

DE GRUYTER

Manuel Galzerano

**LA FINE DEL
MONDO NEL
›DE RERUM NATURA‹
DI LUCREZIO**

CICERO - STUDIES ON ROMAN
THOUGHT AND ITS RECEPTION

DE
G



Manuel Galzerano

La fine del mondo nel *De rerum natura* di Lucrezio

CICERO

Studies on Roman Thought and Its Reception

Publications of the Foundation
Patrum Lumen Sustine (Basel)
and of the *Soci t  Internationale
des Amis de Cicéron* (Paris)

Edited by
Ermanno Malaspina

Advisory Board
Mireille Armisen-Marchetti, Carmen Codo er,
Perrine Galand, Henriette Harich-Schwarzbauer,
Robert Kaster, David Konstan, Carlos Lévy,
Rita Pierini, Jula Wildberger

Volume 2

Manuel Galzerano

**La fine del mondo
nel *De rerum natura*
di Lucrezio**

Con una presentazione di Giancarlo Mazzoli

DE GRUYTER

The publication of this volume was made possible through the financial support of the *Patrum Lumen Sustine* foundation in Basel and the scholarly direction of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC, Paris).



www.patrumlumensustine.com



www.tulliana.eu

ISBN 978-3-11-065962-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-067466-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067468-2

ISSN 2567-0158



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0 Licence. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2019949332

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2019 Manuel Galzerano, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Cover image: Cesare Maccari, *Cicero Denounces Catiline* @ AKG

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

*Quo magis in dubiis hominem spectare periculis
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

Presentazione di G. Mazzoli

Già agli albori della cultura occidentale¹ lo scenario dei mondi che finiscono si può ravvisare variamente – pur nei limiti di cautela intrinseci alla frammentarietà e discutibilità dei dati – nel pensiero fisico dei filosofi ionici del VI secolo a.C.² Le prime asserzioni teoriche sono in Anassimandro di Mileto: «egli dice – ci viene tramandato (12 A11, B2) – che origine delle cose che sono è una certa natura dell’infinito, da cui nascono i cieli e il loro ordine. Essa, inoltre, dura sempre e non invecchia; e in più circonda tutti i mondi. Oltre a ciò, parla del tempo come determinazione della nascita e della sostanza e della dissoluzione». A fronte di questo “divino” principio, «esente da morte e da distruzione» (12B3), sussiste la finitezza temporale di tutte le cose, «che da esso provengono [...] e che in esso tutte si distruggono. Per questo si formano infiniti mondi, che, poi, si dissolvono in quello da cui derivano» (12 A14). A sua volta Senofane di Colofone, se da una parte (come già asserito in Platone, *soph.* 242d = 21 A29) apre la strada all’ontologia eleatica con la concezione d’un tutto «uno e non mutevole», identificato con Dio, «mai nato ed eterno, di forma sferica» (21 A34: cfr. 28 A23, 25, 36) – dall’altra è portato ad ammettere per il destino umano una deriva catastrofica, sostenendo (A33) «che tutti gli esseri umani vengano distrutti, una volta che la terra, inabissatasi nel mare, sia divenuta fango, e che poi di nuovo ricominci la generazione, e che questa trasformazione avvenga per tutti i mondi». Nel pensiero empedocleo (siamo ormai nel V secolo) sono *Neikos* e *Philia* le forze antagonistiche che producono nei quattro elementi primordiali la mescolanza o separazione da cui dipendono le alterne trasformazioni cosmiche: «Amicizia e Contesa hanno il sopravvento a turno, e l’una raccoglie tutte le cose in unità, distrugge il cosmo di Contesa e da esso crea lo Sfero, mentre Contesa separa nuovamente gli elementi e produce questo cosmo» (31 A52).

Anche gli atomisti contemplano un cosmo soggetto a perenne vicenda di trasformazioni, prodotte dal meccanico aggregarsi e disgregarsi degli atomi. Afferma Leucippo (67 A1) che «come ci sono nascite di mondi, così ci sono anche accrescimenti, consunzioni e morti, secondo una certa necessità», e Democrito suo discepolo ribadisce (68 A40) che «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

1 Alla quale queste considerazioni si limitano; per un *corpus* di testi antichi sulla fine del mondo esteso anche alle origini mediorientali del tema, bibliche, mesopotamiche e iraniane, cfr. Dumas-Reungoat 2001, 19–89.

2 Le traduzioni che seguono sono tratte da Reale 2006.

nuovi mondi e dall'altra scompaiono. I mondi si corrompono nel collasso di uno contro l'altro».

In età ellenistica è la fisica epicurea ad attingere i suoi fondamenti dalla dottrina atomistica, mentre lo stoicismo cerca altrove nella riflessione presocratica le sue basi, e le incontra negli oracolari aforismi di Eraclito di Efeso, il pensatore nel quale il riconoscimento del divenire cosmico assurge a legge totalizzante del reale: non dinamiche di mondi infiniti, ma le pervasive vicende di guerra, pace e compenetrazione dei contrari in un universo inteso fortemente come uno, che ha nel fuoco il divino principio, perennemente mutevole, governante come *logos* tutte le cose. Nell'assunzione di questo principio igneo Aristotele, seguito da Teofrasto, accomuna nella *Metafisica* (22 A5) Eraclito con un pitagorico, Ippaso, secondo talune fonti suo possibile maestro; inoltre (22 A10) attribuisce nel *De caelo* all'Efesio l'asserzione d'un cosmo in modo alterno perituro e nella *Fisica* più precisamente afferma che «come sostiene Eraclito, a un certo momento tutto diventa fuoco», ascrivendo dunque già a lui la dottrina dell'*ekpyrosis*, della conflagrazione universale. Questi dati trovano ulteriori riprese in testimoni più tardi, come il dossografo Aezio e Simplicio, commentatore neoplatonico di Aristotele. Così ribadisce il primo (22 A5): «Eraclito e Ippaso di Metaponto pongono come principio di tutte le cose il fuoco. Dicono, infatti, che tutte le cose nascono dal fuoco e che finiscono tutte nel fuoco. Quando il fuoco si spegne, si forma l'universo [...] e poi di nuovo, nella conflagrazione, l'universo e tutti i corpi sono distrutti dal fuoco»; e il secondo (22 A10): «anche Eraclito dice che l'universo talora si distrugge nel fuoco, e che poi dal fuoco si riforma, secondo periodi di tempo determinati, nei quali, egli dice 'a misura si accende e a misura si spegne' [B30] e soggiunge: 'di questa opinione furono in seguito anche gli Stoici'».

L'esegesi di queste e di altre consimili testimonianze, nel contesto antonomaticamente oscuro della speculazione eraclitea, ha dato adito, fin dai primi dell'800, a un serrato dibattito, ancora oggi tutt'altro che concluso, tra diverse scuole di pensiero.³ In estrema sintesi, c'è chi punta sostanzialmente a invalidare la consistenza teorica di quelle asserzioni, tendendo a ritenere le testimonianze post-aristoteliche falsate da una *interpretatio* stoica del presocratici e a derivare quelle di Aristotele dall'applicazione di sue personali linee dottrinali, piuttosto che da conoscenza diretta dei testi eraclitei; ma sembra riguadagnare oggi maggiori consensi la più tradizionale linea esegetica, che – accreditando soprattutto l'attendibilità di Aristotele – propende per riconoscere effettivamente

³ Cfr. Finkelberg 1998, 195–222 e l'introduzione di Giovanni Reale a Marcovich-Mondolfo-Tarán 2007, in part. CLXXX–CXCIII.

Eraclito come precursore del pensiero stoico non solo nella centrale affermazione d'un universo unitario informato dal *logos* che ha nel fuoco il suo supporto materiale ma in quella dei cicli cosmici risolti dalla conflagrazione.

Se il Giardino ateniese rimane sostanzialmente fermo sulle posizioni del fondatore, è in seno alla scuola stoica che il portato della fine del mondo assume profondità di campo, a fronte degli scenari di un mondo immortale o eterno, rispettivamente disegnati da Platone e da Aristotele. Ciò che va subito ribadito è appunto il carattere ciclico che lo stoicismo attribuisce al catastrofico evento, a partire dal suo stesso fondatore e primo scolarca, vissuto tra gli ultimi decenni del IV sec. a.C. e la prima metà del terzo: Zenone di Cizio ritiene – leggiamo nel fr. 1.98 SVF – «che in tempi fissati dal destino l'intero cosmo finisca per combustione, ma che poi, di nuovo, si riorganizzi». È la dottrina della periodica *diakosmesis*, elaborata per conciliare l'affermata eternità della sostanza universale con portati stessi dell'esperienza, quali i fenomeni d'erosione, il ritiro dei mari provato dai fossili, e così via (1.106), assunti come indicatori d'un mondo tutt'altro che vigente *ab aeterno* e *ad aeternum* nel suo stato attuale bensì in preda a incessante divenire e progressiva corruttibilità. Alla sua genesi e corruzione Zenone dedica una specifica opera, intitolata Περὶ τοῦ ὅλου, “sul tutto”, e mutua ancora da Eraclito il “cammino all'insù” e poi “all'ingiù” dei quattro elementi che dal fuoco procede e in esso ritorna, determinando così via via il sussistere di tutte le cose e poi appunto da ultimo, rottisi gli equilibri alla base dei vari passaggi e commistioni, il riassorbimento di tutte nella sostanza ignea. Ecco i termini in cui verosimilmente lo stesso Zenone profetizza il compiersi dell'attuale ciclo (1.106): «se il mare va restringendosi, anche la terra farà altrettanto e in un lungo volgere di anni si consumerà completamente ciascun suo elemento, si esaurirà tutta l'aria riducendosi progressivamente, e tutto finirà in una sola sostanza: il fuoco». Con forza visionaria il secondo scolarca, Cleante, il solo dotato tra gli stoici più antichi di talento poetico, e particolarmente sensibile al fascino egemonico del sole (1.499–504), trasfonde nello scenario dell'incendio cosmico lo spettacolo astrale (1.510): «nella conflagrazione cosmica la luna e gli altri astri diverranno simili al sole assimilandosi ad esso; pertanto anche gli astri, essendo dei, cooperano col sole alla propria consumazione». Riscontri con l'*imagérie* di questa collettiva autocremazione divina (che susciterà critiche e ironie in Filone Alessandrino, *aet.* 47, SVF 2.613 e in Plutarco, *comm. not.* 31, SVF 1.510) saranno rilevati nel discorso *Boristenico* di Dione Crisostomo (cfr. SVF 2.602; 622), che pure fa spazio (siamo alla fine del sec. I d.C.) a elementi d'estrazione platonica e orientale. Così riassume Pohlenz:⁴

