

Nicoletta Bruno

La vis abdita della natura:

*proposta di commento a Lucrezio, De rerum natura 5, 1218-1240**

Abstract

This paper concerns the analysis of Lucretius, *De rerum natura* 5, 1218-1240. In these lines, Lucretius points out that popular beliefs are difficult to eradicate and occasional and terrifying atmospheric phenomena, such as thunder and lightning in the sky, have led to the belief that they were instruments of the divine punishment. In my proposal for comment, I tried to give emphasis to textual criticism, without ignoring the comparison with the historical context and the debate with contemporary philosophical trends, the rhetorical strategies used by Lucretius, language and style. Lines 1218-1240 exemplify the issues on which Lucretius' reader comes across, for instance the gaps, the inconsistencies (interpolations, see Deufert 1996, 2017, 2018), the repeated verses and the frequent mechanical errors, likely a proof of an incomplete text (see Butterfield 2014, 15-42). In conclusion, I will examine the catastrophic ending, in lines 1233-1240. It consists of a literary "topos", which in the *De rerum natura* assumes the characteristics of a recurring pattern.

L'articolo riguarda l'analisi di Lucrezio, *De rerum natura* 5, 1218-1240. In questi versi, Lucrezio evidenzia come le credenze popolari siano difficili da sradicare e come fenomeni atmosferici occasionali e terrificanti, come il tuono o il fulmine nel cielo, fossero ritenuti strumenti del castigo divino. Nella mia proposta di commento, ho tentato di dare rilievo alla critica testuale, senza trascurare il confronto con il contesto storico di riferimento, il dibattito con le tendenze filosofiche contemporanee, le strategie retoriche usate da Lucrezio, la lingua e lo stile. I versi 1218-1240 esemplificano le questioni su cui il lettore di Lucrezio si imbatte, ad esempio le lacune, le incongruenze (interpolazioni, vd. Deufert 1996, 2017, 2018), le ripetizioni e i frequenti errori meccanici, probabilmente una prova di un testo incompleto (vd. Butterfield 2014, 15-42). In conclusione, esaminerò il finale catastrofico, ai versi 1233-1240. Esso consiste in un "topos" letterario, che nel *De rerum natura* assume le caratteristiche di un modello ricorrente.

1. È stato di recente pubblicato il nuovo testo critico del *De rerum natura* (da ora *DRN*) di Lucrezio a cura di Marcus Deufert, per la collana *Bibliotheca Teubneriana* di De Gruyter. Questo è dunque un momento privilegiato per ripercorrere le concordanze e le contraddizioni tra proposte di interpretazione, generatrici di ulteriore conoscenza. Le due principali tendenze della critica del testo lucreziano si rivelano entrambe

* Ringrazio Marcus Deufert per avermi gentilmente fornito il futuro testo teubneriano del quinto libro. L'apparato è, invece, a cura mia. I sigla dei codici seguono il *conspectus siglorum* proposto da DEUFERT (2018, IX-X). Un grazie anche a Michael Hillen e a Friedrich Spoth per i loro preziosi suggerimenti e osservazioni.

convincenti, nonostante nessuna delle due abbia sufficienti prove per capovolgere la tesi opposta, ma entrambe hanno l'inconveniente di essere radicalmente antitetice. Marcus Deufert, in circa vent'anni di studi dedicati all'esegesi lucreziana, ha considerato gran parte delle incongruenze testuali – ripetizioni, versi incompleti, lacune – come prova della massiccia presenza di interpolazioni¹. In un primo studio del 1996, l'approccio di Deufert era ipercritico, come ammesso dallo studioso stesso², per la presenza dell'espunzione di circa 370 versi. Negli studi pubblicati più recentemente e soprattutto negli ultimi due volumi che anticipano la futura edizione teubneriana³, Deufert ha mostrato una maggiore cautela nell'affrontare il problema dell'inautenticità dei 368 versi espunti nel suo primo lavoro, pur rimanendo fermamente convinto che gran parte di quei versi “sospetti” siano spuri⁴. Dall'altra parte, David Butterfield, futuro editore del testo lucreziano per la *Bibliotheca Oxoniensis*, ritiene che il *DRN* sia “incomplete” e non “unfinished”: l'opera, dunque, sarebbe da ritenere conclusa, ma non revisionata⁵. Butterfield si pone sulla stessa linea dell'interpretazione del testo lucreziano data da H. Diels, R. Heinze, C. Bailey e da E.J. Kenney, che sono tutti unanimemente piuttosto riluttanti a leggere delle interpolazioni nelle incongruenze testuali⁶.

¹ Una buona parte della critica ritiene che il *DRN* sia stato corrotto in un determinato periodo, dalla fase immediatamente successiva alla sua pubblicazione fino ai principali testimoni medievali, i due famosi codici Vossiani (O e Q), che risalgono al IX secolo. Il sospetto della presenza di versi spuri nasce a partire dal Rinascimento, ma il primo a teorizzare una rielaborazione tarda del *DRN* fu Heinrich Eichstädt all'inizio dell'Ottocento, che riteneva che l'intera opera lucreziana fosse stata migliorata da un autore tardo. Albert Forbiger, al contrario, credeva che un autore tardo avesse peggiorato il *DRN*. La tendenza a individuare interpolazioni nel testo di Lucrezio continua con le tesi di Neumann e Gneisse negli anni '70 dell'Ottocento, in particolare in relazione alle ripetizioni spurie. Nel 1958 esce un articolo di Gerhard Müller che ritiene che siano ben 270 i passi interpolati in Lucrezio (cf. MÜLLER 1958, 247-83) e nel 1975 esce la più controversa, originale e indipendente edizione al testo di Lucrezio, quella di Konrad Müller, che espunge ben 223 versi in tutto il poema. Deufert nel 1996 propone l'espunzione di 368 versi, ma nella prefazione del *Kritischer Kommentar* del 2018, spiega che nell'edizione teubneriana prevista per il 2019 espungerà 220 versi. Per Butterfield le cose stanno diversamente: «The hardened practitioner of *Interpolationsforschung* argues that Lucretius worked his poem up to a level of finish and perfection and as a result produced a wholly consistent and complete unit. It will therefore be essential to investigate the poem's state of completion in further detail before turning to the yet thornier question of interpolation. [...] If it can be accepted that Lucretius did not finish the work, and therefore could let himself nod in composition, can it still be demonstrated that the poem was augmented by an over-active reader or an over-zealous editor?». Cf. BUTTERFIELD (2014, 29-30).

² DEUFERT (2016, 68-87).

³ Rispettivamente DEUFERT 2017 e 2018.

⁴ «In ihr habe ich die Interpolationen des Lukreztexes untersucht und war an mehr als neunzig Stellen für die Athetese von circa 370 Versen eingetreten. Den damals vertretenen Standpunkt erachte ich jetzt als überkritisch und setze von dem einst verworfenen Textbestand weniger als 60% (rund 220 Verse an etwa 60 Stellen) in Tilgungsklammern. Zu jenen Stellen, die ich heute echtheitskritisch anders beurteile als damals, habe ich in diesem Kommentar meinen neuen Standpunkt dargelegt». Cf. DEUFERT (2018, v).

⁵ Così anche SEDLEY 1998.

⁶ Dell'incompletezza della revisione del testo lucreziano non abbiamo le stesse prove che, invece, si ritrovano in Plauto o in Virgilio, ma possiamo verosimilmente ipotizzarla. Non ci sono fonti

Il motivo di queste differenze di opinione è essenzialmente il seguente: sebbene ci siano delle prove forti per quanto riguarda la dubbia autenticità di un consistente numero di versi, ad esempio i casi molto significativi di ripetizioni letterali di lunghe porzioni di testo, non abbiamo altre evidenze per stabilire che vi siano stati uno o più interpolatori⁷.

Non solo il problema testuale, ma anche quello della dipendenza di Lucrezio dal suo maestro Epicuro è un altro punto spinoso. Lucrezio era davvero soltanto un *philosophical fundamentalist* di Epicuro, come definito da David Sedley, oppure il *DRN* è un'opera dal carattere spiccatamente eclettico?⁸ In tal caso, dunque, Lucrezio sarebbe un pensatore e poeta originale. Senza dimenticare altre questioni, come quella che riguarda Lucrezio e il mondo intorno a sé, ovvero il suo rapporto con la storia contemporanea e la memoria storica⁹.

