneo all'invecchiamento e alla malattia, poiché sapeva che, nel caso di un corpo composto, il caldo e il freddo e tutte le attività energetiche, circondandolo dal di fuori e aggredendolo in modo inopportuno, lo dissolvono e, introducendovi malattie e vecchiaia, portano alla morte. Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui egli ha costruitto questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia».

Platone sottolinea che il mondo è stato costituito dal Demiurgo da tutti gli elementi in egual quantità, affinché non esista nulla di esterno al suo corpo, capace d'introdurvi malattia e invecchiamento. Platone dimostra di aver ben chiaro che la teoria di un universo infinito implica l'idea di un mondo mortale, perché soggetto a qualsiasi δύναμις proveniente dall'esterno e in grado di sconvolgere l'equilibrio degli elementi. Per giunta, Platone dimostra di conoscere anche l'analogia tra il mondo e l'essere vivente, tanto importante in Lucrezio; il mondo è un essere vivente perfetto, immortale e incorruttibile (ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν … ἀγήρων καὶ ἄνοσον) che, a differenza degli esseri mortali, non abbisogna dell'afflusso di elementi esterni per nutrirsi. Si veda un passo immediatamente successivo (*Tim.* 33 c-d):

Λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. Ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. Ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲπροσήειν αὐτῷ ποθεν – οὐδὲ γὰρ ἦν – αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων.

«E ne rese perfettamente liscio l'intero contorno esterno per molte ragioni. Infatti, non aveva affatto bisogno di occhi, perché nulla era rimasto da vedere all'esterno, né di orecchie, perché nulla era rimasto da sentire; né vi era intorno aria, che dovesse essere respirata, né aveva bisogno di un organo

per ricevere in sé nutrimento o per eliminarlo in seguito, dopo averlo assimilato. Nulla, del resto, poteva separarsi, e nulla a esso aggiungersi da nessuna parte, perché nulla vi era al di fuori; infatti è stato prodotto in modo da offrire a se stesso, come nutrimento, la propria corruzione e da avere in sé e da sé ogni azione e ogni passione; il suo costruttore pensò infatti che sarebbe stato migliore se fosse stato autosufficiente, piuttosto che se fosse stato dipendente da qualcos'altro».

Confrontando questi passi platonici con i vv. 647-679 del sesto libro, si nota che i continui riferimenti di Lucrezio all'infinità del mondo e alla sua natura mortale, con costante ricorso al modello analogico del μακράνθρωπος, si configurano quasi come un controcanto della teoria esposta nel *Timeo*. L'analogia uomo-mondo è svolta con il palese intento di mostrare che anche il mondo è soggetto a malattia e, pertanto, non è affatto ἀγήρων καὶ ἄνοσον; questo è lo scopo che induce Lucrezio ad elencare e descrivere i morbi a cui il corpo umano può essere soggetto (vv. 655-661). Tale uso "polemico" del modello analogico del μακράνθρωπος è in verità già riscontrabile nei versi dedicati ai terremoti: il paragone tra il terremoto sussultorio e il tremore del corpo umano colto dal freddo, infatti, suggeriva già implicitamente l'idea della fragilità dell'uomo e del mondo. Non si dimentichi che, nel primo passo del *Timeo* sopra citato, Platone deduce l'immortalità del mondo innanzi tutto dall'impossibilità che esso sia aggredito da freddo, da caldo o da qualsiasi altra minaccia esterna (θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ'ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἔξωθεν).

Naturalmente i primi eredi di tale dottrina platonica sono Aristotele e la sua scuola, come dimostrano ad esempio gli argomenti peripatetici riportati ai cap. 21-27 del trattato *De aeternitate mundi*, dove addirittura vengono richiamati i passi platonici appena citati. Anche nel *De mundo*, dopo una rassegna di fenomeni naturali che include fenomeni catastrofici come il terremoto (cfr. 396a) l'autore riafferma la natura armonica e immortale del cosmo (396b20-397a1) dovuta all'azione della divinità che garantisce l'armonia e l'egual misura dei suoi costituenti (αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι).

Questi raffronti inducono a supporre che dal v. 673 Lucrezio imposti la propria argomentazione *in primis* contro platonismo e aristotelismo: del resto anche nella sezione precedente la critica del poeta si era mossa dalla rappresentazione delle masse terrorizzate dinanzi ai terremoti per giungere alla critica alle dottrine peripatetiche. Inoltre la contiguità e la connessione tra le due sezioni rende verosimile pensare che gli obbiettivi polemici siano i medesimi. Infatti l'utilizzo della tecnica argomentative delle obiezioni preventive potrebbe rimandare non solo alla dimensione della diatriba, ma anche a quella della trattatistica peripatetica: Teofrasto stesso ne fa uso nei *Metarsiologica*. Si consideri infine che già nel quinto libro, nella risposta a Teofrasto relativa alle catastrofi acquee ed ignee che periodicamente colpiscono il mondo, Lucrezio aveva sottolineato che

un eccesso di fuoco analogo a quello associato alla catastrofe di Fetonte potrebbe accadere soltanto per l'afflusso di atomi ignei provenienti dallo spazio infinito oltre i *moenia mundi*.

Quanto detto non è però sufficiente ad escludere lo stoicismo dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio. Difatti, non solo l'attacco lucreziano alla dottrina dell'eternità cosmica può essere inteso anche alla volta di alcuni stoici (*in primis* Panezio), ma, più in generale, l'enfasi lucreziana sulla fragilità del mondo e sulle conseguenze catastrofiche di taluni fenomeni non può non essere intesa anche in contrapposizione al provvidenzialismo stoico, più volte attaccato dal poeta nei libri precedenti[542]. In un già citato passo dal *De providentia* (2.90), Filone Alessandrino ci mostra infatti come il richiamo ad ogni fenomeno naturale "irregolare" e dannoso per l'uomo fosse operato da parte degli epicurei e degli scettici contro il provvidenzialismo stoico, allo scopo di provare il principio dell'ἀπρονοησία[543]. Né pare un caso che i medesimi fenomeni devastanti sono richiamati Seneca nel *De providentia* (cap. 2-3)[544], nel corso di una polemica anti-epicurea, allo scopo di evidenziare come ogni evento naturale sia riconducibile a un progetto divino.

Ne illa quidem quae uidentur confusa et incerta, pluvias dico nubesque et elisorum fulminum iactus et incendia ruptis montium uerticibus effusa, tremores labantis soli aliaque quae tumultuosa pars rerum circa terras movet, sine ratione, quamuis subita sint, accidunt, sed suas et illa causas habent non minus quam quae alienis locis conspecta miraculo sunt, ut in mediis fluctibus calentes aquae et noua insularum in uasto exilientium mari spatia.

«Neppure quei fenomeni che sembrano meno conoscibili e prevedibili (mi riferisco alle piogge e ad i nembi, allo scoccare e cadere dei fulmini, alle lave incandescenti che si riversano dai crateri dei vulcani, alle scosse di terremoto ed a tutti gli altri fenomeni che si verificano in quella parte movimentata dell'universo che circonda immediatamente la terra), neppure quelli, sebbene siano imprevedibili, accadono senza una ragione. Hanno anch'essi cause specifiche, non meno di quei fenomeni che ci stupiscono perché accadono fuori dalla loro sede consueta, come lo zampillare di acque calde in mezzo ai flutti o l'emergere di nuove ed estese isole nell'immensità del mare».

---

[542] Cfr. e.g. Cic. nat. deor. 87 *quod si omnes mundi partes ita constitutae sunt ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores, videamus utrum ea fortuitane sint an eo statu quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante divinaque providentia. Si igitur meliora sunt ea quae natura quam illa quae arte perfecta sunt, nec ars efficit quicquam sine ratione, ne natura quidem rationis expers est habenda*.

[543] Si consideri inoltre che non tutti i fenomeni del sesto libro sono riconducibili alla meteorologia siriaca e, pertanto, ai *Metarsiologica* teofrastei. Come notato da Porter 2007 pp. 172 ss., la sequenza argomentativa lucreziana vulcani-acque marine-Nilo trova un corrispettivo soltanto nel trattato *Del sublime* 35.3-5, facendo pensare a una comune fonte paradossografica «If Longinus is indeed quoting from some tradition of paradoxography, Lucretius might seem to be relativising it». Si veda anche Strabone, *Geografia* 1.3.16 (il passo verrà analizzato nel capitolo conclusivo di questa tesi), dove parimenti si ritrova un elenco di fenomeni violenti, richiamati e spiegati allo scopo di eliminare lo stupore nei lettori. Questi raffronti permettono di comprendere come l'accettazione della traccia teofrastea (mediata da Epicuro) non precluda il riconoscimento dell'accesso, da parte di Lucrezio, a una tradizione filosofica più recente, da mettere in relazione (anche polemica) con il genere della "paradossografia". Cfr. pure Porter 2016 p. 452 «The collocation of these four prodigies – the universe, Ocean, the Nile, and Etna, conceived as emblems of Nature's grandeur – is unique in ancient literature, apart from *On the Sublime* 35.2-5, which singles out as sublime and paradoxical wonders the universe, the Nile, the Ocean and the erupting craters of Etna». Si noti infine che l'applicazione alla dottrina epicurea di questa «fascination with conceptual extremes» e «aesthetics of the gap» non rappresenta un *unicum* lucreziano, come dimostrano i passi di Demetrio Lacone richiamati da Porter 2016 pp. 457 ss.

[544] Cfr. Andreoni 1971. I passi di Filone e Seneca mostrano come i fenomeni naturali già esaminati da Teofrasto siano collocati al centro del successivo dibattito tra stoici ed epicurei a proposito della natura provvidenziale del mondo.

Quest'ultima considerazione troverà importanti conferme nell'analisi dell'episodio della peste di Atene, nel prossimo capitolo.

5.8 Fine della città e fine del mondo: l'escatologia cosmica nella peste di Atene

Dopo la trattazione dei fenomeni vulcanici (vv. 639-702), Lucrezio si volge all'analisi di una serie di fenomeni naturali privi delle "implicazioni escatologiche" che contraddistinguono la prima metà del sesto libro. Alle piene del Nilo (vv. 703-737), seguono i luoghi definiti "Averni" (vv. 738-839), l'escursione termica tra sottosuolo e superficie in pozzi e fontane (vv. 840-905); il magnetismo (vv. 906-1089): l'ultima tipologia di fenomeni analizzati è costuita dalle malattie (vv. 1090-1286):

Nunc ratio quae sit morbis aut unde repente
mortiferam possit cladem conflare coorta
morbida vis hominum generi pecudumque catervis
expediam (…)

Ora spiegherò quale sia la causa dei morbi, e di dove
sorta d'un tratto una violente infezione possa spargere
fra le stirpi degli uomini e i branchi degli animali una funesta strage.

Questa sezione culmina nel celeberrimo episodio esemplare della peste di Atene[545], che – com'è noto – è interamente modellato per traccia, struttura e lingua sulla narrazione tucididea nel secondo libro della *Guerra del Peloponneso* (2.47-53). Nondimeno, quella di Lucrezio non è una mera traduzione[546]:

«A parte questa sostanziale convergenza e fedeltà, la rievocazione di Lucrezio è punteggiata di omissioni, aggiunte e alterazioni, che vanno attribuite non già a fraintendimenti (Munro, Giussani, Bailey) o a filtri del modello tucidideo (Ernout), bensì alla trasposizione dal piano oggettivo e descrittivo – proprio dello storico greco, più sensibile ai particolari storici, geografici, fisici e clinici, e condizionato dalla propria esperienza – al piano emotivo e psicologico, ricco di suggestioni morali e universali, prioritarie per Lucrezio».

L'episodio della peste di Atene assume un valore simbolico, universale: esso può essere interpretato come una sorta di mito epicureo, assimilabile quindi ai grandi miti finali nei dialoghi platonici. Come sottolineato da Gale[547]:

«Like the opening invocation, the plague has also a number of symbolic functions, and several layers of meaning. It can be fruitfully compared to a Platonic myth, presenting moral or psychological truths

[545] La migliore interpretazione complessiva del significato generale di questo passaggio resta quella di Commager 1957 pp. 105 ss.; cfr. anche Büchner 1957 pp. 64 ss. Giancotti 1960 199 ss. e Segal 1990 p. 228 ss.
[546] Cfr. Dionigi 1990 *ad loc.*
[547] Cfr. Gale 1994 pp. 225 ss.

in a symbolic form with strong visual and emotional impact. One thinks particularly of the Myth of Er at the end of the *Republic*. Lucretius' myth (…) is thus transformed from a past event into a vehicle for meanings of universal and paradigmatic application».

È proprio nella sua valenza mitica e paradigmatica che la narrazione lucreziana dell'epidemia può essere letta in relazione all'escatologia cosmica. Innanzi tutto, l'episodio della peste può essere letto come un grande *exemplum* del concetto epicureo di ἀπρονοησία (assenza di provvidenza divina). Per la comprensione di quest'ultimo concetto – e, più in generale, del significato del finale lucreziano – è necessario chiamare in causa un passo dal *De providentia* di Filone Alessandrino (2.90):

Cetera vero habentne providentiae congruentem rationem, quae videlicet in damnum hominum solent coalescere? Subitanei motus terrae saepe una hora mundum concusserunt; aliquando etiam hiatus terrae immanes aperti integras civitates deglutientes perdidere. Alias civitates pestilentiae supra laetitiam cadentes repente vacuas ab hominibus reddidere. Imbres autem fortes inundationesque, aestus et casus ardoris, ignis instar, vitalem istum aerem combusserunt, ita ut non animalia sola sed plantae quoque laederentur; quod plenius Aeschylus asserit dicens: Dira lues vacuam maxillam voracem in populum circumferens, adimplet, mortuorum corpora sepeliendo. Nec tamen mors dira est sed quae adduntur infirmaitates et morbi difficillimi atque acerbi tum qui superveniunt dolores corporum diri atque irrimediabiles. Animae vero amarissimos et solatio carentes dolores desperationesque quis referat, quamvis verbo tenus facile videatur? Nota est, quae sub bello Peloponnesiaco pestis fuit, quae a Thucydide refertur; tum plures vix memorandae umquam morborum species novitatem redolentes; quas Poeonius haud tentavit curare in iis, qui concurrebant ad eum; quique nequiebant sese abducere sed gravitate rapiebantur a malo, sicut dicitur, a lapide Herculiano (magnete) ferro.

«Forse che hanno una ragione provvidenziale tutti gli altri fenomeni che solitamente sorgono a danno dell'umanità? Spesso terremoti subitanei sovvertirono il mondo in una sola ora; talvolta anche l'apertura d'immani voragini ha condotto alla rovina intere città, inghiottendole; ed epidemie, colpendo all'improvviso altre città prima felici, le lasciarono prive d'uomini. Inoltre forti piogge ed inondazioni, vampe e precipitazioni d'ardore simile al fuoco, bruciarono completamente quest'aria che è fonte di vita, così che non solo gli animali, ma anche le piante subirono danni. Ed Eschilo descrive adeguatamente questa situazione, affermando: "La terribile calamità, aprendo le voraci fauci intorno al popolo, poi le colma, conducendo alla sepoltura i corpi dei morti". Tuttavia non soltanto la morte è terribile, ma anche tutte le infermità che vi si aggiungono: malattie durissime ed aspre, poi i dolori fisici che sopraggiungono, terribili e senza rimedio. E chi sarebbe in gradi di riferire i dolori dello spirito, certo pieni di amarezza e privi di sollievo, sebbene ciò, a parole, sembri facile? (…). È nota la peste che avvenne nel corso della guerra del Peloponneso, descritta da Tucidide: allora vi furono molteplici tipologie di malattia, del tutto nuovo e che a stento possono essere annoverate: neppure il Peonio tentò di curare tali malattie in coloro che da lui accorrevano; e costoro non potevano allontanarsi, ma erano rapiti dal grave morbo, come sì dice, come da una calamita, detta pietra d'Ercole».

Nel dialogo filoniano, il personaggio di Alessandro[548] elenca una serie di argomentazioni anti-stoiche volte a provare l'inesistenza della provvidenza tramite il richiamo a fenomeni naturali violenti e dannosi per l'umanità (*quae videlicet in damnum hominum solent coalescere*). L'aspetto notevole

[548] Per il personaggio di Alessandro nel dialogo filoniano cfr. Hadas-Lebel 1973, pp. 66 ss.

del passo consiste nel fatto che i fenomeni richiamati coincidono in buona misura con quelli presenti nel sesto libro lucreziano: si citano infatti i terremoti (*subitanei motus terrae*) poi le pestilenze (*pestilentiae*), ma, sul fondo, anche il magnetismo (*a lapide Herculiano ferro*) in relazione alle malattie. Inoltre, nel passaggio filoniano si evidenzia la portata "apocalittica" di tali fenomeni (*motus terrae mundum concusserunt*) con motivi topici corrispondenti a quelli presenti nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura* (cfr. *una hora* e Lucr. *una dies* in 5.95 parimenti riferito a un sisma globale).

L'analogia più notevole tra Filone e Lucrezio consiste però nel fatto che entrambi gli autori chiamano in causa in sede conclusiva, quale *exemplum* di pestilenza catastrofica, l'episodio della peste di Atene nella sua narrazione tucididea (*nota sub bello Peloponnesiaco pestis fuit, quae a Thucydide refertur*). Come Lucrezio, Filone evidenzia non solo le conseguenze fisiche, ma anche le conseguenze psicologiche del fenomeno, che conduce gli uomini alla disperazione (*animae amarissimos dolores desperationesque*), mettendo in rilievo la loro impotenza.

Queste corrispondenze sembrano suggerire una comunanza di fonti tra Lucrezio e Filone: i due autori chiamano in causa il medesimo repertorio di fenomeni naturali per dimostrare l'assenza di provvidenza; come si è visto, tale repertorio fu al centro del dibattito che, nel secondo secolo a.C., vede contrapposti da un lato gli stoici e, dall'altro, gli epicurei e l'Accademia scettica[549]. L'originalità lucreziana consiste pertanto non nella scelta dell'episodio in sé e per sé, bensì nella sua elevazione a "grande mito" finale. Il passo filoniano permette inoltre di comprendere come il richiamo a Teofrasto non esaurisca il novero delle fonti del sesto libro del *De rerum natura*. L'enfasi di Lucrezio sul carattere catastrofico e apocalittico dei fenomeni naturali è volta sempre anche a sottolineare la non-provvidenzialità dell'universo, con evidente polemica anti-stoica[550].

Il richiamo alla tradizione stoica è qui fondamentale anche per un'altra ragione: sempre nel *De providentia* di Filone, ritroviamo una dimostrazione della mortalità del mondo che si fonda sull'argomento della consunzione delle sue *partes.* Per esemplificare questo concetto, Filone esamina i mutamenti in cui incorrono soltanto due dei quattro elementi: la terra e l'aria. Riguardo a quest'ultima, egli afferma (1.17-19):

(…) *Cum enim, ut ostendi, partes mundi per destructionem corrumpi videam, cur non maiores quoque et ipsa elementa, caelum, inquam, et terram, destruenda fore concedam, quum iam de partium corruptione omnes consentiant?* (…) *Agam luculentissime de de terra atque de aere, non minus ipsam aeris naturalem affectionem considerans, quam animadvertens ipsum nunc varias passiones experiri, et rursum in sanitatem redire: unde etiam medicorum iudicio per commutationes eius oriri morbus*

[549] *Ibid.* Questo dato permette inoltre di mettere in rilievo come il fatto che Lucrezio segua in buona misura il tracciato teofrasteo nella rassegna di eventi naturali del sesto libro, non escluda una ripresa del dibattito filosofico di età successiva.
[550] Del resto non mancano studi che dimostrano la presenza di elementi anti-stoici anche nel grande proemio del *De rerum natura*: cfr. Asmis 1982 pp. 458 ss.

statuitur; quoniam languescere per hunc dixere corpora in mundo existentia naturali eius participatione. Qui ergo obnoxius est morbo, tempestati ac corruptioni, quidni ipsa quoque vita non demum privetur? Si quis autem aerem putet immortalem esse, ita ut perpetuum istum permansurum dicat, quomodo quaeso in corpore immortali mortales mori soleant? (…)

«Poiché infatti, come ho mostrato, vedo le parti del mondo soggette a corruzione attraverso la distruzione, perché non dovrei ammettere che anche gli stessi elementi di maggior rilevanza, il cielo e la terra, sono destinate alla distruzione? Tutti, infatti, concordano a proposito della corruzione di ciascuna parte (…). Tratterò con abbondanza di argomenti della terra e dell'aria, considerando con attenzione la stessa naturale condizione dell'aria, osservando la quale noto che esso stesso subisce vari mutamenti e perturbazioni, per poi tornare alla salute; per questo motivo, anche secondo il giudizio dei medici, le malattie insorgono quando l'aria muta, poiché i corpi esistenti nel mondo grazie ad esso si indeboliscono per naturale partecipazione di esso. Chi dunque può essere soggetto alla malattia, alle intemperie e alla corruzione, e tuttavia non essere soggetto alla privazione della propria esistenza? Se qualcuno ritenesse l'aria immortale, affermando che esso resterà eternamente, in che modo – chiedo – corpi mortali sono soliti moriri all'interno di un corpo immortale?».

Come Filone, anche Lucrezio, pur trattando della corruttibilità di tutti i quattro elementi nella sezione escatologica del quinto libro, si sofferma particolarmente sulla terra e sull'aria. Difatti il poeta dedica al tema della corruttibilità e della senescenza della terra l'intero quadro finale del secondo libro (in particolare i vv. 1150 ss.); parimenti, la sezione conclusiva del sesto libro è dedicata alla corruttibilità dell'aria, che, mutando, conduce alla rovina gli esseri umani. La peste di Atene diviene così un esempio di questa situazione drammatica. Si ricordi inoltre che il semplice dato della corruttibilità dell'aria, rappresenta – come la sterilità della terra – una prova della natura mortale del mondo.

Quanto detto permette di comprendere un altro aspetto del grande finale del *De rerum natura*. L'episodio della peste di Atene – grande scenario di distruzione civica – diviene simbolo e sintesi di tutti gli scenari "apocalittici" presenti nei finali lucreziani, dalla fine del mondo del primo e del secondo libro al trionfo della *mors immortalis*, la morte di ogni individuo, nella conclusione del terzo. Il dissolvimento della *civitas* rappresenta il perfetto punto d'incontro tra la scala "micro-cosmica" del dissolvimento individuale e la scala "macro-cosmica" del dissolvimento del *mundus*. Del resto, nella prospettiva epicurea, l'uomo, la città e il mondo sono tutti esempi di aggregati atomici che hanno una relazione di continuità: la differenza tra essi è solamente quantitativa, ma non qualitativa. La dinamica della *morbida vis* che irrompe nella città è dunque la stessa che causa la malattia di ogni individuo e che provoca la disgregazione del mondo. Essa si genera o dall' interno, per putrescenza, (v. 1101-1103) oppure dallo spazio esterno all'aggregato (*extrinsecus* v. 1099), per l'incombere di una *vis* esterna: la *ruina* di Atene corrisponde a quest'ultimo caso. Come nel finale del secondo libro i *moenia mundi* crollano per il progressivo l'invecchiamento (v. 1173 *paulatim tabescere*) e per l'assedio degli atomi dall'immensità circostante (vv. 1144-1145 *expugnata dabunt labem putrisque ruinas*), così Atene viene colpita dall'incombere dalla malattia a partire dalle regioni esterne all'Attica (vv. 1140-

1142 *penitus veniens Aegypti finibus ortus / aera permensus multum camposque natantis / incubuit tandem populo Pandionis omni*) tramite un lento processo di accumulazione di miasmi (cfr. v. 1121 *ut nebula ac nubes paulatim repit*).

Il riconoscimento del carattere simbolico dell'episodio permette di comprendere come Atene sia intesa da Lucrezio come emblematico contraltare del concetto topico di "città del mondo" (κοσμόπολις). Difatti, la rappresentazione del mondo come ordinata città governata dalla provvidenza divina è un motivo ricorrente nella tradizione filosofica ellenistica, comune ai difensori della teologia astrale, dagli stoici ai peripatetici. Per quanto concerne gli stoici e la cosmopoli, basti considerare numerosi passi dal *De natura deorum* di Cicerone (cfr. *e.g.* 2.73-75)[551]; ancor più interessante, per quanto concerne la tradizione peripatetica a proposito della cosmopoli, il seguente passo dal *De mundo* (400b10-30):

Ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρυμένος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως, ἐν δια|φόροις ἰδέαις τε καὶ φύσεσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς | πόλεως νόμος ἀκίνητος ὢν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν· ἐφεπόμενοι γὰρ αὐτῷ δηλονότι ἐξίασιν ἄρχοντες μὲν ἐπὶ τὰ ἀρχεῖα, θεσμοθέται δὲ εἰς τὰ οἰκεῖα δικαστήρια, βουλευταὶ δὲ καὶ ἐκκλησιασταὶ εἰς συνέδρια τὰ προσήκοντα, καὶ ὁ μέν τις εἰς τὸ πρυτανεῖον βαδίζει σιτησόμενος, ὁ δὲ πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογησόμενος, ὁ δὲ εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀποθανούμενος. Γίνονται δὲ καὶ δημοθοινίαι νόμιμοι καὶ πανηγύρεις ἐνιαύσιοι θεῶν τε θυσίαι καὶ ἡρώων θεραπεῖαι καὶ χοαὶ κεκμηκότων· ἄλλα δὲ ἄλλως ἐνεργούμενα κατὰ μίαν πρόσταξιν ἢ νόμιμον ἐξουσίαν σώζει τὸ τοῦ ποιήσαντος ὄντως ὅτι "πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει, ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων", οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μείζονος πόλεως, λέγω δὲ | τοῦ κόσμου.

«[Dio] erigendosi nell'immobile con la sua potenza, tutto muove e fa ruotare, dove e come vuole, secondo le forme e le nature diverse, proprio come la legge, restando immobile nelle anime di coloro che sono soggetti ad essa, governa tutte le cose della città: infatti, seguendo la legge, come ben si vede, i magistrati vanno alle loro assemblee, i giudici ai loro tribunali, i membri del Consigllio e dell'Assemblea vanno alle adunanze cui loro spetta partecipare, e uno va al Pritaneo per prendere il cibo, un altro si presenta ai giudici per sostenere la propria difesa, un altro ancora entra in carcere per essere giustiziato. Secondo le leggi hanno luogo anche i banchetti pubblici, i sacrifici per gli dei, le onoranze per gli eroi e le libagioni per i morti. Le differenti attività compiute in differenti modi secondo un unico ordine e una unica autorità della legge, sono espresse efficamente dai versi del poeta, che dice "La città tutta intera è piena di fumi d'incenso / tutta intera piena di canti di gioia e di lamentazioni"; e così dobbiamo pensare anche della città più grande, ossia del cosmo».