4 Pohlenz 1967, 1.156–157.

Dione fa scorrere avanti a noi, in una serie di quadri staccati, la storia grandiosa del divenire universale. Prima di tutto – qui reminiscenze del *Fedro* platonico si fondono con suggestioni iraniche – ci viene presentato un cocchio guidato da un dio. Vi sono aggiogati quattro cavalli: uno di Zeus, alato e avvolto in un luminoso splendore di fuoco, uno, scuro, di Hera, la quale già nel nome (“Ἥρα-ἄηρ) simboleggia l’aria oscura; il terzo di Posidone, signore delle acque; l’ultimo di Hestia, la terra che forma il saldo focolare del cosmo. I quattro cavalli operano d’amore e d’accordo, anche se a volte il soffio infocato del destriero di Zeus o il sudore di quello di Posidone provocano delle catastrofi parziali, che trovano un’eco nelle leggende elleniche di Fetonte e del diluvio di Deucalione. Ma alla fine tutto si trasforma. Come un artista con delle figurine di cera, così il Demiurgo, che tutto regge e dispone, fonde i quattro cavalli-elementi in uno solo. Ciò non accade per un intervento violento operato dall’esterno. I cavalli hanno ciascuno una propria volontà e tendono volontariamente alla meta fissata dal dio, sacrificando la loro esistenza per l’unico che rimane vincitore in questa gara e fiero si dilata nello spazio infinito. Ora il cavallo di Zeus diventa uguale nella sua essenza all’auriga, diventa purissima luce di fuoco, anima, ragione, divinità. Ma solo per un certo tempo Dio rimane chiuso in se stesso. Presto si risveglia in lui l’*eros*, l’impulso ad agire e a governare, a creare e a plasmare [...] Da purissimo fuoco fulgureo la divinità si trasforma in aria ignea, nel *pneuma* – questa è la ierogamia di Zeus e di Hera che viene contemplata nei misteri –, e da questa unione nasce il seme di tutte le cose, l’elemento umido che ora riceve forma e figura dal *pneuma*, affinché sorga un mondo nuovo, raggiante di bellezza e di giovinezza, quale nessun poeta umano potrebbe degnamente celebrare, senza le imperfezioni che ora, vecchio, lo deturpano.

Ciclico finire e rinnovarsi del mondo, tra conflagrazione e (con chiare ascendenze pitagoriche) palingenesi: è un plesso dottrinale che trova il più sistematico inquadramento (cfr. SVF 2.574–632) nel terzo scolarca stoico, Crisippo, in trattati quali *Περὶ φύσεως*, *Περὶ προνοίας*, *Περὶ κόσμου*. Attesta Alessandro d’Afrودisia, commentatore d’Aristotele del II–III sec. d.C. (SVF 2.624): «sono convinti [i.e. gli stoici] che dopo la conflagrazione tutte queste realtà si costituiscono di nuovo nel cosmo, una per una, e che in quel cosmo la loro qualità tornerà a essere quella di prima, come testualmente afferma Crisippo nei suoi libri sul cosmo». È la teoria dell’*apokatastasis*, chiaramente legata a una concezione circolare (tipicamente greca) dell’eterno ritorno. «Un tempo [...] – affermerà con tono profetico Anneo Cornuto, di età giulio-claudia, nel suo compendio di teologia stoica (17): I sec. d.C.) – l’intero universo era fuoco, e lo diventerà di nuovo, alla conclusione d’un ciclo temporale». E così scenderà nei particolari Nemesio di Emesa (vescovo del IV–V sec. d.C.):

Gli Stoici affermano che i pianeti si ristabiliscono identici, sia nelle dimensioni sia nella estensione, nella medesima zona dello zodiaco che ciascuno occupava alle origini della costituzione del cosmo, e questi pianeti in tempi prefissati determinano la conflagrazione e la distruzione della realtà. Poi, di bel nuovo, il cosmo si riformerà così com’era all’origine: gli astri seguiranno la loro consueta orbita, e la condurranno a termine allo stesso identico

modo che nel precedente periodo. E torneranno ad esserci Socrate e Platone e ciascun uomo coi suoi amici e concittadini; le medesime cose ci convinceranno e delle medesime cose ci serviremo; ogni città e villaggio, ogni campo, risorgerà uguale. La rigenerazione del tutto non sarà un caso unico, ma si ripeterà più volte: o meglio, le stesse cose si susseguiranno indefinitamente senza sosta. Così quegli dèi che sfuggono alla distruzione, in tal modo seguendo (il cosmo come) in unico ciclo, grazie a questo hanno conoscenza di tutto quello che sarà nei cicli successivi, dato che non vi saranno differenze rispetto alle cose avvenute prima, ma tutto sarà uguale fin nei dettagli (SVF 2.625).

Ciò che importa rilevare è che anche negli snodi interni al pensiero stoico si avanzano, per tempo, dubbi e dissensi in proposito. Lasciano infatti il segno gli attacchi sempre più sistematici che muove all'ortodossia, fra III e II sec. a.C., l'antidogmatismo accademico, da Arcesilao di Pitane a Carneade di Cirene; e tra i primi bersagli d'ambito fisico non può mancare la concezione ciclica della vita universale, che postula un cosmo sia generato (SVF 3.574) sia (SVF 3.585) destinato a dissolversi per effetto dell'*ekpyrosis*. Già sembra ne prendesse le distanze il successore di Crisippo nello scolarcato, Zenone di Tarso (SVF 3. *Zeno Tarsensis* 5), così come, in vecchiaia, l'ulteriore successore, Diogene di Babilonia (SVF 3. *Diogenes Babylonios* 27), uno dei tre partecipanti, proprio insieme a Carneade, alla famosa ambasceria filosofica a Roma del 155 a.C. Il testimone del dissenso viene raccolto e potenziato nella generazione seguente, degli allievi di Diogene. Affermerà recisamente Filone Alessandrino (SVF 3. *Boëthus Sidonius* 7): «Boeto di Sidone e Panezio, uomini che si sono fatti le ossa nella filosofia stoica, quasi ispirati da Dio, ripudiarono il principio della conflagrazione cosmica e della palingenesi e passarono decisamente a una concezione più pia, quella della incorruttibilità del mondo».

Boeto contesta sul piano logico la dottrina ortodossa, negando anzitutto la possibilità di trovare – cito ancora Filone – «una causa della corruzione, interna ed esterna, che sia in grado di determinare la distruzione del mondo». Con Panezio di Rodi siamo poi di fronte, nella seconda metà del II sec. a.C., al pensatore sicuramente più rappresentativo di questo nuovo periodo della scuola stoica, organicamente impegnato a rendere le rigide dottrine dei primi maestri più flessibili e fruibili anche in un nuovo ambiente culturale, l'*élite* di Roma che si raccoglie intorno a Scipione Emiliano. Così fa dire Cicerone al suo personaggio Balbo delegato a presentare, nel II libro *de nat. deor.*, i capisaldi della teologia stoica: «i nostri traggono la conclusione, di cui, dicevano, Panezio dubitava, che alla fine il mondo intero prenderebbe fuoco, quando, consumatasi ogni umidità, né la terra potrebbe essere nutrita né circolerebbe l'aria, non rigenerabile per il totale esaurirsi dell'acqua, ma solo il fuoco, la cui divina forza animatrice darebbe origine alla rinascita del mondo e al ritorno del medesimo ciclo cosmico» (118). Altre fonti mostrano che quello di Panezio, più che un dubbio, era il

radicale convincimento d'un universo (cfr. in part. fr. 68 van Straaten) «non perituro né soggetto a invecchiamento», e dunque, in quanto tale – possiamo ben inferire – nemmeno suscettibile di, ciclica, generazione.⁵ Si può nutrire il sospetto che a questo suo punto di vista eterodosso intendesse aderire il contemporaneo Lucilio, a lui accomunato nella frequentazione dell'ambiente scipionico, quando inizia il primo libro delle *Satire* (primo in realtà della seconda edizione) ricordando – e, a quanto sembra, sferzando con lo stesso ironico turgore del dettato – *l'aetheris et terrae genitabile quaerere tempus*, «l'andare alla ricerca del tempo atto a generare il cielo e la terra» (fr. 1 Marx). All'inermità d'un siffatto oggetto di poesia, chiaramente in linea con le dottrine fisiche dell'ortodossia stoica, il poeta satirico mostra di contrapporre, con mentalità molto “romana”, ben più urgenti ragioni etiche di scrivere versi, il degrado dei costumi in cui versa l'intera Roma: una vera “cancrena” (fr. 53 M.), agli antipodi del suo concetto di *virtus*, anch'esso chiaramente indebitato nei confronti del pensiero paneziano; e ricorre alla famosa *trouvaille* del *concilium deorum* adunato per punire Lupo, il personaggio che già dal nome si rivela il portatore più emblematico di tanta corruzione.