2. Nei versi che costituiscono l'oggetto del mio contributo, Lucrezio ribadisce come le credenze popolari siano difficili da estirpare e i fenomeni atmosferici come i tuoni e lampi nel cielo abbiano portato alla convinzione che fossero strumenti di punizione divina. Infatti, chi tra gli uomini non si spaventa del colpo dei fulmini, oppure chi tra i potenti, per la paura di perdere il proprio prestigio e benessere, non teme di essere colpito dall'invidia degli dèi per qualche azione immorale o comportamento superbo

contemporanee sulla biografia o sulla composizione del *DRN* e, a parte le notizie di Cicerone e Girolamo, non c'è altro. L'unica discutibile prova, che tra l'altro non è una prova, che il *DRN* possa essere stato manomesso si trova nell'*Anecdoton Parisinum* (il cod. Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 7530, ff. 23r-29r), che riporta la notizia che il grammatico del tardo I sec. d.C., Marco Valerio Probo, aggiunse delle note critiche a diversi testi poetici, tra cui quello di Lucrezio. Questa notizia dovrebbe essere stata raccolta da un'opera perduta di Svetonio. Inoltre, Girolamo afferma che aveva a disposizione dei commenti a Lucrezio in *Adv. Rufin.* 1, 16 (*puto quod puer legeris ... commentarios ... aliorum in alios, Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum*). Si tratta di commenti che forse potrebbero essere legati al lavoro di Probo. Questa notizia, tuttavia, non costituisce una prova sufficiente. Deufert, invece, ha cercato di dimostrare che: «the use of critical signs in the text of Lucretius at an early stage of its transmission can be reconstructed from a strange particularity in our extant manuscripts. I shall argue that a certain kind of corruption in the archetype that can be reconstructed from **O** and **Γ**, namely the rubrication of verses, reflects the application of critical signs to these verses in an earlier, pre-archetypal edition», cf. DEUFERT (2016, 70).

⁷ Il *DRN* è famoso per le ripetizioni. Queste frequenti iterazioni sono state interpretate in un modo sempre diverso: da alcuni, come strumento mnemonico per aiutare i lettori nel loro proposito di memorizzare i precetti della filosofia epicurea; da altri, come il segno dell'imaturità poetica del verso lucreziano; da altri ancora come la prova dell'incompletezza dell'opera e, infine, come il segno più tangibile della presenza di interpolazioni (cf. sul tema GNEISSE 1878; LENZ 1937; RAUBITSCHKE 1938; BAILEY 1947, I, 161-65; INGALLS 1971; MINYARD 1978; SCHIESARO 1990).

⁸ Cf. SCHRIJVERS (1978, 77-114).

⁹ Tra gli studi più significativi segnalò NICHOLS 1976; MINYARD 1985; FOWLER 1989; CANFORA 1993; SCHIESARO 2007; ROMANO 2008; PENWILL 2009; GARBARINO 2010; FISH 2011; COCATRE-ZILGIEN 2012.

(1218-25)? L'uomo, quando è in preda alla paura di perdere la vita, o si trova dinanzi a difficoltà che sembrano insormontabili – proprio come il condottiero in mezzo alla tempesta o le città in procinto di cadere – crede che solo con la preghiera potrà placare le sue paure, ma invano, perché è ben altra la forza nascosta (v. 1233 *vis abdita*), che schiaccia l'umanità (1226-40).

Il duplice fine della teologia epicurea coincideva con la proposta di Lucrezio: venerare gli dèi e liberarsi dalla superstizione. La critica di Lucrezio non portava all'ateismo, come pensavano i suoi detrattori, ma ad una religione purificata, che instaurava una nuova relazione dell'uomo col divino ed intendeva armonizzare la filosofia, non come una religione popolare fondata sul timore, ma con una nuova religiosità ed un'originale forma di *pietas*¹⁰.

Un punto fondamentale dei versi immediatamente precedenti a quelli che in questa sede prendo in esame, riguarda la necessità da parte degli uomini di compiere i sacrifici. Si tratta di una questione particolarmente complessa. A questa polemica fa riferimento Cicerone nel I libro del *De natura deorum*, nel dialogo tra l'Epicureo Gaio Velleio e l'Accademico Gaio Cotta, che rappresenta il punto di vista di Cicerone.¹¹ Cotta è un detrattore dell'Epicureismo e non è convinto dell'idea che si debba essere devoti a un essere divino da cui non si ha avuto nulla in cambio. La *pietas* è giustizia nei confronti degli dèi, ma quale legge può esserci tra gli uomini e gli dèi, se l'uomo non ha alcuna comunanza con il dio? Se esiste un rapporto di disparità tra uomini e divinità, perché è necessario venerare gli dèi? Bisogna, dunque, venerare gli dèi soltanto sulla base dell'ammirazione per una forma naturale in cui non vediamo nulla di superiore? In *nat. deor.* 1, 42, 117 Cicerone spiega che può essere facile liberarsi della superstizione solo se ci si libera degli dèi. Ma Cotta/Cicerone continua a incalzare Velleio: se è vero che gli dèi sono distanti dal mondo terreno e disinteressati alle vicende umane, per quale motivo occorre compiere dei sacrifici? Perché si fanno voti? Velleio risponde in 1, 42, 123 *at etiam liber est Epicuri de sanctitate*. Ma quale *sanctitas*, ovvero culto degli dèi, può esistere se gli dèi non si curano delle faccende umane? L'accusa che Cotta rivolge all'epicureismo è che Epicuro avrebbe affermato che gli dèi non esistono, e che tutto ciò che ha detto sugli immortali era soltanto un modo per stornare le ostilità. Epicuro non poteva immaginare degli dèi simili in tutto e per tutto ai mortali, senza che nessuno di loro si curasse minimamente degli uomini. La grande accusa che Cotta/Cicerone rivolge

¹⁰ Cf. ThLL, vol. X, 1, 2, col. 2088, l. 16. MANSFELD (1993, 172-210).

¹¹ In *nat. deor.* 1, 2, 3 Cicerone anticipa il punto fondamentale della discussione tra Gaio Cotta e il senatore Gaio Velleio: *sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt si animadvertuntur ab iis et si est aliquid a deis immortalibus hominum generi tributum*. Sulla natura degli dèi secondo Epicuro, cf. per la tesi "idealista" SEDLEY 2011 e per la tesi "realista" KONSTAN 2011.

agli Epicurei è che soltanto a parole essi affermavano l'esistenza divina, ma nei fatti la negavano: *si maxime talis est deus ut nulla gratia nulla hominum caritate teneantur, valeat* (*nat. deor.* 1, 42, 124). Velleio esprime un concetto nuovo, che parafrasa il modo epicureo di essere 'credenti': agli dèi bisogna tributare un culto disinteressato in omaggio alla loro eccellenza (cf. *nat. deor.* 1, 20, 56: *pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem*). Con un certo orgoglio, nel libro II del *De natura deorum*, Cicerone rivendica la superiorità dei Romani su tutti gli altri popoli per il senso di *religio*, che viene inteso come *cultus deorum* (cf. *nat. deor.* 2, 3, 8)¹².

L'elenco dei fenomeni naturali irregolari nei vv. 1192-93 del *DRN* è la causa, e in un certo senso anche la giustificazione, della ferma convinzione della loro ostilità e rabbia da parte degli uomini (*iras ... acerbas*, v. 1195): *fulmen* vv. 1218-25, *venti* vv. 1126-35 e minacce distruttive al v. 1193 *murmura magna minarum* (vv. 1236-40) e al v. 1221 *magnum percurrunt murmura caelum*.

Inoltre, il finale catastrofico, nei vv. 1233-40, è un vero e proprio topos letterario, che nel *DRN* assume le caratteristiche di uno schema letterario, per il suo uso sistematico. I finali escatologici si ritrovano nel *DRN* nei libri I, II e VI¹³. Tuttavia, gli scenari catastrofici non sono presenti soltanto nei versi conclusivi di un libro, ma spesso anche all'interno dei libri, per concludere un determinato argomento, come accade nel libro V (cf. vv. 370-425 e 1233-40) e nel libro VI (vv. 596-607). I modelli a cui Lucrezio si richiama, e a cui poi anche Virgilio si ispirerà (cf. *georg.* 1, 471-74), sono arcaici, come Omero e Esiodo: la Teomachia omerica in *Il.* 21, 54-66 e la Titanomachia (*Theog.* 664-733, cf. la ripresa del modello nella Gigantomachia lucreziana, *DRN* 5, 114-21) e la Tifonomachia di Esiodo (*Theog.* 820-68)¹⁴. Infatti, in tutti i testi figurano le stesse scene chiave e lo stesso tipo di immagini apocalittiche: il tuono e il fulmine, il terremoto, il richiamo dall'Oltretomba, la distruzione del cielo, l'incendio sulla terra e il ritorno al Caos primordiale¹⁵.

3. «A number of words are stable at the beginning of the verse. [...] *Propterea* is the initial word in the verse 37 out of 42 times, as is *praeterea* 76 out of 94. [...] This verbal stability repeatedly calls the attention of the reader to the physical surface and the poetical craft of the poem. It increases his consciousness of the metrical design and

¹² Allo stesso modo Livio (5, 52) farà presente che non c'è alcun luogo a Roma che non sia riempito da un senso di *religio*.