Nella cosmopoli diretta dalla divinità vi sono un perfetto equilibrio e un ordine inalterabile; come dice l'autore del medesimo trattato in un paragrafo precedente (397b): «le nascite compensano le morti e le morti fanno spazio alle nuove nascite» (αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις). Questo ordine non è soltanto prova della provvidenzialità

[551] Si vedano però anche i fr. 20-21 Smith e la confutazione epicurea, da parte di Diogene, della dottrina stoica del mondo come abitazione o città comune agli dèi e al genere umano.

dell'ordine cosmico, ma anche della sua eternità, poiché l'equilibrio degli elementi consente al mondo di restare immutabile nei secoli[552].

L'Atene di Lucrezio non è certo un esempio di "cosmopoli", bensì una vera e propria "città del caos"[553], perfetta antitesi del quadro di vita civile delineato dall'autore del *De mundo*. Se nel cosmo peripatetico vi è un perfetto equilibrio tra impulsi aggregativi e impulsi disgregativi[554], nell'Atene lucreziana vi è un trionfo della morte che costituisce il perfetto contraltare del trionfo della vita collocato al principio del libro (il cosiddetto "Inno a Venere"). Si noti inoltre che la descrizione della città nel *De mundo* sembra culminare nell'evocazione del sostanziale equilibrio tra canti e lamentazioni, ribadito dal verso sofocleo tratto dall'*Edipo re* citato dall'autore; al contrario, nel finale del *De rerum natura*, il trionfo dei *motus exitiales* finisce per coinvolgere l'intera cittadinanza, senza bilanciamenti o eccezioni (vv. 1285-1286):

Nec poterat quisquam reperiri, quem neque morbus
Nec mors nec luctus temptaret tempore tali.

«Nè poteva trovarsi nessuno che in questo frangente
non fosse toccato dal male, dalla morte o dal lutto».

In questo modo, la narrazione dell'avvento della distruzione e del caos in un preciso periodo storico può dunque essere intesa anche come simbolo universale della condizione e della sorte del mondo. Il senso profondo dell'espressione *tempore tali* trascende il remoto contesto storico della guerra del Peloponneso per abbracciare l'*hic et nunc* di ogni essere umano e del mondo. Come Lucrezio afferma altrove, *eadem sunt omnia semper*.

[552] Cfr. *De mundo* 397b Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.
[553] Mi pare notevole che Lucrezio, come l'autore peripatetico, collochi tale rappresentazione nella conclusione della propria opera: inoltre le due rappresentazioni presentano un'altra corrispondenza, ovverosia la chiusura dedicata al tema della cura dei cari estinti e i riti religiosi.
[554] Si noti che Lucrezio, sulle orme di Epicuro, riprende il medesimo principio di equilibrio isonomico, applicandolo però all'universo e non al mondo: cfr. quanto detto a proposito dei *motus exitiales* e dei *motus auctifici* in 2.569-580.

5.9 Appendice: miti e modelli letterari richiamati da Lucrezio nella descrizione dei fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine

I vv. 96-422 del sesto libro trattano i fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine. Naturalmente l'esame "scientifico" del fenomeno, svolto secondo l'approccio epicureo delle spiegazioni multiple - tratto, come si è visto, da Teofrasto - non esclude richiami alle dimensioni del mito e della religione, in cui tuono e fulmine costituiscono l'attributo per eccellenza del sovrano degli dèi, temuto strumento della giustizia divina. Il fulmine entra così nel novero di quei fenomeni naturali che richiedono una spiegazione razionale affinché l'uomo non ricada nel terrore dinnanzi all'onnipotenza divina. Si ricordi infatti che nel trionfo di Epicuro ai vv. 62-79 del primo libro, le armi della *religio* per sottomettere l'umanità sono *fama deum, fulmina* e *minitans murmur* del cielo. Naturalmente in quest'ultimo passo la sconfitta dei *fulmina* celesti da parte di Epicuro ha anche un forte valore simbolico, poiché il filosofo risulta vittorioso sulla divinità tradizionale, in una sorta di *Titanomachia* o *Tifonomachia* all'inverso. In questi episodi mitici, infatti, era stato l'uso del fulmine a garantire a Zeus la vittoria finale.

Il fulmine è dunque per Lucrezio una delle manifestazioni della furia della natura che inducono l'umanità – per colpa dell'*ignorantia causarum* (6, 54) – a sottomettersi all'*imperium* e al *regnum* delle divinità (6, 55). Questo aspetto era già emerso chiaramente nel sopra commentato passaggio del quinto libro dedicato alla nascita della *religio* (vv. 1118-1125):

praeterea cui non animus formidine divum
contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
1120 *fulminis horribili cum plaga torrida tellus*
contremit et magnum percurrunt murmura caelum?
Non populi gentesque tremunt, regesque superbi
corripiunt divum percussi membra timore,
nequid ob admissum foede dictumve superbe,
1125 *poenarum grave sit solvendi tempus adauctum?*

La volontà di sottolineare come il terrore sia la causa della *formido divum* induce Lucrezio ad una *amplificatio* degli effetti del fulmine: la terra bruciata (*torrida*) è scossa da un forte tremore, mentre boati pervadono il cielo (*murmura*)[555]; si noti inoltre che, nei versi successivi a quelli riportati, l'azione del fulmine sarà combinata a quella del terremoto (v. 1136 ss. *sub pedibus tellus cum tota vacillat*). Questa tipologia di descrizione del fenomeno atmosferico non è creata dal poeta *ex novo*, ma ripresa dalla tradizione epico-didascalica e tragica, dove l'*amplificatio* degli effetti del fulmine -

[555] Come si è visto, in questo passo del quinto libro, Lucrezio non espone le reali ragioni del fenomeno fisico né tanto meno svolge un'articolata demistificazione della lettura mitico – religiosa di esso. L'attenzione del poeta è volta ad evidenziare la genesi del terrore religioso nel cuore degli uomini: di qui l'abbondanza di riferimenti al paralizzante terrore che sorprende l'umanità (cfr. e.g. v. 1118-1120, 1122-1123).

strumento mediante il quale Zeus difende l'ordine da egli imposto sul mondo e punisce l'empietà dei propri avversari - ricorre in contesti "apocalittici". Esemplare è il passo della *Teomachia* nel ventesimo libro dell'*Iliade* (20.54-66):

Ὣς τοὺς ἀμφοτέρους μάκαρες θεοὶ ὀτρύνοντες
55 σύμβαλον, ἐν δ᾽ αὐτοῖς ἔριδα ῥήγνυντο βαρεῖαν:
δεινὸν δὲ βρόντησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
ὑψόθεν: αὐτὰρ νέρθε Ποσειδάων ἐτίναξε
γαῖαν ἀπειρεσίην ὀρέων τ᾽ αἰπεινὰ κάρηνα.
Πάντες δ᾽ ἐσσείοντο πόδες πολυπίδακος Ἴδης
60 καὶ κορυφαί, Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν.
Ἔδεισεν δ᾽ ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς,
δείσας δ᾽ ἐκ θρόνου ἅλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ὕπερθε
γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων,
οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη
65 σμερδαλέ᾽ εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ:
τόσσος ἄρα κτύπος ὦρτο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.

«Così i Beati, gli uni e gli altri spronando,
s'urtarono, lotta pesante fecero scoppiare;
il padre dei numi e degli uomini tuonò paurosamente
dall'alto; e sotto Poseidone scuoteva
la terra infinita e l'ardue vette dei monti;
tutte tremavano le falde dell'Ida, ricca di polle,
e le cime, e la rocca dei Teucri e le navi dei Danai:
tremò sotto la terra e il sire degli Inferi, Ade,
e tremando balzò dal trono, gridava per la paura
che gli facesse saltare la terra Poseidone Enosictono,
a tutti apparissero, mortali e immortali, le case
mucide, spaventose, che i numi hanno in odio».

Si ricordi anche la catastrofe conclusiva nel *Prometeo incatenato* (vv. 1080-1093)[556]:

1080 καὶ μὴν ἔργῳ κοὐκέτι μύθῳ
χθὼν σεσάλευται:
βρυχία δ᾽ ἠχὼ παραμυκᾶται
βροντῆς, ἕλικες δ᾽ ἐκλάμπουσι
στεροπῆς ζάπυροι, στρόμβοι δὲ κόνιν
1085 εἰλίσσουσι: σκιρτᾷ δ᾽ ἀνέμων
πνεύματα πάντων εἰς ἄλληλα
στάσιν ἀντίπνουν ἀποδεικνύμενα:
ξυντετάρακται δ᾽ αἰθὴρ πόντῳ.
τοιάδ᾽ ἐπ᾽ ἐμοὶ ῥιπὴ Διόθεν

[556] Naturalmente, questa tipologia di scenari ricorre anche nei modelli latini (epici e tragici) di Lucrezio. Si pensi, ad esempio a questo frammento dal *Teucer* di Pacuvio (vv. 411-416 Ribbeck): *interea prope iam occidente sole inhorrescit mare/, tenebrae conduplicantur, noctisque et nimbum obcaecat nigror/, flamma inter nubes coruscas caelum tonitru contremit/ grando mixta imbri largifico subita praecipitans cadit/, undique omnes venti erumpunt, saevi exsistunt turbines/, fervit aestu pelagus*. Cfr. pure il seguente frammento dall'*Atreus* di Accio (vv. 223-225 Ribbeck) *sed quid tonitru turbida torvo / concussa repente aequora caeli / sensimus sonere?*

1090 τεύχουσα φόβον στείχει φανερῶς.
ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας, ὦ πάντων
αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων,
ἐσορᾷς μ᾽ ὡς ἔκδικα πάσχω.

«Ecco, nella realtà, non più a parole,
la terra è squassata,
mugghia sotterranea l'eco
del tuono, mandano bagliori le fiammeggianti
spire del lampo, turbina la polvere
in vortici, s'impenna il soffio di tutti i venti
che spirano gli uni contro gli altri,
dichiarando una guerra d'opposte correnti,
cielo e mare si confondono sconvolti.
Ecco quale violenza, gravida di terrore
manifestamente viene su di me, inviata da Zeus.
Oh madre veneranda, oh cielo
che tutt'attorno volgi la luce, bene comune,
vedi quale ingiusto male io soffro?».

Il confronto con i passi citati mostra che la drammatica rappresentazione lucreziana dei fenomeni naturali più violenti sia costruita su ben precisi modelli letterari. Eppure, come si è detto, nel sesto libro lo scopo del poeta è quello di spiegare *razionalmente* il fenomeno, al fine di demistificare il mito e sradicare il terrore religioso. Pertanto lo schema argomentativo utilizzato muta: il fenomeno viene prima descritto nei suoi effetti più terrificanti, mediante l'impiego dei sopraccitati τόποι epici: gli effetti catastrofici del fulmine sembrano tali da condurre il mondo alla rovina e si associano ad altri eventi "apocalittici", dalla tempesta al terremoto.

Tuttavia, al quadro catastrofico segue immediatamente la spiegazione razionale di esso, fondata su esempi tratti dalla quotidianità del destinatario lucreziano: si crea così un effetto di "deflazione" e negazione del terrore prima evocato nel lettore. Come si è detto, tale schema potrebbe essere definito "schema del *nec mirum*", dal nome della ricorrente espressione (quasi formulare nel sesto libro) impiegata dal poeta per cancellare lo stupore del destinatario dinanzi ai fenomeni naturali (*nil admirari*).

Riferimenti a miti escatologici si ritrovano anche quando Lucrezio descrive poi un altro tipo di fulmine, provocato stavolta dall'attrito reciproco delle nubi (vv. 121-131). Ancora una volta Lucrezio metta in rilevo lo scuotimento di ogni spazio celeste (*concussa videntur / omnia tremere*); né mancano, nella descrizione dei venti, allusioni ad un immaginario bellico, che rimanda di nuovo ai modelli mitici della *Teomachia* e della *Tifonomachia* (cfr. in particolare v. 128 *vis eius et impetus acer*). Rispetto al passaggio precedente, però, qui la descrizione "apocalittica" del fenomeno risulta più estesa e più enfatica: Lucrezio riformula addirittura l'immagine dell'apertura repentina e dello scardinamento dei *moenia mundi* (vv. 122-123 *et divolsa repente / maxima dissiluisse capacis moenia*

mundi), che nei libri precedenti era stata utilizzata esclusivamente nei passaggi escatologici (cfr. e.g. 1.1102-1103 *ne volucri ritu flammarum moenia mundi / diffugiant subito magnum per inane soluta*; 3.16-17 *moenia mundi / discedunt, totum uideo per inane geri res*; 5, 119 *qui ratione sua disturbent moenia mundi*). Tuttavia, ancora una volta, l'utilizzo di un registro espressivo elevato che rimanda all'epica e alla tragedia verrà subito relativizzato da elementi che denunciano lo iato tra tale rappresentazione soggettiva e la realtà oggettiva dei fatti.

Nubi come giganti: la genesi fisica del mito della Gigantomachia

Nel quarto libro del *De rerum natura*, allo scopo di chiarificare la teoria della genesi e del moto costanti dei *simulacra*, Lucrezio propone il seguente esempio (vv. 134-140):

Ut nubis facile interdum concrescere in alto
135 *cernimus et mundi speciem violare serenam*
aera mulcentis motu. Nam saepe Gigantum
ora volare videntur et umbram ducere late,
interdum magni montes avulsaque saxa
montibus anteire et solem succedere praeter,
140 *inde alios trahere atque inducere belua nimbos.*

«Così talvolta vediamo le nuvole accumularsi rapide nel cielo profondo e offuscarne il sereno aspetto, carezzando l'aria col moto. Spesso si vedono passare a volo volti di Giganti e portare in larghe zone l'ombra, e talori grandi montagne e rupi strappate portarsi avanti e trascorrere davanti al sole, poi una belva trarsi dietro e guidare altri nembi».

I cumuli di nubi che velano il cielo e il sole sembrano, agli occhi degli uomini (v. 135 *cernimus*; v. 137 *videntur*, volti di Giganti (vv. 136-137 *Gigantum ora*) che volano e attaccano il cielo (cfr. v. 135 *violare*). Ancora una volta, l'errata considerazione dei fenomeni celesti conduce alla genesi di un mito e quindi espone l'umanità alle angosce della *religio*. Lucrezio enuclea una spiegazione razionale del mito della *Gigantomachia*: l'immagine dei monti sovrapposti (vv. 138-139) costituisce un chiaro rimando al racconto mitico, secondo il quale i Giganti assediarono l'Olimpo sradicando e sovrapponendo i monti Pelio e Ossa[557]. La *belua* del v. 140 rappresenta probabilmente un riferimento alla natura semiferina dei Giganti, oppure un'allusione all'attacco di Tifone all'Olimpo, successivo alla *Gigantomachia*. Ancora una volta mediante l'uso del verbo *videri*, Lucrezio dimostra che l'idea di divinità onnipotenti capaci di sovvertire il mondo è soltanto un'impressione, dovuta a una lettura errata del libro del mondo.

Questo importante passo del quarto libro viene ripreso anche nel corso del sesto. Sin dai vv. 156-159 i fenomeni del gelo e della grandine non solo determinano *fragor atque ruina* nello spazio

[557] *Nos exaequat victoria caelo*.

celeste, ma sollevano anche giganteschi monti di nubi (v. 159 concreti *montes nimborum et grandine mixti*). Tale immagine viene ribadita ai vv. 185-203:

185 *Scilicet hoc densis fit nubibus et simul alte*
extructis aliis alias super impete miro.
ne tibi sit frudi quod nos inferne videmus
quam sint lata magis quam sursum extructa quid extent.
contemplator enim, cum montibus adsimulata
190 *nubila portabunt venti transversa per auras,*
aut ubi per magnos montis cumulata videbis
insuper esse aliis alia atque urguere superna
in statione locata sepultis undique ventis;
tum poteris magnas moles cognoscere eorum
195 *speluncasque vel ut saxis pendentibus structas*
cernere, quas venti cum tempestate coorta
conplerunt, magno indignantur murmure clausi
nubibus in caveisque ferarum more minantur,
nunc hinc nunc illinc fremitus per nubila mittunt,
200 *quaerentesque viam circum versantur et ignis*
semina convolvunt [e] nubibus atque ita cogunt
multa rotantque cavis flammam fornacibus intus,
donec divolsa fulserunt nube corusci.

«S'intende che questo avviene in nubi dense e per giunta ammassate le une sopra le altre in alto con mirabile slancio; non ti inganni il fatto che noi dal basso vediamo come sono estese più di quanto si ergono sormontando nel cielo. Contempla infatti, quando i venti porteranno di traverso per l'aria nuvole simili a montagne, o quando su per grandi monti le vedrai accumulate le une sopra le altre, gravare dall'alto immobili in vedetta, sepolti da ogni parte i venti. Allora potrai riconoscere le loro masse enormi e le spelonche costruite come di macigni sospesi: i venti, quando le riempiono all'espolodere della tempesta, si adirano con cupo strepito rinchiusi entro le nubi, e in quelle gabbie minacciano a modo di belve; ora di qui or di là mandano ruggiti tra le nubi e cercano un'uscita girando intorno e trascinano semi di fuoco dalle nubi, radunandone così molti, e rotano la fiamma nelle cave fornaci, finché, squarciata la nube, sfolgorano balenando».

L'intera descrizione è densa di riprese all'episodio mitico dell'assedio all'Olimpo da parte degli Aloadi: come i monti Ossa e Pelio, infatti, le nubi sono collocate le une sulle altre (vv. 185-186 *extructis aliis alias super*) e "si scagliano" verso l'alto dei cieli con incredibile slancio (*impete miro*). Parimenti ai vv. 191-192 si parla nuovamente di nubi accumulate sopra i monti (*per magnos montis cumulata videbis / insuper esse aliis alia atque urguere superna*).

Lucrezio descrive poi la furia dei venti, rinchiusi come bestie in queste gigantesche nubi, impegnati in un tempestoso e incessante moto, che produce un minaccioso fragore, foriero dell'erompere del fulmine. In questo contesto "gigantomachico" la descrizione della furia dei venti sembra avere parimenti una radice escatologica, poiché, secondo il mito esiodeo, i venti sono generati da Tifone, dopo che il mostro viene distrutto da Zeus mediante il fulmine (cfr. Hes. *Theog*. 869-880 ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ᾽ ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων).

Si noti che, anche in questo caso, la furia e il costante moto dei venti sono spiegati e rappresentati al lettore mediante una serie di analogie che rimandano alla realtà quotidiana. Dapprima, infatti, i venti sono comparati a bestie feroci in gabbia (cfr. 198-200 *ferarum more minantur*… *fremitus mittunt*… *quaerentes viam*); in chiusura, invece, il poeta rimanda all'immagine dei fuochi nelle fornaci (vv. 201-203 *cavis fornacibus intus*). Tuttavia, in questo caso, lo "schema del *nec mirum*" si attua solo in parte poiché i modelli analogici selezionati dal poeta non attenuano la *maiestas* e l'*horror* che scaturiscono della rappresentazione complessiva del fenomeno naturale. Non pare un caso che - come evidenziato da Phiip Hardie - la visionarietà e la portata "apocalittica" di questo passo saranno notate e rielaborate da Virgilio nella descrizione dell'antro di Eolo nel primo libro dell'*Eneide* (*Aen*. 1.52-63):

(…) *Hic vasto rex Aeolus antro*
luctantes ventos tempestatesque sonoras
imperio premit ac vinclis et carcere frenat.
55 *Illi indignantes magno cum murmure montis*
circum claustra fremunt; celsa sedet Aeolus arce
sceptra tenens, mollitque animos et temperat iras.
Ni faciat, maria ac terras caelumque profundum
quippe ferant rapidi secum verrantque per auras.
60 *Sed pater omnipotens speluncis abdidit atris,*
hoc metuens, molemque et montis insuper altos
imposuit, regemque dedit, qui foedere certo
et premere et laxas sciret dare iussus habenas.

«Qui in vasto antro il re Eolo
venti lottanti e tempeste sonore preme
sotto lo scettro, in carceri frena e in catene.
Quelli, rabbiosi, con grande rimbombo del monte
Intorno alle chiuse fremono. Eolo, sull'alta vetta sedendo,
regge lo scettro, calma gli spiriti e modera l'ire.
Non lo facesse, e mari e terre e cielo profondo
trascinerebbero via con sé, rovinosi, fra i turbini.
Ma in buie grotte il padre onnipotente li ha chiusi,
questo temendo, e mole d'alti monti ha gravato sopra,
e ha dato un re, che con legge sicura
possa frenarli, o, al contrario, lasciar libera briglia».

Tuttavia, Virgilio si spinge oltre Lucrezio: la devastante furia dei venti giunge addirittura a minacciare l'ordine cosmico, spazzando via mare, terra e cielo (vv. 58-59). Del resto, nel prosieguo del libro, lo scatenarsi dei venti, liberati da Eolo, provocherà una tempesta apocalittica, dove sembra paventarsi addirittura il crollo del cielo (cfr. *Aen*. 1.129). Questo raffronto permette di notare come il sesto libro lucreziano sia diventato un repertorio di *topoi* e scenari escatologici per i poeti successivi.

Più avanti Lucrezio descrive la situazione che precede la tempesta (vv. 251-270)[558]:

undique uti tenebras omnis Acherunta reamur
liquisse et magnas caeli complesse cavernas,
usque adeo tetra nimborum nocte coorta
inpendent atrae formidinis ora superne,
255 *cum commoliri tempestas fulmina coeptat.*
praeterea persaepe niger quoque per mare nimbus,
ut picis e caelo demissum flumen, in undas
sic cadit effertus tenebris procul et trahit atram
fulminibus gravidam tempestatem atque procellis,
260 *ignibus ac ventis cum primis ipse repletus,*
in terra quoque ut horrescant ac tecta requirant.
sic igitur supera nostrum caput esse putandumst
tempestatem altam; neque enim caligine tanta
obruerent terras, nisi inaedificata superne
265 *multa forent multis exempto nubila sole;*
nec tanto possent venientes opprimere imbri,
flumina abundare ut facerent camposque natare,
si non extructis foret alte nubibus aether.
hic igitur ventis atque ignibus omnia plena
270 *sunt; ideo passim fremitus et fulgura fiunt*.

«Allora in tutta l'aria s'agglomerano nubi, sì che diremmo che d'ogni parte tutte le tenebre abbiano lasciato Acheronte e riempito le grandi caverne del cielo. Tanto, all'addensarsi della tetra notte di nembi, incombono dall'alto volti di oscuro spavento, quando la bufera s'appresta a scatenare i fulmini. E spesso anche sul mare un nembo nero, come un fiume di pece rovesciato dal cielo, cade lontano sulle acque gonfio di tenebre e trascina una cupa tempesta, gravida di fulmini e di burrasche, esso per primo pieo di fuochi e di venti sì che perfino sulla terra si trema e si cerca riparo. Così dunque, alta sul nostro capo dobbiamo pensare la tempesta. Le nubi non affonderebbero in tanta oscurità la terra, se non fossero edificate in alto, molte su molte, così da togliere il sole; né giungendo potrebbero sommergerla con tanta pioggia da fare sì che i fiumi trabocchino e si allaghino i campi, se l'etere non fosse ingombro di alte costruzioni di nuvole. Lassù è tutto pieno di venti e di fuochi; per questo da ogni parte capitano fremiti e folgori».

La descrizione della tenebra che avvolge il mondo prima della tempesta si arricchisce di un'impressione (v. 251 *reamur*) connessa al mito, ovverosia che le tenebre degli Inferi si siano riversate in cielo[559]. Ancora una volta il poeta sottolinea come l'impressione di tale tetra notte di nubi (v. 253 *tetra nimborum nocte coorta*) induca a credere che «volti di nero terrore incombano dall'alto» (v. 254 *impendent atrae formidinis ora superne*). I vv. 251-254, che ricorrono pure nel quarto libro (4.170-173)[560], rimandano al già citato passo del quarto libro (vv. 135 ss.) dove il sole è oscurato (v.

[558] 6.251-254 = 4.170-173.
[559] Ancora una volta, questo quadro del sesto libro rappresenta una ripresa di un quadro assai simile nel quarto libro. Difatti, per evidenziare la varietà dei *rerum simulacra*, Lucrezio aveva qui richiamato l'esempio della tempesta, delle tenebre infernali e dei volti di nero terrore; cfr. 4, 168-173 *praeterea modo cum fuerit liquidissima caeli / tempestas, perquam subito fit turbida foede, / undique uti tenebras omnis Acherunta rearis /liquisse et magnas caeli complesse cavernas, / usque adeo taetra nimborum nocte coorta / impendent atrae formidinis ora superne*.
[560] 6.251-254 = 4.170-173.

139 *solem succedere praeter*) dall'ampia ombra di nubi che ricordano volti di Giganti. Come si è visto, tale tipologia di spiegazione è evidentemente volta a cogliere le origini del mito mediante un'indagine razionale, che riconosce alla radice di esso il fraintendimento di fenomeni naturali. Al contempo, la vaghezza degli *atrae formidinis ora* spinge a pensare non solo ai mostruosi Giganti, ma anche alla tradizionale, minacciosa, raffigurazione della divinità olimpica, vista – secondo la prospettiva epicurea – come un mero simulacro di terrore[561].

Infine il riferimento alle ombre dell'Acheronte potrebbe indurre a leggere in questi volti un riferimento agli spiriti dell'Oltretomba, il cui terrore minaccia l'esistenza di coloro che sono ignari della *ratio* epicurea[562]. Ritengo tuttavia che il riferimento sia rivolto *in primis* ai Giganti stessi: difatti più avanti Lucrezio ribadisce che tale oscurità giunge addirittura a cancellare il sole (v. 265 *exempto sole*): si ricordi che nel quinto libro, al principio della dimostrazione della mortalità del mondo, Lucrezio aveva richiamato il paragone platonico-aristotelico tra filosofi materialisti e Giganti, dovuto al fatto che entrambi aspirano a spegnere il sole (v. 120 *praeclarumque velint restinguere solem*).