Ho premesso particolare attenzione agli svolgimenti del pensiero stoico, tra le Grecia e Roma, perché nel libro di Manuel Galzerano, *last but not least* dei miei allievi – una indagine di vasta dottrina e di viva intelligenza critica – la polemica anti-stoica costituisce la primissima chiave euristica maneggiata con estrema sensibilità nella ricerca delle fonti e matrici dialettiche dell'escatologia cosmica lucreziana: una tematica che occupa posizioni strategiche nel *De rerum natura*, specialmente nella prima e nella terza diade, rivelandosi efficace pietra di paragone per una più piena comprensione del poema, per quanto attiene a ragioni di senso, di stile, di forma letteraria.

Anche il libro premette una prudente ricognizione del retroterra dottrinale, dai presocratici al dibattito ellenistico, non senza aggiungere un interessante scorcio sul sussistere nel mondo mediterraneo, in Italia e a Roma, tra II e I sec. a.C., di “angosce apocalittiche” travalicanti l'ambito filosofico. Chiaro l'intento di guardare a Lucrezio oltre le parvenze, accreditategli in tanta tradizione, dall'antichità a oggi, d'un sostanziale isolamento sul piano storico-culturale ed eidografico. A tale scopo Galzerano procede analiticamente e sistematicamente a interrogare i testi pertinenti del poema: alla loro presentazione in originale, con apparato critico (di massima sulla scorta dell'edizione Bailey) e traduzione (di

5 Cfr. Alesse 1994, 224–230 e Alesse 1997, 264 ss.

Canali), fa seguito la serrata escussione della dossografia moderna, per approdare infine alla linea esegetica giudicata più persuasiva.

Aprono l'esame versi proemiali del libro primo con l'elogio di Epicuro (vv. 62–79) e subito si prospetta la questione di fondo. La scoperta dell'infinito, rivelata agli uomini da Epicuro reduce dall'ardita effrazione dei *claustra mundi*, si fa tutt'uno con quella della *ianua leti* (5.273) che attende al varco l'intera realtà fisica: trionfo della *ratio* polemicamente celebrato contro i terrori della *religio* e contro gli antagonismi ideologici. Ma chi sono, si chiede Galzerano, gli avversari di Lucrezio? Sono gli stessi, soltanto gli stessi di Epicuro (Platone, Aristotele e i loro prmissimi seguaci, assertori, come s'è detto, dell'immortalità o anzi dell'eternità del mondo)? È la tesi "fondamentalistica" che schiaccia il poeta sulle dottrine enunciate più di due secoli prima dal maestro, senza alcun apporto di nuovo e personale pensiero (Sedley), rischiando di farne addirittura un eclettico epigono tardo-ellenistico (Schrijvers); dall'altro capo c'è chi, come Schmidt, ha sì il merito di spostare più avanti il bersaglio lucreziano chiamando in causa viceversa le tesi fisiche stoiche, ma con un non minore eccesso di polarizzazione. A buon diritto Galzerano annette alla sua ricerca, qui e in seguito, il proposito di verificare, segnatamente sulle orme di Lévy e Fowler, la presenza, sullo sfondo polemico del poema, d'un "paesaggio filosofico" non solo più attuale, ma anche più complesso, marcato dalle accennate transazioni di pensiero operate nel corso del cosiddetto "medio-stoicismo" (specialmente con Panezio e Posidonio).

Il finale "apocalittico" del primo libro (vv. 1052–1117) offre il primo importante banco di prova per questa verifica. Il drammatico immaginario della dissoluzione del mondo, saturo di stile sublime, viene opposto a dottrine che perorano il geocentrismo e la conseguente stabilità del cosmo in una prospettiva provvidenzialistica. La scuola stoica appare dunque chiaramente il primario obiettivo polemico, anche perché le ancora recenti aperture alla cosmologia platonica e aristotelica (che abbiamo più sopra rivisitate) l'hanno resa più facilmente sovrapponibile agli antichi bersagli del Περὶ φύσεως di Epicuro.

Il quadro delle fonti e il fronte polemico si ampliano e si complicano nel finale del secondo libro (vv. 1105–1174), di nuovo focalizzato sul tema del mondo che muore al termine d'un processo di crescita per effetto del "nutrimento" atomico, ma poi di inevitabile invecchiamento, secondo il motivo analogico "macroantropico" già utilizzato dagli atomisti. Questa volta, contro accuse di eclettismo spinto al limite della contraddizione, maggiormente conta per il poeta rivendicare una sostanziale fedeltà al modello di Epicuro, non pedissequa tuttavia, ma selettiva, perché adeguata alle esigenze del nuovo pubblico cui si rivolge. Significativo in particolare si rivela nel passo il non secondario riuso (e conseguente rigetto) di asserzioni in difesa dell'eternità del mondo attribuite al

peripatetico Critolao (anch'egli nell'ambasceria a Roma del 155 a.C.) nel *De aeternitate mundi* di Filone (55–75): la ripresa di Lucrezio modifica ovviamente i termini del dibattito, sostituendo le tesi di Epicuro a quelle vetero-stoiche contro le quali Critolao si muoveva, ma resta in ogni caso visibile la traccia d'un aggiornamento rispetto alla *querelle* a sua tempo diretta dal fondatore nei confronti del *De philosophia* aristotelico. Ma il motivo anti-peripatetico non esaurisce certo il quadro polemico del secondo libro: come mostrano altri passi in notevole simmetria con importanti sezioni del quinto, continuano soprattutto a restare nel mirino allegorismo e provvidenzialismo stoico.

Nella diade centrale del poema, lo spostarsi della prospettiva filosofica dal macrocosmo al microcosmo umano, psichico e sensoriale, riduce certo lo spazio concesso allo scenario escatologico, ma non l'annulla, perché mortalità dell'anima e mortalità del cosmo condividono identica eziologia, per disgregazioni degli atomi costitutivi; e nella morte si annullerà anche – sarcastica implicazione dei vv. 3.830–845 – lo stesso *regnum* istituito da Roma sull'ecumene. È il motivo paradossale della *mors aeterna* (3.1091) che suggella, sull'ala del tempo che passa, il l. III; e il trionfo del tempo che logora, con l'inesorabilità della goccia che scava la pietra, torna a chiudere il IV, stabilendo legami sottili di senso coi finali dei due primi libri e con l'ultima diade, dove, nota Galzerano, il “fiume carsico” della tematica escatologica riaffiora alla grande.

Accade ben presto, nei vv. 91–415 del l. V, che costituiscono indubbiamente la più vasta trattazione dedicata in materia dal poema, tanto più strutturata e agguerrita quanto più vario e articolato si palesa il fronte degli avversari da combattere. Già la parte proemiale (vv. 91–109), pur volta a contemplare, con “empedoclea” ispirazione, la maestosa bellezza dei *tria corpora* cosmici (terra mare cielo), punta a rovesciare l'argomento finalistico delle altre scuole in predicazione “sovversivamente” *nova* dell'indole *nativa et mortalis* del mondo: basterà *una dies*, sotto i colpi della *fortuna gubernans*, a invalidare la costruttiva metafora della *machina mundi* cara a tanta tradizione filosofica, da Platone ai peripatetici e agli stoici. Nuovi Giganti dunque, empì eversori della “divina” natura del mondo, gli epicurei? Lucrezio reagisce aspramente (vv. 110–122) a questa taccia, forse già subita e contestata da Epicuro, o forse mutuata da un più recente dibattito tra scuole, rispecchiato anche dagli *Aratea* ciceroniani, che certo costituiscono un modello per il poeta. Maturo è ormai il tempo della replica, ampiamente organizzata nei vv. 122–234, contro tesi avversarie in cui, una volta ancora, ai bersagli polemici del fondatore (si pensi al *Timeo* platonico) sembra il caso di aggiungere più attuali ragioni di attacco a dottrine creazionistiche e provvidenzialistiche soprattutto di marca stoica. Così valuta Galzerano, sulla scorta di testi epicurei che vanno dal discorso di Velleio in *Cic. nat. deor.* 1 a Diogene di Enoanda, nuovamente accostandosi contro Sedley all'opinione di

Lévy; e con una ulteriore importante riflessione intesa, a partire dai vv. 174–180, a riscattare il poeta dalla cifra del “pessimismo” da parecchi in passato ascritti per via della negazione d’un mondo creato immortale e da dèi partecipi *hominum causa*. Infatti, anche il famoso argomento della *culpa naturae* fortemente asserito nei vv. 195–234, trovando importanti riscontri nell’iscrizione di Enoanda, chiede di essere contestualizzato, piuttosto che rinviare a una cupa svolta peculiare del pensiero lucreziano, e invita a postulare una fonte comune (Emanuela Andreoni rimanda ai *vetusta placita*, in poesia e prosa, del pessimismo greco), valorizzata dal poeta in acuto contrappunto a un provvidenzialismo che non può essere se non di estrazione stoica, nel corso d’una *querelle* cui i frammenti ercolanesi mostrano partecipazione anche di altri epicurei contemporanei.

Si apre così la via alla seconda e ancor più ampia parte di questa sezione (vv. 235–415) in cui Lucrezio, prima di descrivere i due grandi miti sulla fine del mondo (per fuoco e per acqua), provvede anche (fino al v. 379) a smantellare uno per uno gli argomenti prodotti da Teofrasto in difesa della sua eternità (testimone nuovamente Philo *aet.* 117–149). Teofrasto polemizzava contro i primi stoici, assertori invece del mondo mortale. Si può dar qui ragione a Bignone e a Sedley, perché Lucrezio, sposando in questo caso *pro domo sua* tesi veterostoiiche, mostra effettivamente di attenersi a una polemica che era già stata del fondatore; ma nemmeno ora si può escludere che, nel riappropriarsene, ne abbia rielaborato i termini sulla scorta di fonti recenziore: la sua autodichiarata fedeltà al Maestro va presa qui (vv. 335–337) e altrove non alla lettera, ma in senso ideale. Consolidata così definitivamente la dottrina – non senza un trapianto quasi integrale di versi dal l. III (5.351–363/ 3.806–819) che sancisce una volta di più la stretta omologia tra le vicende macrocosmica e microantropica – può finalmente dare suggello “sublime” alla sezione (inaugurata dal richiamo alla Gigantomachia), traendo spunto dalla discussione con Teofrasto per evocare i due grandi miti apocalittici, l’incendio cosmico provocato da Fetonte (vv. 396–410) e, più brevemente infine, il diluvio universale (vv. 411–415). Archetipica tra le fonti la presenza del *Timeo* platonico e importante, per il mito di Fetonte, l’omonimo e perduto dramma euripideo, dal quale in parte Lucrezio sembra discostarsi, come conferma il fruttuoso confronto con la successiva trattazione in Diodoro Siculo (5.23.2–3). Non molto accreditabile peraltro, perché rimarrebbe troppo isolata, una specifica ragione polemica del racconto contro l’allegorismo stoico, che adombrava nel mito la catastrofe dell’*ekpyrosis*.