¹³ Cf. *DRN* 1, 1102-14; 2, 1144-49 e 1173-74; 6, 680-93.

¹⁴ Sul tema cf. FOWLER (1997, 77-122).

¹⁵ L'uso del finale catastrofico è anche frequente nelle chiose dei miti nei dialoghi di Platone (cf. "il mito di Er" in *Rep.* 10, 614b-621c; finale del *Fedone*, 109a-114d).

form of the whole»¹⁶. Dalle parole di J. D. Minyard si comprende bene come il v. 1218, aperto dalla “formulare” congiunzione *praeterea*, serva a rafforzare un argomento che si sta spiegando (cf. ThLL vol. X, 2, 1, col. 1005, l. 45) e introduca la prima di una serie di interrogative. Non è un caso, inoltre, che le interrogative siano negative, per dare maggiore rilievo all’universalità del sentimento di terrore da cui vengono afflitti indistintamente tutti gli uomini al pensiero di essere la causa dell’ira divina, che si manifesta attraverso i fulmini e i tuoni che rompono la quiete del cielo.

Lucr. 5, 1218-1225

Praeterea cui non animus formidine divum
contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
fulminis horribili cum plaga torrida tellus
contremit et magnum percurrunt murmura caelum? 1220
Non populi gentesque tremunt, regesque superbi
corripiunt divum percussi membra timore,
ne quod ob admissum foede dictumve superbe
poenarum grave sit solvendi tempus adactum? 1225

1220 fulminis *Marullus* : fulmini *O'Q* 1225 adactum *Marullus*, *Pontanus* : adauctum *OQ* : adultum *Lachmann*

Insieme al *metus*, all’*horror* e al *terror*, la *formido* e, nel verso seguente, il *pavor*, conferiscono un’ulteriore sfumatura alle tipologie di paura che si manifestano come conseguenza del sentimento irrazionale della *religio*¹⁷. La *formido* ha un significato di senso concreto e uno astratto (ThLL, vol. VI, 1, col. 1096; cf. Ernout-Meillet, *s.v. formido*, 248; cf. De Vaan 2008, 234), e può anche indicare la personificazione stessa della paura¹⁸. Spesso il termine indica un senso propriamente religioso, come ad esempio in Verg. *Aen.* 7, 608 *belli portae ... religione sacrae et sacri formidine Martis* (cf. OLD, *s.v. formido*, 1b). Lucrezio descrive la reazione psicosomatica della paura: l’animo si contrae, ovvero si irrigidisce per il timore degli dèi (per l’espressione *formidine divum* cf. Lucr. 6, 52). *Contrahitur* dà il senso del restringimento e della rigidità del corpo che si contrae per la paura (cf. ThLL, vol. IV, col. 762, l. 43; OLD, *s.v. contraho* 2, e per il suo senso figurato 3 ‘to sadden, to depress’). Spesso il verbo forma una *iunctura* con *animus*¹⁹. L’idea del *correpere* per la paura non trova

¹⁶ Cf. MINYARD (1978, 13).

¹⁷ Cf. VON ALBRECHT (2005, 231-45).

¹⁸ Seneca prova a spiegare quale possa essere il significato più antico di questo concetto in *dial.* 4, 11, 5 *cum maximos ferarum greges linea pinnis distincta contineat et in insidias agat, ab ipso effectu dicta formido*.

¹⁹ Cf. Cic. *Tusc.* 4, 14 *animos demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes*; cf. anche Cic. *Q. fr.* 1, 1, 4 *ne contrahas ac demittas animum*.

attestazioni testuali frequenti (cf. Sen. nat. 6, 2, 6 *quid enim dementius quam ad tonitrua succidere et sub terram correpere fulminum metu?*), nonostante sia un'immagine particolarmente efficace. Munro spiega bene il significato di *correpere*, come se fosse riferito a un verme o un rettile che si contrae in se stesso, dal momento che il principale significato del termine è 'strisciare' (cf. ThLL, vol. IV, col. 1030, l. 46; OLD, s.v. *correpere* 1, 'to creep'). È chiaro che qui viene usato come un sinonimo di *contrahuntur*, per indicare il brivido che sentono gli arti quando si avverte la paura.

Nel v. 1220 *fulminis* corrisponde a *fulmina* del v. 1192 (cf. Lucr. 6, 287 *inde tremor terras graviter pertemptat et altum murmura percurrunt caelum*), ed è definito *horribilis*, nel senso di 'terribile, spaventoso' (cf. Ernout-Meillet 1985, s.v. *horreo*, 299-300, che conserva nel suo significato originario e etimologico il senso del 'frissoner', tremare per la paura). *Plaga* eredita il suo significato etimologico da *plango* (cf. ThLL, vol. X, 1, 2, col. 2291, l. 36), da non confondere con l'altro significato, da *planus*, e indica l'urto del fulmine sulla terra. Il prefisso *cum-* è per il verbo *tremo* un rafforzativo: non si tratta semplicemente di scuotere la terra, ma di farla tremare con maggiore violenza e intensità (cf. OLD, s.v. *contremo*). Anche l'*enjambement* tra il v. 1220 e 1221 contribuisce a rafforzare l'azione, isolando in posizione incipitaria il verbo.

La sezione di versi 1220-22 si caratterizza per il ricorso a effetti fonici, e in particolare per la sensibile armonia onomatopeica (*Torrída Tellus ... Magnum peRcuRRunt MuRMURa ... tReMUnt Regeque supeRbi*)²⁰. All'allitterazione si associa l'iperbato *magnum ... caelum*. Ai vv. 1220-21 c'è una ripresa di Lucr. 6, 287-88 *inde tremor terras graviter pertemptat et altum / murmura percurrunt caelum*: la terra, quindi, è scossa dall'impatto dei terremoti²¹. La ripetizione onomatopeica del v. 1221 *magnum percurrunt murmura* ricorda molto v. 1193 *murmura magna minarum*, che lega il passato con il presente, e sottolinea che credere nel controllo divino del mondo e provare paura per certi fenomeni è connaturato nell'essere umano. Per quanto riguarda *murmura*, si tratta di un grecismo, che non indica soltanto il leggero rumore continuo, da cui proviene anche la formazione onomatopeica del termine, ma anche un boato indistinto, soprattutto se riferito a suoni provocati da fenomeni naturali (cf. ThLL, vol. VIII, col. 1675, l. 51; cf. OLD, s.v. *murmur* 1b). In questo contesto è da interpretare come 'rombo', 'fragore' di un tuono, e dunque sta a indicare la violenza dell'irrompersi di un temporale e lo scuotimento che provoca nel territorio circostante. *Percurro* dà l'idea di un movimento molto rapido, sia in un senso più strettamente letterale sia metaforico, che riguarda le sensazioni e il passaggio di informazioni. Spesso il verbo si

²⁰ Vale la pena il confronto con Democrito fr. A 75 DK (= Sest. Emp. *Math.* 9, 24).

²¹ Cf. anche l'argomento affrontato da Sen. nat. 6, 2, 6 *ad tonitrua succidere et sub terram correpere fulminum metu?*

riferisce a fenomeni naturali (cf. OLD, s.v. *percurro* 2, cf. Lucr. 1, 273 *rapido percurrrens turbina campos* e Lucr. 6, 668 *mare ac terras rapidus percurrere turbo*).

Nei vv. 1222-25 si fa riferimento a uno dei principali motivi che ha portato al prevalere della *superstitio* e della *religio* a scapito della ragione nell'interpretazione dei fenomeni naturali. Le comunità e le stirpi da cui è formato un popolo, così come i loro governanti, pur consapevoli e insuperbiti dal loro potere, sono terrorizzati dalla paura delle minacce e delle vendette divine. *Populi gentesque* forma un'endiadi che si ritroverà anche in Verg. *Aen.* 6, 706; 7, 236-8 e Liv. 14, 19: *inter multas regum gentiumque et populorum legationes*. I *populi* sono propriamente le persone che si sono organizzate in gruppi più o meno ampi di tribù e clan²². Il significato di *gens* è ben più ristretto, dal momento che il *populus* è costituito da un insieme di *gentes*, ovvero 'clan, tribù': pertanto, pur trattandosi di endiadi, nonostante la differenza, i due termini si completano a vicenda. *Regesque superbi*, posto in clausola di verso per accentuarne la rilevanza, è una *iunctura* particolarmente significativa per comprendere il pensiero che Lucrezio esprime fin dai vv. 1105 ss. L'espressione riprende il nesso, anch'esso in clausola di verso, *sceptra superba* (v. 1137), che indica il potere insolente e arrogante dei re tiranni. È possibile sospettare anche qui, come nel v. 1137, un riferimento storico a Tarquinio il Superbo.