Il passo si conclude con un riferimento ad un'altra situazione apocalittica: il diluvio universale. L'allusione è contenuta nei vv. 266-267 dove il poeta descrive una pioggia così abbondante da fare debordare i fiumi e allagare i campi. Si tratta infatti del medesimo quadro delineato ai vv. 380-415 del quinto libro, dedicati appunto alla descrizone dei miti di Fetonte e del diluvio, che veniva imputato proprio alle piogge smodate e alle inondazioni dei fiumi. In entrambi i passaggi l'esito è il medesimo: l'acqua occupa i campi, prima abitati dagli uomini (cfr. 5.395 *umor regnarit in arvis* e 6.267 *camposque natantis*).

Lucrezio non si accontenta di una semplice allusione al diluvio: infatti, nei versi immediatamente successivi, l'immagine viene ripresa, in un contesto ancor più apocalittico (vv. 282-294):

Inde ubi percaluit venti vis [et] gravis ignis
impetus incessit, maturum tum quasi fulmen
perscindit subito nubem ferturque coruscis
285 *omnia luminibus lustrans loca percitus ardor.*
Quem gravis insequitur sonitus, displosa repente
opprimere ut caeli videantur templa superne.
inde tremor terras graviter pertemptat et altum
murmura percurrunt caelum; nam tota fere tum
290 *tempestas concussa tremit fremitusque moventur.*
Quo de concussu sequitur gravis imber et uber,
omnis uti videatur in imbrem vertier aether
atque ita praecipitans ad diluviem revocare;
tantus discidio nubis ventique procella

[561] Cfr. 1.62 ss. e 5.1218 ss.
[562] Cfr. Sen, *Oed*. 572-573 *rumpitur caecum chaos / iterque populis Ditis ad superos datur*.

mittitur, ardenti sonitus cum provolat ictu.

«Poi, quando il vento si è riscaldato e il terribile impeto del fuoco l'ha pervaso, allora, come giunto a maturazione, il fulmine squarcia d'improvviso la nube e la fiamma che erompe vola schiarando ogni luogo con luci guizzanti. La segue un grave tuono, sì che pare di subito esplodere la volta del cielo e ruinare dall'alto. Poi un tremore assale violentemente la terra e rimbombi percorrono l'alto cielo; infatti allora tutto il nembo tempestoso trema e fremiti vi serpeggiano. A quella scossa segue greve e grossa la pioggia, sicché tutto l'etere par che si converta in acqua e così precipitando travolga nel diluvio la terra; tanta pioggia erompe dallo squarcio della nube e dalla procella di vento, quando il tuono vola dinnanzi col dardo infuocato».

La descrizione della violenza del fulmine costituisce una sorta di sunto delle immagini già sopra delineate, prospettate in un'angosciante *climax*: il fuoco che erompe dal cielo verso la terra, il tuono e il tremore dei *moenia mundi*, che sembrano sul punto di crollare, il terremoto e infine il diluvio. Pertanto, in un *crescendo* apocalittico, Lucrezio descrive il fulmine, la vibrazione provocata dal fulmine e l'insorgere della pioggia. Tale è la violenza del *gravis sonitus* che il cielo sembra squarciarsi (v. 286 *displosa)* e schiacciare la terra (v. 287 *opprimere*): si tratta di un'immagine analoga a quella presente ai vv. 121-123. Al contempo l'idea del cielo che schiaccia la terra riporta agli scenari apocalittici dei libri precedenti: si pensi ad esempio al grande finale del primo libro, dove si prospetta il crollo del cielo (vv. 1105-1106): *neve ruant caeli tonitralia templa superne/ terraque se pedibus raptim subducat*. Il termine di paragone più rilevante restano però i versi del trionfo di Epicuro nel primo libro: Lucrezio definisce infatti l'umanità *oppressa gravi sub religione* e la *religio* incombe dalle regioni celesti (*a caeli regionibus*).

L'attenzione del poeta si volge dunque alla terra, che è scossa da un grave terremoto e poi nuovamente al cielo, percorso da boati (v. 289 *murmura*). Segue la pioggia, che però ha anch'essa conseguenze apocalittiche, poiché tutta l'aria sembra trasformarsi in acqua (v. 291 *uti videatur in imbrem vertier aether*). Tale scenario non rimanda tanto agli ipotetici passaggi del primo libro, dove sovente la conversione del reale in un solo elemento era parte delle dimostrazioni per assurdo, quanto agli scenari del quinto libro: non è un caso che al v. 255 ritroviamo addirittura l'espressione *ad diluviem revocatur*, riferita alla terra che si trasforma in acqua. Il primo punto di riferimento di questo passo è indubbiamente la sezione dedicata al tema del diluvio nel quinto libro, laddove Lucrezio accetta la possibilità che l'elemento acqueo prenda il sopravvento sugli altri, conducendo al diluvio universale (vv. 386-387): *tantum suppeditant amnes ultraque minantur/ omnia diluviare ex alto gurgite ponti*.

Il costante ricorso all'*imagerie* escatologica da parte di Lucrezio è volto a sottolineare il lato *terribilis* della natura. Questa è la ragione che induce Lucrezio a tralasciare, in questo passaggio, l'uso dello "schema del *nec mirum*". Difatti, dopo aver prospettato la possibilità del diluvio, Lucrezio avvia l'analisi di altre possibili modalità di genesi del fulmine (vv. 388 ss.). Tale situazione permette di

evidenziare una delle caratteristiche del sesto libro, ovvero il fatto che non sempre Lucrezio si premura di demistificare le suggestioni terrificanti che la natura infonde nell'uomo (cfr. v. 254 *videatur*): così, l'impressione che tutto il mondo crolli e che sopraggiunga il diluvio viene lasciata in sospeso. In passato gli assertori della teoria dell'anti-Lucrezio videro in passi come questo - densi di *imagerie* apocalittica e scevri del richiamo alla luminosa *ratio* epicurea - la dimostrazione di un irrisolto dissidio interiore del poeta, oscillante tra l'entusiasta abbandono al messaggio di Epicuro e il fascino per l'aspetto sublime e spaventoso della natura. Difatti, come sarebbe possibile pretendere di condurre il proprio destinatario al tranquillo porto dei *templa serena* epicurei attraverso un cammino costellato di desolati paesaggi apocalittici?

Tale lettura del *De rerum natura*, figlia in fondo del noto passo di Gerolamo che vorrebbe il poema scritto *per intervalla insaniae*, crolla dinanzi a una più attenta lettura del testo. Infatti, queste rappresentazioni apocalittiche dell'esito di fenomeni naturali non rispondono alla volontà di descrivere in modo oggettivo il reale, bensì al progetto di ricostruire la genesi del terrore religioso e del mito nell'animo dell'uomo; indubbiamente una delle parole chiave dell'intero libro è il verbo *videri*, che evidenzia come l'impressione provocata dal terrore induca alle angosce della *religio*[563]. Pertanto i passaggi "apocalittici" del sesto libro descrivono le sensazioni e le errate deduzioni dell'uomo dinanzi alla furia della natura: il loro scopo è però quello d'indurre l'umanità a comprendere la necessità di una visione del mondo diversa, capace di superare d'un balzo la "prigione" di questo mondo e di abbracciare l'immensità dell'universo, come fece Epicuro. Tale "salto" conduce infatti a una condizione divina (cfr. 1.79 *nos exaequat victoria caelo*), al sicuro dal timore dei fenomeni naturali e, di conseguenza, del soprannaturale (cfr. 1.68-69 *quem neque fama / deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum*).

[563] Cfr. Andreoni 2008 pp. 95 ss.

6. CONCLUSIONE: IL *DE RERUM NATURA* COME POEMA DELLA COMPLESSITÀ

«Il *De rerum natura* di Lucrezio è la prima grande opera di poesia in cui la conoscenza del mondo diventa dissoluzione della compattezza del mondo, percezione di ciò che è infinitamente minuto e mobile e leggero. Lucrezio vuole scrivere il poema della materia ma ci avverte subito che la vera realtà di questa materia è fatta di corpuscoli invisibili. È il poeta della concretezza fisica, vista nella sua sostanza permanente e immutabile, ma per prima cosa ci dice che il vuoto è altrettanto concreto che i corpi solidi. La più grande preoccupazione di Lucrezio sembra quella di evitare che il peso della materia ci schiacci. Al momento di stabilire le rigorose leggi meccaniche che determinano ogni evento, egli sente il bisogno di permettere agli atomi delle deviazioni imprevedibili dalla linea retta, tali da garantire la libertà tanto alla materia quanto agli esseri umani».

Italo Calvino, *Lezioni americane*, La leggerezza

Le parole di Italo Calvino sembrano un ottimo punto di partenza per trarre delle conclusioni dalla lunga analisi svolta nei capitoli precedenti. Secondo Calvino, la principale caratteristica del *De rerum natura* è la «leggerezza pensosa», la capacità di polverizzare la fisicità del mondo nei suoi invisibili costituenti atomici e nel vuoto celato sotto la gravità della materia. Così, dietro «la pesantezza del mondo» e le sue rigorose leggi meccaniche, il poeta svela quelle inattese, molteplici «deviazioni» che garantiscono la libertà dell'uomo e il fiorire di una «poesia dell'invisibile» e «delle infinite potenzialità imprevedibili».

A mio parere, queste considerazioni non si attagliano solamente alla scrittura e ai mezzi linguistici del poeta, ma possono essere adattate, in qualche misura, anche alla sua relazione con le fonti e i modelli filosofici. A più riprese, nel corso del poema, Lucrezio dichiara la propria fedeltà ad Epicuro; in particolare, risultano fondamentali le affermazioni poste nel proemio del terzo libro (vv. 3-13) e nella sezione escatologica del quinto (vv. 335-337):

3.3-13
Te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis vestigia signis,
5 *non ita certandi cupidus quam propter amorem*
quod te imitari aveo; quid enim contendat hirundo
cycnis, aut quid nam tremulis facere artubus haedi
consimile in cursu possint et fortis equi vis?
Tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis
10 *suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,*
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
aurea, perpetua semper dignissima vita.

5.335-337
335 *Denique natura haec rerum ratioque repertast*
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.

Pare malagevole dubitare della sincerità e dell'intensità del proposito lucreziano di seguire (*te sequor*) e d'imitare Epicuro (*te imitari aveo*), così da tradurre in lingua latina (*in patrias vertere voces*) tutti gli *aurea dicta* del maestro. La fedeltà ad Epicuro rappresenta un imprescindibile principio ispiratore ed unificatore del *De rerum natura*, capace di conferire ad esso unità e compattezza. Non è dunque possibile attribuire a Lucrezio l'etichetta di "epigono eclettico", poiché sempre, nell'universo del suo poema, rimane chiara e incrollabile l'esistenza del sole di Epicuro, «che superò con l'ingegno tutto il genere umano/ e lo oscurò, come l'etereo sole all'alba cancella gli astri» (vv. 1043-1044 *qui genus humanum ingenio superavit et omnis / restinxit stellas exortus ut aetherius sol*).

Eppure questa solidità intorno a un potente centro di gravità non esclude l'esistenza di una molteplicità di spinte e di richiami non riconducibili *tout court* agli scritti di Epicuro, bensì al contesto storico del poeta, all'ideologia del mondo in cui egli vive, a fonti poetiche e filosofiche che sono altre rispetto ad Epicuro, seppur integrate in un sistema epicureo[564]. Al di sotto della grandiosa e sublime semplicità dell'ispirazione e della devozione al maestro si cela la complessità del contesto storico in cui visse il poeta, il *tempus iniquum* evocato sin dal principio del poema.

Tale complessità traspare chiaramente dall'esame dei passaggi escatologici del poema, dove Lucrezio affronta una pluralità di dottrine avversarie, non riconducibili a una sola scuola o ad un solo pensatore, come sintetizzato nel seguente schema.

Passo	**Dottrine confutate**	**Probabili assertori della dottrina confutata**
Libro I, vv. 1052-1117	Dottrina geocentrica, Antipodi, nutrimento igneo dei corpi celesti	Stoici
Libro II, vv. 167-181; 1090-1104	Provvidenzialità del mondo; eternità del genere umano; mondo creato *hominum causa*; onnipotenza e ubiquità della divinità	Stoici Platone
Libro II, vv. 1105-1174	Eternità del mondo; eterna giovinezza e diuturna fertilità della terra	Peripatetici (Critolao)
Libro V, vv. 122-234	Natura divina e immortale del mondo; creazionismo; mondo	Platone Stoici

[564] In questo dato a proposito della relazione tra Lucrezio e le sue fonti risiede un'importante differenza con il principio di leggerezza e molteplicità individuato da Italo Calvino nello stile del poeta. Se infatti «la leggerezza che si crea nella scrittura, con i mezzi linguistici che sono quelli del poeta» è indipendente «dalla dottrina del filosofo che il poeta dichiara di voler seguire», lo stesso non può valere per le fonti filosofiche. Infatti, anche le fonti filosofiche successive ad Epicuro sono richiamate da Lucrezio nell'intento di difendere Epicuro e di mostrare la validità della sua *rerum ratio*. Nel *De rerum natura* non si riscontrano tracce di eterodossia rispetto al pensiero epicureo.

	creato *hominum causa*; perfezione del mondo	
Libro V, vv. 235-415	Eternità del mondo	Peripatetici (Teofrasto)
Libro VI, vv. 535-607; 639-702	Eternità del mondo; provvidenzialità del mondo	Peripatetici (Teofrasto) Stoici
Libro VI, vv. 1090-1286	Provvidenzialità del mondo	Stoici

In sintesi, le dottrine confutate dal poeta si aggregano intorno a tre posizioni fondamentali: eternità del mondo (riconducibile innanzi tutto alla scuola peripatetica), creazionismo e divinità del mondo (riconducibile innanzi tutto a Platone) e provvidenzialismo (riconducibile innanzi tutto agli stoici). Lucrezio tende a condurre il proprio attacco combattendo su ogni fronte: non stupisce pertanto che, nel secondo e nel quinto libro, la polemica contro la teoria dell'eternità cosmica sia preceduta da critiche mirate al creazionismo e al provvidenzialismo.

Inoltre, pur essendo certa l'esistenza di una pluralità di avversari, in questi passaggi non è sempre possibile affermare con certezza la loro identità. Difatti, come si è visto, gli attacchi al creazionismo e al provvidenzialismo possono essere sovente interpretati sia contro Platone che contro gli stoici; parimenti, le argomentazioni contro la teoria dell'eternità cosmica non colpiscono soltanto i peripatetici, ma anche quegli stoici che avevano "ereditato" tale dottrina (Panezio, Boeto).

Il quadro complessivo che emerge, tuttavia, dimostra che Lucrezio – anche nelle sue sezioni "filosofiche" – non attinge unicamente ai testi di Epicuro, ma è capace di riferirsi anche al dibattito filosofico più recente, chiamando in causa anche i maestri dell'antica Stoà, il cosidetto "stoicismo medio" e filosofi peripatetici successivi a Teofrasto (*e.g.* Critolao). Come intuito da Runia, è assai probabile che il poeta avesse accesso a tali dottrine tramite l'utilizzo dell'assai diffusa letteratura dossografica[565].

Nondimeno, la dossografia non rappresenta per Lucrezio l'unica via di accesso al recente dibattito filosofico: come si è visto, infatti, nei passi escatologici del *De rerum natura* non mancano riferimento a opere letterarie latine quasi contemporanee, dagli *Aratea* di Cicerone alle *Satire Menippee* di Varrone. In particolare, la ripresa del fr. 2 Buescu degli *Aratea* nei vv. 119-120 del quinto libro dimostra i rischi di una troppo netta distinzione tra fonti letterarie e fonti filosofiche del poema. Il riferimento alla poetica traduzione ciceroniana del poema di Arato diviene qui un'occasione

[565] Cfr. Runia 1997 pp. 93 ss. Quest'aspetto verrà approfondito nel prossimo capitolo. Invece pare opportuno, allo stato attuale dellle conoscenze, lasciare sospesa la questione circa l'esistenza di una o più fonti epicuree intermedie («jungepikureische Vorlage»), su cui invece J. Schmidt aveva molto insistito. A proposito della relazione tra Lucrezio e i circoli epicurei campani cfr. Dorandi 1997 pp. 35 ss.

per gettare uno strale alla teoria dell'eternità del mondo, di cui anche gli stoici erano divenuti eredi, rinnegando la dottrina escatologica dell'ecpirosi[566]. Parimenti, il probabile controcanto al *Sol gubernans* varroniano in 5.404 pare diretto contro la teologia solare cleantea e neopitagorica. Insomma, la stessa materia letteraria del poema è veicolo di un contenuto filosofico-dottrinale che è radicato nel contesto storico-culturale di Lucrezio, non di Epicuro.

Quanto detto non deve tuttavia indurre a sovrastimare il peso delle polemiche anti-stoiche presenti nel *De rerum natura*. Sin dal finale del primo libro, gli stoici sono attaccati in quanto eredi delle dottrine teologiche e provvidenzialistiche di Platone e di Aristotele, già confutate da Epicuro. Esemplare è il caso della polemica anti-stoica nei vv. 122-234 del quinto libro: essa è innestata su argomenti diretti *in primis* contro il creazionismo platonico, con ogni probabilità già formulati da Epicuro stesso, e poi estesa alla dottrina stoica del mondo creato *hominum causa*. Per Lucrezio, come per l'epicureo Velleio nel *De natura deorum* di Cicerone, la *Pronoea* stoica è del tutto assimilabile al Demiurgo platonico (1.18). La scuola stoica è oggetto di critica soprattutto nei suoi punti di tangenza con il platonismo e con l'aristotelismo[567], non in ciò che la distingue, come l'ecpirosi. L'opinione di Lucrezio a questo proposito non doveva quindi essere diversa da quella espressa da Cicerone in *Tusc.* 4.6:

Itaque illius verae elegantisque philosophiae, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis (…).
«Quella vera e ottima filosofia che, iniziata da Socrate, ebbe continuatori fino ad oggi nei peripatetici, ed anche negli stoici *che sostengono le medesime idee in modo diverso*».

Allo stesso tempo, questo quadro conduce a un'interpretazione globale del poema lucreziano che non lo riduce a poetica *versio* del trattato di Epicuro *Sulla natura*. L'idea di un Lucrezio "fondamentalista" – così formulata da Sedley, ma già presente *in nuce* in Bignone - deve, a mio parere, essere superata o, meglio, corretta: è infatti necessario accettare la conoscenza e l'uso, da parte del poeta, di fonti e teorie filosofiche più recenti, veicolate soprattutto dalla dossografia; parimenti, come si è appena visto, è necessario il superamento di una distinzione troppo netta tra fonti filosofiche e fonti poetiche del *De rerum natura*. Mi pare che in tale direzione si muovano, ad esempio, i recenti studi lucreziani, richiamati nel corso della nostra disamina, di Emma Gee, Frederik Bakker e James Porter.

[566] Infatti, nel poema lucreziano non si riscontra alcun riferimento alla dottrina escatologica vetero-stoica. Come si è visto, questa situazione può essere ricondotta a due ragioni. La prima è ovviamente il ripudio dell'ecpirosi e dell'apocatastasi da parte degli stessi stoici del II secolo a.C.; la seconda ragione è invece la volontà di creare una contrapposizione netta tra gli epicurei da un lato, unici veri "eversori" del cosmo, e tutte le altre scuole filosofiche dall'altro, accomunate dal fatto di rifiutare la prospettiva della fine del mondo.
[567] Persino la dottrina geocentrica nel finale del primo libro presenta elementi di continuità con aristotelismo e platonismo: infatti, gli argomenti anti-stoici qui presenti sono stati sovente sottovalutati o negati dalla critica.

Tali considerazioni non compromettono la fedeltà di Lucrezio al dettato di Epicuro. La definizione di Sedley del fondamentalismo lucreziano («it is only in his hardcore scientific and philosophical beliefs that his fundamentalism shows itself») è infatti del tutto conciliabile con esse, purché si riconosca che, nel *De rerum natura*, il richiamo polemico a scuole e dottrine filosofiche non contemplate da Epicuro è sempre diretto a corroborare le tesi del maestro e a mostrare come esse contengano già in sé la soluzione ad ogni possibile obiezione. E infatti in 5.335-337 Epicuro è raffigurato quasi come un contemporaneo che ha "appena" (*nuper*) scoperto una verità universale, valida per l'epoca del poeta (*nunc*). Il richiamo all'attualità non rende Lucrezio un eterodosso epigono eclettico, ma rappresenta la maggiore prova della sua fedeltà ad Epicuro.

Le fonti dossografiche di Lucrezio, una proposta: un antenato del *De aeternitate mundi* tra le mani di Lucrezio?

A proposito del materiale dossografico utilizzato da Lucrezio, pare opportuno svolgere alcune considerazioni a proposito di un testo che è stato sovente citato in questa tesi, il *De aeternitate mundi* di Filone alessandrino. Gli argomenti utilizzati da Lucrezio per dimostrare la mortalità del mondo costituiscono sovente la confutazione di argomenti peripatetici che ritroviamo nel *De aeternitate* mundi di Filone:

De aeternitate mundi	*De rerum natura*
Capitoli 1-19 Presentazione della questione dell'eternità del mondo. Appare centrale la prospettiva di Aristotele, ostile a "coloro che distruggono il cosmo con le proprie teorie" (τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων), ritenuta come veritiera e santa (cap. 10-11).	Lucr. 5.91-121; Introduzione della principale sezione escatologica; Lucrezio esordisce confutando la polemica aristotelica contro *qui ratione sua disturbent moenia mundi*.
Capitoli 20-27 Argomentazione peripatetica, suffragata dalla ripresa del *Timeo* (citato nella conclusione): il mondo è eterno ed immortale perché non può essere soggetto né a una distruzione dall'interno né dall'esterno. Esso infatti è costituito da tutta la materia esistente. Capitoli 28-38 Argomentazione (peripatetica), suffragata dalla ripresa del *Timeo* (citato sul fondo), che dimostra come il mondo non può dissolversi come un oggetto od un essere vivente: nel mondo i quattro elementi sono già disposti nella	Lucr. 1.958-1051 L'universo è infinito e il mondo può sussistere soltanto grazie all'afflusso di atomi dall'esterno, che però non può conservare il mondo per l'eternità. Lucr. 1.1052-1113 Confutazione di una dottrina geocentrica stoica, che appare "erede" della dottrina platonico-peripatetica dei luoghi naturali: la spinta di ogni elemento (centripeta o centrifuga) condurrebbe il mondo ad un'immediata dissoluzione attraverso lo spazio vuoto che lo circonda.

maniera più opportuna, dato che ciascuno di essi occupa il proprio luogo naturale. Inoltre non esiste uno spazio esterno dal quale possa sopraggiungere una minaccia o in cui il mondo stesso possa disperdersi.	
Capitoli 39-44 L'assurdità implicita nell'idea che dio possa voler distruggere il mondo.	
Capitoli 45-48 Polemica peripatetica contro lo stoicismo, che afferma la distruzione del mondo, pur riconoscendo la divinità degli astri.	
Capitoli 49-51 Confutazione delle teorie stoiche di Crisippo: se il mondo è perituro, lo è pure la provvidenza divina.	
Capitoli 52-54 Altro argomento anti-stoico: se il mondo è coevo al tempo, ed il tempo viene determinato dalle rivoluzioni degli astri, il mondo è eterno: infatti non può esistere un tempo prima del tempo.	
Capitoli 55-69 Teorie peripatetiche, forse ascrivibili a Critolao: la terra non è soggetta ad invecchiamento ed il mondo è eterno.	Lucr. 2.1105-1174 (in particolare 1150-1174) La terra è destinata ad invecchiare e ad isterilirsi progressivamente: il mondo è mortale.
Capitoli 70-73 Altre teorie di Critolao contro gli stoici: il mondo non può aver percorso un percorso di crescita, così come un essere umano.	Lucr. 2.1105-1174 (in particolare 1105-1149) Il mondo ha percorso un percorso di crescita analogo a quello di ogni aggregato atomico: il modello analogico che rapporta il mondo all'essere umano dimostra che anche il mondo è destinato ad invecchiare e morire.
Capitoli 74-75 Altre teorie di Critolao contro gli stoici: il mondo non è soggetto a malattia, invecchiamento o bisogno: non può essere soggetto ad attacchi esterni né è soggetto ai bisogni tipici di un essere vivente.	Lucr. 2.1105-1149 (cfr. sopra)
Capitoli 76-77 La "fronda" di Boeto e Panezio.	
Capitoli 78-82	

Le ragioni di Boeto a favore dell'eternità del mondo: il mondo non è soggetto a divisione, corruzione e confusione.	
Capitolo 83-84 Altre ragioni di Boeto: se il mondo subisse periodiche distruzioni, dovremmo immaginare un dio periodicamente inattivo.	
Capitoli 85-115 Confutazione di tutte le tesi stoiche volte a dimostrare la mortalità del mondo, in particolare l'ecpirosi (86-93).	
Cap. 117-149 Le risposte di Teofrasto alle argomentazioni stoiche (Zenone?) volte a dimostrare la mortalità del mondo	Lucr. 5.235-415 Confutazione delle argomentazioni di Teofrasto.

Le principali argomentazioni peripatetiche a favore dell'eternità del mondo presenti nel trattato filoniano sono richiamate e confutate nel poema lucreziano. Al contrario, non ritroviamo nel *De rerum natura* le polemiche specificamente anti-stoiche esposte nel trattato filoniano. Escludendo i passaggi riferiti allo stoicismo, si noterà che il trattato filoniano presenta la medesima sequenza argomentativa dei passaggi escatologici lucreziani:

- Cap. 20-38 finitezza dell'universo, geocentrismo, teoria dei luoghi naturali: cfr. Lucr. 1.958-1113
- Cap. 55-75 eterna giovinezza del mondo e perenne fecondità della terra: cfr. Lucr. 2.1104-1174
- Cap. 117-149 le argomentazioni teofrastee a favore dell'eternità del mondo: cfr. Lucr. 5.235-415

Come si nota, Lucrezio sembra costruire l'architettura del proprio poema collocando in posizioni di rilievo (conclusioni od *incipit*) la confutazione delle dottrine peripatetiche del trattato filoniano. Mi pare assai rilevante sottolineare che il trattato inizi riprendendo la "santa dottrina" di Aristotele sull'eternità del mondo (con conseguente condanna dei suoi eversori) e si chiuda con le argomentazioni di Teofrasto in difesa di essa: si tratta della medesima struttura individuabile nella sezione escatologica "per eccellenza" del *De rerum natura* (Lucr. 5.91-415): infatti, anche qui Lucrezio esordisce richiamando polemicamente la posizione di Aristotele e chiude nel segno della confutazione di Teofrasto. Ritengo queste corrispondenze piuttosto significative e difficilmente archiviabili come frutto del caso.