In definitiva – mostra di cogliere acutamente Galzerano – il “finimondo” descritto da Lucrezio non è mera caduta dall’ordine nel caos, ma appare strettamente organico alla fisiologia cosmica, come mostra il fatto stesso che alla sezione escatologica del l. V segua immediatamente quella cosmogonica. Fine e

inizio del mondo, di tutti i mondi, si corrispondono e si integrano vicendevolmente, alimentandosi degli stessi principi e fattori dinamici: la morte come “specchio” della vita.

La mortalità del mondo parrebbe ormai, con la vasta trattazione del l. V, pienamente assodata, e Lucrezio stesso vuol darne conferma nei vv. 43–46 del l. VI. Eppure si tratta d’una istanza di pensiero di tale urgenza da riaffacciarsi ancora ripetutamente nel libro finale del poema, tutto giocato – al fine di sopprimere alla luce della *ratio* epicurea le matrici patetiche della deprecata *religio* – nella dialettica fra due opposte tensioni: dapprima l’*amplificatio* “sublime” di una imponente serie di eventi presentati dapprima *in soggettiva* (ancora in omologia con la scala microantropica) come spaventose “malattie” del mondo, ma poi la dimostrazione *oggettiva* del loro altro non essere che fenomeni naturali, secondo quella che Galzerano chiama “strategia del *nec-mirum*” o, mutuando dalla Gale, “deflazione del sublime”. Dal tuono al lampo al fulmine ai terremoti ai vulcani si squaderna via via nel corso del l. VI tutto l’immaginario escatologico d’un mondo che si mostra sempre sull’orlo di crollare; ma questo, con una eziologia assai molteplice, è proprio quello che sta iscritto nel suo codice genetico e, una volta scoperto grazie ad Epicuro, non può che essere contemplato con atarassia, non certo imputato a una immanenza paurosa di divinità punitrici. Anche in questi quasi finali risvolti del poema una matura riflessione invita a considerare sì principale referente il perduto trattato *Sulla natura* del Maestro, dal quale già proviene l’attacco alla cosmologia peripatetica, ma non senza ulteriori arricchimenti dovuti a genuini apporti personali del poeta o a portati d’una tradizione filosofica o dossografica più recente. Si giunge così all’episodio estremo della Peste di Atene, a mezza strada tra le patologie microantropiche e quelle macrocosmiche: e qui il confronto con un’altra opera di Filone, il *De providentia*, induce ancora a riconoscere sotto tiro i fautori non solo del provvidenzialismo, ma anche del cosmopolitismo (Atene simbolica “città del caos”, antifrastica alla “città del *cosmos*” stoica).

Muovendo, in sede di bilancio, dalla considerazione di Italo Calvino secondo cui il *De rerum natura* «è la prima grande opera di poesia in cui la conoscenza del mondo diventa dissoluzione della compattezza del mondo», Galzerano giunge a importanti conclusioni, sul piano sia filosofico sia letterario. Ne accenno alcune:

- 1) dal chiaro prospetto generale presentato delle fonti risulta una volta di più l’importanza primaria assunta nell’escatologia lucreziana, oltre il modello di Epicuro, dalla polemica contro gli stoici, e non solo nelle più recenti evoluzioni della loro visione cosmologica: il poeta cerca il più possibile di mettere la sordina anche alla loro precedente concorrenza nell’affermare la

- mortalità del mondo, che vuole far apparire in tutti i modi una peculiarità della dottrina epicurea;
- 2) lungi dall'essere spia di "millenarismo" apocalittico o mero espediente epidittico, il ricorso al "sublime" si rivela, in armonia con recenti acquisizioni della critica, non solo "sistematico" e strettamente organico all'argomentazione del pensiero, ma anche strumento psicoterapeutico e di elevazione morale per il lettore, per la conquista finale della imperturbabile serenità;
 - 3) la strutturazione e disposizione delle sezioni escatologiche, il gioco tra proemi "edificanti" e finali "apocalittici", lo stesso *hysteron proteron* tra un libro I che muove da un quadro storico di Roma tardo-repubblicana e un VI che si chiude arretrando su uno scenario di V secolo ateniese inducono alla suggestiva proposta di vedere un ripiegarsi in "circolo" del poema, per una lettura *perpetua* della sua forma letteraria intimamente omologa alla vicenda ciclica dei fenomeni universali che intende cantare.

Una nutrita serie di ampie e articolate appendici, che riprende in parte studi specifici già prodotti o in corso di pubblicazione, correda il volume, aggiungendo nuovo e puntuale apporto critico a una ricerca che già ne ha dato buon saggio anche nel ricco apparato delle note. Esse riguardano un'approfondita analisi stilistica e storico-culturale del finale del l. II (vv. 1164–1174); la complessiva rilevanza del modello empedocleo (come "anti-Arato") nei *loci* escatologici del poema; la loro valenza spettacolare (e resilienza terapeutica), ricordando un noto saggio di Blumenberg; la possibile acquisizione d'una ulteriore fonte recenziore di scuola avversa, il *De mundo* pseudo-aristotelico, sempre che il cospicuo reticolo di analogie tematiche e anche testuali messe in luce fra le due opere non implichi una perduta fonte comune. La quinta appendice merita d'essere segnalata a parte, per l'interesse e l'utilità del suo "taglio". Si tratta infatti d'un "glossario", che raccoglie alfabeticamente e attentamente rianalizza i lessemi di Lucrezio (oltre la quarantina) giudicati di maggiore impatto semantico in ordine alla sua dottrina escatologica.

Gli accurati indici *locorum, rerum*, della terminologia greca e il vasto apparato bibliografico (oggetto tutto, nel corso del lavoro, di intensa escussione critica) danno la misura finale d'un libro che sono stato felice di percorrere e qui presentare: un libro nel quale la *Quellenforschung* è sempre vigilante ricondotta alle radici dell'esegesi e la *ianua leti* si rivela prezioso accesso euristico per un più plausibile *reset* di Lucrezio e del suo poema nel quadro filosofico e culturale del tardo ellenismo.

Ringraziamenti

Questo libro è il risultato della revisione e dell'aggiornamento della mia tesi dottorale, discussa il 17 gennaio 2017 presso l'Università degli Studi Roma Tre. L'indagine alla sua base sarebbe stata impossibile senza il contributo di molte persone, alle quali voglio qui esprimere la mia riconoscenza. In primo luogo, desidero ringraziare il Professor Giancarlo Mazzoli, mio maestro, che ha sempre indirizzato e seguito il mio percorso di studio e di ricerca, a partire dai primi anni della mia formazione presso l'Università di Pavia. È stato infatti su suo suggerimento che, nel 2011, ho iniziato ad approfondire l'argomento dell'escatologia cosmica a Roma, dedicandovi poi la mia tesi magistrale. Grazie a tale lavoro ho potuto constatare come, sin dall'età repubblicana, gli autori latini abbiano avvertito la necessità di confrontarsi con il tema della fine del mondo, che fu per loro fonte d'inquietudine e, al contempo, di profonda fascinazione. Vi è tuttavia un'opera che, a mio parere, rappresenta il primo grande *monumentum* escatologico latino, imprescindibile punto di riferimento per i contemporanei del poeta e per i loro successori, sino alla tarda antichità: si tratta del *De rerum natura*. Queste ragioni spiegano la mia scelta di dedicare la ricerca dottorale, svolta dal 2013 presso l'Università Roma Tre, a un'analisi delle fonti e dell'immaginario delle sezioni escatologiche nel poema lucreziano. Fondamentale è stato il ruolo della Prof.ssa Emanuela Andreoni Fontecedro, relattrice della mia tesi, le cui indicazioni mi hanno incoraggiato, in linea con gli sviluppi più recenti della critica lucreziana, a interpretare il *De rerum natura* alla luce del contesto storico e culturale tardo-ellenistico. La mia riconoscenza va inoltre ai Professori Adele Teresa Cozzoli, Mario De Nonno, Carla Lo Cicero e Vittorio Ferraro, che non mi hanno mai fatto mancare il loro appoggio e il loro consiglio, anche nella fase successiva alla discussione della tesi. Parimenti, ringrazio i Professori Carlo Vittorio di Giovine, Fabio Gasti e Antonio Luceri, membri della Commissione d'Esame che ha valutato questo lavoro, i cui suggerimenti sono stati un fecondo punto di partenza nella sua revisione. Non dimentico inoltre i colleghi con i quali ho condiviso l'esperienza del dottorato e quelli che ho avuto modo di conoscere nel corso di questi anni, in particolare Irene Leonardis, Nunzia Ciano, Guglielmo Mattei, Marco Quircio e Maria Jennifer Falcone. Il confronto con la loro esperienza e le loro ricerche, sovente parallele alla mia, è stato per me fonte di arricchimento e stimolo a mettere in discussione e approfondire i risultati della mia indagine. Vorrei poi rivolgere due ringraziamenti speciali. Il primo è diretto al Prof. Alessandro Schiesaro, il cui sostegno è stato per me essenziale nel lungo lavoro di revisione della mia ricerca e al quale va la mia gratitudine per la disponibilità a darmi suggerimenti e a rendermi partecipe degli esiti dei suoi

articoli di prossima pubblicazione. Il secondo ringraziamento è diretto al Prof. Ermanno Malaspina, che ha accolto il mio lavoro in questa prestigiosa Collana da lui diretta e che ha supportato la revisione finale con puntuali e preziosi suggerimenti. La mia gratitudine va infine ai due revisori anonimi della Collana, anch'essi fonte di utili indicazioni.