L'atteggiamento di Lucrezio appare quello di un simpatizzante del potere aristocratico e oligarchico nei vv. 1105-12, ma da quando la monarchia e l'aristocrazia primitiva, raggiunta per oggettivi fattori di merito e di superiorità fisica e intellettuale, vengono sostituite dalla successione ereditaria, anche la sua opinione cambia. I *reges* del v. 1136 e del v. 1222 hanno l'epiteto caratteristico della tirannide, *superbus*: dunque, il periodo a cui Lucrezio si sta riferendo è diverso e più recente. Inoltre, l'uso insistente di *superbus* è enfatizzato anche dalla presenza dell'avverbio *superbe* a conclusione del v. 1224: ogni parola pronunciata oppure ogni azione compiuta contro la volontà degli dèi era ritenuta comunemente come *superba*, effetto della *hybris* di eschilea memoria. Lucrezio riporta e denuncia la credenza popolare e mitologica, che ha impedito agli uomini, ai popoli e alle genti di non schierarsi contro il volere divino per non subire minacce o ritorsioni. L'ampio repertorio mitologico di storie di supplizi a danno di chi ha disubbidito agli dèi (cf. i miti di Prometeo, Tantalo), che ha condizionato profondamente l'immaginario popolare e che ha contribuito alla diffusione delle superstizioni, è il vero ostacolo contro cui si schiera la dottrina epicurea.

La seconda e la terza ragione, per cui gli uomini dovrebbero poter credere che il mondo sia governato da entità soprannaturali e divine, non riguarda la presenza di

²² Cf. DE VAAN 2008, s.v. *populus*, 480, dove l'origine etimologica del termine viene fatta risalire ad una radice proto-italica **poplo-* nel significato di «army»; dunque «the meaning 'to devastate' for the deponent probably developed through the usage 'to have an army pass through'». Cf. anche ThLL, vol. X, 1, 2, col. 2713, l. 60.

fenomeni regolari del mondo, ma è dovuto a fenomeni occasionali e terrificanti, come i terremoti o i temporali²³.

I codici riportano unanimemente *corripiunt* nel v. 1223. Sta di fatto che *corripere* è adoperato in uno dei suoi significati più inusuali, per indicare la contrazione l'irrigidimento delle membra a causa della paura (cf. ThLL, vol. IV, col. 1041, l. 56; OLD, s.v. *corripere* 7, 'to contract convulsively'). *Corripere* ricalcherebbe, per significato e composizione, il v. 1219, *contrahere ... membra pavore* (cf. anche Lucret. 4, 83 e 3, 163), così come *percutere* assumerebbe un significato simile a quello di *correperere*. Si tratta di un caso di anafora multipla e di autocitazione molto frequente nella poesia latina²⁴.

La paura più comune degli uomini, che Lucrezio svela, è quella di dover subire, prima o poi, la giustizia divina, una grave punizione per qualche azione o parola superba, che gli uomini avrebbero potuto compiere o pronunciare nel corso della loro vita. Nel v. 1224 scelgo di stampare *ne quod*, lezione trädita dai principali codici **OQ**. *Nequid* è un emendamento di Lachmann, accolto da diversi editori, tra cui Bailey, e che dal punto di vista grammaticale non presenta particolari difficoltà. La tradizione manoscritta è difesa anche da Avotins, che prova a dimostrare la sua proposta con diversi esempi di iscrizioni e con il passo di Plaut. *Pseud.* 683-84²⁵, e anche da Deufert: «dennoch scheint es möglich, *quod* zu halten und *admissum* und *dictum* als Substantive aufzufassen, obwohl ihnen die Adverbien *foede* und *superbe* zur Seite stehen»²⁶.

Adactum (da *adigere*), nel v. 1225, è emendamento di Marullo e Pontano, in luogo di *adauctum*, riportato dagli autorevoli mss. **OQ** (da *adaugere*). La congettura di Marullo e Pontano è più vicina alla lettura del manoscritto e sembra essere una più naturale forma di espressione rispetto ad *adultum* di Lachmann, che crea una costruzione della frase piuttosto insolita. La correzione di Pontano è, inoltre, supportata da una corruzione simile che è presente nel v. 1330 (*nam transversa feros exhibant dentis adactus*). Sia paleograficamente sia nel senso, la lezione *adactum* sembra essere la migliore proposta.

²³ Cf. Petr. fr. 27, 1-3 Bücheler *primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo/ fulmina cum caderent discussaque moenia flammis/ atque ictus flagraret Athos*.

²⁴ Cf. per maggiori esempi WILLS (1996, 363-67).

²⁵ Avotins difende la lezione *nequod*: «In summation, we have here a total of nineteen occurrences of *quod* and its compounds used as a substantive indefinite pronoun. There is no reason to suspect all these readings of being mistakes of scribes or lapicides. It appears, then, that if *quod* is construed as a substantive with *admissum*, we need not with Lachmann emend it to *quid*. This interpretation of *quod* is not, of course, the only possible one of these lines of Lucretius. [...] The second interpretation takes *admissum* as a noun with *quod* agreeing with it as an adjective. [...] The third way of construing *nequod* is to join it as an adjective to *tempus*. This interpretation, although not ungrammatical, has not found favour with scholars». Cf. AVOTINS (1998, 588-89).

²⁶ DEUFERT (2018, 351).

1226-1232

Summa etiam cum vis violenti per mare venti
induperatorem classis super aequora verrit
cum validis pariter legionibus atque elephantis,
non divom pacem votis adit ac prece quaesit
ventorum pavidus paces animasque secundas, 1230
nequiquam, quoniam violento turbine saepe
corruptus nihilo fertur minus ad vada leti?

1229 adit ac *CF* : adita *OQ* **1230** del. *Lachmann*

A partire dal v. 1226, attraverso una lunga similitudine, Lucrezio spiega quale sia la forza sconosciuta (*vis abdita* v. 1233), che è in grado di sconvolgere le *res humanas*. La costruzione dell'argomento portato avanti da Lucrezio nei vv. 1226-32 è simile a quella dei vv. 1120-30. L'immagine scelta da Lucrezio, ovvero la descrizione di una tempesta, è particolarmente ricorrente in tutta la poesia epica, da Hes. *op.* 650-59 e, più avanti in Verg. *Aen.* 1, 81-123 e *Sil.* 1, 56-139.²⁷

Nel proemio del libro II, Lucrezio tratta con maggiore attenzione la questione dell'etica e del modo più corretto di affrontare le vicende che riguardano la vita degli uomini: come viene ribadito anche in 5, 1117-19, le ricchezze e il potere non giovano né al corpo e a suoi bisogni, né all'anima, e gli uomini dovrebbero imparare a riconoscere che una vita senza l'ambiziosa corsa verso la gloria e la fama conduce ad una vita più felice (cf. anche la ripresa di Hor. *carm.* 2, 16). Per raggiungere la vetta del potere, gli uomini ricorrono a scontri violenti, che non servono da deterrente perché essi possano smettere (cf. *Lucr.* 2, 40-46): tuttavia, soltanto le superstizioni religiose, da cui è difficile affrancarsi, accrescono le loro ansie e le loro paure e possono rappresentare un valido motivo per scatenare l'ira divina. Lucrezio in questi versi si autocita, non solo nel contenuto ma anche nello stile, nella ripresa del proemio del libro 2, 37-54, in cui, però, non mancano spinosi e complessi problemi testuali²⁸:

Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae
proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
quod superest, animo quoque nil prodesse putandum;
si non forte, tuas legiones per loca campi 40
fervere cum videbas belli simulacra cientis,
subsidiis magnis et ecum vi constabilitas,
ornatas armis pariter pariterque animatas,
his tibi tum rebus timefactae religiones

²⁷ Cf. in particolare i vv. 1123-26: *nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem/ certantes iter infestum fecere viai, / et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos/ invidia interdum contemptim in Tartara taetra.*

²⁸ Cf. FOWLER (2002, 114-20).

effugiunt animo pavidae, mortisque timores 45
 tum vacuum pectus linquunt curaque solutum.
 Quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus,
 re veraque metus hominum curaeque sequaces
 nec metuunt sonitus armorum nec fera tela
 audacterque inter reges rerumque potentis 50
 versantur neque fulgorem reverentur ab auro
 nec clarum vestis splendorem purpureai,
 quid dubitas quin omni' sit hac rationis' potestas,
 omnis cum in tenebris praesertim vita laboret?