È possibile ipotizzare che tutte le corrispondenze tra Lucrezio e Filone siano riconducibili ad Epicuro, come propongono Bignone e Sedley a proposito delle tesi di Teofrasto nei capitoli 117-149

(= Lucr. 5.235-415). Tuttavia quest'interpretazione non rende conto del riferimento nel *De rerum natura* alle tesi di Critolao (certo ignorate da Epicuro): pertanto, è necessario contemplare la possibilità che Lucrezio leggesse le dottrine peripatetiche non solo attraverso la mediazione del trattato di Epicuro, ma anche tramite altri testi peripatetici di natura dossografica. Nel *De aeternitate mundi*, infatti, Filone utilizza materiale dossografico che contrapponeva la posizione di Aristotele a quella degli stoici. Come sottolinea Runia[568]:

«When we turn to Philo's doxography we observe that its contents can in no way be described as original. Its basic format is traditional and goes back to Aristotle's *De philosophia* and *De caelo*. In the meantime, it has been brought up to date. Epicurus has been placed beside the Atomists, and the Stoics have replaced Presocratic cosmologists. When Aristotle is said to oppose the Stoics and Epicurus, the doxography is presented in the spirit of a *dialogus mortuorum*».

Troviamo traccia di tale contrapposizione anche negli *Academica* di Cicerone (2.118), dove parimenti si oppone "l'empia e contraddittoria dottrina stoica" alla "venerabile e veritiera opinione di Aristotele". Tali argomenti filo-aristotelici non possono appartenere a Filone o a Cicerone[569], bensì a una comune fonte dossografica peripatetica, anteriore a Cicerone (si noti l'assenza di riferimenti a Posidonio), ma posteriore a Critolao. Le analogie tra il trattato filoniano e il *De rerum natura* rendono dunque verosimile la possibilità che Lucrezio, nella scrittura dei passaggi escatologici del poema, si sia avvalso della medesima compilazione dossografica di scuola peripatetica a proposito dell'eternità del mondo. Pertanto possiamo ipotizzare che Lucrezio potesse leggere un trattato peripatetico scritto a cavallo tra il II e il I secolo a.C. che riassumeva – a partire da una prospettiva filoaristotelica - il dibattito filosofico a proposito della tematica dell'eternità del mondo sino all'epoca di Critolao e Panezio. Ciò non esclude, naturalmente, che alcune confutazioni dell'aristotelismo potessero giungere al *De rerum natura* tramite gli scritti di Epicuro: questo scenario è assai probabile (seppur non dimostrato), ad esempio, per la confutazione delle tesi di Teofrasto nel quinto libro e per parte dei fenomeni naturali esaminati nel sesto (almeno sino ai fenomeni sismici)[570].

Naturalmente l'accettazione dell'esistenza di tale fonte dossografica non è sufficiente per spiegare le sezioni escatologiche lucreziane nella loro interezza: difatti, ciascuno dei passaggi in

[568] Cfr. Runia 1981 p. 124.
[569] Cfr. Runia 1981 pp. 139 ss. «The arguments at *aet*. 20-149, which, if taken as Philonic, have caused scholars so many headaches, do not represent his true thought. He presents them as arguments of others (…). The content of 20-149 should not unreservedly be quoted as Philo's own opinions, even though the manner of expression is indubitably Philonic».
[570] Tuttavia, anche in questi casi, la riformulazione lucreziana dei passaggi epicurei permette l'inclusione di nuovi obbiettivi polemici. Si pensi ai richiami testuali agli *Aratea* ciceroniani evidenziati da Gee 2013 nella sezione escatologica del quinto libro.

questione presenta anche la la critica a dottrine "provvidenzialistiche" di stampo platonico o stoico. Riconsideriamo i seguenti passi:

- Nel finale del primo libro Lucrezio si avvale di argomenti diretti contro una dottrina geocentrica di segno stoico
- Nel finale del secondo libro Lucrezio fa precedere alla confutazione di Critolao un passaggio anti-provvidenzialistico (vv. 1090-1104).
- Nella sezione escatologica del quinto libro la confutazione di Teofrasto (vv. 235-415) è preceduta da una sezione anti-provvidenzialistica (vv. 156-234).

Ciò dimostra come, ancora una volta, il *De rerum natura* si riveli "poema della complessità", mai riconducibile a una sola fonte, bensì capace di giustapporre e bilanciare una molteplicità di richiami e d'intenti.

Il trattatello *De mundo*: un'altra fonte peripatatica di Lucrezio

A proposito della questione delle fonti peripatetiche di Lucrezio, oltre al *De aeternitate mundi*, è possibile chiamare in causa anche il trattatello *De mundo*, poiché anch'esso presenta non poche corrispondenze con il *De rerum natura*. Si consideri la seguente tabella:

De mundo	*De rerum natura*
391a1-15 Celebrazione incipitaria del volo celeste dell'anima filosofica, che contempla gli spazi celesti e ritorna a terra per riferirli all'umanità. Equiparazione tra i pensatori materialisti e gli empi Giganti del mito.	1.61-79 Il volo di Epicuro oltre i *moenia mundi* per contemplare l'universo infinito e annunciare al genere umano la verità e l'esistenza di un *terminus alte haerens*, garanza di felicità. Equiparazione implicita di Epicuro ai Giganti, con sovvertimento del motivo "gigantomachico". 1.1114-1117 Ripresa in *explicit* del motivo del volo oltre i *moenia mundi* e della contemplazione della verità.
396b20-35 Celebrazione dell'eternità del cosmo, la cui "armonia di contrari" è garantita dalla presenza della divinità, μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. 397°27-397b1 Anche gli eventi più violenti (*in primis* i terremoti) contribuiscono a mantenere eterno il mondo (Ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν αὐτῇ πρὸς	5.1215-1217 La teoria dell'eternità del mondo: i *moenia mundi* sono *divinitus aeterna donata salute* 6.601-602 Rappresentazione dei peripatetici dinanzi al terremoto, che – da garanzia dell'eternità del mondo – diviene prova della sua mortalità: *quamvis caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*.

ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι'αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν).	
397b1-7 Il perfetto equilibrio tra generazione e distruzione garantisce l'eternità e la provvidenzialità del mondo.	2.569-580 Il perfetto equilibrio tra *motus auctifici* e *motus exitiales* nell'universo.
398b10-22 Analogia tra il movimento delle sfere celesti e le "macchine" terrene (ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχναι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες)	Lucr. 5.95-96 *Multosque per annos/ sustentata ruet moles atque machina mundi*
400a1-20 Il dio è garante dell'armonia e dell'eternità del cosmo e "dimora" in cielo. Citazione di Omero che descrive la vita beata degli dèi sull'Olimpo (*Od*. 6.42-46).	Lucr. 3.14-24 Elogio di Epicuro, la cui dottrina permette di contemplare la beatitudine degli dei che vivono negli *intermundia*. Citazione e traduzione del medesimo passo omerico.
400a25-35 Richiamo conclusivo alle catastrofi che colpiscono il mondo sublunare, con particolare attenzione ai diluvi e agli incendi. Citazione dell'incendio di Fetonte e di un'eruzione dell'Etna.	5.380-415 Citazione (alla conclusione della sezione escatologica) dei cataclismi che colpiscono periodicamente il mondo, diluvio e incendio (con riferimento al mito di Fetonte). 6.639-646 L'eruzione dell'Etna
400b1-15 *Exemplum* "provvidenziale": gli uomini giusti e pii scampano alla catastrofe naturale.	6, 639-646 Nessuno sfugge all'eruzione dell'Etna.
400b10-30 L'analogia tra il cosmo e una città (*kosmopolis*):	Lucr. 6, 1138-1286 La peste di Atene come simbolo della *ruina* del *mundus.* Cfr. pure 2.569-580

Ancora una volta, sarebbe possibile spiegare tali corrispondenze tra Lucrezio e il *De mundo* affermando che esse sono dovute al fatto che il trattatello peripatetico fosse ripreso già da Epicuro stesso[571]; tuttavia, nulla impedisce di supporre che Lucrezio stesso potesse attingere autonomamente ad esso. Per giunta, la situazione è resa ancor più complessa dalla *querelle* relativa alla paternità del trattatello peripatetico: secondo molti studiosi, infatti, esso non può essere attribuito ad Aristotele, ma

[571] Di questa opinione è Schrijvers 1977.

risale ad un'epoca più tarda[572]. Ritengo che alcune corrispondenze tra il trattatello e il poema lucreziano possano suffragare tale ipotesi: difatti, la raffigurazione di *motus auctifici* e *motus exitiales* nel passaggio lirico in Lucr. 2.569-580 appare chiaramente esemplata sul paragrafo 397b1-7 del trattatello peripatetico[573]. Ebbene, la ripresa dell'immagine dell'equilibrio tra morte e vita all'interno della città cosmica in un *excursus* poetico pare difficilmente riconducibile al trattato *Sulla natura* di Epicuro.

Ancor più notevole è il caso della corrispondenza tra la celebrazione del trionfo "gigantomachico" di Epicuro sulla *religio* e il suo volo oltre i *moenia mundi* al principio del primo libro (1.62-79), esemplata sull'immagine incipitaria del trattato, dove parimenti si celebra il volo celeste della mente dedita alla filosofia, con analogo riferimento al mito della *Gigantomachia* (391a1-15)[574]. Non ci troviamo dinanzi a una mera comunanza di un repertorio d'immagini topiche[575], bensì alla riformulazione della medesima sequenza da parte del poeta epicureo. In questo caso è possibile escludere la possibilità di un'autocelebrazione da parte di Epicuro: la ripresa del *De mundo* da parte di Lucrezio è dunque indipendente o, al massimo, mediata da altri autori epicurei più recenti[576]. Si noti che il riconoscimento della citazione lucreziana permette di fissare un *terminus ante quem* per la scrittura del trattatello peripatetico[577]. Ancora una volta, la trattatistica peripatetica sembra giocare un ruolo fondamentale tra le fonti del poema lucreziano.

---

[572] Cfr. a questo proposito la rassegna in Reale-Bos 1995², pp. 1 ss. e Thom 2014 pp. 2 ss.

[573] Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπεριισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος. Cfr. Lucr. 2.569-580 *nec superare queunt motus itaque exitiales / perpetuo neque in aeternum sepelire salutem, / nec porro rerum genitales auctificique / motus perpetuo possunt servare creata. / Sic aequo geritur certamine principiorum / ex infinito contractum tempore bellum. / Nunc hic nunc illic superant vitalia rerum / et superantur item. Miscetur funere vagor*.

[574] Cfr. 391a1-15 Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὦ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χῶρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλῳάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπίατόν τινα ὁδὸν εὑροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥᾳδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Cfr. Lucr. 1.62-79 *primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra; / quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / inritat animi virtutem, effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret/ ergo vivida vis animi pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque, / unde refert nobis victor quid possit oriri, /quid nequeat, finita potestas denique cuique / quanam sit ratione atque alte terminus haerens. / Quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo*.

[575] Cfr. Buchheit 2007 pp. 104 ss.

[576] Cfr. fr. 364 Us. = Eus. *Praep. Evang*. 14.27.9 (2.336.15V. Mras) dove Dionisio, vescovo d'Alessandria, rappresenta il "volo" di Epicuro in maniera assai simile a Lucrezio.

[577] Questa conclusione permetterebbe di escludere le datazioni più tarde del trattatello peripatetico e di confermare la sua influenza sulla letteratura latina tardo-repubblicnaa: cfr. Thom 2014 pp. 3 ss.

7. CONCLUSIONI A PROPOSITO DELLA NATURA E DEL SENSO DEL SUBLIME ESCATOLOGICO LUCREZIANO

7.1 La dialettica tra *motus auctifici* e *motus exitiales* nei proemi e nelle conclusioni

Gli spazi del *De rerum natura* espressamente riservati alla dimostrazione della mortalità del mondo sono due: il finale del secondo libro (in particolare i vv. 1105-1149) che ripercorre le tappe della storia del mondo dall'aggregazione sino al momento della disgregazione; i vv. 91-415 del quinto libro, nei quali il poeta, mostrata la non-divinità e non-provvidenzialità del mondo, evidenzia che esso è mortale perché privo delle condizioni d'eternità presentate invece dagli atomi (*materiai corpora*), dal vuoto (*inane*) e dall'universo (*summarum summa*).

Nondimeno, miti, immagini e suggestioni apocalittiche pervadono l'intera estensione della prima e dell'ultima diade del poema, ben oltre i passaggi sopracitati. La prima ragione di questa ricorrenza non va ricercata nella psicologia del poeta, in una sua presunta ossessione nei riguardi di scenari di morte e distruzione. Un approccio interpretativo di questo tipo si fonda su un fraintendimento dell'intero poema, dovuto all'arbitraria selezione di determinati passaggi quali "chiave" del poema, a detrimento di altri passaggi. Il senso del poema si coglie invece nell'incessante "movimento" dialettico tra le polarità dell'esistenza, dalla vita alla morte, dalla luce alla tenebra, e viceversa. Tale peculiarità è sintetizzata nel chiaroscuro tra il luminoso proemio e il cupo finale, da intendere quali emblemi l'uno del volto creatore e generatore della *natura rerum*, l'altro del suo lato distruttivo. Questo non implica un'ambiguità della natura: essa è una sola, ed eterna, proprio perché *motus genitales* e *motus exitiales* sono entrambi necessari alla persistenza dell'universo e si bilanciano in assoluta *isonomia*[578]; ciascun aggregato atomico è formato dalla materia di altri aggregati che sono esistiti prima di esso e dunque "vive" della sostanza dell'altrui dissoluzione: così la sua morte permetterà la genesi di altri aggregati. Osservati da una prospettiva cosmica, *motus exitiales* e *motus genitales* tendono a coincidere. Come afferma la Natura stessa nel leopardiano *Dialogo della Natura e di un islandese*:

«La vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione».

[578] Cfr. *De rerum natura* 1, 215-264, 2, 67-79, 303-307, 897-901 Cfr. Romano 2008 pp. 51-59 *passim*: «L'impossibilità del cambiamento rispetto a una materia che si conserva sempre integra nella sua globalità e ai movimenti sempre uguali degli atomi è principio della fisica epicurea. Si cita comunemente a questo proposito un passo dell'*Epistola ad Erodoto*: "tutto era sempre com'è adesso, e tale sarà sempre, poiché non c'è nulla in cui cambiare. Al di fuori del tutto non c'è nulla che potrebbe provocare il cambiamento, se vi si andasse incontro (39, 2-5) (…). Questo processo incessante, che vede il nuovo nascere dal vecchio, la vita dalla morte, garantisce l'equilibrio complessivo, mantenendo la situazione apparentemente paradossale per cui il cambiamento-trasformazione non produce una effettiva novità (…), ma una novità apparente, che non è altro che riproposizione di un ritmo ciclico».

Nel *De rerum natura*, la dialettica aggregazione-dissoluzione (elevata a dialettica vita-morte per mezzo degli argomenti analogici indagati da Schrijvers e da Schiesaro)[579] non concerne soltanto l'architettura generale del poema, ma si ritrova sovente anche nel "microcosmo" dei singoli libri, nella nota contrapposizione tra i proemi e le conclusioni[580]. Tale disposizione risponde sicuramente a dei criteri "estetici" (su cui mi soffermerò più avanti), ma al contempo è certo connessa anche ad un criterio "didattico": adusare il lettore all'idea che l'esistenza umana, così come quella di ogni aggregato (mondo compreso) non è eterna, bensì soggetta al divenire atomico e alla fatale legge fisica secondo la quale tutto ciò che nasce è destinato alla distruzione. Come sintetizzato da Elisa Romano[581]: «il movimento circolare tra *vetustas* e *novitas*, inserito in una prospettiva universale, diventa argomento per convincere l'uomo ad accettare la propria condizione mortale».

In questo modo il poema intero, così come le singole unità in cui è suddiviso, diviene "immagine del mondo", specchio del percorso di ogni aggregato atomico[582]. Del resto tale identificazione è evidente sin dal proemio, dove Lucrezio identifica la *Venus genetrix* non solo come forza generatrice della natura, ipostasi dei *motus auctifici* e *genitales*, ma anche come "Musa" ispiratrice del poema, indispensabile al suo compimento (cfr. 1.21-24 *quae quoniam rerum naturam sola gubernas / nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam, / te sociam studeo scribendis versibus esse*). Mondo e poema nascono dai medesimi impulsi aggregativi e si dissolvono a causa delle medesime spinte[583]. In questo modo, non solo il poema intero, ma anche ciascuno dei libri in cui esso è suddiviso diviene immagine del percorso del mondo (e, più latamente, di ogni aggregato atomico): la conclusione di ogni libro rappresenta così l'*interitus mundi* laddove il proemio del libro successivo rappresenta la ri-aggregazione del mondo: quest'ultima non dev'essere però intesa, stoicamente, come "apocatastasi", eterno ritorno dell'uguale, bensì come simbolo della formazione di un nuovo aggregato atomico, un nuovo *mundus* (uno degli

[579] Cfr. l'analisi del finale del secondo libro del poema in questa tesi.
[580] Si ricordi che il primo libro culmina nell'apocalittica visione della disgregazione del mondo (seppur temperata dalla coda tetrastica dei vv. 1114-1117), il secondo libro in un quadro analogo (con particolare riguardo all'isterilimento del suolo), il terzo libro nel trionfo della *mors immortalis*, il quadro libro nella diatribica fenomenologia dell'amore, che sconvolge l'animo umano (seppur anch'essa in parte temperata dalla prospettiva di un amore meno "negativo" nei vv. 1277-1287), il quinto libro – unica eccezione – nell'elogio del progresso (sebbene anch'esso non sia privo di ombre ed ambiguità), il sesto nel terribile quadro della peste ateniese.
[581] Cfr. Romano 2008 pp. 60-61.
[582] Cfr. a questo proposito Markovic 2008 pp. 65 ss.
[583] Naturalmente un punto di riferimento imprescindibile per la relazione tra atomo e parola, dimensione del mondo e dimensione del discorso nel *De rerum natura* resta Dionigi 1988 (cfr. in particolare pp. 37 ss.), ma si veda anche Kennedy 2002, pp. 1 ss. Cfr. pure Mazzoli 2006 pp. 50 ss. «Se è vero che, attraverso la scoperta serenatrice e la lucida dimostrazione della legge isonomica, il profeta greco ha rivelato *naturam rerum qua constet compta figura* (1.950), la sua *poiesis*, equilibrata ed armonica, l'apostolo latino, nel *vertere in patrias voces* questa figura, non può che ricomporla in un *kosmos* testuale».

innumerevoli nell'infinito universo) votato al medesimo percorso di aggregazione, crescita, consunzione e dissolvimento[584].

Si deve pertanto concludere che il grande finale del sesto libro, dietro il potente simbolo della peste di Atene, rappresenti quindi la fine definitiva di *questo* mondo? Indubbiamente l'intento del poeta è quello di "mettere alla prova" il lettore[585], proiettandolo nel bel mezzo di un evento che è emblema dell'*una dies* che dissolverà il mondo. Tuttavia, è fondamentale notare che il finale del sesto libro rappresenta un evento (la peste del 430-429 a.C.) che è cronologicamente anteriore rispetto all'evento narrato nel proemio (la nascita di Epicuro e la divulgazione della sua filosofia)[586]. Questa deliberata inversione temporale permette al lettore sublime di cogliere la verità che non esiste una "fine" definitiva: così è vero che il finale segue logicamente il proemio, ma è altrettanto vero che al finale segue nuovamente il proemio: il *monumentum* lucreziano diviene emblema delle infinite possibilità riaggregative della materia, prestandosi ad infinite letture cicliche, ciascuna simile eppur diversa dall'altra. Riformulando una celebre formula pirandelliana nel *Fu Mattia Pascal*, possiamo affermare che il De rerum natura, così come la vita, «non conclude». In questo modo, Lucrezio cela, dietro all'apparente linearità del percorso, la ciclicità dei fenomeni universali: il poema diviene vero e proprio *carmen perpetuum*.

7.2 La dialettica tra verità ed opinione: prospettiva soggettiva e prospettiva cosmica

Ad un altro livello, la polarità tra proemi e conclusioni viene a rappresentare concretamente la dialettica tra conoscenza ed opinione, tra ἐπιστήμη e δόξα, tra una visione "cosmica", che osserva l'universo dall'alto dei *templa* del sapere epicureo, e una visione soggettiva, parziale, che non riesce a trascendere il terrore dinanzi al carattere *mirus* dei fenomeni naturali di questo mondo. Il proemio, inteso come spazio dedicato all'elogio dei *reperta* di Epicuro, prospetta le luminose scoperte del *Graius homo*, capace di varcare i confini di questo mondo e scoprire l'infinità dell'universo, l'esistenza degli atomi e del vuoto, gli dèi imperturbabili negli *intermundia*, ma soprattutto l'esistenza di un *terminus alte haerens* che permette un'esistenza felice su questa terra. Il finale diviene invece luogo riservato all'illustrazione delle angosce dell'umanità che non sa vedere (esemplare 2.1173 *nec tenet*) l'infinito oltre i *moenia mundi* e il *terminus* epicureo.

Naturalmente questa contrapposizione non è netta quanto la dialettica enucleata nel capitolo precedente: infatti Lucrezio stesso rende i singoli proemi e finali degli "agoni" tra opinione e verità: emblematico è il caso dell'*incipit* del secondo libro, dove il poeta raffigura da un lato il *naufragium*

---

[584] Cfr. a questo proposito Farrell 2008 pp. 115 ss.
[585] Si tratta della nota tesi di Müller 1978 pp. 91 ss., ripresa da Clay 1983.
[586] Cfr. Mazzoli 2006 pp. 53-44 «Se il libro, e con esso l'opera, si chiude (6.1138-1286) sul lugubre quadro, simbolico e in un certo senso mitico, di Atene desolata da un male che lì sembra immedicabile, non dobbiamo tuttavia dimenticare- è ancora un compenso isonomico – il posto che Lucrezio assegna a questa stessa cittàn nella storia, come culla della civiltà, ma soprattutto come madre elettiva dell'eroe culturale, facendola oggetto del fervido elogio che inaugura il libro».

dell'umanità e dall'altro i *templa sapientiae*. Tuttavia al contempo è innegabile che le conclusioni dei sei libri (con l'esclusione dei quattro versi finali del primo libro e del quinto) tendono a prediligere la rivelazione dell'angoscia del genere umano, comunicando implicitamente la necessità del messaggio salvifico di Epicuro.

Tale "rivelazione" è spesso delineata a partire dalla prospettiva di un soggetto che non comprende le reali ragioni della catastrofe che ha dinanzi: si pensi agli *aratores* del finale del secondo libro, alle "figure diatribiche" redarguite dalla *Natura* nel terzo libro, agli sconvolti amanti nel finale del quarto libro, all'intera popolazione di Atene nel finale del sesto. In tale contesto, la scelta lucreziana di collocare scenari escatologici ha il chiaro scopo di disvelare la fragilità del mondo, l'inevitabilità della morte: il lettore viene posto di fronte a una vera e propria "apocalisse", da intendere etimologicamente come "disvelamento" della mortalità del mondo, nonché epifania del carattere non-provvidenziale del cosmo[587]. Epifania che però si rivela esclusivamente al lettore, che può osservare dall'alto[588] e che, soprattutto, può riapprodare al rassicurante porto di verità celato nei proemi. I finali dei libri finiscono così per rappresentare il trionfo del "tempo della natura", raffigurato come inevitabile avvento della *vetustas*, cui l'uomo e il mondo non possono sfuggire. I proemi, al contrario, divengono il luogo dove l'umanità, conscia della natura mortale di ogni aggregato, può pervenire alla verità e all'atarassia:

«Si delinea così la sola possibilità di cambiamento e di innovazione che nel corso della sua storia l'umanità è riuscita a costruire: in uno spazio sottratto alla rigidità delle leggi fisiche e liberato dagli errori della soggettività umana, in un tempo scandito dalla razionalità della nuova scienza.È il messaggio epicureo, unica vera e radicale innovazione prospettata nel poema lucreziano»[589].

Proemi e conclusioni finiscono così per polarizzare due tipologie distinte di scene sublimi: quelle di escatologia cosmica, che raffigurano la dissoluzione del cosmo, e quelle che celebrano invece il "divino" Epicuro e la *maiestas* delle sue "divine" scoperte (l'infinito, gli atomi e il vuoto) e la conseguente liberazione del genere umano da egli operata. Questa distinzione trova un'interessante

[587] Tale strategia, che pone momentaneamente il lettore dinanzi alla catastrofe mediante una rappresentazione icastica e vivida, può essere ricondotta alla nozione retorica di *demonstratio*, così come è definita in *ad Her*. 4.55.68 *demonstratio est, cum ita res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videatur* (...). «La *demonstratio* consiste nel narrare un fatto in modo che l'azione sembri svolgersi e l'evento essere davanti ai nostri occhi». Cfr. Mazzoli 2005 p. 171 «Qui (…) viene vivamente affermata l'efficacia propedeutica di *demonstratio* e *repraesentatio* (…); l'impiego non esornativo d'immagini e figure giova sia al mittente sia al destinatario per entrare nel vivo del messaggio (…). È in campo quell'idea di "immaginazione come strumento di conoscenza" di cui (sulla scorta di Starobinski) discute Calvino nella quarta lezione americana, *Visibilità*».

[588] Naturalmente si tratta di uno schema di massima, che Lucrezio stesso, da poeta ellenistico, si premura di variare e scombinare.

[589] Cfr. Romano 2008 p. 67.

corrispondenza nel trattato *Sul sublime*[590], dove l'autore distingue tra il sublime apocalittico di scene di *Teomachia* (par. 6-7, con riferimento all'*Iliade*) e il sublime teologico, che descrive l'epifania della divinità.