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 cosmica¹ nel *De rerum natura* fu riconosciuto sin dall'antichità: nei suoi più rilevanti richiami espliciti a Lucrezio, Ovidio giunge a identificare il tema della fine del mondo come argomento centrale del poema. Non si tratta di un caso isolato: l'influenza della poesia escatologica lucreziana si coglie in gran parte dei capolavori della letteratura latina, dalla prima età imperiale sino alla tarda antichità, al punto che non sarebbe errato definire Lucrezio come la prima *auctoritas* letteraria latina per quanto riguarda questo tema.² La storia della “fortuna apocalittica” del *De rerum natura* attende di essere indagata, ma tale ricerca sarebbe certo impossibile, se non fosse sorretta da uno studio che tenti di elaborare una spiegazione complessiva dei passi escatologici nel poema lucreziano.

Vi sono poi altre ragioni che motivano questa ricerca. Innanzi tutto, i passi apocalittici lucreziani costituiscono la sola testimonianza estesa a noi pervenuta

1 Nei prossimi capitoli si richiameranno 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 in questo lavoro, s'intenderà *in primis* l'escatologia cosmica del *De rerum natura* (tema centrale di questa ricerca) e non l'escatologia individuale. Salvo dove diversamente specificato, anche l'aggettivo “apocalittico” sarà impiegato *lato sensu*, e non in riferimento alla tradizione apocalittica giudaica e cristiana. Si noti infine che, come il greco κόσμος, il sostantivo “cosmo” non sarà utilizzato per indicare l'universo, bensì come sinonimo di “mondo”.

2 Cfr. ad esempio Galzerano 2017, 50–53 a proposito della fortuna dei finali escatologici lucreziani, Galzerano 2018a, 10–27 in relazione alle riprese della *iunctura* escatologica lucreziana *machina mundi* sino alla tarda antichità, e Galzerano 2019b per uno studio del fortunato schema lucreziano da me definito come “finimondo con spettatore”. A proposito dell'influenza di Lucrezio sino alla tarda antichità, cfr. Piazzini 2009 e Gatzemeier 2013. La stessa “rinascenza” della tematica escatologica in età neroniana (si pensi alle tragedie senecane e alla *Pharsalia* lucanea) può essere concepita, sotto molti profili, come un ritorno a Lucrezio, in deliberato contrasto con la rassicurante ideologia augustea, sancita da Virgilio (pur non senza ombre, cfr. La Penna 2005), dell'eternità di Roma e dell'*imperium sine fine* (Verg. *Aen.* 1.279); a questo proposito cfr. *in primis* Narducci 1979, Hardie 1986, Narducci 2002, Saleme 2002 e Mazzoli 2016.

relativa all'escatologia cosmica epicurea. Infatti questo tema è soltanto oggetto di rapidi accenni nell'*Epistola ad Erodoto* e nell'*Epistola a Pitocle*, data la natura sintetica di tali testi.³ Un maggiore sviluppo era probabilmente riservato a esso nel grande trattato *Sulla natura*: la sorte ha però voluto che di tali passi sia rimasto ben poco. Anche tra i papiri di Ercolano, così come nell'iscrizione di Enoanda, non si sono trovate, almeno sino ad ora, trattazioni ampie delle dottrine epicuree a proposito della mortalità del mondo.⁴ Questa particolare situazione rende assai preziosi i passi lucreziani e, al contempo, sollecita rilevanti quesiti: siamo di fronte a una semplice riproposizione dell'escatologia cosmica di Epicuro oppure Lucrezio dà ai propri scenari apocalittici uno sviluppo in qualche misura autonomo, facendo riferimento ad altre fonti e chiamando in causa anche il contesto storico-culturale più recente?

La risoluzione di quest'ultimo problema è fondamentale per una corretta comprensione non solo dell'escatologia, ma, più in generale, della poesia lucreziana. L'analisi dei passi del *De rerum natura* dedicati al tema della fine del mondo comporta infatti la necessità di entrare nel vivo di questioni che, negli studi lucreziani, sono state al centro di annose *querelle*, aperte ancora oggi. Strettamente collegata al tema dell'autonomia del poeta dal maestro è ad esempio la discussione relativa alla presenza di riferimenti allo Stoicismo nella sua opera. L'accettazione della tesi che vede nel poema lucreziano una fedele traduzione degli scritti di Epicuro comporta l'esclusione della presenza di richiami, da parte di Lucrezio, a dottrine filosofiche che non erano state oggetto dell'attenzione del maestro, *in primis* quelle di matrice stoica. Come si vedrà, l'esame dei passi escatologici lucreziani permette di delineare una risposta a tali questioni e di avvicinarsi maggiormente a un possibile quadro delle fonti del *De rerum natura*, pur nella consapevolezza che la perdita di molti testi lascia aperti numerosi interrogativi.

Pertanto, il primo obiettivo di questa ricerca sarà quello di riesaminare le fonti e gli obiettivi polemici di questi passi del *De rerum natura*: tale indagine permetterà poi di trarre conclusioni relative anche alla loro forma letteraria, alla loro relazione con lo stile "sublime" e, soprattutto, al significato profondo dell'escatologia lucreziana. L'analisi – pur considerando ogni riferimento apocalittico presente nel poema – si concentrerà su quelli più ampi e significativi: la conclusione del primo libro (vv. 1052–1117), la conclusione del secondo libro (vv. 1105–1174), i vv. 91–415 del quinto libro e alcuni passi tratti dal sesto libro,

³ Sul ricorso alla trattazione sotto forma di compendio da parte di Epicuro e della sua scuola, cfr. Verde 2010, 17–18.

⁴ Cfr. Schmidt 1990, 50–93.

con particolare attenzione nei riguardi delle sezioni dedicate ai fenomeni sismici e al vulcanesimo (vv. 534–607; vv. 638–702) e al quadro finale della Peste di Atene (vv. 1138–1286). Seguiranno cinque appendici, rispettivamente dedicate alle peculiarità stilistiche dei versi conclusivi del secondo libro (2.1164–1174), all’influenza della poesia di Empedocle sull’escatologia lucreziana, ad alcune notevoli corrispondenze tra il *De rerum natura* e il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, all’identificazione di uno schema da me definito come “finimondo con spettatore”. L’ultima appendice è un breve glossario, volto a sintetizzare il lessico e i motivi ricorrenti dell’immaginario escatologico lucreziano.

Sommario

- 1 L'escatologia cosmica nella filosofia antica: Un'introduzione — 1**
 - 1.1 Dal mito ai filosofi presocratici — 1
 - 1.2 Leucippo e Democrito — 3
 - 1.3 Da Platone ai Peripatetici: catastrofi cicliche e immortalità cosmica — 5
 - 1.4 La Stoà antica — 11
 - 1.5 Epicuro — 13
 - 1.6 Il dibattito filosofico sulla fine del mondo tra il III secolo e l'età di Lucrezio — 17
 - 1.7 Oltre la filosofia: angosce apocalittiche tra II e I secolo a.C. — 21
 - 1.8 Il *De rerum natura* come testimone imprescindibile dell'escatologia epicurea — 25

- 2 La sezione conclusiva del primo libro — 29**
 - 2.1 Escatologia proemiale (1.62–79) — 29
 - 2.2 L'identità degli avversari di Lucrezio — 33
 - 2.3 La sezione conclusiva del primo libro: le principali interpretazioni — 35
 - 2.3.1 Introduzione — 38
 - 2.3.2 Bignone, Furley e Sedley: Lucrezio come fedele traduttore di Epicuro — 40
 - 2.3.3 Schmidt e Lévy: un finale anti-stoico — 42
 - 2.3.4 Salemme: Lucrezio contro Platone e contro Aristotele — 45
 - 2.3.5 Bakker: il ritorno alla tesi anti-stoica — 47
 - 2.4 Gli Stoici come obiettivo polemico del finale del primo libro — 49
 - 2.4.1 La difesa stoica della centralità e della stabilità del mondo — 50
 - 2.4.2 L'importanza degli argomenti riportati da Plutarco — 52
 - 2.4.3 La dottrina stoica del nutrimento dei corpi astrali — 55
 - 2.4.4 *lanua leti*: la dissoluzione del mondo nel vuoto — 58
 - 2.4.5 La natura controfattuale del finimondo dei vv. 1102–1113 — 61
 - 2.4.6 Considerazioni conclusive — 66
 - 2.5 Sublimi teomachie ed epifanie: i modelli poetici dei vv. 1102–1117 — 68

- 3 La sezione conclusiva del secondo libro — 71**
 - 3.1 Introduzione — 74

- 3.2 Solmsen: Lucrezio come fedele traduttore di Epicuro — 75
- 3.3 Schrijvers: Lucrezio come “eclettico epigono dell’età tardo ellenistica” — 77
- 3.4 Schiesaro: il ritorno alla tesi di Solmsen — 79
- 3.5 Le fonti di Lucrezio: un riepilogo — 80
- 3.6 Lucrezio e le teorie peripatetiche esposte in Philo *aet.* 55–75 — 84
- 3.7 La fonte degli argomenti trasmessi da Filone — 86
- 3.8 Alcune conclusioni — 93
- 3.9 Una pluralità di avversari: i passi anti-providenzialistici nel secondo libro — 95

- 4 La fine del mondo nella diade centrale — 99**
 - 4.1 Il proemio “apocalittico” del terzo libro — 99
 - 4.2 Sublime escatologico ed epica patriottica (3.830–842) — 101
 - 4.3 Due “trionfi del tempo”: le sezioni conclusive dei libri terzo e quarto — 103