È probabile che i due passi strettamente legati, del libro II e V²⁹, siano stati il modello di Sen. *benef.* 7, 3, 2:

non habet [*scil.* sapiens] mittendos trans maria legatos nec metanda in ripis hostilibus castra,
 non opportunis castellis disponenda praesidia; non opus est legione nec equestribus turmis.
 Quemadmodum di immortales regnum inermes regunt et illis rerum suarum ex edito
 tranquilloque tutela est, ita hic officia sua, quamvis latissime pateant, sine tumultu obit et omne
 humanum genus potentissimus eius optimusque infra se videt.

Nei vv. 1226-27, la tempesta è descritta anche per mezzo di figure del suono, come l'assonanza e l'allitterazione di *Vis ViolENTI ... VENTI* (cf. Lucr. 1, 271; 5, 964, e 1270). Inoltre, l'intero verso è formato da un'efficace struttura chiasmica a cornice, a inizio e fine verso (aggettivo-sostantivo-aggettivo-sostantivo), *summa ... vis violenti ... venti*.

Nel v. 1227, Lucrezio adopera il termine *induperatorem*, che è una forma arcaica di *imperatorum* (cf. Lucr. 3, 1028; 4, 967; 5, 101-103), principalmente per ragioni metriche, proprio come *indupedita*, v. 876. Ciò non esclude che si tratti di un omaggio ad uno degli arcaismi più frequenti da quelli usati da Ennio (*ann.* 78, 322, 347, 577 Sk.), ripreso in seguito anche da Giovenale (4, 29 e 10, 138). La straordinaria forza del vento, indicata in *climax* da *summa vis violenti*, è in grado di spazzare via (*verrit*) il comandante di una flotta (*classis*) sulle onde del mare (*aequora*). Il mare viene ripetuto per due volte nei vv. 1226-27, prima con il sostantivo *mare*, di uso comune e prosaico, e poi con l'alto *aequor*, la 'distesa'. Il contrasto tra l'azione del *verrere* e la calma della superficie piana del mare, espressa da *aequor* (cf. la comune radice di *aequus*, OLD, s.v. *aequor*, 3, DE VAAN 2008, s.v. *aequus*, 27), è stridente. Un termine chiave dei vv. 1228-29 è l'avverbio *pariter*, che non si riferisce a *validis*, ma rivela come siano uguali

²⁹ Bignone aveva visto nel proemio del II libro un'allusione, contenutistica e stilistica, a Hdt. 7, 144-45 (cf. anche Aesch. *Pers.* 465-66), grazie alla presenza di anafore che ricalcano lo stile del passo erodoteo (cf. BIGNONE 1909, 57-60). Effettivamente, come già notava FOWLER (2002, 116) «this moralizing background would be very appropriate in the context of Book 2».

nell'impotenza, dinnanzi alle forze della natura, sia il generale sia i soldati sia le bestie. *Validis*, tuttavia, sottolinea con ironia, attraverso un contrasto ossimorico, l'impotenza degli uomini e degli animali, anche i più grandi per mole, nei confronti delle forze naturali (cf. anche il già citato episodio analogo in *Lucretius*, 2, 40-54, che implica la distruzione tra la vana potenza militare e la vera *potestas* della ragione umana). Di conseguenza, gli eserciti e gli elefanti non sono che l'ulteriore prova della futilità del potere militare, che nulla può dinanzi alla potenza della natura. In un lungo iperbaton con *validis*, vengono menzionati gli animali esotici per eccellenza che furono impiegati per scopi bellici, gli elefanti (*elephantis*). Non è un caso che Lucrezio decida di menzionare, proprio in questa occasione, l'uso degli elefanti come animali da guerra, tema che verrà ripreso nei vv. 1302-04 e 1339-40.

La maggior parte dei commentatori ha individuato un parallelo con Pirro, re dell'Epìro, contro cui i Romani si scontrarono e vennero a contatto per la prima volta con gli elefanti, a prima vista animali mostruosi e invincibili (cf. *Plinius*, *nat.* 8, 16; *Plutarchus*, *Pyrr.* 15). Successivamente, durante la prima guerra punica, il comandante dell'esercito romano Marco Attilio Regolo fu sconfitto dai Cartaginesi, guidati da Santippo, a capo di un esercito di uomini ed elefanti nel 255 a.C. Gli elefanti, alla fine del II sec. a.C., erano animali ben noti ai Romani, di cui si erano loro stessi serviti nelle battaglie di Cinoscefale (197 a.C.), guidati da Tito Quinzio Flaminio, e di Magnesia (190 a.C.), dove, però, il numero degli elefanti in possesso dei Macedoni superò di gran lunga il numero di quelli romani. Come spesso accade nel *DRN*, nonostante il tono universale e la mancanza di dettagli per una identificazione più precisa, Lucrezio non fa distinzione nel riferimento ad un episodio della storia di Roma o di qualche altro popolo del Mediterraneo: l'immagine del mare in tempesta, attraversato da un comandante di un esercito di legionari ed elefanti, potrebbe essere effettivamente basata sulla storia di Pirro³⁰.

Divom pacem, nel v. 1229, è propriamente "la pace con gli dèi", altra famosa frase dell'antica religione romana. Secondo Costa, il v. 1229 è un verso molto romano, poiché "la pace degli dèi", che era una frase immemorabile dei riti religiosi romani, che veniva pronunciata nel momento in cui il sacerdote invocava in senso ampio il perdono divino³¹: l'intento di questi rituali era o di richiamare o di preservare la *pax deorum*³². *Adire* è un termine tecnico che indica propriamente, in questo contesto, l'avvicinarsi ad un luogo sacro, adatto alla preghiera (cf. *ThLL*, vol. I, 1, col. 622, l. 22; *OLD*, s.v. *adeo*₁, in particolare *Verg. Aen.* 4, 56-57 *delubra adeunt pacemque per aras/ exquirunt*). Grazie ad una insolita costruzione brachilogica, il verbo sta a indicare l'azione di

³⁰ Cf. BORTHWICK (1973, 291-92).

³¹ Cf. *Plaut. Amph.* 1127 *ut Iovis supremi multis hostilis pacem expertam*; *Verg. Aen.* 3, 370 (Helenus) *exortat pacem divum*; *Liv.* 3, 7, 8 *pacemque exposcere deum*.

³² Cf. SCHEID 2005; RÜPKE 2007; DE SANCTIS 2012.

“avvicinare gli dèi per conquistare la loro pace” (spesso si accompagna ad espressioni come *deos, aras, templa adire*; cf. Apul. *met.* 6, 3 *adire cuiuscumque dei veniam*). Con la presenza dell’ablativo *prece* e dell’arcaismo *quaesit*, c’è un rafforzamento del senso di supplica e richiesta di perdono, espresso da *adire*. La solennità del verso è mantenuta grazie alla presenza della forma arcaica di *quaesit*, definita da Quintiliano *satis vetus*, *inst.* 8, 3, 25.

Nel v. 1230 la presenza di *paces*, che insieme a *pacem* nel verso precedente, forma un poliptoto. Tuttavia, la difficoltà che presenta il plurale *paces* ha indotto Lachmann a espungere l’intero verso. Il plurale *paces*, legato al genitivo *ventorum*, è una forma molto rara³³, ma la presenza del contesto oraziano (Hor. *epist.* 2, 1, 102 *hoc paces habuere bonae ventique secundi*), molto simile a Lucr. 5, 1230, induce a conservare la lezione trādita. Per quel che riguarda *secundas*, è probabile che ci siano delle somiglianze con Verg. *Aen.* 8, 682: *ventis et dis Agrippa secundis*. La costruzione della frase appare piuttosto complessa: *pavidus*, pur riferendosi logicamente a *induperatorem*, diviene il soggetto di *adit* e *quaesit*. L’epiteto di *induperator* è tutt’altro che eroico: infatti *pavidus* potrebbe voler indicare o una certa ironia da parte di Lucrezio, nel definire un condottiero spaventato, timoroso, oppure un naturale sentimento di terrore nei confronti dell’ira divina. La scelta di questo aggettivo determina chiaramente quale sia lo stato d’animo di paura e di insicurezza del comandante, e sembra quasi oltrepassare il confine dell’oggettività di Lucrezio, per rivelare il suo giudizio, quasi di commiserazione – come a partire dal v. 1194 – nei confronti di un uomo, che tenta di scongiurare le sue paure invano attraverso le preghiere e le suppliche agli dèi. La forza della natura è inesorabile, per questo l’uomo, anche accompagnato da legioni o da invincibili eserciti di elefanti, non può nulla, se non rassegnarsi alla preghiera e all’implorazione, affinché gli dèi concedano che la violenza impetuosa dei venti si plachi. L’inutilità delle preghiere dell’ammiraglio è potentemente influenzata dalla posizione prominente dell’avverbio, tra i più frequenti in Lucrezio, *nequiquam*.