[6] ὑπερφυᾶ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς θεομαχίας φαντάσματα: "ἀμφὶ δ' ἐσάλπιγξεν μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε. Ἔδδεισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς, δείσας δ' ἐκ θρόνου ἅλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ἔπειτα γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη, σμερδαλέ', εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ". Ἐπιβλέπεις, ἑταῖρε, ὡς ἀναρρηγνυμένης μὲν ἐκ βάθρων γῆς, αὐτοῦ δὲ γυμνουμένου ταρτάρου, ἀνατροπὴν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ' ἅμα, οὐρανὸς ᾅδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα, ἅμα τῇ τότε συμπολεμεῖ καὶ συγκινδυνεύει μάχῃ; [7] ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μέν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σῴζοντα τὸ πρέπον. Ὅμηρος γάρ μοι δοκεῖ παραδιδοὺς τραύματα θεῶν στάσεις τιμωρίας δάκρυα δεσμὰ πάθη πάμφυρτα τοὺς μὲν ἐπὶ τῶν Ἰλιακῶν ἀνθρώπους, ὅσον ἐπὶ τῇ δυνάμει, θεοὺς πεποιηκέναι, τοὺς θεοὺς δὲ ἀνθρώπους. (…) [8] πολὺ δὲ τῶν περὶ τὴν θεομαχίαν ἀμείνω τὰ ὅσα ἄχραντόν τι καὶ μέγα τὸ δαιμόνιον ὡς ἀληθῶς καὶ ἄκρατον παρίστησιν, οἷα ˙πολλοῖς δὲ πρὸ ἡμῶν ὁ τόπος ἐξείργασταὶ τὰ ἐπὶ τοῦ Ποσειδῶνος, "τρέμε δ' οὔρεα μακρὰ καὶ ὕλη καὶ κορυφαὶ Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν ποσσὶν ὑπ' ἀθανάτοισι Ποσειδάωνος ἰόντος. Βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ', ἄταλλε δὲ κήτεἀ ὑπ' αὐτοῦ πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα. Γηθοσύνῃ δὲ θάλασσα διΐστατο, τοὶ δὲ πέτοντο".

«Straordinarie sono anche le immagini della *Teomachia*: "Attorno risuonarono il gran cielo e l'Olimpo / il sire dei morti, Aidoneo, tremò sotto la terra / balzò dal trono tremando e gridò / che Poseidone scuotitore della terra non spezzasse il suolo / e non apparissero a uomini e dei le case / immense e terribili, odiate anche dai numi" [*Il*. 21.388; 20.61-65]. Ti figuri, amico mio, la terra squarciata dalle sue fondamenta, il Tartaro messo a nudo, tutto l'universo rovesciato e sconvolto, e ogni cosa mescolata: cielo e Ade, cose mortali e immortali che si affrontano e lottano nella stessa battaglia? Certo, tutto ciò è spaventoso e, se non si ammette un'interpretazione allegorica, anche completamente empio e sconveniente. Infatti, quando attribuisce agli dèi ferite, risse, vendette, lacrime, incatenamenti, passioni di ogni sorta, Omero sembra avere trasformato gli uomini della guerra troiana in dèi (per quanto gli era possibie) e gli dèi in uomini. Molto superiori alla *Teomachia* sono i passi in cui concepisce l'essere divino com'è veramente: qualcosa d'incontaminato, grandioso, perfetto, come accade per Poseidone, in un passo che già molti hanno trattato prima di me: "tremarono i grandi monti e le selve / le vette, le città dei Troiani, le navi degli Achei, / sotto i passi immortali di Poseidone che avanza. / S'avviò verso le onde, gli facevano festa i mostri / emersi da tutti gli abissi del mare, riconoscevano il loro signore. / Lieto il mare si aprì, e i suoi destrieri volavano" [*Il*. 13.18-19; 20.60; 13.27-29]».

Si noti che l'anonimo autore afferma che il sublime escatologico della *Teomachia* può venire considerato accettabile e non empio solo se letto allegoricamente (εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο); egli poi definisce esplicitamente preferibile il tipo di sublime che mostra il puro dispiegarsi della

[590] Naturalmente il richiamo al trattato *Sul sublime* in relazione alla letteratura latina dell'età tardo-repubblicana e della prima età imperiale deve essere svolto nella consapevolezza che la cronologia, l'estrazione, la destinazione e la cifra dottrinale non consentono di arretrare il Περὶ ὕψους in una collocazione storico-culturale riducibile ai contesti storici sopra citati (cfr. Mazzoli, 1996 pp. 22 ss). Nondimeno, è possibile cogliere tra il poema lucreziano e il trattatello una sorta di convergenza nella sensibilità letteraria, nella determinazione di alcuni scenari come "sublimi" e dunque capaci di coinvolgere emotivamente il lettore. Cfr. Porter pp. 167-168. Tale comunanza di sensibilità "estetica trascende la divergenza ideologica di questi testi; al contempo, la divergenza ideologica fa sì che – su un piano didattico e didascalico – l'uso dell'estetica del sublime abbia in essi scopi del tutto differenti.

potenza divina, priva dei difetti dell'essere umano (πολὺ δὲ τῶν περὶ τὴν θεομαχίαν ἀμείνω). Parimenti, le più sconvolgenti descrizioni "apocalittiche" del *De rerum natura* sono costruite a partire da una prospettiva "errata", mentre la prospettiva cosmica "corretta" si ritrova soltanto negli elogi proemiali di Epicuro e delle sue divine scoperte.

Nel finale del primo libro (vv. 1104-1113) la descrizione della dissoluzione del cosmo è la conseguenza di una *Weltanschauung* ritenuta fallace; nel finale del secondo libro la visione della vecchiaia della terra è "filtrata" attraverso lo sguardo dei due vecchi contadini (vv. 1164-1174) che ignorano la *ratio* epicurea; nella conclusione della sezione del sesto libro dedicata ai terremoti, il finimondo è descritto dalla prospettiva di coloro che affermano l'eternità del mondo (vv. 601-607). Pertanto, l'icastica rappresentazione del crollo dei *moenia mundi* è sempre esito di una prospettiva soggettiva: lo sconvolgimento dei soggetti e il sublime *horror* che questi passi destano nei lettori diviene "lecito" solo se considerato nell'organismo complessivo del poema. Tramite l'esperienza del terrore, il lettore viene persuaso della necessità della dottrina della salvezza di Epicuro, oltre la visione della distruzione, si perviene alla necessità di un "porto sicuro" o di *templa serena*, da cui osservare senza turbamento la natura. Si dispiega così il "sublime" proemiale, che trascende il sublime apocalittico, trascorrendo dalla contemplazione della fine del mondo a quella dell'universo e delle sue leggi eterne.

Tuttavia, in Lucrezio il primo tipo di sublime (quello "apocalittico") diviene necessario all'esplicarsi del secondo (quello "teologico"): soltanto la distruzione dei *moenia mundi*, l'accettazione della loro mortalità, rende possibile la visione dell'infinito universo, della vera realtà (atomi e vuoto) e, infine, della conquista di una felicità pari a quella degli dei negli *intermundia*. Ed è proprio a partire da una prospettiva "universale" che la morte del cosmo può essere osservata con mente serena.

Lucrezio pare ben certo che il percorso dell'*itinerarium mentis in immensum* (a cui segue l'*itenerarium mentis in voluptatem*) comporti inevitabilmente l'infrazione/distruzione dei *moenia mundi*. Tale necessità si riscontra chiaramente in ben tre passi, che verranno riportati:

1.66-79

primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
70 *inritat animi virtutem, effringere ut arta*
naturae primus portarum claustra cupiret.
Ergo vivida vis animi pervicit et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque,

75 *unde refert nobis victor quid possit oriri,*
quid nequeat, finita potestas denique cuique
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.
quare religio pedibus subiecta vicissim
opteritur, nos exaequat victoria caelo.

1. 1102-1117

ne volucri ritu flammarum moenia mundi
diffugiant subito magnum per inane soluta
et ne cetera consimili ratione sequantur
1105 *neve ruant caeli tonitralia templa superne*
terraque se pedibus raptim subducat et omnis
inter permixtas rerum caelique ruinas
corpora solventes abeat per inane profundum,
temporis ut puncto nihil extet reliquiarum
1110 *desertum praeter spatium et primordia caeca.*
Nam qua cumque prius de parti corpora desse
constitues, haec rebus erit pars ianua leti,
hac se turba foras dabit omnis materiai.
Haec sic pernosces parva perductus opella;
1115 *namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca*
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas: ita res accendent lumina rebus.

1.14-30

nam simul ac ratio tua coepit vociferari
15 *naturam rerum divina mente coorta*
diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt. totum video per inane geri res.
apparet divum numen sedesque quietae,
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
20 *aspergunt neque nix acri concreta pruina*
cana cadens violat semper[que] innubilus aether
integit et large diffuso lumine ridet:
omnia suppeditat porro natura neque ulla
res animi pacem delibat tempore in ullo.
25 *at contra nusquam apparent Acherusia templa,*
nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,
sub pedibus quae cumque infra per inane geruntur.
his ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
30 *tam manifesta patens ex omni parte retecta est*.

Nei tre passi citati si ritrovano chiari riferimenti all'annuncio della mortalità del cosmo:

- In 1.70-74 il volo di Epicuro implica l'infrazione degli stretti confini della natura (*effringere ut arta naturae primus portarum claustra cupiret*): tale atto si traduce nel vittorioso assedio

(*vivida vis animi pervicit*) ai *flammantia moenia mundi*, superati dallo slancio dell'eroe (*extra / processit longe*).

- In 1,1114-1117 la contemplazione degli *ultima naturai* è possibile soltanto dopo il quadro apocalittico dei vv. 1102-1113
- In 3.14 ss. la visione degli *intermundia* è resa possibile soltanto dopo la schiusura dei *moenia mundi* (vv. 16-17 *moenia mundi / discedunt. totum video per inane geri res*).

Questi riferimenti mostrano chiaramente come il sublime escatologico non sia in antitesi, bensì in diretta continuità con altre forme di sublime. L'arrivo alla sublime indifferenza del *nimirum*, eguale alla condizione degli dei negli intermondi, è reso possibile soltanto mediante la visione dell'infrazione dei *moenia mundi*.

Tramite l'analisi della relazione tra queste diverse tipologie di sublime, possiamo giungere alla conclusione che il sublime del *De rerum natura* non è rappresentato da una sola di esse, bensì dal loro complesso dinamico: il sublime lucreziano si riassume nel vertiginoso, incessante, movimento tra una prospettiva soggettiva e una prospettiva oggettiva, nell'oscillazione cosmica tra l'*hic et nunc* di questo mondo e l'infinito universo di atomi e vuoto, dove *eadem sunt omnia semper* (3.945). Il poema intero, così come le sue sezioni, è paragonabile ai voli cosmici delle divinità omeriche, che misurano con il loro slancio l'immensa distanza tra il cielo e la terra[591]: come asserisce l'autore del trattato *Sul sublime*: τὴν ὁρμὴν αὐτῶν κοσμικῷ διαστήματι καταμετρεῖ.

Il senso del sublime lucreziano che si va delineando è dunque riconducibile all'etimologia stessa dell'aggettivo *sublimis*, così come evidenziato da Giancarlo Mazzoli[592]:

«In estrema sintesi dirò che l'esegesi più invalsa, che fa capo a Festo – *a limine superiore, quia supra nos est* – ha tutta l'aria di una paretimologia (…). Con la dovuta cautela, ritengo più affidabile la linea etimologica seguita da Ernout e Meillet, a cui avviso la parola si compone più probabilmente di *sub*, marcando un movimento dal basso verso l'alto, e di *limus* (o *limis*) 'sbieco': dunque, "che monta in linea obliqua, che s'innalza in pendio" e, per conseguenza, "che va elevandosi, che si tiene nell'aria"».

[591] Oppure, per utilizzare una similitudine più moderna, proposta da Mazzoli 1996 pp. 26 ss. a proposito del significato e della natura del latino *sublimis*: «pensiamo, insomma, per attingere a un referente della realtà contemporanea, al decollo trasversale d'un *jet*, con tutta quella fase, più o meno turbolenta, che corrisponde all'assestamento nella serena rotta stratosferica». La peculiarità del sublime lucreziano consiste però nel fatto che tale "assestamento" finale non è mai compiuto una volta per tutte e l'intero poema si presenta come oscillazione perpetua, tensione inesausta tra il *naufragium* dell'esistenza ed i *templa sapientiae*.

[592] Cfr. Mazzoli, 1996 pp. 26-27. Si veda pure Mazzoli 1990 p. 89 «il sublime latino ricalca e trascrive con maggiore concretezza il greco ὕψος, derivato da ὕψι: non solo "in alto", ma anche "verso l'alto". Siamo di fronte a una grandezza, per così dire, vettoriale, la cui definizione dipende dal bilanciarsi di due tratti: elatività e relatività. L'uno inerisce al punto d'arrivo, e rappresenta un fattore di trascendenza; l'altro concerne il punto di partenza o punto di vista da cui vengono prese le misure, e costituisce un fattore d'immanenza da non sottovalutare».

Il lettore lucreziano diviene così "lettore sublime" perché ripercorre costantemente il "volo mentale" di Epicuro dal mondo terreno ai *moenia mundi* e poi oltre, nell'universo infinito: un volo che però è sempre contraddistinto dal ritorno al *mundus* e alla dimensione dell'opinione. Tale circolarità del resto è in qualche modo riassunta anche nei celebri versi del terzo libro dove il poeta svolge un'analogia tra il percorso esistenziale di Epicuro e quello del sole[593], dall'alba al tramonto (3, 1042-1044): *ipse Epicurus obit decurso lumine vitae, / qui genus humanum ingenio superavit et omnis /restinxit, stellas exortus ut aerius sol*. Anche se il lettore sublime, sulle orme di Epicuro e di Lucrezio, infrange i *moenia mundi* (ovverosia comprende la natura mortale di questo mondo), egli, dopo la visione dell'infinito universo, è obbligato a fare ritorno al *mundus*.

A questo punto pare opportuno richiamare la differenza tra il "sublime" stoico e il "sublime" epicureo (e in particolare lucreziano), così definita da Mazzoli[594]:

«Per lo stoico – facciamo riferimento al secondo libro del *De natura deorum* ciceroniano e ancora per intero alle *Naturales quaestiones* di Seneca – al di sopra dell'aria, al di là dei *sublimia* c'è Dio, c'è il *fatum*. (…) Lungi dall'essere una barriera tra terra e cielo, la regione del sublime fisico su configura come il necessario *trait d'union* che assicura l'osmosi del *continuum* universale, controllato e pervaso dalla εἱμαρμένη: dall'uomo fino a Dio, dal microcosmo al macrocosmo, dall'anima individuale all'anima cosmica, nessun ostacolo, nessuna ricaduta si frappongono allo slancio positivo della μεγαλοφροσύνη – dinamico spazio delle perturbazioni estetiche – verso la meta suprema, la μεγαλοψυχία, 'celeste' (e statica) virtù etica. (…) L'ἐνθουσιασμός del *vates* stoico è capace di sciogliere le zavorre patetiche che vincolano il 'comparativo' sublime, per approdare senza traumi al meraviglioso 'superlativo', al τέλος ultimo della ὁμοίωσις θεῷ». (…) è lecito attribuire la stessa attitudine, e, soprattutto, lo stesso sentimento all'entusiasmo del poeta epicureo? La risposta non può essere affermativa (…) Le divinità epicuree, si sa, sono *silhouettes* inutili, relegate nei μετακόσμια, (…) lo spazio dei *sublimia* meteorici, perturbato e perturbante, non è un tramite tra terra e cielo, ma un diaframma (…) L'uomo si trova in una situazione critica: da una lato è indispensabile forzare il diaframma, ma dall'altro, al di là dei fiammeggianti *moenia mundi*, non c'è, una volta relegati altrove gli dei, che il vuoto, il brivido dell'infinito. (…) Solo Epicuro ha saputo trasformare il dramma in epopea (…) osando guardare negli occhi il pauroso Gigante, scavalcare la barriera, giungere a esplorare *omne immensum*, l'incommensurabile. Ma l'infinito - πέρας δὲ οὐκ ἔχον ἄπειρον; *ep. ad Her*. 41 – non può costituire l'ultimo meraviglioso approdo di quel viaggio. Charles Segal ha ben mostrato come all'occhio epicureo, ma soprattutto lucreziano, esso presenti una valenza terrificante, neutralizzabile – a livello intellettuale più che di sensibilità – mediante un solo antidoto, l'immissione del limite. Ed ecco (1, 75-77) la grande *Iliade* della conoscenza concludersi con un νόστος apparentemente paradossale: l'eroe che ha scavalcato ogni barriera riporta dall'infinito all'umanità proprio la scoperta trionfale dell'*alte terminus haerens*, in ultima analisi la giustificazione razionale dei *moenia mundi* e dei (3, 396) *vitai claustra*. (…) Per chi ha raggiunto la verità – una cittadella chiusa, si noti: sono *bene munita* gli *edita doctrina sapientum templa serena* (2, 7 s.) – l'avventura

[593] Per la rappresentazione del moto solare come moto "sublime" nella letteratura latina, cfr. Mazzoli 1996 pp. 27-28: «Altrove (vv. 169, 190, 243, 301 J.) lo sguardo d'Ennio coglie il sublime nel cielo sereno del giorno e della notte: ma si tratta sempre comunque d'uno sguardo patetico e di una sublimità dinamica, mai statica, concernendo l'obliquo corso del sole e delle stelle nella volta celeste».

[594] Cfr. Mazzoli 1996 pp. 29 ss.

emozionante del sublime (il mare in tempesta della celebra *Priamel*; ma ricordiamoci anche la metafora del *jet*) è definitivamente superata».

Nell'ultima considerazione risiede il punto fondamentale del nostro discorso: nel *De rerum natura* la verità non viene mai raggiunta una volta per tutte: non si perviene mai ad un momento poetico e conoscitivo analogo, per esempio, al sublime disvelamento della divinità nel *Paradiso* dantesco[595]. Sebbene vi siano momenti di "visione cosmica" (innanzi tutto nei proemi), nel poema lucreziano la verità non è mai raggiunta una volta per tutte e dunque la contiana «avventura emozionante del sublime» non viene mai definitivamente superata. Proprio da qui scaturisce il carattere *drammatico* della poesia lucreziana, evidenziato da Conte e sottolineato da Mazzoli.

Il ricorso costante alla tematica escatologica nella prima e nell'ultima diade deriva da questa oscillazione, che spinge il poeta a guidare il lettore oltre i *moenia mundi* e poi di nuovo al di sotto di essi: il diaframma tra spazio terreno e spazio celeste viene continuamente forzato. Secondo questa prospettiva, il mito escatologico che rispecchia maggiormente il carattere del sublime lucreziano è senza dubbio quello del *magnanimus Phaeton*, così come viene raccontato da Lucrezio stesso nel quinto libro (vv. 399 ss.): *avia cum Phaethonta rapax vis solis equorum* / *aethere raptavit toto terrasque per omnis*. Allo stesso modo, l'*avia vis* profetica del *vates* Lucrezio trascina (*raptavit*) continuamente poeta e lettore tra il mondo terreno e il mondo celeste (*aethere toto terrasque per omnis*). Come Fetonte, Lucrezio si abbandona al "volo sublime" oltre i limiti dell'umana natura: del resto un nesso tra questo mito e una poesia sublime (nella forma e nei contenuti), sarà colto già da Columella (10.215-216): *sed quid ego infreno volitare per aethera cursu/ passus equos audax sublimi tramite raptor?* .

È solo a partire da queste considerazioni che si può comprendere appieno la natura dello stile e del lessico dei passaggi escatologici lucreziani: infatti, a dispetto del ricorrere di alcune parole chiave e di alcuni campi metaforici (e.g. *salus*, *ruina*, *moenia mundi*), questi passi si contraddistinguono per una notevole varietà stilistica: si passa dal tono "diatribico" tipico dei vv. 1164-1174 del finale del secondo libro, al tono estatico-iniziatico dei vv. 1114-1117 (finale del secondo libro), dal più pacato argomentare dei vv. 235-379, dove Lucrezio confuta le argomentazioni teofrastee, al tragico-apocalittico racconto di miti tragici (Fetonte) e fenomeni naturali violenti (il terremoto e il vulcanesimo nel sesto libro).

[595] Lo stesso si può dire di altri poemi latini, dall'*Eneide* alla *Pharsalia* di Lucano. In quest'ultimo, persino il celebre quadro dell'ascesa dell'anima di Pompeo (cfr. v. 9 *et aeternos animam collegit in orbes*) non implica un allontanamento definitivo dalle vicende terrene (cfr. vv. 15-19 *hinc super Emathiae campos et signa cruenti / Caesaris ac sparsas volitavit in aequore classes, / et scelerum vindex in sancto pectore Bruti / sedit et invicti posuit se mente Catonis*).

Questa difformità non è un elemento di disordine o di confusione, bensì la logica conseguenza del carattere dialettico del sublime lucreziano, che abbraccia – in moto perenne – spazio terreno e spazio celeste, prospettiva soggettiva e prospettiva cosmica. Il sublime diviene insomma la ragione delle diverse soluzioni stilistiche di questi passi e al contempo il denominatore comune di esse: esso è *l'avia rapax vis* che si traduce nel sempre presente *ardor* dell'autore, nell'«inesausta Spannung dell'apostolo»[596]. Si tratta delle medesime conclusioni a cui è pervenuto Gian Biagio Conte[597]:

«Accanto a risonanze omeriche e a solenni formazioni arcaiche non mancano forme dell'*Umgangssprache* e della propaganda diatribica. Ma sempre la *gravitas* del tono è mantenuta con tale continuità da non potersi dubitare un solo momento a quale livello stilistico ci si trovi. E' in atto nella poesia di Lucrezio un'enorme forza armonizzatrice che è alla base dell'espressione artistica del poeta: è l'ἐνθουσιασμός che lo tiene, l'ardore della sua missione didattica e la coscienza della sua dignità di poeta. E in virtù di questa forza si realizza l'interpenetrazione di stile e di tonalità poetica, poiché l'uno e l'altra traggono da essa coerenza e consonanza reciproca. L'impasto (o meglio l'amalgama) stilistico è per l'espressione artistica di Lucrezio ciò che la coesione organica di vari atteggiamenti emotivi è per la sua poetica; esiste per Lucrezio l'esigenza assoluta di non tagliare fuori (come si è spesso fatto da vari critici in singole interpretazioni) una parte dell'opera; o di non estrarne singoli passi per mostrare in essi il sentimento della natura o l'osservazione degli animali o la filosofia o la morale del poeta. Lirica della natura, filosofia, morale come fine a se stesse non si trovano in Lucrezio: l'economia dell'insieme assegna piuttosto una funzione ben precisa a tali passi sentimentali, descrittivi o filosofici. Lucrezio ha sentito nella diversità di questi aspetti la realtà *drammatica* del mondo, le cui immagini si dissolvono, per una congruente trasformazione artistica, in un'unica visione sublime. Questa stessa concezione che riflette le leggi della creazione dell'universo, si riflette a sua volta nelle forme della sua creazione artistica: lingua, espressione poetica, il suo stile insomma, sono regolati e mossi da tendenze diverse, drammaticamente accostate fra loro, le quali si risolvono in un solo complesso, dietro cui urge la forza unificatrice di un entusiasmo che tutto illumina della sua luce continua. Di qui nasce lo ὕψος, di questa poesia, dalla *trasformazione* stilistica che agisce su tutto ciò che tocca: permea ogni cosa, l'assimila e la porta all'espressione».

Il richiamo al mito di Fetonte non deve però fuorviare: l'impossibilità di raggiungere definitivamente il porto sereno dei *templa sapientiae* non deriva soprattutto da una debolezza di Lucrezio, bensì dalla necessità "didattica" e del ritorno costante all'esperienza del mondo terreno. Il lettore sublime lucreziano è costretto a seguire Epicuro/Lucrezio nel suo viaggio oltre i *moenia mundi*, ma viene poi ricondotto entro i *moenia mundi*: ogni tematica affrontata dal poeta costringe il lettore a questo viaggio verso l'infinitamente grande (l'universo) e/o verso l'infinitamente piccolo (atomi e

[596] Cfr. Mazzoli 1996 p. 32. «Tutto ciò ha una ricaduta sulle forme del contenuto e dell'espressione. Non sembri contraddittorio: l'inesausta *Spannung* dell'apostolo (quel *docti furor arduus Lucreti* già riconosciuto da Stazio, *Silv*. 2, 7, 76) aspira proprio a liberare dalla retorica del meraviglioso (che contraddistingue invece il *genus grande* di marca stoica) il suo discorso epicureo, per quanto pervaso dal *Musaeus lepos*, sì da garantirgli la coerenza con le proprie matrici semantiche».
[597] Cfr. Conte 1966 pp. 361 ss.

vuoto) e poi al *nostos* alla realtà quotidiana. Ogni nuovo aspetto della realtà dev'essere sottoposto a questo percorso interpretativo.

I principali passaggi escatologici lucreziani (in particolare quelli dove il poeta "rappresenta" la distruzione dei *moenia mundi*") segnano dunque una fase di questo viaggio: non sempre Lucrezio riconduce esplicitamente il lettore oltre tali scenari, rammentandogli la possibilità di una visione "cosmica". Eppure il meccanismo è semplicemente implicito: spetta al lettore compiere tale percorso "circolare": giungere alla contemplazione dell'infinito, degli atomi, del vuoto, così da rivedere la realtà circostante senza turbamento. Così avviene ad esempio nella conclusione del passaggio escatologico centrale del sesto libro, relativo al terremoto: il verso finale (v. 607) - *et fiat mundi confusa ruina* – identifica semplicemente la prospettiva di un uomo che teme il finimondo e non è riuscito ad assurgere ad una visione cosmica. Il percorso del lettore, "edotto" dal poeta, consiste nel trascendere le angosce dell'opinione e pervenire al cuore della verità: questa strategia raggiunge il suo momento apicale nel grande finale del *De rerum natura*. Come il racconto della peste, così i passaggi "apocalittici" lucreziani non costuiscono dunque una ricaduta del poeta in una prospettiva pessimistica: l'approccio interpretativo dell'Anti-Lucrèce chez Lucrèce fu in fondo bocciato innanzi tutto dai poeti latini della generazione successiva a Lucrezio. Si ricordi il celebre *makarismos* virgiliano dedicato a Lucrezio (*Georg*. 2.490-492).