- 5 La sezione escatologica del quinto libro — 107**
 - 5.1 I vv. 91–415 del quinto libro: introduzione — 107
 - 5.2 L’annuncio dei vv. 91–109: un’apertura retorica — 108
 - 5.2.1 Il rovesciamento di un motivo topico: l’osservazione del cosmo — 109
 - 5.2.2 La tripartizione del *mundus* e la “maschera” empedoclea — 110
 - 5.2.3 Il motivo topico dell’*una dies* (v. 95) — 112
 - 5.2.4 Il senso della *machina mundi* lucreziana (v. 96) — 113
 - 5.2.5 La nozione polemica di *fortuna gubernans* (v. 108) — 116
 - 5.3 I vv. 110–121: la Gigantomachia filosofica intorno all’eternità del mondo — 118
 - 5.3.1 I nuovi Giganti — 121
 - 5.3.2 La ripresa degli *Aratea* ciceroniani — 122
 - 5.4 I vv. 122–234: Lucrezio contro il creazionismo e il providenzialismo — 125
 - 5.4.1 Introduzione: gli obbiettivi polemici del poeta — 125
 - 5.4.2 I vv. 122–145: il corpo *vitaliter animatus* del mondo — 126
 - 5.4.3 I vv. 146–155: le sedi degli dèi — 131
 - 5.4.4 I vv. 156–194: la creazione del mondo — 133
 - 5.4.5 L’attacco lucreziano al mito del *Timeo* — 136
 - 5.4.6 Paralleli epicurei in favore di una polemica anti-stoica — 138
 - 5.4.7 I vv. 174–180: uno spunto lucreziano contro il pessimismo — 146

- 5.4.8 I vv. 195–234: la *culpa naturae* — **148**
- 5.4.9 Lucrezio e il dibattito a lui contemporaneo sulla provvidenzialità del mondo — **156**
- 5.4.10 La misera condizione dell'uomo: i *vetusta placita* del pessimismo antico — **160**
- 5.4.11 Gli obbiettivi polemici dei vv. 122–234: un bilancio — **162**
- 5.5 La seconda parte della sezione escatologica del quinto libro: i vv. 235–379 — **164**
- 5.5.1 Introduzione: una risposta epicurea alle tesi di Teofrasto in *Philo aet.* 117–149 — **164**
- 5.5.2 La mortalità degli elementi cosmici (vv. 235–323) — **166**
- 5.5.3 La brevità della storia umana (vv. 324–350) — **175**
- 5.5.4 L'età del mondo — **179**
- 5.5.5 Oltre Epicuro: la rielaborazione di Lucrezio — **180**
- 5.5.6 La parentesi dei vv. 351–379 — **183**
- 5.6 Lucrezio e i grandi miti escatologici (vv. 380–415) — **186**
- 5.6.1 Fetonte — **188**
- 5.6.2 Le fonti poetiche: il *Fetonte* di Euripide — **190**
- 5.6.3 Il racconto di Diodoro Siculo — **191**
- 5.6.4 Il diluvio lucreziano — **194**
- 5.6.5 Alcune conclusioni — **195**
- 5.7 La struttura complessiva dei vv. 91–415 — **196**
- 5.8 Lo specchio del finimondo: la cosmogonia lucreziana (vv. 416–508) — **199**
- 6 La fine del mondo nel sesto libro — 202**
- 6.1 Introduzione: il ritorno della tematica escatologica — **202**
- 6.2 *Amplificatio* e *nec mirum*: due opposte tensioni — **203**
- 6.3 Fonti e obbiettivi polemici dei passi escatologici nel sesto libro — **206**
- 6.4 L'immaginario escatologico relativo ai fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine — **208**
- 6.5 I fenomeni sismici (vv. 535–607) — **212**
- 6.6 I vulcani (vv. 639–702) — **220**
- 6.7 Gli avversari di Lucrezio nel sesto libro — **227**
- 6.8 Le molteplici cause della fine del mondo — **232**
- 6.9 Fine della città e fine del mondo: simboli di escatologia cosmica nella Peste di Atene — **238**

7 Conclusione — 244

- 7.1 Gli obbiettivi polemici di Lucrezio: un bilancio — **244**
- 7.2 Il sublime escatologico nel poema lucreziano — **252**
- 7.2.1 La dialettica tra *motus auctifici* e *motus exitiales* nei proemi e nelle conclusioni — **256**
- 7.2.2 La dialettica tra verità ed opinione: prospettiva soggettiva e prospettiva cosmica — **259**
- 7.2.3 Il “sistema” del sublime lucreziano — **261**
- 7.2.4 L’aspetto *mirabilis* del mondo e l’aspirazione all’assenza di stupore — **266**

8 Appendici — 271

- 8.1 Appendice 1. Lucr. 2.1164–1174: analisi stilistica di una conclusione “comico-diatribica” — **271**
- 8.1.1 Introduzione — **271**
- 8.1.2 *Caput quassans* (v. 1164) — **274**
- 8.1.3 *In cassum [...] cecidisse* (v. 1165) — **275**
- 8.1.4 *Laudat fortunas parentis* (v. 1167) — **276**
- 8.1.5 *Vetulae vitis* (v. 1168) — **277**
- 8.1.6 *Temporis incusat momen saeclumque fatigat* (v. 1169) — **278**
- 8.1.7 *Crepat* (v. 1170) — **279**
- 8.1.8 *Antiquum genus pietate repletum* (v. 1170) — **279**
- 8.1.9 *Perfacile angustis tolerarit finibus aevum* (v. 1171) — **280**
- 8.1.10 *Cum minor esset agri multo modus ante viritim* (v. 1172) — **281**
- 8.1.11 *Nec tenet omnia paulatim tabescere* (v. 1173) — **282**
- 8.1.12 *Spatio aetatis defessa vetusto* (v. 1174) — **283**
- 8.1.13 *Ire ad capulum* (v. 1174) — **284**
- 8.1.14 Lucrezio e il dibattito tardo-repubblicano sulla *vetustas* della terra — **286**
- 8.2 Appendice 2. Empedocle nei passi escatologici lucreziani — **289**
- 8.2.1 La rinascita del modello empedocleo: l’anti-Arato — **289**
- 8.2.2 Libro I: Empedocle e Tifeo — **291**
- 8.2.3 Empedocle nel finale del primo e del secondo libro — **294**
- 8.2.4 Il proemio della sezione escatologica nel quinto libro — **296**
- 8.2.5 Libro VI: oltre il *mirum* empedocleo — **297**
- 8.2.6 La Peste come “trionfo della Discordia”: una conclusione empedoclea? — **298**
- 8.2.7 “Angoscia dell’influenza” lucreziana: emulare Empedocle — **301**

- 8.3 Appendice 3. “Finimondo con spettatore”: il significato dell’escatologia lucreziana — **302**
- 8.3.1 Introduzione — **302**
- 8.3.2 I contadini del secondo libro e l’*induperator* del quinto: Roma al centro della catastrofe — **305**
- 8.3.3 Dall’*avocatio* epicurea alla “terapia” lucreziana — **307**
- 8.4 Appendice 4. Il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*. Una fonte di Lucrezio? — **309**
- 8.4.1 Introduzione — **309**
- 8.4.2 Il volo dello spirito e l’elogio della filosofia — **310**
- 8.4.3 Una citazione condivisa — **315**
- 8.4.4 L’*aeterna salus* del mondo — **316**
- 8.4.5 L’isonomia cosmica — **316**
- 8.4.6 Meccanismi analogici e metafore condivise — **318**
- 8.4.7 Alle radici del “finimondo con spettatore” — **320**
- 8.4.8 Conclusione — **321**
- 8.5 Appendice 5. Glossario escatologico lucreziano — **323**

Index locorum — 342

Index rerum — 354

Index nominum antiquorum — 358

Index virorum mulierumque doctorum — 361

Index Graecitatis — 363

Bibliografia — 370

1 L'escatologia cosmica nella filosofia antica: Un'introduzione

Prima di volgersi all'analisi dei passi escatologici del *De rerum natura*,¹ sembra 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.² Si vedrà inoltre come il dibattito sull'eternità del cosmo prosegua sino all'epoca di Lucrezio, intrecciandosi alle crescenti angosce apocalittiche che contraddistinguono l'età tardo-repubblicana.

1.1 Dal mito ai filosofi presocratici

Nonostante il quasi totale naufragio delle fonti più antiche, appare chiaro che una riflessione a proposito dell'escatologia cosmica è viva nel pensiero filosofico greco sin dal suo principio.³ Una forma embrionale di tale riflessione può essere già individuata nel mito: la descrizione della dissoluzione dell'ordine cosmico (fondata sul ricorrere di precisi motivi topici)⁴ compare infatti già nelle battaglie divine narrate da Omero (la Teomachia) ed Esiodo (la Titanomachia e la Tifonomachia). In questi racconti, però, lo scontro tra le divinità non conduce mai a una distruzione definitiva del mondo: la vittoria di una delle parti determina infatti un ritorno all'ordine, scongiurando la regressione del cosmo al caos

1 Per quanto riguarda la storia della trasmissione del testo lucreziano cfr. Butterfield 2013, Butterfield 2016 e Deufert 2017.

2 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 sino all'età lucreziana. Per un esame generale di questo tema, restano punti di riferimento irrinunciabili i testi di Baudry 1931, Mugler 1953, Mondolfo 1956. Segnalo inoltre i recenti lavori di Wilberding 2016 (focalizzato sul concetto di eternità) e Gregory 2016a.

3 Per un'introduzione alle prime riflessioni greche sul tema, cfr. Burkert 1979, 235–254. A proposito dei limiti e dell'utilità della definizione convenzionale di “Presocratici” per i filosofi che precedettero Socrate, cfr. Sedley 2011, 22–24.