La *iunctura violento turbine* non è nuova, e si trova anche nel v. 217 e nel v. 368. È probabile che il verso alluda a Enn. *ann.* 566 Sk. *in nigro iactatis turbine nautis*, che riporta un sinonimo di *correptus*, ovvero *iactatus* (termine particolarmente caro a Virgilio). *Corripio* ha diversi significati, tra cui quello di ‘essere travolti’ (cf. OLD, s.v. *corripio*, 4), non solo da fenomeni naturali (cf. Lucr. 6, 395 *turbine caelesti correptus*; Verg. *Aen.* 1, 45 *turbine corripuit*), ma anche da parole o da insulti, come in alcuni contesti di ambito storico-politico (cf. Caes. *civ.* 1, 2, 4 *convicio consulis correpti*).

³³ Cf. ThLL, s.v. *pax*, vol. X, 1, 1, col. 863; Non. p. 149, 10 *-es plurali numero nove positum*; cf. Sall. *Iug.* 31, 20 *leges iura iudicia, bella atque paces, postremo divina et humana omnia penes paucos erant*; Lucr. 5, 1230 *ventorum pavidus paces*, da cui forse Hor. *epist.* 2, 1, 102 *hoc paces habuere bonae ventique secundi*.

Saepe, avverbio di uso comune e colloquiale, ha anche un uso piuttosto ricorrente di contrarre espressioni intere, come ad esempio *ut saepe fit*³⁴.

Il contesto presentato da Lucrezio mostra una certa insistenza sulla morte, distruzione e violenza. *Violento turbine ... nilo fertur minus ad vada leti* riporta un'immagine drammatica della morte inevitabile a cui è destinato l'ammiraglio insieme alla sua flotta. La perifrasi espressa da *nilo fertur minus* intensifica l'inutilità delle suppliche, già sottintesa dalla presenza dell'avverbio *nequiquam* nel verso precedente. Sia *vadum* sia *letum* sono termini piuttosto rari nel linguaggio comune, ma che ben si adattano al registro poetico: si tratta del risultato di quella forza incontrollabile del vento (v. 1226 *vis violenti ... venti*), che conduce ad una morte certa, nonostante le preghiere invocate invano degli uomini. *Vadum* è usato da Cic. *Cael.* 51 *emersisse iam e vadis ... videtur esse oratio mea*, per indicare, con esattezza, le pericolose acque poco profonde, dove è facile che una nave si possa arenare. I versi si pongono in bilico tra il senso letterale e metaforico: i termini scelti sono specifici e piuttosto drammatici. Lucrezio ritorna con l'immagine della morte attraverso la scelta inusuale del termine *letum*, che appare la scelta più specifica per evocare propriamente la morte violenta (cf. *Lucr.* 3, 42 *Tartara leti* e 5, 201 *silvaeque ... ferarum*), nonostante spesso indichi rovina e distruzioni (cf. OLD s.v. *letum*, 3, cf. *Ov. ars* 1, 437 *cera vadum temptet*).

Lucr. 5, 1233-1240

Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
operit et pulchros fascis saevasque secures
proculcare ac ludibrio sibi habere videtur. 1235
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 divum, quae cuncta gubernent? 1240

1234 operit Q

I vv. 1233-40 rappresentano la naturale fine della sezione: un finale che mostra, ancora una volta, con maggiore chiarezza, la differenza tra l'uomo comune e il saggio che ha già appreso la *vera ratio* epicurea. Questa differenza è enfatizzata dalla presenza strategica di *videtur*, che mostra come la maggior parte degli uomini sia stata ingannata dalla credenza superstiziosa che la natura sia governata da una forza intrinseca, pronta ad abbattere e a deridere la debolezza umana (*proculcare ac ludibrio sibi habere*), proprio come l'antica idea della punizione della *hybris* attraverso la *némesis*. In termini

³⁴ Cf. *Lucr.* 3, 912-13 *ubi discubere tenentque/ pocula saepe homines* e *Lucr.* 4, 34-5 *in somnis cum saepe figuras / contuimur*; cf. *Verg. Aen.* 1, 148 e 8, 353.

epicurei, comunque, si tratta sempre di una forza nascosta, che rappresenta il potere impersonale della natura, degli atomi e del loro movimento incessante, che è completamente estranea e indipendente rispetto ai fatti e alle azioni che riguardano gli uomini (*res humanas*).

Molti commentatori si sono interrogati su cosa possa realmente essere la *vis abdita* in una dottrina filosofica come quella epicurea, che non ammette alcun tipo di provvidenzialismo o teleologia³⁵. Se tutte le cose, tra cui anche la materia di cui sono fatti i sogni e i pensieri, sono attribuite al necessario e casuale movimento degli atomi, la menzione di una forza occulta e sconosciuta, come la *vis abdita*, non può che far notare una certa incoerenza³⁶. Secondo Minadeo, la *vis abdita quaedam* sarebbe il principio di distruzione nell'universo, cioè la forza che equilibra quella creativa e distruttiva della natura, come la Guerra contro l'Amore nella cosmologia di Empedocle, in altre parole, il principio dell'isonomia, tutt'altro che infrequente in Lucrezio³⁷. Per un altro gruppo di studiosi, i vv. 1233-35 sarebbero la spiegazione superstiziosa di un laico a un disastro naturale. Per altri, la *vis abdita* sarebbe l'ira divina. La Too puntualizza nel suo contributo che: «the indicative *obterit* (line 1234) states that the misunderstood *vis* “wears down” human endeavours, and so makes it appear that Lucretius himself advocates the superstitious viewpoint. One might argue that the poet initially espouses the superstitious perspective only to correct his position in the next line with *videtur* [...] to show how easily *religio* can be engendered even when an atomist is concerned. But it is doubtful that Lucretius intended this kind of ambiguity where the issue of *religio* is involved. If he is to accomplish his didactic aim and bring the reader to a state

³⁵ Ad una prima lettura, la presenza di una definizione che sembrerebbe essere così spiccatamente stoica, potrebbe far pensare a una velata critica rivolta da Lucrezio nei confronti dei seguaci degli Stoici, che provano, attraverso una concezione provvidenzialistica, a darsi spiegazioni su ciò che non può essere spiegato: il moto casuale e senza ragione degli atomi che compongono la natura di tutte le cose. In realtà, non si tratta di polemica, ma di una risposta epicurea al provvidenzialismo stoico, senza i toni della critica. Vi sono due principali tendenze nella critica riguardo al rapporto e all'eventuale polemica tra Lucrezio e le altre correnti filosofiche del suo tempo, in particolare lo Stoicismo. La prima, seguita da SCHRIJVERS 1970 e KLEVE 1978, ritiene che Lucrezio si sia direttamente servito di una grande varietà di fonti, soprattutto per le porzioni di testo che riguardano la cosmologia e l'antropologia (alcune argomenti sono stati interpretati come una risposta alle teorie dei rivali Peripatetici, Scettici o Stoici); la seconda, seguita da FURLEY 1966, SEDLEY 1998, WARREN 2007, vede in Lucrezio un «Epicurean fundamentalist», per usare la celebre definizione di David Sedley, che non sarebbe stato minimamente coinvolto in alcun tipo di polemica con i filosofi di altre correnti. Entrambe le posizioni sono state portate avanti con valide argomentazioni: si può affermare, credo, con una certa sicurezza, che lo scopo del *DRN* non fosse quello di entrare in polemica con le correnti filosofiche del suo tempo o di evidenziare le differenze tra le diverse visioni del cosmo, alla maniera, ad esempio, dei trattati filosofici di Cicerone. Nonostante nel *DRN* ci siano 1153 versi apertamente dedicati alla critica di altre visioni, queste divergenze di opinione sono rivolte al pensiero di alcuni degli ispiratori dell'opera lucreziana, tra cui Democrito, Empedocle, Eraclito, Anassagora, verso i quali Lucrezio non può che provare un enorme rispetto.

³⁶ Cf. TOO (1991, 255-57).

³⁷ Cf. MINADEO (1969, 96).

of calm, philosophical detachment, the poet needs to reject unequivocally the superstitious perspective evoked by *vis abdita quaedam*»³⁸.

Lo stridente contrasto è cercato da Lucrezio per amplificare la distanza e porre una barriera tra chi è dominato da una concezione superstiziosa di un mondo governato da leggi e da una forza superiore, a cui gli uomini sottostanno, e la *vera ratio* epicurea, che prende le distanze da qualsiasi tipo di potere. La natura di Lucrezio non ha bisogno di segreti. Al contrario, essa si mostra variegata e complessa, in tutte le sue manifestazioni. È probabile che questa *vis abdita* sia l'immagine di come la natura appaia agli uomini (v. 77): del suo operato, in mancanza della prova scientifica, nessuno avrebbe mai potuto presagire gli effetti, sebbene le sue leggi siano invariabili ed inesorabili (cf. Lucr. 6, 29-31). Questa forza misteriosa, quindi, è la forza stessa della natura, che controlla il *mundus* atomico, contro la quale è impotente ogni preghiera e ogni vana speranza. Non è una *vis abdita* per il sapiente, ma per ogni singolo uomo, in particolare, se colpito da grandi ed improvvise catastrofi, che provano quanto siano irresistibili le cieche forze della natura.