Il sublime escatologico lucreziano è dunque un fenomeno estremamente complesso, poiché è risultato di opposte tensioni (visione soggettiva / visione oggettiva) e operante lungo svariati livelli stilistici. Esso è sempre finalizzato al percorso conoscitivo del lettore, percorso che è al contempo razionale ed "emotivo". Come nella critica della *Divina Commedia*, è opportuno distinguere in Lucrezio il piano soggettivo da quello oggettivo, il piano dei "personaggi", da quello dell'autore. Si considerino ad esempio i seguenti versi dal quinto libro (vv. 373-375):

Haud igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
sed patet immani et vasto respectat hiatu.

Si tratta di versi di profonda bellezza e potente ispirazione sublime nella loro profetica brevità: rivelata la natura mortale del mondo, la porta di morte si apre ad esso: il cielo diviene una soglia che si apre sullo spazio infinito; a sua volta, questo spazio diviene *hiatus*, ovverosia voragine che attende (il mondo), ma al contempo anche immane bestiale bocca che attende di divorare l'umanità. La scena si arresta però prima della catastrofe, sulla soglia del precipizio (si noti che parole poste agli estremi del verso conclusivo sono *patet… hiatu*): il lettore, percependo la minaccia oscura di un pericolo incombente, viene quasi avvicinato alla condizione emotiva propria di coloro che sperimenteranno

quell'*una dies* che sovvertirà il mondo. Tuttavia lo scopo del passaggio è chiarito dal contesto di questi versi: esso è teso a confutare la visione peripatetica di un mondo eterno: l'apertura della voragine infinita è pertanto funzionale alla distruzione di un'ideologia errata e ad una contemplazione dell'universo *sub specie aeternatis*, riconoscendo *quaecumque manent aeterna* (v. 351)[598].

7.3 Il sublime escatologico e il *mirum*: a proposito delle tesi di Porter sul sublime lucreziano

> Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.
>
> «In primo luogo, dunque, bisogna ritenere che il fine da raggiungere con la conoscenza dei fenomeni celesti, sia trattati insieme, nelle loro connessioni, sia isolatamente, non è altro se non l'imperturbabilità e una salda convinzione (…)».
>
> Epic. *Ep. Pyth.* 85

> Ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρῳ ἀόχλητος.
> «Chi è sereno, non turba sé medesimo né gli altri».
> Epic. S.V. LXXIX

Prima di concludere, pare necessario un richiamo agli studi di James I. Porter a proposito del sublime lucreziano. Primo merito dello studioso è certo quello di aver messo in rilievo il ruolo fondamentale del vuoto nei passaggi escatologici del *De rerum natura*: in questo senso, il vuoto non va inteso semplicemente come nozione fisica (agente e precondizione del moto), ma anche come "destabilizzante" fonte di terrore e di sconvolgimento[599]. Tale ruolo attivo dell'*inane* è evidente nel sesto libro, costellato da immagini di "abisso" e di vacuità che si dischiudono all'improvviso, in relazione ad ogni fenomeno naturale analizzato[600]. In particolare, Porter mostra come, nell'analisi dei

[598] Ciò non esclude naturalmente che vi sia nel poema lucreziano una sotterranea fascinazione per gli scenari "apocalittici" e, più in generale, per gli scenari di morte e di distruzione. Tale propensione è certo propria dell'autore, come evidenziato da Segal 1990 pp. 99 ss. «The death of the world, then, is not just a displacement or projection of anxieties about our bodies upon the natural world; it is also a magnificently terrible blow-up on the vast screen of the universe of the gradual, inevitable, dissolution continually going on, visibly and invisibly, within our physical frame». Essa può essere ricondotta, su più ampia scala, alla crisi profonda del mondo mediterraneo nel I secolo a.C. che, com'è noto, vide nascere una letteratura "apocalittica" non solo nel mondo romano, ma anche nel mondo orientale: si pensi alle "apocalissi" giudaiche. Tuttavia la particolarità di Lucrezio consiste nel fatto di elaborare uno "schema" capace di rendere funzionale la visione della morte cosmica alla contemplazione dell'universo e, pertanto, al raggiungimento dell'assenza di stupore e di turbamento. Per riprendere il mito fetonteo, Lucrezio non cade mai nell'errore di abbandonarsi al terrore dinanzi al vuoto che il volo del sublime gli dispiega dinnanzi.

[599] Cfr. Porter 2007 pp. 170 ss.

[600] Cfr. Porter 2007 pp. 170-171 «Atomistic void is in this book the protagonist». Cfr. Porter 2016 pp. 449 ss. «Apparently organizaed around the idea of prodigious earthly and cosmic marvels, Book VI is in fact governed by a far subtler subtext. Its central theme is the porosity and voiding of sensible matter, and ultimately void as the absence (or unintelligibility) of matter itself. Hence the extraordinary frequency of terms for emptiness in this book; *cava, cavernae, vacuum, inanis, fauces, foramina, hiatus, barathrum* and so on. Hence, too, the focus of the book, namely bodies lapsing into emptiness, collapsing, and caving in».

fenomeni sismici, la rivelazione del vuoto divenga prefigurazione della morte individuale e della fine del mondo: inoltre il timore dell'aprirsi del baratro (vv. 601-607) conduce gli uomini a un'intuizione della reale natura del mondo, perituro e sospeso nel *magnum inane* di un universo infinito; in questo modo, coloro che sperimentano la catastrofe vivono una sorta di prolessi della mortalità del mondo[601]. Pertanto, ogni fenomeno descritto nel sesto libro si trasforma in una vera e propria "epifania" della *natura rerum*, disvelamento dell'infinito e del vuoto[602]:

«Scenes of natural disaster are fearful because they portend the unimaginable: the potential absence of a material foundation in which one can securely place one's trust. If you have any doubts about it, Lucretius says, just look down at the ground beneath your feet: 'nor does earth stand as a barrier to all things being witnessed, all that moves through the void beneath our feet' (*sub pedibus*) (3.26–7; cf. 1.1105–8)».

Le conclusioni di Porter sono in buona misura conciliabili con le considerazioni sopra svolte a proposito della dialettica lucreziana tra visione soggettiva e visione oggettiva. Come si è visto, nel *De rerum natura* la catastrofe diviene sempre una sorta di banco di prova: Lucrezio ama rappresentare l'esperienza di singoli personaggi dinanzi alla furia della natura, poiché il cataclisma costituisce il momento in cui si rivelano la sostanza e la verità della *Weltanschauung* di ciascuno. Come dimostrano i vv. 55-58 del terzo libro:

Quo magis in dubiis hominem spectare periclis
convenit adversisque in rebus noscere qui sit;
nam verae voces tum demum pectore ab imo
eliciuntur [et] eripitur persona manet res.

«Tanto più è necessario che l'uomo si giudichi nei rischi dubbiosi,
e che la sua qualità si conosca nell'avversa fortuna;
allora gli accenti più veri, infine, dal profondo del cuore,
erompono, la maschera cade, rimane l'essenza».

Il disvelamento del volto vero della natura, non benevolo e provvidenziale, bensì "ostile" (cfr. la *culpa naturae*), cioè indifferente al destino umano, rivela la debolezza e l'inconsistenza delle false ideologie. Così i due contadini romani del finale del secondo libro (vv. 1164-1174), il generale dei vv. 1226-1235 del quinto e gli assertori dell'eternità cosmica nel sesto (vv. 601-607) scoprono l'insensatezza e la vanità del *mos maiorum*, della religione civile romana e della teologia astrale.

[601] Cfr. Porter 2007 p. 171 « But Lucretius is also making a psychological point about men's foreboding of the world's end whenever they behold the earth coming apart. For what they fear, without knowing it (Lucretius boldly claims), is precisely this catastrophe. Presumably, they have a natural preconception (prolepsis) of the end of the world, a preconception buried in their confused assumptions about natural disasters».
[602] Cfr. Porter 2007 p. 171.

Soltanto Epicuro e, sulle sue orme, Lucrezio e i suoi lettori possono "guardare negli occhi" la catastrofe (cfr. 1.62-79), comprendere la verità e "sprofondare" deliberatamente nel vuoto infinito, allo scopo di raggiungere i *templa serena* descritti al principio del secondo libro.

Queste considerazioni permettono di mettere in maggior evidenza l'utilizzo lucreziano del vuoto come un'arma dialettica e confutativa: nel *De rerum natura* la nozione di vuoto diviene così un "grimaldello" capace di scardinare sia l'universo chiuso e finito dei platonici e dei peripatetici sia il geocentrismo e il provvidenzialismo stoici[603]. Per queste ragioni, pur condividendo le tesi di Porter, ritengo che si debba mettere in maggior rilievo l'intento *confutativo* di Lucrezio, la sua volontà di raggiungere la verità *a partire dall'estirpazione dell'errore*. Come si è ripetuto, in nessuno dei principali passaggi escatologici lucreziani la rappresentazione del crollo del mondo è impostata da un «cosmic viewpoint»; il punto di partenza è sempre la prospettiva di uno spettatore che non comprende (*nec tenet*) le reali leggi dell'universo e che dunque, a causa dell'ignoranza, cade nel terrore dinanzi all'aspetto *mirus* della natura.

Proprio i vv. 601-607 del sesto libro, chiamati in causa da Porter stesso, costituiscono un perfetto esempio di questa caratteristica del *De rerum natura*. Il disvelamento del vuoto e della distruzione del mondo (*ne pedibus raptim tellus subtracta feratur / in barathrum rerumque sequatur prodita summa / funditus et fiat mundi confusa ruina*) viene "messo in scena" non da un punto di vista neutro, bensì da quello degli avversari di Lucrezio, coloro che hanno sempre affermato l'eternità del mondo (cfr. *incorrupta fore aeternae mandata saluti*). Il terrore del vuoto è direttamente proporzionale all'ignoranza della vera *ratio naturae*.

Pertanto, la descrizione del dissolvimento del cosmo e l'indugiare del poeta su aspetti "catastrofici" non sono volti a provocare un piacere estetico "gratuito" nei lettori, bensì, innanzi tutto a spronarli al conseguimento di una prospettiva sicura da cui osservare, indenni e imperturbabili, l'universo. Come nel racconto delle crudeltà della *religio* nell'episodio di *Iphianassa* o nella descrizione della follia degli amanti nel finale del quarto libro, così anche nei passaggi escatologici, i lettori del *De rerum natura* sono indotti a trarre una lezione dallo "spettacolo" a cui hanno assistito. Di conseguenza, l'enfasi sulla disgregazione del *mundus* e sulle "fauci" del *magnum inane* che attende ogni cosa (1.1102-1113; 5.373-375) e sui baratri che si aprono sotto i piedi quando il cosmo pare tornare al caos (*mundi confusa ruina*) non è diretta a creare un piacere estetico "apocalittico" *pour le plaisir*, bensì a far sperimentare al lettore lucreziano (mediante un espediente retorico certo

[603] Tuttavia è opportuno sottolineare che tale uso non rappresenta un *unicum* lucreziano, bensì un argomento ricorrente nel dibattito filosofico tardo-ellenistico. Non è certo un caso che nel più volte citato trattato astronomico dello stoico Cleomede si legga di come i peripatetici sottolineassero la natura di "varco mortale" del vuoto esterno ammesso dagli stoici, evidenziando la sua natura "destabilizzante". Si tratta, in sostanza, di un concetto equivalente alla *iunctura* lucreziana *ianua leti* (cfr. 1.1110-1113; 5.373-375), la porta mortale attraverso la quale il mondo si dissolverà nell'universo infinito.

riconducibile alla figura retorica dell'ipotiposi) l'esperienza del panico dovuto all'ignoranza; soltanto in questo modo, tramite un catartico meccanismo d'identificazione, il lettore può comprendere la necessità di una nuova visione del mondo, serena e priva di sconvolgimento.

Nel *De rerum natura* la visione dell'*inane* è dunque un mezzo e non un fine; certo, «for an atomist it can be a sublime sensation to stand on nothing», come afferma Porter[604], ma tale sublime sensazione non può essere il punto di arrivo del percorso conoscitivo del lettore. Abbandonandosi al sublime, il lettore del *De rerum natura* farebbe come il Fetonte di Ovidio e di Manilio, che giunge alla rovina, incapace di completare il proprio viaggio, perché distratto dal sublime spettacolo del cielo (cfr. Manil. 1.737-741: *dum nova miratur propius spectacula mundi… cupit et maiora parente*). Si ricordi che, come sottolinea Mazzoli, nel racconto lucreziano, Epicuro stesso, dopo aver varcato l'immensità dell'universo, fa ritorno allo spazio chiuso del mondo, portando con sé, come "bottino", la conquista di un *terminus alte haerens* (cfr. 1.62-79).

Quanto appena affermato non significa che Lucrezio sia insensibile al fascino "sublime" proprio degli scenari apocalittici: Porter ha ragione nell'identificare nel poeta una sensibilità analoga a quella dell'autore del trattato *Sul sublime*, che elogia gli scenari di Teomachia nell'*Iliade* per il loro carattere visionario ed il conseguente, irresistibile, impatto emotivo (9.6.). Non si spiegherebbe altrimenti la presenza diffusa di scenari "apocalittici" nel *De rerum natura*. Nondimeno, questa sotterranea fascinazione non annulla il fatto che, nella lucida architettura del poema, il piacere sublime di questi passaggi debba essere considerato analogamente al "miele delle Muse" nel celebre passaggio del primo libro (1.936-950)[605]: uno strumento letterario inevitabile, volto a mantenere viva l'attenzione del lettore colto e renderlo ben disposto alla fruizione della verità epicurea[606].

L'aspetto *mirabilis* del mondo e l'aspirazione all'assenza di stupore

Giungiamo così a un aspetto fondamentale delle teorie di Porter. Secondo lo studioso, infatti, al *mirum* religioso (fondato sul terrore e sull'ignoranza), Lucrezio vuole sostituire una nuova tipologia di *mirum*, fondato sulla contemplazione della vera natura delle cose, finalmente "svelata" da Epicuro. Tale nuovo *mirum*, che scaturisce dalla visione del mondo, degli dèi negli *intermundia*, dell'infinito universo, degli atomi e del vuoto provoca nel lettore una sublime sensazione di *horror* e di *divina voluptas* (3.28-29):

---

[604] Cfr. Porter 2007 p. 171.
[605] Cfr. Arrighetti 1998 pp. 13 ss.
[606] Questo non implica che Lucrezio non possa concepire la propria opera *anche* come *monumentum* letterario. Cfr. Mazzoli 2006 pp. 44 ss. «Ciò che più conta è la diversità dell'assunto lucreziano: che non ha ormai più nulla da spartire con il superficiale intento di divulgare a livello elementare la piana prosa greca di Epicuro, ma, pervaso appunto dal *clarum lumen* (3, 1) gettato dal Maestro sui segreti della natura universale, si propone di trasfonderlo in un'opera d'arte atta a piacere *in primis* ai più colti lettori».

His ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte retecta est.

«Davanti a tali cose un certo divino piacere
e un brivido s'impadroniscono di me poiché per tua forza
d'intelletto la natura si apre a noi, svelata in ogni sua parte»

Pertanto, secondo Porter, il ricorrente invito affinché il lettore non si stupisca di nulla (*nil admirari*) non corrisponde al reale intento di Lucrezio: lo studioso sottolinea infatti come la natura possa essere oggetto di stupore e ammirazione (*miranda*) purché contemplata nella sua reale essenza, senza cadere nelle false e pericolose spiegazioni fornite dal mito. Come prova di tale interpretazione, egli chiama in causa l'*exemplum* della pozzanghera, presente nel quarto libro (vv. 414-419)[607]. Evidenziando inoltre come, nel quinto libro (vv. 2; 7), il poeta parli di *maiestas* (*cognita*) *rerum*, ovverosia la maestosa e sublime grandezza della vera natura dell'universo, rivelata da Epicuro, Porter giunge alla conclusione che, per Lucrezio, lo spettacolo del mondo possa essere, di per sé, fonte di meraviglia e di piacere:

«The attraction to natural prodigies is irresistible, even erotic; wonder comes naturally, as does the desire to transgress the limits of phenomena (Epicurus is a case in point). Lucretius' surface lesson, (…) (6.653–4), is too easily understood as an injunction not to wonder at anything (*nil admirari*) in nature. But that is surely the wrong conclusion to draw. After all, even the reflection of the sky in a puddle is a 'marvellous' thing (*mirande*), both as an appearance of nature and as an index to the wondrous truths of physics. Appearances can be admired and enjoyed per se so long as they do not conflict with atomistic truths, while their discrepancy with atomic realities can induce fear as well as fascination– a far more potent and complex form of marvel'–and (ideally) a supervening mental quiet. Sublimity can name all of these emotions, in their punctuality, intensity and rarity»

Per verificare la veridicità di questa tesi, che Porter oppone all'interpretazione di Mazzoli e di Conte[608], pare opportuno prendere le mosse da un principio fondamentale dell'epicureismo: il

[607] Cfr. 4.414-419 *At coniectus aquae digitum non altior unum, / qui lapides inter sistit per strata viarum, / despectum praebet sub terras inpete tanto, / a terris quantum caeli patet altus hiatus,/ nubila despicere et caelum ut videare videre, / corpora mirande sub terras abdita caelo*. «Ma una pozzanghera d'acqua non più profonda d'un dito / che ristagni fra le pietre sul lastrico d'una via / offre una vista di tanta profondità sotterranea / quanto alto è l'abisso del cielo che si spalanca sulla terra, / in modo che ti sembra di scorgere giù in basso le nubi e il cielo, / e i corpi prodigiosamente andati a celarsi dal cielo sotto la terra».

[608] Cfr. Porter 2016 p. 452, n. 192-193. Cfr. Mazzoli 1996 pp. 29 ss. e Conte 1990 pp. 29 ss. «Il ritorno che Lucrezio compie in direzione del modello empedocleo è rinuncia all'atteggiamento miracolistico verso le cose naturali – la Natura ritrova la sua maestà oggettiva e non sente il bisogno di retoriche sorprendenti. Dall'altra parte il testo si costruisce, in compenso, un personaggio su cui far convergere funzioni epico-panegiristiche; l'encomio di Epicuro (gli elogia che arrivano fino alla deificazione) assorbe ogni gesto propriamente ammirativo. La Natura, sottratta alle manipolazioni di una retorica del *mirum*, diventa organismo meccanicamente ordinato e campo di ricerca razionale: spettacolo terribile molto più che ammirevole, percorso da lotte e turbamenti incessanti, dietro cui va però compreso un oggettivo sistema di

raggiungimento dell'assenza di stupore dinanzi ai fenomeni naturali rappresenta il principale scopo dello studio della scienza della natura. Come dichiara Epicuro stesso, è il turbamento provocato dall'ignoranza dinanzi ai fenomeni naturali a indurre l'uomo a rifugiarsi nel mito e nella *religio*, perdendo la propria libertà. Bastino, per provare questa asserzione, i seguenti passi e massime (*Ep. Pyth.* 85; *Massime capitali* 11):

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

«In primo luogo, dunque, bisogna ritenere che il fine da raggiungere con la conoscenza dei fenomeni celesti, sia trattati insieme, nelle loro connessioni, sia isolatamente, non è altro se non l'imperturbabilità e una salda convinzione (…)».

Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

«Se per niente ci turbassero i timori riguardo ai fenomeni celesti e la paura che la morte possa riguardarci in qualche modo, ed anche il non considerare i limiti dei dolori e dei piaceri, non avremmo bisogno dello studio della natura».

Lucrezio non si discosta dall'intento dei passi appena citati: ad esempio, la rassegna di eventi naturali nel sesto libro non è certo volta ad evidenziare positivamente il carattere *mirabilis* della *rerum natura*. La volontà del poeta è invece quella di ricondurre il lettore ad una visione "cosmica", dalla quale contemplare il mondo senza turbamento (tendenza sopra definita "deflazione del sublime"), come sunteggiato nei vv. 647-654, collocati esattamente al centro del libro:

Hisce tibi in rebus latest alteque videndum
et longe cunctas in partis dispiciendum,
ut reminiscaris summam rerum esse profundam
650 *et videas caelum summai totius unum*
quam sit paruula pars et quam multesima constet
nec tota pars, homo terrai quota totius unus.
Quod bene propositum si plane contueare
ac videas plane, <u>mirari multa relinquas</u>.

Se Lucrezio talvolta mette in enfasi la violenza dei fenomeni e le loro incredibili conseguenze "apocalittiche", tale procedimento è sempre volto a dimostrare la fragilità del mondo e a provare

regole fondamentali. E così, al contrario *non est mirandum* e *nec mirum* sono le formule che sovente in Lucrezio articolano l'argomentazione».

l'inconsistenza delle tesi dei suoi avversari, che invece difendono le teorie dell'eternità cosmica e del provvidenzialismo. Il sublime "apocalittico" scaturisce sempre da una prospettiva errata, e necessita di essere ricondotto a una rasserenante visione "dall'alto" (*latest alteque videndum et longe cunctas in partis dispiciendum*).

Non è dunque accettabile la riduzione di Porter del *nil admirari* a semplice «surface lesson» del poema. Se consideriamo le attestazioni nel *De rerum natura* del verbo *mirari* e dell'aggettivo *mirus* e le forme da essi derivate (sempre volte ad invitare al superamento dello stupore)[609], ci rendiamo conto che non ci troviamo dinanzi a una mera formula. L'espressione *ni mirum* ricorre ben dieci volte soltanto nel primo libro[610], ad indicare il venir meno della meraviglia dinanzi all'esposizione della vera *ratio* della natura. Parimenti, nel sesto libro, forme analoghe sono utilizzate nelle spiegazioni volte ad eliminare lo stupore di coloro che osservano il mondo senza comprenderlo[611], cadendo nella religione. Come evidenzia nello stesso proemio del libro (vv. 59 ss. = 5.83 ss.):

Si tamen interea mirantur qua ratione
60 *quaeque geri possint, praesertim rebus in illis*
quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
rursus in antiquas referuntur religiones
et dominos acris adsciscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
65 *quid nequeat, finita potestas denique cuique*
quanam sit ratione atque alte terminus haerens;

Del resto, questo invito a contemplare la natura "senza stupore" e a fornire una spiegazione chiara e razionale degli eventi naturali non è proprio soltanto dell'epicureismo, ma anche delle fonti di Epicuro e Lucrezio: esso si ritrova infatti già nel trattato di Teofrasto analizzato nel capitolo dedicato al sesto libro lucreziano. Inoltre, tale procedimento costituirà una sorta di luogo comune nella trattatistica di età tardo-ellenistica[612]. Basti pensare alla *Geografia* dello stoico Strabone, vissuto tra il I secolo a.C. e il primo secolo d.C.: qui, polemizzando con la tendenza della letteratura paradossografica ad esasperare il lato stupendo e incredibile dei fenomeni naturali[613], Strabone costruisce un'esortazione all'assenza di stupore molto simile a quelle lucreziane (1.3.16):

[609] Cfr. e.g. 1.726; 2.1029;
[610] Cfr. 1.276, 365, 368, 524, 561, 592, 601, 668, 814, 992.
[611] Cfr. 6.130 *nec mirum* in relazione al tuono; 6.608, in relazione alle dimensioni costanti del mare: *principio mare mirantur non reddere maius* (..,); 6.654, in relazione ai vulcani *mirari multa relinquas*; 6.910, in relazione ai magneti *hunc homines lapidem mirantur* e v. 1056 *mirari mitte*.
[612] Come evidenziato dallo stesso Porter 2016 pp.454 ss., nella rassegna di alcuni dei fenomeni naturali del sesto libro, Lucrezio, Longino, ma anche Strabone (cfr. n. 90 p. 452) sembrano attingere alla medesima tradizione "paradossografica".
[613] Cfr. Beagon 2011 p. 80 «For Strabo, it [wonder] was symptomatic of ignorance rather than a guaranteed goad to intellectual investigation (1.3.6): the unfamiliar disturbs the senses and shows one's ignorance of natural occurrences

Πρὸς δὲ τὴν ἀθαυμαστίαν τῶν τοιούτων μεταβολῶν, οἵας ἔφαμεν αἰτίας εἶναι τῶν ἐπικλύσεων καὶ τῶν τοιούτων παθῶν, οἷα εἴρηται τὰ κατὰ τὴν Σικελίαν καὶ τὰς Αἰόλου νήσους καὶ Πιθηκούσσας, ἄξιον παραθεῖναι καὶ ἄλλα πλείω τῶν ἐν ἑτέροις τόποις ὄντων ἢ γενομένων ὁμοίων τούτοις. Ἀθρόα γὰρ τὰ τοιαῦτα παραδείγματα πρὸ ὀφθαλμῶν τεθέντα παύσει τὴν ἔκπληξιν. Νυνὶ δὲ τὸ ἄηθες ταράττει τὴν αἴσθησιν καὶ δείκνυσιν ἀπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων καὶ τοῦ βίου παντός,. (…) Ἀνὰ μέσον γὰρ Θήρας καὶ Θηρασίας ἐκπεσοῦσαι φλόγες ἐκ τοῦ πελάγους ἐφ' ἡμέρας τέτταρας, ὥστε πᾶσαν ζεῖν καὶ φλέγεσθαι τὴν θάλατταν, ἀνεφύσησαν κατ' ὀλίγον ἐξαιρομένην ὡς ἂν ὀργανικῶς συντιθεμένην ἐκ μύδρων νῆσον ἐπέχουσαν δώδεκα σταδίων τὴν περίμετρον. (…) Ἐν δὲ τῇ Φοινίκῃ φησὶ Ποσειδώνιος γενομένου σεισμοῦ καταποθῆναι πόλιν ἱδρυμένην ὑπὲρ Σιδῶνος, καὶ αὐτῆς δὲ Σιδῶνος σχεδόν τι τὰ δύο μέρη πεσεῖν, ἀλλ' οὐκ ἀθρόως, ὥστε μὴ πολὺν φθόρον ἀνθρώπων γενέσθαι.

«Ora, per promuovere l'assenza di meraviglia dinanzi a cambiamenti simili a quelli provocati da diluvi e altri cataclismi naturali, come dissi del caso della Sicilia, delle isole Eolie e di Pitecusa, è opportuno addurre altri esempi di situazioni simili a quella esistente, o che hanno avuto luogo in altre regioni. Infatti, se un ampio numero di esempi di questo tipo verranno posti sotto gli occhi, essi porranno fine allo stupore. Tuttavia, ciò che non è familiare disturba i sensi e prova l'ignoranza dei fenomeni naturali e di ogni condizione di vita. (…). Per esempio, a metà strada tra Tera e Terasia del fuoco è fuoriuscito dal mare per quattro giorni, facendo ribollire e infiammare il mare stesso; inoltre il fuoco fece emergere un'isola che si elevò gradualmente come se innalzata da strumenti e leve, un'isola composta da rocce infuocate e con la circonferenza di dodici stadi. (…). Posidonio afferma che in Fenicia, in occasione di un terremoto, una città collocata sopra Sidone fu inghiottita dalle acque, che invasero quasi due terzi di Sidone stessa, ma non all'improvviso: così non ebbe luogo una grande strage d'uomini».