4 Nel novero dei racconti escatologici del mito greco potremmo includere anche quelli relativi alla distruzione dell'umanità per una catastrofe naturale, come il diluvio universale o l'incendio della volta celeste (si pensi al mito di Fetonte). Alcune considerazioni sulle fonti letterarie di tali miti alle pp. 188–196 di questo lavoro.

originario.⁵ La visione mitica di un mondo generato dal caos e soggetto a periodici eventi catastrofici si riverbererà sulle prime forme di speculazione filosofica.⁶

Alcuni testi antichi ascrivono alla scuola milesia l'introduzione della dottrina di eterni cicli di formazione e distruzione del mondo (o forse dei mondi): la povertà di testimonianze rende però assai cauta su questo punto la critica moderna.⁷ Parimenti dibattuta è la questione dell'attribuzione ad Eraclito della teoria di periodiche catastrofi ignee, risalente almeno ad Aristotele e Teofrasto: è tuttavia certo che i primi maestri della Stoà considerarono il filosofo di Efeso come il grande predecessore della cosmologia stoica e della dottrina della ἐκπύρωσις.⁸ La tradizione dossografica antica includeva anche il nome di Anassagora nella lista dei filosofi che dichiaravano la mortalità del mondo. Tuttavia, ancora una volta, tale asserzione non trova conferme esplicite nei frammenti anassagorei a noi pervenuti.⁹

Si può affermare con maggiore certezza che Empedocle sia stato un assertore della mortalità del cosmo e della sua periodica rinascita, secondo una pro-

5 A proposito della radice orientale di questi miti e, più in generale, della questione escatologica, cfr. Dumas-Reungoat 2001 e Rutherford 2009. Cfr. Sedley 2011, 25 riguardo al significato del passaggio dal Χάος al κόσμος in Esiodo.

6 Questa transizione dalla sfera del mito a quella dell'indagine filosofica è favorita dallo sviluppo della lettura allegorica dei poemi omerici ed esiodici, praticata sin dall'età arcaica (si pensi alla figura di Teagene di Reggio). Grazie all'allegoria, anche un episodio controverso come la Teomachia omerica poteva essere giustificato, perché interpretato come simbolo di fenomeni meteorologici dovuti allo scontro tra elementi naturali. Cfr. Ramelli-Lucchetta 2004, 53–57.

7 Alcuni passi dibattuti sembrano attribuire al milesio Anassimandro la dottrina secondo cui l'essere si origina da una sostanza indefinita, ἄπειρον, che è soggetta a una serie di differenziazioni, con un ciclico ritorno all'indifferenziazione originaria (cfr. e.g. D.-K. 12 A17; 27; 28). La critica moderna (cfr. Kahn 1960, 185–186; Thrower 1980, 153–155, Gregory 2016a, 15–17 e Gregory 2016b) tende tuttavia a mettere in dubbio l'attribuzione di queste dottrine al filosofo, evidenziando come molti aspetti del suo pensiero restino oscuri, soprattutto a proposito della mortalità cosmica.

8 Cfr. e.g. D.-K. 22 A5; 10; 13; 65. Riguardo alla *querelle* concernente l'attribuzione della ἐκπύρωσις a Eraclito, cfr. Finkelberg 1998, 195–222, Warren 2007a, 65–67, Gregory 2016a, 17. A proposito dell'attribuzione della medesima teoria a Ippaso di Metaponto, maestro di Eraclito, cfr. Horkey 2013, 63–66.

9 Per una presentazione della cosmologia anassagorea, cfr. Sedley 2011, 30–49. L'idea che Anassagora concepisse l'esistenza di cicliche fasi di distruzione del cosmo è ipotizzata da Cleve 1973; 66–75; 128–139 e Laks 2008, 356–357. È possibile che le teorie anassagoree abbiano influenzato anche le dottrine escatologiche presenti nel Papiro di Derveni: cfr. Betegh 2004, 302–303. Per l'inclusione di Anassagora nel novero dei distruttori del cosmo da parte della tradizione filosofica successiva (forse sin da Aristotele), cfr. Galzerano 2019a.

gressione ciclica.¹⁰ Tale moto scaturirebbe dall'azione di due principi divini, che il filosofo definisce Νεῖκος e Φιλότης (Discordia e Amore), poiché il primo spinge alla separazione dei quattro elementi fondamentali (anch'essi divinità immortali), laddove il secondo tende alla loro fusione.¹¹ Il ruolo di Empedocle in questa rassegna è fondamentale anche per un'altra ragione: le dottrine escatologiche appena delineate non sono esposte in un trattato in prosa, bensì in un poema esametrico di genere epico-didascalico.¹² In questo modo, egli si pone sul solco della tradizione letteraria omerica ed esiodea, proponendosi come erede delle teomachie del mito. Al contempo, il poema empedocleo costituisce il primo poema filosofico della tradizione occidentale a noi noto nel quale la tematica escatologica giochi un ruolo rilevante. Per queste ragioni, Empedocle sarà un paradigma ineludibile di poesia escatologica nella tradizione poetica e filosofica successiva. Anche nei passaggi apocalittici del *De rerum natura* il richiamo all'*auctoritas* escatologica di Empedocle è cruciale: per Lucrezio, il filosofo di Agrigento sembra secondo solo a Epicuro nel canone dei pensatori «che hanno condannato a morte il mondo».¹³

1.2 Leucippo e Democrito

Nel novero dei sostenitori della mortalità del cosmo, gli Atomisti meritano una trattazione a parte.¹⁴ I fondamenti della cosmologia epicurea s'inseriscono infatti

10 Mugler, 1953, 32–33; 38. Cfr. i frammenti D.-K. 31 A30 e 31B17, 18, 21 e 22. Si veda anche Arist. *cael.* 1(A)10.279b5–30 dove Aristotele menziona Empedocle ed Eraclito come “campioni” della dottrina della ciclica distruzione del mondo. Ispirato alla cosmologia empedoclea (seppur in combinazione con numerosi elementi che prefigurano la cosmologia platonica del *Timeo*) sembra il mito escatologico raccontato da Platone nel *Politico* (*plt.* 269c–274e), a proposito del quale cfr. Rowe 2010 e Kahn 2013, 220–234.

11 Per un'introduzione alle dottrine empedoclee, cfr. Garani 2007, 11–12, Warren 2007a, 145–146 (con bibliografia), Sedley 2011, 51–88, Horsky 2013, 178–182 e Gregory 2016a, 18–19. A proposito del papiro di Strasburgo, cfr. Martin-Primavesi 1999. Si veda inoltre Sedley 2011, 51–53, che sottolinea come Empedocle contemplasse l'esistenza di due cicli (uno “cosmico” e uno “demonico”) entrambi influenzati dall'alterno dominio di Amore e Discordia; lo studioso sottolinea inoltre che la creazione e la proliferazione di esseri viventi è possibile solo nei periodi di conflitto tra due principi, laddove il loro prevalere conduce rispettivamente alla formazione dell'immutabile Sfero parmenideo o alla separazione totale dei quattro elementi. Cfr. Wilberding 2016, 17–21 a proposito dell'influenza su Empedocle della cosmologia parmenidea.

12 Per una sintesi del dibattito riguardo all'esistenza di uno o due distinti poemi empedoclei, cfr. Sedley 1998a, 2–4.

13 Lucr. 5.119–121. Cfr. Appendice 2.

14 Per un'introduzione alla cosmologia atomistica cfr. Furley 1987, 136–145, Sedley 2011, 147–151.

sul solco della tradizione atomistica più antica: si ricordi che tra i maestri di Epicuro si annovera il democriteo Nausifane. Pare dunque opportuno prendere le mosse dalle dottrine di Leucippo e del suo allievo Democrito,¹⁵ richiamando innanzi tutto una sintesi delle dottrine del primo:¹⁶

Τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν [...] τούτου δὲ τὸ μὲν πλήρες εἶναι, τὸ δὲ κενόν, (ἄ) 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 [...]. Εἶναι τε ὡσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατὰ τινα ἀνάγκην, ἣν ὅποια ἐστὶν (οὐ) διασαφεῖ.¹⁷

Il passo contiene *in nuce* i principi cardine della cosmologia atomistica: infinità dell'universo, esistenza del vuoto, esistenza degli atomi. Il continuo moto degli atomi nello spazio infinito, reso possibile dal vuoto, provoca la formazione d'innumerabili mondi,¹⁸ tutti destinati a percorrere un percorso analogo: formazione, accrescimento, consunzione e distruzione (γένεσις; αὐξήσις; φθίσις; φθορά). Ogni mondo è dunque un mero aggregato atomico, la cui inevitabile dissoluzione porterà alla composizione di altri mondi, in un ciclo senza posa. Si consideri poi il seguente passo, riferito alle dottrine democritee:¹⁹

[Δημόκριτος] ἐπὶ τοσούτων οὐκ χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη διασεισῆ καὶ χωρὶς αὐτὰς διασειρή. Λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ διάκρισιν οὐ μόνον περὶ ζώων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἀπάντων. Εἰ

15 Cfr. Mugler, 1953, 130.

16 D.-K. 67 A1 = Diog. Laert. 9.31–33 (= 289 Luria). Cfr. anche D.-K. 67 A10 = Hippol. *Refut.* 1.12 (= 281 Luria).

17 «[Leucippo] dice 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 mondi 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, 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».