Il verbo posto in posizione incipitaria, *optero* (*opterit* è la lezione riportata da **O**, a differenza di *operit* tradito da **Q**), vuol dire “calpestare, schiacciare” o anche più drasticamente “distruggere” (cf. OLD s.v. *obtero*, e cf. Lucr. 1, 78 *religio pedibus subiecta vicissim obteritur*; 3, 893 *obtritum pondere terra*). La forza della natura, ritenuta in conoscibile, è in grado di schiacciare la più importante delle *res humanae*, ovvero il potere politico e militare. Lucrezio riprende una terminologia specifica, prettamente romana, attraverso un probabile riferimento ad un preciso momento storico della tarda repubblica romana e ad una autocitazione di clausola di verso, dell'allitterante *iunctura saevasque securis*, già adoperata in 3, 996 *petere a populo fascis saevasque securis* (ripresa da Verg. *Aen.* 6, 819 *consulis imperium hic primum saevasque securis*). I fasci littori sono il simbolo dell'*imperium*, ovvero del potere e dell'autorità maggiore, rappresentato dai magistrati, i più alti funzionari dello Stato romano, in età repubblicana, nonostante il simbolo dei fasci littori avesse origini ben più antiche, che risalgono agli Etruschi (cf. Dion. Hal. 3, 59-62 e Liv. 1, 8)³⁹. Secondo Kenney nel suo commento a Lucr. 3, 996, vi sarebbe da leggere un possibile riferimento alle proscrizioni (le prime, ad opera di Silla, 82 a.C.): il riferimento è, naturalmente alle *securis*, che vengono definite *saevae*, ovvero spietate. I *fascis* sono le insegne consolari, che circondavano un'ascia e che simboleggiavano il potere della pena corporale e capitale. Nel verso in questione, i *fascis*, un simbolo significativo della *res*

³⁸ Too (1991, 256).

³⁹ È attestato che essi fossero già in uso in età regia, cf. il commento di Ogilvie a Liv. 2, 1, 7-2, 2.

publica, sono, non a caso, definiti *pulchri*, da intendere come nobili (cf. ThLL, vol. X, 2, 2, col. 2567, l. 38, cf. anche Sen. *clem.* 1, 26, 5)⁴⁰.

L'intera espressione (*proculcare ac ludibrio sibi habere videtur*) riporta un significato di derisione. Apparentemente è la natura a prendersi gioco della debolezza degli esseri viventi, in realtà, chi sembra realmente mostrare un sentimento di compassione e derisione è proprio l'autore nei confronti di chi non ha ancora conosciuto la via per poter interpretare come funziona la *ratio* del mondo, governato dalle leggi scientifiche della natura. *Proculcare* è un sinonimo della perifrasi *ludibrio sibi habere*, che insieme finiscono per formare un'endiadi, dal punto di vista contenutistico. Il senso di *proculcare* è figurato (cf. OLD s.v. 2), come in 1140 *conculcatur nimis ante metutum*.

Il verbo *vacillare* indica l'azione del terremoto, e propriamente la produzione delle onde o mulinelli che creano il caratteristico movimento ondeggiante dei terremoti. Lo stesso verbo è utilizzato per indicare il movimento della terra e degli edifici che si spostano in un terremoto (le occorrenze lucreziane sono molteplici, cf. Lucr. 1, 806 *ut tabe nimborum arbusta vacillent*; 3, 478 *praepediuntur crura vacillanti*; 6, 554 e 575; 6, 535-607). *Tellus* è la forma poetica e aulica di *terra*, molto frequente in Lucrezio.

A partire dal v. 1236 ritorna l'immagine della terra che trema sotto i piedi, e dei disastri provocati dai terremoti alle città che vengono distrutte. È probabile che Lucrezio sia stato testimone diretto di terremoti o ne abbia, in ogni caso, letto dei resoconti⁴¹. *Concussa que cadunt urbes dubia que minantur* è un verso che ha una perfetta struttura simmetrica. Le città vacillano come se minacciassero di cadere⁴². La possibilità che si tratti di un riferimento al terremoto, per quel che riguarda *cadunt urbes*, è probabile.

⁴⁰ Ad un lettore del I sec. a.C. l'aggettivo *pulcher* doveva far pensare al *cognomen* di un noto esponente della *gens Claudia*, Appio Claudio Pulcro (79 a.C.), padre del tribuno della plebe Publio Clodio Pulcro, che perse la vita a Bovillae nello scontro armato contro le bande di Milone, nel 52 a.C. (l'episodio è riportato con prevedibile parzialità da Cic. *Mil.* 29), cf. FEZZI 1999.

⁴¹ Uno dei terremoti più devastanti che colpì la penisola italica avvenne nel giugno del 217 a.C., in Etruria, e le scosse furono talmente forti da sentirsi anche a distanza di molti km (cf. Cic. *div.* 1, 35, 78; Liv. 22, 5, 8; Plin. *nat.* 2, 86, 200: le fonti riprendono il racconto dell'annalista Celio Antipatro). Questi "prodigi" furono collegati alla sconfitta romana del Trasimeno, ad opera di Annibale, grazie alla negligenza religiosa del console Flaminio. Della stessa natura sono, con ogni probabilità, le notizie sul forte terremoto che nel 91 a.C. fu avvertito in tutta Italia meridionale, dal Sannio fino a Reggio Calabria (cf. Plin. *nat.* 2, 85, 199), dove abbatté parte della città e delle mura (cf. Iul. Obseq. 54). Anche in questo caso tale 'prodigio' è collegato ad un evento importante della storia romana, in particolare alla sanguinosa guerra sociale, tra i Romani e gli alleati Italici, che richiedevano la cittadinanza. Le poche altre notizie su terremoti e fenomeni collegati, che si sono verificati in Italia durante il periodo repubblicano, sono elencate da Giulio Ossequente nel *Liber prodigiorum* 59, 61, 68 (che narra rispettivamente i terremoti di Rieti del 76 a.C., di Spoleto del 63 a.C., e di diversi sparsi per l'Italia nel 44 a.C., in concomitanza con la morte di Giulio Cesare).

⁴² Cf. Lucr. 4, 518 *ruere ut quaedam videantur velle, ruantque*; 5, 544 *terra superne tremit magni concussa ruinis*; 6, 572 *minitatur terra ruinas*, ancora riguarda un terremoto. Cf. anche Sen. *nat.* 6, 1, 2 *Herculanensis oppidi pars ruit, dubia que stant etiam quae relicta sunt*.

Non è, tuttavia, da escludere la possibilità di un richiamo alle guerre puniche e in particolare alla distruzione di Cartagine (146 a.C.).

La superstizione religiosa è considerata, con rassegnazione, inevitabile da Lucrezio: gli ultimi tre versi della sezione sulla religione si chiudono con una lunga interrogativa ipotetica (*quid mirum si*, cf. anche 2, 87, 338; 6, 130, i casi in cui viene sottinteso il verbo *sum*, come in questa ipotetica). Non c'è da stupirsi se gli uomini – definiti dalla *iunctura* poetica *mortalia saecla*, che ricalca l'espressione *brotòn éthnos* (Pind. *Pyth.* 10, 28), già in precedenza usata da Omero (*Il.* 5, 361; *Od.* 5, 197) e in seguito dai tragici (Soph. *Oed. Tyr.* 971; Eur. *Or.* 175) – abbiano lasciato alla potenza e alla forza divina il controllo del mondo (*quae cuncta gubernent*). L'espressione *mortalia saecla* ricorre di frequente soltanto in Lucrezio (2, 1153; ci sono altre quattro attestazioni nel quinto libro, vv. 791, 805, 988, 1169), in contesti in cui è maggiormente visibile il contrasto tra l'immortalità divina e la precarietà della condizione umana, temporanea e a termine. *Saecla*, infatti, (cf. OLD s.v. *saeculum*, I, 3, 4) può significare, in questo caso, sia gli uomini, sia le stirpi, sia il periodo di tempo da cui è costituita una vita umana, dove il tempo viene percepito secondo il punto di vista soggettivo dell'uomo e non secondo il punto di vista oggettivo della natura.