Come Lucrezio, Strabone vuole condurre il proprio lettore all'assenza di meraviglia (ἀθαυμαστία, ovverosia *nil admirari*): a questo scopo, egli rappresenta in maniera vivida (cfr. la pratica del *sub oculos ponere*: παραδείγματα πρὸ ὀφθαλμῶν τεθέντα)[614] una serie di fenomeni naturali sconvolgenti e catastrofici, per lo più corrispondenti a quelli esaminati da Lucrezio nel sesto libro del *De rerum natura*. Il suo fine è quello di estirpare da tali fenomeni il loro carattere meraviglioso, spaventoso e portentoso (cfr. παύσει τὴν ἔκπληξιν τὸ θαυμαστὸν; τὸ τερατῶδες; φοβερὸν).

Le analogie tra Lucrezio e Strabone non si esauriscono qui. Anche l'autore greco, infatti, pur rifiutando il *mirum*, appare ben conscio della sua "forza" persuasiva, della sua capacità di sollecitare le emozioni e le passioni più profonde dell'animo umano[615]. Strabone sa bene che i lettori ignari della

(…). The commonplace *nil admirari*, 'be amazed at nothing' (Hor. *Epist.* 1.6.1) was expressed in various ways by the philosophical schools. Strabo describes the ἀθαυμαστία or absence of wonder praised by Democritus and other philosophers as being associated with freedom from dread and terror and other emotions which perturb the mind. For Epicureans, it was linked with ἀταραξία, freedom from disturbance, and Cicero uses the phrase in connexion with the Stoics' goal of indifference to outside circumstances (*Off.* 1.66-67; *Tusc.* 3.30). Common to all was a desire to minimize the chances of emotional disturbance overriding the calm rationality of the philosopher».

[614] Cfr. Mazzoli 2005 pp. 170 ss. per l'analisi del medesimo espediente nelle *Naturales quaestiones* di Seneca.

[615] Cfr. Strabone 1.2.8 Καὶ πρῶτον ὅτι τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίμου χάριν, βλέψαντες εἰς τὸ φυσικὸν πάθος τοῦ λογικοῦ ζῴου: φιλειδήμων γὰρ ἄνθρωπος, προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλόμυθον. Ἐντεῦθεν οὖν ἄρχεται τὰ παιδία ἀκροᾶσθαι καὶ κοινωνεῖν λόγων ἐπὶ πλεῖον. Αἴτιον δ', ὅτι καινολογία τίς ἐστιν ὁ μῦθος, οὐ τὰ καθεστηκότα φράζων ἀλλ' ἕτερα παρὰ ταῦτα: ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ

"scienza della natura" sono attirati dal mito: infatti, il mito si avvale del meraviglioso per destare il piacere e l'attenzione dei lettori, simili a bambini "incantati" da ciò che è fuori dall'ordinario (καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον); la potenza del meraviglioso scaturisce dalla sua particolare natura, al contempo piacevole e spaventosa (οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες). Parimenti, Lucrezio aspira a condurre il proprio lettore all'assenza di stupore dinanzi ai fenomeni naturali. Tuttavia, la sua scelta letteraria di un poema epico-didascalico lo obbliga ad utilizzare le tradizionali armi della poesia, del mito e del sublime[616] allo scopo di attrarre l'attenzione e il favore del lettore[617].

Recusando il tradizionale *mirum* mitologico, il poeta sembra giungere all'elaborazione di una forma di *mirum* lecita, ovverosia quella impiegata per descrivere la *maiestas cognita rerum* (5.1 ss.), il meraviglioso disvelamento della verità grazie all'altrettanto meravigliosa impresa di Epicuro. "Stupefacenti" sono dunque Epicuro e le sue "divine" scoperte (5.2 *pro rerum maiestate hisque repertis*) e anche quelle dei grandi filosofi che l'hanno preceduto, seppur in minor grado[618]. Questa rappresentazione "mitica" di Epicuro e delle sue scoperte non rappresenta un *unicum* lucreziano, bensì un elemento tipico della scuola epicurea sin dai suoi primi scolarchi[619]. Come questi ultimi,

---

πρότερον ἔγνω τις: τοῦτο δ᾽ αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. Ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. Κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων. Καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστι φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως: οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. Ἐπεὶ δ᾽ οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ. «L'uomo è desideroso di apprendere e l'amore per i miti è il preludio di tale qualità. È l'amore per i miti che induce i bambini all'ascolto delle narrazioni e, per lo più, a prendere parte ad esse. La ragione di ciò è che il mito è un nuovo linguaggio per loro, che descrive non la vera realtà dei fatti, ma un'altra realtà differente. Ciò che è nuovo è piacevole, così come lo è ciò che non si conosceva prima; ed è proprio questo ciò che rende l'uomo desideroso di apprendere. Ma se aggiungi a ciò anche il meraviglioso e il portentoso, tu accresci il piacere, che agisce come incanto per incitare all'apprendimento. Al principio noi dobbiamo utilizzare tale inganno con i bambini; tuttavia con il passare degli anni, dobbiamo condurre il bambino alla conoscenza dei fatti, non appena la sua intelligenza è divenuta forte e non bisognosa d'adulazioni. Ogni uomo incolto e illetterato è, in un certo senso, un bambino e, come tale, desideroso di miti; tale condizione è dovuta al fatto che la intelligenza non si è sviluppata completamente e le abitudini mentali dell'infanzia persistono in lui. Ora, dato che il portentoso non è solo piacevole, ma anche spaventoso, noi possiamo usare entrambe le tipologie di mito con i bambini, così come per gli adulti».

[616] A proposito della radice "enniana" del sublime lucreziano, cfr. Porter 2016 pp. 456 ss.

[617] Cfr. 1.936-950, dove Lucrezio definisce la forma poetica come il dolce miele necessario a far bere l'amara verità filosofica del suo testo: *sed vel uti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum contingunt mellis dulci flavoque liquore, / ut puerorum aetas inprovida ludificetur / labrorum tenus, interea perpotet amarum / absinthi laticem deceptaque non capiatur, / sed potius tali facto recreata valescat, / sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur / tristior esse quibus non est tractata, retroque /volgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti / carmine Pierio rationem exponere nostram / et quasi musaeo dulci contingere melle, / si tibi forte animum tali ratione tenere / versibus in nostris possem, dum perspicis omnem / naturam rerum, qua constet compta figura*.

[618] Cfr. la celebrazione di Empedocle in 1.729-730 *nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se / nec sanctum magis et mirum carumque videtur*.

[619] Cfr. *e.g.* S.V. 10 (= Metrod. fr. 37 Koerte) «Ricordati che, nato a sorte mortale e a finito tempo di vita, per l'indagine della natura assurgesti all'infinito e all'eterno e contemplasti: "Quello che è ora, che sarà e che fu nel tempo trascorso»; S.V. 29 «Con piena libertà preferirei vaticinare, attraverso lo studio della natura, l'utile per tutti gli uomini, anche se nessuno fosse destinato a comprendermi, piuttosto che cogliere il fitto plauso scrosciante delle folle conformandomi alle opinioni correnti»; S.V. 36 (= Ermarco fr. 54 Krohn) «La vita di Epicuro, posta al paragone delle altre, per gentilezza ed intima serenità, si stimerebe leggenda».

Lucrezio non esita ad utilizzare un linguaggio religioso e misterico (cfr. 1.1114-1117 e il relativo commento) per indicare i *reperta* del maestro. Soltanto in questa prospettiva si può comprendere perché Lucrezio affermi di provare *divina voluptas*, ma anche *horror* dinanzi alla verità disvelata da Epicuro (3.28-29 cfr. Strab. οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες). Soltanto in questo modo diviene comprensibile e accettabile anche l'equiparazione di Epicuro a un dio nel proemio del quinto libro (*deus ille fuit*).

Tuttavia, questa tipologia di *mirum* scaturisce dal sublime ardore profetico del poeta, nonché dalla volontà di comunicare al lettore un vero e proprio entusiasmo (da intendere quasi come divina ispirazione) che lo induca a spingersi autonomamente oltre i fenomeni, alla ricerca di una conoscenza oggettiva. La *voluptas* e l'*horror* che poeta e lettore provano dinanzi alla natura rivelata da Epicuro non sono un punto d'arrivo, bensì un sentimento profondo provocato dall'improvvisa visione della verità e, al contempo, uno sprone ad addentrarsi maggiormente in tale verità. Come sottolinea Conte, il sublime è un vero e proprio *medium*, volto a predisporre il lettore alla comprensione filosofica[620].

L'aspirazione all'assenza di turbamento (*nil admirari*) resta il grande motore immobile di questo percorso, l'obbiettivo reale dell'*iter* conoscitivo del lettore del *De rerum natura*. Oltre la stupefacente visione dell'immenso vi è la conquista di un *terminus alte haerens* (cfr. 1.61-79) una misura di esistenza capace di rendere divina la vita umana. Solo l'assenza di turbamento permette infatti una visione spassionata dell'universo e del *naufragium* del genere umano, dall'alto di quei *serena templa sapientiae* evocati nel sublime proemio del secondo libro.

Insomma, il *mirum* accettato da Lucrezio, figlio delle sublimi scoperte di Epicuro, è il *mirum* che pervade l'animo nel momento del disvelamento della verità, come un'epifania divina. Ma a questa condizione di stupore nell'animo umano deve seguire l'approdo all'imperturbabilità, a una condizione ἀθαυμαστία. È Lucrezio stesso a mettere in rilievo questo passaggio, per ben due volte, nella sezione introduttiva delle maggiori sezioni escatologiche del poema (2.1023-1043; 5.97-109):

Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem.
nam tibi vehementer nova res molitur ad auris

[620] Cfr. Conte 1990 pp. 33 ss. «Davanti al sublime, dice Lucrezio, la mente prima si sgomenta e, se non sa rispondersi, cede all'errore; nascono così le più intense ambivalenze: terrore e disagio magnifico, angoscia e paura da una parte, dall'altra fascinata esaltazione. La maestà della natura attrae e respinge, il sublime eleva con forza educativa la mente al di sopra della mediocrità umana e sviluppa nel lettore la coscienza di una sproporzione che richiede adeguamento. Il lettore (lo spettatore) sublime sente che il limite delle sue forte inerti e passive si supera superando il disagio dell'inferiorità, tentando di adeguare la propria coscienza a una grandezza che trascende l'esperienza passiva. (…) Il sublime funziona come stimolo a misurarsi coll'esperienza difficile e ad abbandonare la passività dei sentimenti poveri per far proprio posto all'atteggiamento agonistico. (…) Il disagio dello spettatore contrapposto all'infinita grandiosità della natura, generando in lui un senso di inadeguatezza, lo predispone – in quel misto di sentimenti fatto di *horror ac divina voluptas* – a un processo mentale al cui termine sta la conquista di un nuovo rispetto per la maestà e la 'santità' della natura ordinata. E insieme lo rende ricettivo degli insegnamenti scientifici e filosofici (…). La forza del sublime agisce come *medium* verso la comprensione filosofica, in quanto essa coi suoi effetti predispone l'intelletto a lasciarsi istruire».

1025 *accedere et nova se species ostendere rerum.*
sed neque tam facilis res ulla est, quin ea primum
difficilis magis ad credendum constet, itemque
nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam,
quod non paulatim minuant mirarier omnes,
1030 *principio caeli clarum purumque colorem*
quaeque in se cohibet, palantia sidera passim,
lunamque et solis praeclara luce nitorem;
omnia quae nunc si primum mortalibus essent
ex improviso si sint obiecta repente,
1035 *quid magis his rebus poterat mirabile dici,*
aut minus ante quod auderent fore credere gentes?
nil, ut opinor; ita haec species miranda fuisset.
quam tibi iam nemo fessus satiate videndi,
suspicere in caeli dignatur lucida templa.
1040 *desine qua propter novitate exterritus ipsa*
expuere ex animo rationem, sed magis acri
iudicio perpende, et si tibi vera videntur,
dede manus, aut, si falsum est, accingere contra.

5.97-109

nec me animi fallit quam res nova miraque menti
accidat exitium caeli terraeque futurum,
et quam difficile id mihi sit pervincere dictis;
100 *ut fit ubi insolitam rem adportes auribus ante*
nec tamen hanc possis oculorum subdere visu
nec iacere indu manus, via qua munita fidei
proxima fert humanum in pectus templaque mentis.
Sed tamen effabor. Dictis dabit ipsa fidem res
105 *forsitan et graviter terrarum motibus ortis*
omnia conquassari in parvo tempore cernes.
Quod procul a nobis flectat fortuna gubernans,
et ratio potius quam res persuadeat ipsa
succidere horrisono posse omnia victa fragore.

In entrambi i passaggi, Lucrezio sottolinea che la dottrina epicurea è certo una *res nova,* inaudita e sconvolgente, soprattutto quando essa viene svelata per la prima volta: come i fenomeni naturali più terribili, essa desta l'attenzione del lettore, ma al contempo provoca uno sconvolgimento nel suo animo, una sensazione di *horror* che può indurre al rigetto di essa (cfr. 2.1040 ss. *novitate exterritus ipsa / expuere*). Nondimeno, tramite l'argomentazione razionale (cfr. 5.108 *ratio persuadeat*) e l'abitudine (cfr. 2.1029 *paulatim minuant mirarier omnes* 2.1038 *fessus satiate videndi*), la dottrina epicurea smetterà di essere *res nova* e, una volta, diffusasi in tutto l'ecumene (6.7-8 *cuius et extincti propter divina reperta / divolgata vetus iam ad caelum gloria fertur*)[621],

[621] Cfr. le testimonianze richiamate da Mazzoli 2006 pp. 41 ss. e il relativo commento.

permetterà all'umanità di essere simile agli dèi negli intermondi, spettatrice impassibile del divenire (2.7-8):

Sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,

«Ma nulla è più dolce che abitare là in alto i templi sereni
del cielo saldamente fondati sulla dottrina dei sapienti».

Questo raggiungimento dell'ἀθαυμαστία resta però l'obbiettivo *ideale* del poema, mai raggiunto una volta per tutte. Come si è visto, tipico del poema è il diuturno, ciclico percorso da una visione soggettiva a una visione oggettiva che dev'essere riconquistata ogni volta che si contempla un nuovo fenomeno, ripetendo l'esperienza del sublime[622]. La ciclica iterazione di tale esperienza rende lo stupore e del meraviglioso delle forze "propulsive", che è necessario chiamare in causa nel progressivo avvicinamento alla conoscenza, nella progressione dall'opinione alla verità[623].

Come evidenziato da Virgilio stesso, nel suo celebre elogio di Lucrezio nelle *Georgiche* (2.490-492 *felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari*), Lucrezio è colui che ha potuto conoscere le cause dei fenomeni e così sconfiggere l'angoscia della morte; tuttavia, nel richiamo evocativo e destabilizzante - in una parola, sublime - all'*inexorabile fatum* e all'eco del fiume infero, Virgilio riesce a mettere in evidenza l'ambiguità e il rischio dell'impresa di Lucrezio e del suo lettore. Come afferma Conte[624]:

«Ecco come Virgilio vede, in un'immagine sola, la riuscita e il rischio dell'impresa di Lucrezio; l'entusiasmante grandezza della mente (…) dovrà trapassare, da parola dell'autore, in coscienza percettiva del lettore. (…) Ma il risultato di quest'uso della ragione sarà davvero pacificante, e fino a che punto?».

---

[622] Tale aspetto è sicuramente in sé contraddittorio, ma come sottolinea Conte 1990 pp. 42-43 «I luoghi più eloquenti dell'opera sono le ferite che il conflitto ha lasciato dietro di sé nella dottrina: sotto un certo aspetto le fratture di un pensiero sono più essenziali della continuità che salvaguarda la coerenza logica».

[623] Cfr. le considerazioni di Beagon 2011 pp. 82 ss. a proposito della *Naturalis historia* di Plinio, in parte attribuibili anche al *De rerum natura*: «If we look more closely at the text of the NH, we see that wonder, rather than paralyzing or disorienting, kick-starts reason into life. Pliny's frequent use of a wide range of terms connected with wonder – *mirum, mirabilis, miror, admiror* and so on – is intended to grab the readers' attention and to make them look harder at the world around them. (…) Pliny wants to instigate a 'surprise of the soul' for his readers which induces them to look with attention not just at the conventionally marvelous but also at things they might otherwise take for granted. In effect, his readers are continually admonished to rouse themselves from a complacent torpor and look again. (…) To understand nature for Pliny is to understand that wonder and explanation can knit together in a never-ending circle of intellectual curiosity, rather than presenting the inquirer with a simple and finite one-way journey from wonder to explanation. This is the essence of reality, of consciousness, of being truly alive». Anche nel poema lucreziano, infatti, il continuo ricorso al *mirum* espone il poeta al rischio di trasformare un mezzo di persuasione e d'insegnamento, una forza propulsiva, in uno scopo da perseguire di per sé.

[624] Cfr. Conte 1990 pp. 44 ss.

L’esperienza del sublime non è mai compiuta una volta per tutte. Dinanzi al grande *naufragium* del mondo, il lettore, guidato dalla *parva opella* di Lucrezio, deve apprendere a ripercorrere il percorso di Epicuro, dalla terra al cielo, dall’opinione alla verità, per poi far ritorno al mondo. Il poeta epicureo diviene così *poeta gubernans*, capace di ricondurre l’animo alla tranquillità, d’illuminare il buio dell’ignoranza con la luce della conoscenza. Ma al termine del percorso sarà in grado il lettore di divenire egli stesso *lector gubernans*, e di approdare alle sedi degli dei per conquistare definitivamente il proprio *terminus alte haerens*?

«Quando tutto questo si sarà realizzato (ecco il cauto avvertimento di Virgilio a ogni futuro destinatario) resterà sempre aperta, per il lettore lucreziano, la vertiginosa avventura del Sublime».

EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTI DI RIFERIMENTO

Edizione critica di riferimento

Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex - edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by Cyril Bailey*, Oxford 1947, 3 voll.

Nel corso della trattazione si darà ragione delle modifiche e delle scelte divergenti rispetto al testo del Bailey.

Traduzioni italiane di riferimento

Armando Fellin, *Lucrezio; Della natura, a cura di Armando Fellin*, Torino 1963.

Luca Canali in *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose; introduzione di Gian Biagio Conte; traduzione di Luca Canali; testo latino e commento a cura di Ivano Dionigi*, Milano 1990.

Nel corso della trattazione, la scelta della traduzione in versi di Canali o della traduzione in prosa di Fellin è legata a ragioni contestuali.

Commenti al *De rerum natura* consultati

Commenti generali

Hugh Andrew Johnstone Munro, *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex – edited by H. A. J. Munro*, Cambridge 1886 (edition maior), 3 voll.

Carlo Giussani, *De rerum natura libri sex – Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani*, Volume I (Studi lucreziani), Torino 1896-98, 4 voll.

William Augustus Merrill, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex - edited by William Augustus Merrill*, New York 1907.

Alfred Ernout, Leon Robin, *Lucrèce, De rerum natura - commentaire exégétique et critique précédé d'une traduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et penéees d'Epicure par Alfred Ernout, Leon Robin*, Paris 1925-28.

Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex - edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by Cyril Bailey*, Oxford 1947, 3 voll.

Ivano Dionigi, *Tito Lucrezio Caro. La natura delle cose. Introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di Ivano Dionigi*, Milano 1990.

Strumenti interpretativi

Hermann Usener, *Glossarium Epicureum*. Edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma 1977.

Manfred Wacht, *Concordantia in Lucretium*, Hildesheim Zurich 1991.

Commenti a singoli libri del *De rerum natura*

Libro I

Carlo Pascal, De rerum natura *liber primus - introduzione e commentario critico di Carlo Pascal*, Roma Milano 1904.

Lisa Piazzi, *Lucrezio e i presocratici: un commento a* De rerum natura *1.635-920*, Pisa 2005.

Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius'* De Rerum Natura *I 635-920*, Göttingen 2012.

Carmelo Salemme, *Infinito lucreziano*, De rerum natura 1.951-1117, Napoli 2011.

Libro II

Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la madre frigia in* De rerum natura *II 598-660*,

Bari 2000.

Alain Gigandet, *Lucrèce. Atomes, mouvement, physique et éthique*, Paris 2001.

D. & P.G. Fowler, *Atomic Motion. A Commentary on* De Rerum Natura *2.1.332*, Oxford 2002.

Libro III

Edward John Kenney, *Lucretius,* De rerum natura*: Book III, edited by E.J. Kenney*, 1971.

Barbara Price Wallach, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death,* De Rerum Natura *III, 830-1094*, Leiden 1976.

Libro IV

Robert D. Brown, *Lucretius on Love and Sex: a Commentary on* De Rerum Natura *4.1030-1287 with Prolegomena, Text and Translation by Robert D. Brown*, Leiden 1987.

Libro V

Charles Desmond Nuttall Costa, *Lucretius,* De Rerum Natura *5. Edited with Introduction and Commentary by C. D. N. Costa*, Oxford 1984.

Gordon Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on* De Rerum Natura, *Book Five, Lines 772-1104*, Oxford 2003.

Monica Gale, *Lucretius. De Rerum Natura 5. Edited with a Translation, Introduction and Commentary by Monica R. Gale,* Oxford 2009.

Giorgio Jackson, *Commento a Lucrezio,* De rerum natura *libro V: vv. 1-280*, Pisa – Roma 2013.

Libro VI

John Godwin, *Lucretius.* De Rerum Natura *6. Edited with Translation and Commentary by John Godwin*, Warminster 1991.

Edizioni di riferimento e traduzioni[625] dei principali testi richiamati

Jean-Pierre Cèbe, *Varron:* Satires Ménippées. *Édition, traduction et commentaire*. Vol. 3: Caprinum proelium-Endymiones, Roma 1975.

Jean-Pierre Cèbe, *Varron:* Satires Ménippées. *Édition, traduction et commentaire*. Vol. 6: Gnothi seauton-Kynoretor, Roma 1983.

Francis Henry Colson, *Philo*; in ten Volumes (and two Supplementary Volumes), vol. 9 Every Good Man is Free; On the Contemplative life or Suppliants; On the Eternity of the World; Flaccus; Hypothetica; On Providence, London 1941.

D. K. = Hermann Diels – Walther Kranz, *I Presocratici*. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Diego Fusaro, Maurizio Migliori, Salvatore Obinu, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardini, Angelo Tonelli, Realizzazione editoriale e indici i Vincenzo Cicero, Milano 2006.

Richard Goulet, *Cléomède. Théorie élémentaire* (« De motu circulari corporum caelestium »). *Texte présenté, traduit et commenté par Richard Goulet,* Paris 1980.

Mireille Hadas-Lebel, De providentia *I et II. Introduction, traduction et notes par M. Hadas-Lebel* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 35), Paris 1973.

Jean Martin, *Aratos* – Phénomènes. *Texte établi, traduit et commenté par Jean Martin*, Paris 1998.

Arthur Stanley Pease, M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Liber Primus, edited by Arthur Stanley Pease, Bimillenial Edition, Cambridge 1955.

Arthur Stanley Pease, M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Secundus et Tertius, edited by Arthur Stanley Pease, Bimillenial Edition, Cambridge 1955.

Giovanni Reale – Abraham P. Bos, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici, Milano 1995.

Martin Fergus Smith, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription; Edited with Introduction, Translation and Notes by Martin Ferguson Smith*, Napoli 1993.

Martin Fergus Smith, *Supplement to Diogenes of Oinoanda, the Epicurean Inscription, by Martin Ferguson Smith*, Napoli 2003.

[625] Quando l'autore della traduzione non è specificato nelle note al testo o in questa sezione, significa che la traduzione è opera del sottoscritto.

Hermann Usener, *Epicurea*. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener, traduzione e note di Ilaria Ramelli; presentazione di Giovanni Reale, Milano 2007 (= 1887).

S.V.F. = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit I. ab Arnim (Praefatio, pp. III-XLVIII), Lipsiae 1903-24 (rist. Stutgardiae 1968) 4 voll. (vol. IV index).

Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar; herausgegeben von Fritz Wehrli, 10 voll., Basel – Stuttgard – Schwabe.

BIBLIOGRAFIA

Ackermann 1979 =

Erich Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Weisbaden 1979.

Algra – Koenen – Schrijvers 1997 =

Keimpe Algra, Mieke H. Koenen. Piet H. Schrijvers (edd.), *Lucretius and His Intellectual Background*, proceedings of the colloquium (Amsterdam 26-28 june 1996), Amsterdam 1997.

Andreoni 1971 =

Emanuela Andreoni Fontecedro, *Lucio Anneo Seneca*. *La provvidenza*, introduzione al testo, traduzione e note a cura di Emanuela Andreoni Fontecedro, Roma 1971.

Andreoni 1978 =

Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il modo della contemplazione nel discorso di Scipione (Cic.* rep. *1.26)*, «Studi italiani di filologia classica» 50 (1978), pp. 116-130.

Andreoni 1979 =

Emanuela Andreoni Fontecedro, *Sul contrasto ideologico tra il* De re publica *di Cicerone e il poema di Lucrezio (La genesi della società civile)*, in AA. VV., Studi di poesia latina in onore di A. Traglia, Roma 1979, pp. 282-321.

Andreoni 1986 =

Emanuela Andreoni Fontecedro, *La traduzione "infedele" di Seneca della preghiera di Cleante*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», s. III 8 f. 4 (1986-1987), pp. 361-406.

Andreoni 1990 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *Le espressioni del Fato nella scrittura di Seneca filosofo*, «Aufidus» 11-12 (1990), pp. 127-140.

Andreoni 1995 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *Eredità classica: esempio di una lampadoforia*, in AA. VV. *La civiltà del testo. III Convegno di studio sulla didattica della lingua latina. La latinità nella cultura del Novecento*, Roma 1995, pp.53-60.

Andreoni 1997 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *La Grande Dea, ovvero i volti della Natura*, «Aufidus» 32 (1997), pp. 7-22.

Andreoni 2005 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *Eredità classica: esempi di una lampadoforia*, in *La civiltà del testo*, Atti del Convegno Nazionale del Liceo Cavour (Roma 23-24 febbraio 2005), pp. 53-60.

Andreoni 2008 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, Animula. *I lettori moderni degli antichi*, Roma 2008.

Andreoni 2009 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *L'ambiguo segno dei campi arati e l'età dell'oro*, «Aufidus» 68 (2009), pp. 7-30.

Andreoni Fontecedro 2011 =
Emanuela Andreoni Fontecedro, *Sul filo della memoria: il misticismo di Pitagora in Lucrezio e Thomas Gray in onore di Epicuro e Locke*, «Paideia» 76 (2011), pp. 405-411.

Armisen Marchetti 2006 =
Mireille Armisen Marchetti, *Les stoïciens ont-ils cru au déluge universel?*, «Pallas» 72 (2006), pp. 323-328.

Arrighetti 1998 =
Graziano Arrighetti, Gli Epicurei, la poesia e Lucrezio, «Athenaeum» 86 (1998) pp. 13-33.

Asmis 1982 =

Elizabeth Asmis, *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, «Hermes» 110 (1982), pp. 458-470.

Bakker 2016 =

Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden – Boston 2016.

Bar-Kochva 2010 =

Bezalel Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

Baroncini 1989 =

Gabriele Baroncini, *Note sulla formazione del lessico della metafora* machina mundi, «Nuncius» 4 (1989), pp. 3-30.

Baudrie 1931 =

Jules Julien Marie Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.

Beretta – Citti 2008 =

Marco Beretta, Francesco Citti (edd.), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze 2008.

Berti 1962 =

Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze 1962.

Bignone 1936 =

Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Firenze 1936.

Bloch 1993 =

Olivier Bloch, *Le contre-platonisme d'Épicure*, in Monique Dixsaut (ed.) *Contre Platon. Le Platonisme dévoilé. Ouvrage collectif publié sous la direction de M. Dixsaut*, Paris, Vrin 1993, pp. 94-95.

Blumenberg 1960 =

Hans Blumenberg, *Paradigmen zu eine Metaphorologie*, Bonn 1960.

Bonelli 1984 =

Guido Bonelli, *I motivi profondi della poesia lucreziana*, Bruxelles 1984.

Boyancé 1970 =

Pierre Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, ed. it. Brescia 1970.

Broadie 2011 =

Sarah Broadie, *Nature and Divinity in Plato's* Timaeus, Cambridge 2011.

Buchheit 2007 =

Vinzenz Buchheit, *Epicurus' Triumph of the Mind*, in M. Gale (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007, pp. 104-131.

Büchner 1957 =

Karl Büchner, *Die Pest. Ihre Darstellung bei Thukydides, Lukrez, Montaigne, Camus*, Heidelberg 1957, pp. 64-79.

Burkert 1979 =

Walter Burkert, *Apokalyptik im frühen Griechentum*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East. Proceedings of the Internation Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala 1979, pp. 235-254.

Beagon 2011 =

Mary Beagon, *The Curious Eye of the Elder Pliny*, in Roy K. Gibson, Ruth Morello (edd.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden 2011.

Cerri 1999 =

Giovanni Cerri, *La poesia di Parmenide*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 63.3 (1999), pp. 7-27.

Chaudhury 2014 =

Pramit Chaudhury, *The War With God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford 2014.

Ciano 2015a =

Nunzia Ciano, *Gli* Aratea *di Cicerone. Saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta*, Tesi di dottorato inedita (tutor prof. Vittorio Ferraro), in http://hdl.handle.net/2307/4889.

Ciano 2015b =

Nunzia Ciano, *La coppia* tempestas – vetustas *da Cicerone a Seneca e le sue metamorfosi nella poesia augustea*, «Euphrosyne» 43 (2015), pp. 171-181.

Ciano 2017 =

Nunzia Ciano, «*Chi, cosa resisterà mai a* tempestas *e a* vetustas*? Su Cic.* Arat. *fr. 2*», articolo presentato al Terzo Seminario Nazionale per dottorandi e dottori di ricerca in studi latini, organizzato dalla Consulta Universitaria di Studi Latini (Roma, Università "La Sapienza" 20 novembre 2015), i.c.s. su «Classico e Contemporaneo».

Ciappi 2000 =

Maurizio Ciappi, *La narrazione ovidiana del mito di Fetonte e le sue fonti: l'importanza della tradizione tragica*, «Athenaeum» 88 (2000), pp. 117-168.

Clay 1983 =

Diskin Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London 1983.

Clay 2007 =

Diskin Clay, *The Sources of Lucretius' Inspiration*, in M. Gale (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007, pp. 18-47.

Collins 1983 =

John Collins, *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubingen 1983, pp. 531-548.

Commager 1957 =

H. S. Commager, *Lucretius' Interpretation of the Plague*, *Harvard Studies in Classical Philology* 62 (1957), pp. 105-118.

Conte 1965 =

Gian Biagio Conte, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio 3, 1024-1053*, «Studi italiani di filologia classica» 37 (1965), pp. 114-132.

Conte 1966 =

Gian Biagio Conte, «*Hypsos e diatriba nello stile di Lucrezio (2.1-61)*», Maia 18 (1966), pp. 338-368.

Conte 1991 =

Gian Biagio Conte, *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Milano 1991.

Craca 2000 =

Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in* De rerum natura *II 598-660*, Bari 2000.

Cumont 1942 =

Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

Daiber 1992 =

Hans Daiber, *The Meteorology of Theophrastus in Syrian and Arabic Translation*, in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (edd.) *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, London 1992.

Degl'Innocenti Pierini 1999 =

Rita Degl'Innocenti Pierini, *L'*interitus mundi *nella* Consolatio ad Polybium *di Seneca e i condizionamenti del destinatario*, «Quaderni di Cultura e di Tradizione Classica» 9 (1991), pp. 97-106.

De Martino 1977 =

Ernesto De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino 1977.

Deschamps 1997 =

Lucienne Deschamps, *Lucrèce et Varron*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P. H. Schrijvers (edd.) *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam 1997, p. 105-114.

Deschamps 1998 =

Lucienne Deschamps, *Le chant V du De rerum natura de Lucrèce et Varron de Réate*, «Vita Latina» 151 (1998), pp. 6-18.

Diggle 1970 =

James Diggle, *Euripides: Phaeton, edited with prolegomena and commentary by James Diggle*, Cambridge 1970.

Dionigi 1988 =

Ivano Dionigi, *Lucrezio: le parole, le cose*, Bologna 1988.

Di Pasquale 2008 =

Giovanni Di Pasquale, *Il concetto di* machina mundi *in Lucrezio*, in, "*Lucrezio, la natura e la scienza*", a cura di F. Citti, M. Beretta Firenze 2008, pp. 35-50.

Dorandi 1997 =

Tiziano Dorandi, *Lucrèce et les Épicuriens de Campanie*, in K. Algra, M.H. Koenen. P.H. Schrijvers (edd.), *Lucretius and His Intellectual Background* 1997, pp. 35-48.

Duhem 1913 =

Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*, vol. 1, Paris 1913.

Farrell 2008 =

Joseph Farrell, *The Six Books of Lucretius DRN: Antecedents and Influence*, «*Dictynna*» 5 (2008) pp. 115-139.

Fowler 2002 =

Don Fowler, *Lucretius on Atomic Motion: a Commentary on* De Rerum Natura *Book 2, Lines 1-332*, prepared for publication by P. G. Fowler with help from friends, Oxford 2002.

Fowler 2007 =

Peta Fowler, *Lucretian Conclusions*, in M. Gale (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007 pp. 199-233.

Fratantuono 2015 =

Lee Fratantuono, *A Reading of Lucretius'* De Rerum Natura, New York 2015.

Furley 1966 =

David J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 13, I (1966), pp. 13.33.

Furley 1979 =

David Furley, *Lucretius the Epicurean*, in AA.VV. *Entretiens Hardt* 24 (1979), pp. 1-30.

Gale 1994 =

Monica Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994.

Gale 2000 =

Monica Gale, *Virgil on the Nature of Things: the* Georgics, *Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge 2000.

Gale 2007 =

Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford 2007.

Gale 2008 =

Monica Gale, *Virgil's Metamorphoses: Myth and Allusion in the* Georgics, in K. Volk (edited by), *Oxford Readings in Classical Studies. Virgil's* Georgics, Oxford 2008.

Galzerano 2015 =

Manuel Galzerano, *Lucrezio,* De rerum natura *2, 1173-1174: in difesa di* ire ad capulum, «Paideia» 70 2015, pp. 243-253.

Garani 2007 =

Myrto Garani, *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*, New York 2007.

Gee 2013 =

Emma Gee, *Aratus and the Astronomical Tradition*, Oxford 2013.

Giancotti 1960 =

Francesco Giancotti, *L'ottimismo relativo nel* De rerum natura *di Lucrezio*, Torino 1960.

Giancotti 1989 =

Francesco Giancotti, Religio, natura, voluptas: *studi su Lucrezio con un'antologia di testi annotati e tradotti*, Bologna 1989.

Gigandet 1996 =

Alain Gigandet, Natura gubernans *(Lucrèce V, 77)*, in C. Lévy (ed.) *Le concept de la nature à Rome, La physique*, Paris 1996, pp. 213-225.

Gigandet 1998 =

Alain Gigandet, Fama deum: *Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris 1998.

Gigandet 2001 =

Alain Gigandet, *Lucrèce. Atomes, mouvement, physique et éthique*, Paris 2001.

Green 1942 =

William Green, *The Dying World of Lucretius*, «The American Journal of Philology», V. 63, n. 1 (1942), pp. 51-60.

Green 2014 =

Steven J. Green, *Disclosure and Discretion in Roman Astrology. Manilius and His Augustan Contemporaries*, Oxford 2014.

Gregory 2016a =

Andrew D. Gregory, *The Creation and Destruction of the World*, In, Georgia L. Irby (edited by) *A Companion to Science Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Volume I, Chichester 2016, pp. 13-28.

Gregory 2016b =

Andrew D. Gregory, *Anaximander: a Re-assessment*, Bloomsbury 2016.

Hammerstaedt - Smith 2014 =

Jürgen Hammerstaedt - Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn 2014.

Hardie 1986 =

Philip Hardie, *Virgil's* Aeneid: Cosmos *and* Imperium, Oxford 1986.

Hardie – Gillespie 2007 =

Philip Hardie, Stuart Gillespie (ed.), *Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007.

Hardie 2009a =

Philip Hardie, *Lucretian Receptions: History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge 2009.

Hardie 2009b =

Philip Hardie, *Lucretian Multiple Explanations and Their Reception in Latin Didactic and Epic*, in Hardie 2009a, pp. 231-263.

Hellholm 1983=

David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, proceedings of the colloquium in Apocalypticism (Uppsala August 12-17 1979), Tubingen 1983.

Inwood 1994 =

Brad Inwood, *The Epicurus Reader. Selected Writings and Testimonia. Translated and edited by Brad Inwood and L.P. Gerson, Introduction by D.S. Hutchinson*, Indianapolis 1994.

Isnardi Parente 1966 =

Margherita Isnardi Parente, Techne*: momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966.

Isnardi Parente 1969 =

Margherita Isnardi Parente, *A proposito di* physis *e* techne *in alcuni testi epicurei*, «La cultura» 7 (1969), pp. 71-87.

Isnardi Parente 1989 =

Margherita Isnardi Parente, *Stoici antici*, 2 voll. Torino 1989.

Isnardi Parente 1993 =

Margherita Isnardi Parente, *Lo stoicismo ellenistico*, Bari-Roma 1993.

Kennedy 2002 =

Duncan D. Kennedy, *Rethinking Reality. Lucretius and the Textualization of Nature*, Ann Harbor 2002.

Knaack 1896 =

Georgius Knaack, *Quaestiones Phaetonteae*, Berlino 1896.

Krömer 2004 =

Dietfried Krömer, *Die Griechen und ihre Schüler*: Μηχανή *und* Machina, in "Machina, XI colloquio internazionale, Roma 8-10 gennaio 2004, Atti a cura di Marco Veneziani", Firenze 2005, pp. 69-80.

Kahn 1994 =

Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Cambridge 1994.

Kleve 1978 =

Knut Kleve, *The Philosophical Polemics in Lucretius*: *a Study in the History of Epicurean Criticism*, in O. Gigon (ed.) *Lucrèce* (Entretiens Hardt, 24) Genève 1978, pp. 39-75.

Landolfi 1985 =

Luciano Landolfi, *Virgilio, Lucrezio e le "*Laudes veris", «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 20 (1985), pp. 91-109.

Landolfi 1990 =

Luciano Landolfi, Numquam futtilibus excanduit ignibus aether *(Man.* Astr. *1.876): comete, pesti e guerre civili*, «Studi italiani di filologia classica» 8 (1990), pp. 229-249.

Lehmann 1997 =

Yves Lehmann, *Varron, théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997.

Lehoux – Morrison – Sharrock 2013 =

Daryn Lehoux, A.D. Morrison, Alison Sharrock, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013.

Leonardis 2015 =

Irene Leonardis, Vetustas, oblivio *e crisi d'identità nelle* Saturae Menippeae. *Il risveglio di Varrone in un'altra Roma*, «*Epékeina*» 4 (2014), pp. 19-58.

Lévy 1992 =

Carlos Lévy, Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie Ciceronienne*, Rome 1992.

Lévy 1999 =

Carlos Lévy, *Lucrèce et le Stoïciens*, in Rémy Poignauld (ed.), *Presence de Lucrèce*, Tours 1999, pp. 87-98.

Lévi 2014 =

Nicolas Lévi, *La révélation finale à Rome. Cicéron, Ovide et Apulée : étude sur le « Songe de Scipion » (De re publica, 6), le discours de Pythagore (Métamorphoses, 15) et la théophanie d'Isis (Métamorphoses, 11*), Paris 2014.

Luciani 2000 =

Sabine Luciani, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain 2000.

Luzzi 2010 =

Rosaria Luzzi, Splendor aquai. *Il lessico dell'acqua nel* De rerum natura, Tesi di dottorato inedita (tutor prof.ssa Rossana Valenti), in http://www.fedoa.unina.it/8202/.

Mansfeld 1981 =

Jaap Mansfeld, *Bad World and Demiurge: a 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R. Van Den Broek, M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981.

Mansfeld 1992 =

Jaap Mansfeld, *A Theophrastean Excursus on God and Nature and its Aftermath in Hellenistic Thought*, «Phronesis» 37 (1992), pp. 314-335.

Mansfeld 1992b =

Jaap Mansfeld, *Physikai Doxai and Problemata Physika From Aristotle To Aetius (and Beyond)*, in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (ed.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Volume V, New Brunswick 1992 pp. 63-111.

Mansfeld 1994 =

Jaap Mansfeld, *Epicurus Peripateticus*, in A. Alberti (ed.) *Studi di filosofia antica: realtà e ragione*, Firenze 1994.

Mansfeld – Runia 2009 =

Jaap Mansfeld, David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. 3, Leiden – Boston 2009.

Markovic 2008 =

Daniel Markovic, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius'* De rerum natura, Leiden – Boston 2008.

Martin 1971 =

René Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris 1971.

Mazzoli 1964 =

Giancarlo Mazzoli, *Il frammento enniano* Laus alit artis *e il proemio al XVI libro degli* Annales, «Athenaeum» 42 (1964), pp. 307-333.

Mazzoli 1967 =

Giancarlo Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 101 (1967), pp. 203-262.

Mazzoli 1968 =

Giancarlo Mazzoli, *Due note anneane. Fedro e Sen.* Cons. ad Pol. *8.3; L'*inclitum carmen *di Vagellio*, «Athenaeum», 46 (1968), p. 355-368.

Mazzoli 1990 =

Giancarlo Mazzoli, *Seneca e il sublime*, in AA. VV. *Dicibilità del sublime* (Atti del Convegno), Udine 1990, pp. 89-97.

Mazzoli 1992 =

Giancarlo Mazzoli, *L'*adynaton *in Seneca tragico*, «Quaderni di Cultura e di Tradizione Classica» 10 (1992), pp. 133-154.

Mazzoli 1996 =

Giancarlo Mazzoli, *Orazio e il sublime*, in AA. VV. Doctus Horatius, Atti del Convegno di Studi per Virginio Cremona (Brescia 9-10 febbraio 1995), Milano 1996, pp. 21-40.

Mazzoli 2000 =

Giancarlo Mazzoli, *Cicerone, Accio e il sublime*, «Paideia» 55 (2000), pp. 203-220.

Mazzoli 2005 =
Giancarlo Mazzoli, *La retorica del destino: la* demonstratio diluvii *in Seneca*, Nat. Quaest. *III 27-30*, in Actes du colloque international "*Demonstrare*. Voir et faire voir: formes de la démonstration à Rome (Toulouse 18-20 novembre 2004), «Pallas» 69 (2005), pp. 7-22.

Mazzoli 2006a =
Giancarlo Mazzoli, *Seneca tragico: le architetture del caos*, «Dioniso» 5 (2006), pp. 106-117.

Mazzoli 2006b =
Giancarlo Mazzoli, *Lucrezio: un'epica per Epicuro*, in Fabio Gasti (cur.) Il latino dei filosofi a Roma antica, Atti della V Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia 12-13 aprile 2005), Pavia 2006 pp. 41-56.

Mazzoli 2016 =
Giancarlo Mazzoli, *Il* chaos *e le sue architetture. Trenta studi su Seneca*, Palermo 2016.

Mondolfo 1956 =
Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.

Montarese 2012 =
Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius'* De Rerum Natura *I 635-920*, Göttingen 2012.

Mugler 1953 =
Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953.

Müller 1978 =
Gerhard Müller, *Die Finalia der sechs Bücher des Lukrez* in O. Gigon (ed.) Lucrèce (Entretiens Hardt, 24) Genève 1978 pp. 197-231.

Munteanu 2009 =

Ioana Munteanu, *Machina şi machina mundi în textele latinităţii clasice* in „Ianua. Lumea greco-romană în studii şi articole. Volum coordonat de A.-C. Halichias şi M.-L. Oancea“, Bucarest 2009, pp. 335-357.

Narducci 2002 =

Emanuele Narducci, *Lucano: un'epica contro l'impero. Interpretazione della* Pharsalia, Roma 2002.

Noè 1977 =

Eralda Noè, *L'agronomo Cneo Tremellio Scrofa*, *Numismatica e Antichità Classiche* 6 (1977), pp. 119-133.

Notaro 2006 =

Emilia Notaro, *La meteorologia lucreziana:* De rerum natura *VI 96-534*, Tesi di dottorato inedita (tutor Ch.mo prof. Enrico Flores), in http://www.fedoa.unina.it/776/.

Novara 1982 =

Antoinette Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République: essai sur le sens latin du progrès*, Paris 1982.

Pellacani 2013 =

Daniele Pellacani, *Gli* Aratea *di Cicerone. Per un commento al proemio (frr. 1-2) e alla mappa di costellazioni (frr. 3-34, 222)*, Tesi di dottorato (supervisore Ch.mo prof. Paolo Mantovanelli), in http://paduaresearch.cab.unipd.it/6062/

Pellacani 2015 =

Daniele Pellacani, *Cicerone:* Aratea *e* Prognostica. *Introduzione, traduzione e note a cura di Daniele Pellacani*, Bologna 2015.

Palmer 2009 =

John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009.

Perelli 1961 =

Luciano Perelli, *Lucrezio contro Epicuro in V, 195-234*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», 39 (1961), pp. 239-282.

Perelli 1969 =

Luciano Perelli, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Firenze 1969.

Piazzi 2009 =

Lisa Piazzi, *Il* De rerum natura *e la cultura occidentale*, Napoli 2009.

Pohlenz 1967 =

Max Pohlenz, *La Stoà: storia di un fenomeno spirituale* (2 volumi), Firenze 1967.

Porter 2003 =

James I. Porter, *Lucretius and the Poetics of Void* in Annick Monet (ed.) *Le Jardin Romain: Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq 2003, pp. 197-226.

Porter 2007 =

James I. Porter, *Lucretius and the Sublime*, in S. Gillespie – P. Hardie (edited by), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007 pp. 167-184.

Porter 2016 =

James I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, Cambridge 2016.

Possanza 1990 =

Mark Possanza, *The Text of Lucretius 2.1174*, *Classical Quarterly* 40 (1990), pp. 459-464.

Ramelli – Lucchetta 2004 =

Ilaria Ramelli – Guido Lucchetta, *Allegoria*. Vol. I. L'età classica. Introduzione di Roberto Radice, Milano 2004.

Rist 1978 =

John M. Rist, *The Stoics*, Edited by John M. Rist, Berkeley – Los Angeles – London 1978.

Romano 2008 =

Elisa Romano, *Tempo della storia, tempo della scienza: innovazione e progresso in Lucrezio*, M. Beretta, F. Citti (edd.), *Lucrezio. La natura e la scienza*, Firenze 2008, pp. 51-67.

Rowe 2010 =

Christopher Rowe, *On grey-haired babies: Plato, Hesiod, and the visions of the past (and future)*, in G. R. Boys Stones, J. H. Haubold (edited by) *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 298-316.

Runia 1981 =

David T. Runia, *Philo's "De aeternitate mundi": The Problem of Its Interpretation*, «Vigiliae Christianae» 35 (1981), pp. 105-151.

Runia 1986 =

David T. Runia, *Philo of Alexandria and the* Timaeus of *Plato*, Leiden 1986.

Runia 1997 =

David T. Runia, *Lucretius and Doxography*, in K.A. Algra. M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (edd.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam Oxford New York Tokio 1997, pp. 93-103.

Salemme 2011 =

Carmelo Salemme, *Infinito lucreziano*: De rerum natura *1.951-1117*, Napoli 2011.

Salles 2009 =

Ricardo Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009.

Salles 2015 =

Ricardo Salles, *Two Early Stoic Cosmogonies*, in A. Marmodoro, B. Prince (ed.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge 2015, pp. 11-30.

Schierl 2006 =

Petra Schierl, *Die Tragödien des Pacuvius, Ein Kommentar zu den Fragmenten mit Einleitung, Text und Übersetzung*, Berlin 2006.

Schiesaro 1987 =

Alessandro Schiesaro, *Lucrezio, Cicerone e l'oratoria*, «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici» 19 (1987), pp. 29-61.

Schiesaro 1990 =

Alessandro Schiesaro, Simulacrum et imago. *Gli argomenti analogici nel* De rerum natura, Pisa 1990.

Schiesaro 1990b =

Alessandro Schiesaro, *Problemi di formularità lucreziana*, «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici» 24 (1990), pp. 47-70.

Schiesaro – Mitsis – Clay 1993 =

Alessandro Schiesaro, Phillip Mitsis, Jenny Strauss Clay (a cura di), Megas nepios: *il destinatario nell'epos didascalico*, Pisa 1993.

Schiesaro 1996 =

Alessandro Schiesaro, *La 'palingenesi' nel* De rerum natura *(III 847-869)*, in Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*: Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, Napoli 1996, vol. II pp. 795-804.

Schiesaro 2007a =

Alessandro Schiesaro, *Lucretius and Roman Politics and History*, in P. Hardie (ed.) *Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, pp.41-58.

Schiesaro 2007b =

Alessandro Schiesaro, *Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius*, in S. Harrison, S. Heyworth, (a cura di) *Classical Constructions*, Oxford 2007, pp. 63-90.

Schmidt 1990 =

Jürgen Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker. Untersuchungen zur Schule Epikurs und zu den Quellen von* "de Rerum Natura", Frankfurt 1990.

Schrijvers 1970 =

Piet H. Schrijvers, Horror ac divina voluptas: *études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970.

Schrijvers 1978 =

Piet H. Schrijvers, *Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce* in O. Gigon (ed.) *Lucrèce* (Entretiens Hardt 24), Geneva 1978, pp. 77-121.

Sedley 1998 =

David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.

Sedley 1998b =

David Sedley, *Theophrastus and Epicurean Physics*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte (edd.) *Theophrastus: Reappraising the Sources*, New Brunswick – London 1998, pp. 331-354.

Sedley 2007 =

David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley Los Angeles London 2007.

Segal 1990 =

Charles Segal, *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in* De Rerum Natura, Princeton 1990.

Sharples – Gutas 1998 =

Robert W. Sharples, Dimitri Gutas, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Commentary: Volume 3.1 Sources on Physics (Texts 137-223) by R.W. Sharples, with Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas, Leiden Boston Köln 1998.

Sharples 2008 =

Robert W. Sharples, *Philo and Post-Aristotelian Peripatetics*, in F. Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden – Boston 2008, pp. 55-74.

Siebengartner 2012 =

Andrew Siebengartner, *Stoically Seeing and Being Seen in Cicero's* Aratea, in J. Glucker, *Ch. Burnett (eds.), Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, London-Turin 2012, pp 97-115.

Smith 1986 =

Martin Fergus Smith, *Lucretius and Diogenes of Oinoanda*, «*Prometheus*» 12 (1986) pp. 193-207.

Smolenaars 1994 =

Johannes Jacobus Louis Smolenaars, *Statius'* Thebaid *VII: a Commentary*, Leiden – New York – Köln 1994.

Solmsen 1951 =

Friedrich Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, «American Journal of Philology» 72 (1951), pp. 1-23.

Solmsen 1953 =

Friedrich Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, «American Journal of Philology» 74 (1953), pp. 34-51.

Spoerri 1959 =

Walter Spoerri, *Spathellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959.

Tappe 1912 =

Georg Tappe, De Philonis libro qui inscribitur Alexandros, Göttingen 1912.

Taub 2012 =

Liba Taub, *Physiological Analogies and Metaphors in Explanations of the Earth and the Cosmos*, in M. Horstmanhoff, H. King, K. Zittel (edd.) *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into the Early Modern Europe*, Leiden – Boston 2012.

Thom 2014 =

Johan C. Thom, *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle*, On the cosmos, introduction, text, translation and interpretative essays by Johan C. Thom, Tübingen 2014.

Van Ophuijsen – Van Raalte 1998 =

Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, *Theophrastus: Reappraising the Sources*, New Brunswick; London 1998.

Verde 2013a =

Francesco Verde, *Epicuro*, Roma 2013.

Verde 2013b =

Francesco Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven 2013.

Vidale 2000 =

Nadia Vidale, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel* De rerum natura, Bologna 2000.

Vimercati 2004 =

Emmanuele Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.

West 1969 =

David West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh 1969.

Williams 2012 =

Gareth D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford 2012.