Lucrezio ripropone un atteggiamento di commiserazione, che è lo stesso dei vv. 1194-1203, per denunciare come gli uomini si siano sviliti (*temnunt*), per la loro impotenza e mortalità, dinanzi alle forze mirabili degli dèi (in iperbato *mirasque... viris*), al contrario di ciò che è affermato in I, 79. *Relinquere*, va inteso nel senso di 'ammettere', 'consentire', che è ricorrente in Lucrezio (cf. 1, 515, 658, 703, 743; 3, 40 e anche Hor. *sat.* 1, 1, 52). Questo specifico significato da attribuire al verbo *relinquere* sembra riflettere similmente l'uso filosofico del corrispettivo greco *apoleípein* (cf. LSJ s.v. I 5) e *kataleípein* (cf. LSJ s.v. III 2 b).

4. Scopo di questi versi è quello di mostrare il punto di vista dell'uomo comune, che non coincide con la prospettiva molto più ampia del mondo e della vita sulla Terra, che vuole offrire Lucrezio. Nel suo giudizio conclusivo, attraverso la tecnica della *Ringkomposition*, Lucrezio ripropone la certezza che era alla base dell'inizio della prima argomentazione sulla nascita della religione (vv. 1161-68), ovvero che non è difficile ammettere quanto sia stato comprensibile per gli uomini, sopraffatti dalla paura, poter credere alla tradizione, ai riti e alle superstizioni della religione, senza curarsi di un'approfondita indagine sull'autentico funzionamento delle leggi scientifiche che muovono l'universo.

Riferimenti bibliografici

AVOTINS 1998

I. Avotins, *Nequid or Nequod in Lucretius DRN 5, 1224*, «Mnemosyne» LI.5, 585-90.

BAILEY 1947

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari: De rerum natura libri sex*, Oxford.

BIGNONE 1909

E. Bignone, *Lucrezio ed Erodoto*, «Bollettino di Filologia Classica» XVI, 57-60.

BORTHWICK 1973

E.K. Borthwick, *Lucretius' Elephant Wall*, «CQ» XXIII, 291-92.

BUTTERFIELD 2013

D.J. Butterfield, *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*, Cambridge.

BUTTERFIELD 2014

D.J. Butterfield, *Lucretius auctus? The Question of Interpolation in De rerum natura*, in J. Martinez (ed.), *Fakes and Forgers of Classical Literature: Ergo decipiatur!*, Madrid, 15-42.

BUTTERFIELD 2016

D.J. Butterfield, *Some problems in the text and transmission of Lucretius*, in R. Hunter, S.P. Oakley (eds.), *Latin Literature and its Transmission. Papers in Honour of Michael Reeve*, Cambridge, 22-53.

CANFORA 1993

L. Canfora, *Lettura del quinto libro del De rerum natura*, in L. Canfora (a cura di), *Studi di storia della storiografia romana*, Bari, 291-301.

COCATRE-ZILGIEN 2012

P. Cocatre-Zilgien, *Lucrèce (De rerum natura 5. 1136-1160) et le progrès du droit*, E. Chevreau, D. Kremer, A. Laquerrière-Lacroix (édd.), *Carmina Iuris. Mélanges en l'honneur de Michel Humbert*, Paris, 101-158.

COSTA 1984

C.D.N. Costa, *Lucretius: De rerum natura V*, Oxford.

DE SANCTIS 2012

G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Roma.

DEUFERT 1996

M. Deufert, *Pseudo-Lukrezisches im Lukrez: Die unechten Verse in Lukrezens De rerum natura*, Berlin.

DEUFERT 2016

M. Deufert, *Overlooked Manuscript Evidence for Interpolations in Lucretius? The Rubricated Lines*, in R. Hunter, S.P. Oakley (eds.), *Latin Literature and its Transmission. Papers in Honour of Michael Reeve*, Cambridge, 68-87.

DEUFERT 2017

M. Deufert, *Prolegomena zur Editio Teubneriana des Lukrez*, Berlin.

DEUFERT 2018

M. Deufert, *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin-Boston.

DE VAAN 2008

M. De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden-Boston.

FEZZI 1999

L. Fezzi, *La legislazione tribunitia di Publio Clodio Pulcro (58 a.C.) e la ricerca del consenso a Roma*, «SCO» XLVII, 245-341.

FISH 2011

J. Fish, *Not all Politicians are Sisyphus: What Roman Epicureans were taught about Politics*, in FISH – SANDERS 2011, 72-104.

FISH – SANDERS 2011

J. Fish, K.R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge.

FOWLER 2002

D. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on De Rerum Natura Book Two lines 1-332*, by Don Fowler, Oxford.

FOWLER 1997

P.J. Fowler, *Lucretian Conclusions*, in D.H. Roberts, F.M. Dunn, D. Fowler (eds.), *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, 112-38.

FURLEY 1989

D.P. Furley, *Lucretius and Politics*, in J. Barnes, M. Griffin, *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 120-50.

GALE 2009

M. Gale, *Lucretius: De Rerum Natura V*, Oxford.

GARBARINO 2010

G. Garbarino, *Cesare e la cultura filosofica del suo tempo*, in URSO 2010, 207-222.

GNEISSE 1878

C. Gneisse, *De versibus in Lucretii carmine repetitis*, Strassburg.

HARDIE – GILLESPIE 2007

P.R. Hardie, S. Gillespie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.

INGALLS 1971

W.B. Ingalls, *Repetition in Lucretius*, «Phoenix» XXV, 227-336.

KENNEY 2014

E.J. Kenney, *Lucretius. De rerum natura. Book III. Second Edition*, Cambridge.

KLEVE 1978

K. Kleve, *The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism in Lucrece*. Huit exposés suivi de discussions, Vandoeuvre-Genève 22-27 Août 1977, Genève, 39-75.

KONSTAN 2011

D. Konstan, *Epicurus on the Gods*, in FISH – SANDERS 2011, Cambridge, 53-71.

LENZ 1937

C. Lenz, *Die wiederholten Verse bei Lukrez*, Diss., Dresden.

MANSFELD 1993

J. Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne» XLVI, 172-210.

MINADEO 1969

R. Minadeo, *The Lyre of Science. Formal Meaning in Lucretius' De rerum natura*, Detroit.

MINYARD 1978

J.D. Minyard, *Mode and Value in the De rerum natura. A study in Lucretius' Metrical Language*, Wiesbaden.

MINYARD 1985

J.D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic: an Essay in Roman Intellectual History*, Leiden.

MÜLLER 1958

G. Müller, *Die problematik des Lucretztextes seit Lachmann*, «Philologus» CII, 247-83.

NICHOLS 1976

J.H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*, Ithaca (N.Y).

PENWILL 2009

J.L. Penwill, *Lucretius and the First Triumvirate*, in W.J. Dominik, J. Garthwaite, P.A. Roche (eds.), *Writing Politics in Imperial Rome*, Leiden-Boston, 63-87.

RAUBITSCHKE 1938

A.E. Raubitschek, *Zu einigen Wiederholungen bei Lukrez*, «AJPh» LIX, 218-23.

ROMANO 2008

E. Romano, *Tempo della storia, tempo della scienza: innovazione e progresso in Lucrezio*, in M. Beretta, F. Citti (a cura di), *Lucrezio. La natura e la scienza*, Firenze, 51-67.

RÜPKE 2007

J. Rüpke, *A Companion to Roman Religion*. Cambridge-UK-Malden (MA).

SCHEID 2005

J. Scheid, *Quand faire c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.

SCHIESARO 1990

A. Schiesaro, *Simulacrum et imago: gli argomenti analogici nel De rerum natura di Lucrezio*, Pisa.

SCHIESARO 2007

A. Schiesaro, *Lucretius and Roman Politics and History*, in HARDIE – GILLESPIE 2007, 41-58.

SCHRIJVERS 1970

P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam.

SCHRIJVERS 1978

P.H. Schrijvers, *Le regard sur l'invisible. Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce*, in O. Gigon, *Lucrèce. Huit exposés suivi de discussions*, Vandœuvre-Genève 22-27 Août 1977, Genève, 77-121.

SEDLEY 1998

D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.

SEDLEY 2011

D. Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in FISH – SANDERS 2011, 29-52.

TOO 1991

Y.L. Too, *A Note on vis abdita quaedam (DRN 5, 1233)*, «CQ» XLI, 255-57.

URSO 2010

G. Urso (a cura di), *Cesare: precursore o visionario?* Atti del Convegno internazionale. Cividale del Friuli, 17-19 settembre 2009, Pisa.

VON ALBRECHT 2005

M. von Albrecht, *Terror et pavor: politica e religione in Lucrezio* in URSO 2010, 231-45.

WARREN 2007

J. Warren, *Lucretius and Greek Philosophy*, in HARDIE – GILLESPIE 2007, 19-32.

WILLS 1996

J. Wills, *Repetition in Latin Poetry. Figures of Allusion*, Oxford.