18 Cfr. Perilli 1996, 85–101 sul ruolo del vortice nelle dottrine cosmogoniche degli Atomisti.

19 D.-K. 68 A37 = Simplicio *in cael.* 294.33 Heib. (= 293 Luria).

τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις.²⁰

Democrito evidenzia un'analogia profonda tra gli esseri viventi (dalle piante agli animali) e i mondi: 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) e a morte/disgregazione (φθορὰ/διάκρισις). La rovina finale viene attribuita ad una vaga «necessità dotata di maggior potenza» (ἰσχυροτέρα τις [...] ἀνάγκη) proveniente dall'infinito spazio esterno al mondo.²¹ Complementare a quest'ultimo è un altro passo, in cui egli sottolinea come i mondi, separati da intervalli (τὰ διαστήματα), si differenzino tra loro per distribuzione, dimensioni, forma ed età.²² L'accrescimento di ciascun cosmo ha una fase apicale (ἀκμάζειν), coincidente con il momento in cui esso «non può più accogliere alcun corpo dall'esterno». Per quanto concerne la causa della distruzione dei mondi, l'oscura necessità prospettata nei passi sopracitati è qui identificata, con maggior chiarezza, come l'inevitabile prospettiva di una collisione fra i mondi stessi (φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας).²³

1.3 Da Platone ai Peripatetici: catastrofi cicliche e immortalità cosmica

Prima di riportare le dottrine escatologiche epicuree, è necessario rivolgere l'attenzione a un momento chiave nella storia del pensiero occidentale, ovvero

20 «[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».

21 Cfr. Morel 2000 sulla dialettica tra caso e necessità in Democrito e le sue conseguenze nella fisica epicurea.

22 D.-K. 68 A40 (= Hippol. *haer.* 1.13, testo riportato e commentato a pag. 82–83 di questo lavoro). Cfr. Sedley 2011, 148–150 in riferimento alla natura dei mondi secondo Democrito, alcuni dei quali sono diversi dal nostro mondo (ad esempio privi di forme di vita), laddove altri sono simili o identici al nostro, come testimoniato da Cicerone (*Luc.* 55).

23 A proposito di questa modalità di distruzione, cfr. anche fr. 351 Luria (= Philo *aet.* 3), D.-K. 68 A84 (= fr. 353 Luria) e fr. 354 Luria (= Plut. *quaest. conv.* 733c).

osia la difesa della dottrina dell'immortalità cosmica da parte di Platone, preludio alla dottrina dell'eternità del mondo, introdotta poi definitivamente da Aristotele.²⁴ Infatti, nonostante la loro continuità con la cosmologia atomistica, le teorie epicuree non possono essere comprese appieno, se non in contrapposizione a questo punto di svolta nella *querelle* antica sulla natura del mondo. È dunque inevitabile iniziare dal *Timeo*.²⁵ In questo testo, infatti, Platone introduce e difende la dottrina dell'immortalità del mondo (creato, ma imperituro),²⁶ inserita nel grande racconto della creazione da parte del divino Demiurgo. Questa dottrina trova una chiara formulazione nel seguente passo:²⁷

Καὶ διὰ ταῦτα ἕκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι'ἀναλογίας ὁμολογήσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταῦτὸν αὐτῶ συνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι. Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἔν ὄλον 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 διανοηθεῖς, πρῶτον μὲν ἵνα ὄλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἔν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἴν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ἦ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.²⁸

24 Platone e Aristotele non furono probabilmente i primi a negare la mortalità del mondo. Gli antichi ascrivevano infatti già a Pitagora e alla sua scuola l'introduzione dell'eternità cosmica (cfr. Philo *aet.* 12 ἔνιοι δ' οὐκ Ἀριστοτέλην τῆς δόξης εὐρετὴν λέγουσιν ἀλλὰ τῶν Πυθαγορείων τινάς). Su questo punto cfr. Rostagni 1924, Bonazzi 2013a, 398–399 e Bonazzi 2013b, 167–169 che sottolinea tuttavia la poca chiarezza delle fonti e il fatto che le testimonianze di scuola pitagorica siano piuttosto tarde e già influenzate a loro volta dalle dottrine platoniche ed aristoteliche. Argomenti in favore dell'eternità cosmica si trovano infatti nel trattato *Sull'anima* dello pseudo-Filolao (150.12–20) e nel trattato *Sull'armonia*, attribuito ad Aristeo di Crotona, ma probabilmente risalente al III–II secolo a.C. (cfr. Centrone 2014, 327; Miroshnikov 2018, 252–253). Si noti tuttavia, a riscontro dell'incertezza delle fonti, che gli antichi (sin da Dicaarco di Messina) attribuirono a Pitagora anche la dottrina dell'eterno ritorno: cfr. i testi richiamate da Horky 2013, 63 n. 81. La dottrina dell'eternità del cosmo trova un probabile precedente anche nella speculazione eleatica (in particolare parmenidea) a proposito dell'eternità dell'essere (cfr. Aët. 2.4.11). Cfr. Schofield 1970, Palmer 2009, Horky 2013, 55 n. 93 e Wilberding 2016, 17–21.

25 A proposito della fortuna del *Timeo* e della sua tradizione cfr. Reydams-Schils 2003, Sedley 2011 e Jonkers 2016.

26 Come sottolineato da Chase 2013, 29–39, è possibile individuare alcuni possibili precedenti presocratici del creazionismo platonico nelle dottrine di Ferecide di Siro e nelle cosmogonie orfiche.

27 Cfr. Pl. *Ti.* 32c–33a e relativo commento di Cornford 1937. Per un'introduzione al *Timeo* e, in particolare, al creazionismo e provvidenzialismo platonici cfr. Sedley 2011, 109.

28 «Ecco come, mediante questi quattro elementi, il corpo del mondo fu generato: esso è in accordo con se stesso in base alla proporzione e da queste cose ricevette l'amicizia, sicché,

Plasmato dal Demiurgo, il mondo può essere distrutto soltanto dal suo creatore, ma tale scenario è impossibile, poiché esso è una creazione divina, e pertanto vivente, perfetta e immortale.²⁹ Secondo Platone l'immortalità del cosmo scaturisce dal fatto che esso è stato costruito mediante l'utilizzo di tutto il materiale esistente, a partire dai quattro elementi, distribuiti in egual quantità cosicché l'uno non possa preponderare sull'altro. Inoltre l'assenza di materia oltre i confini del mondo diviene garanzia della sua conservazione: tale dato comporta infatti l'impossibilità dell'esistenza di altri mondi nell'universo e, soprattutto, dell'avvento di forze esterne, apportatrici di distruzione. A partire da tali presupposti, Platone definisce il cosmo come un essere vivente non soggetto alla vecchiaia (ἀγήρων) né alla malattia (ἄνοσος), quest'ultima da intendere come un inatteso evento violento. Tale meccanismo analogico antropomorfo sarà assai rilevante nella tradizione filosofica successiva.

L'armonia tra gli elementi nel cosmo platonico è tuttavia esposta a periodici momenti di crisi. Come spiegato a Solone dal sacerdote egiziano al principio del testo, il mondo è ciclicamente soggetto a cataclismi (φθοραί), i più devastanti dei quali sono dovuti all'azione del fuoco e dell'acqua (πυρὶ καὶ ὕδατι).³⁰ Ad

condotto all'identità con sé, non può essere dissolto da nessun altro se non da chi l'ha composto in unità. La composizione del mondo implicò ciascuno dei quattro elementi nella sua totalità. Infatti l'artefice del mondo lo produsse con tutto il fuoco, 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 mondo simile; 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 quante le attività energetiche, circondandolo dal di fuori e aggredendolo in modo inopportuno, lo dissolvono e, introducendovi malattia e vecchiaia, lo portano alla morte».

29 Cfr. Chase 2011, 113, Gregory 2016a, 22–23. Si noti come sia il Demiurgo stesso, artefice del mondo, a sancire la sua immortalità (*Ti.* 41a–41b): θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, [ἃ δὲ ἐμοῦ γινόμενα] ἄλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν διὰ θεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.

30 Cfr. *Ti.* 21e–25d. Anche la prospettiva di catastrofi ricorrenti sembra risalente alla speculazione filosofica di età precedente. Come evidenziato da Van den Broek 1972, 101–103, l'idea di un progressivo inaridimento della terra sembra già contemplata da Anassimandro (e.g. D.-K.12 A27), laddove Senofane prevede un suo inabissamento (21 A33); il pitagorico Filolao parla invece di due periodiche cause di distruzione per il genere umano, connesse a cicli cosmici: il fuoco che precipita dal cielo e il diluvio che discende dalla luna (cfr. D.-K.44 A18). Per la connessione di questa teoria con la dottrina cosmica del Grande Anno, cfr. Van den Broek 1972, 67–112 e Perilli 1996, 52–54. Come mostrato da Sedley 2011, 83–84, tale dottrina è già probabilmente presente nella tradizione orfica, e, di qui, forse ripresa da Empedocle. Tuttavia, sin dalla prima età ellenistica l'idea di un Grande Anno cosmico verrà associata al nome del babilonese Berosso (III secolo a.C.), per il quale la Grande Estate e il Grande Inverno cosmici non

esempio, nel mito di Fetonte si cela una verità fisica, ovvero l'incendio di numerose regioni (soprattutto quelle montane) per una periodica deviazione astrale (παράλλαξις). Parimenti, il mito del diluvio serba il ricordo delle periodiche inondazioni che sterminano gli abitanti delle coste, lasciando in vita coloro che dimorano sui monti. Tali catastrofi sono paragonate a una malattia periodica, che colpisce alcune civiltà (come quella greca). Gli Egizi, invece, grazie all'azione benefica delle piene del Nilo, non sono soggetti ad alcuna catastrofe e serbano la memoria scritta del passato: di conseguenza, le loro genealogie sono assai più antiche di quelle greche.³¹ Nelle *Leggi*, Platone compirà una parziale modifica di tale dottrina, raccontando che l'umanità viene periodicamente colpita da diluvi e malattie (κατακλυσμοῖς τε καὶ νόσοις), tralasciando ogni riferimento alle conflagrazioni.³² È bene sottolineare che le catastrofi descritte da Platone non comportano però né la distruzione del mondo né tanto meno la dissoluzione del genere umano, bensì una semplice crisi delle civiltà, con arresto del loro progresso tecnico e intellettuale.³³

Le *Leggi* sono rilevanti per un'altra ragione: in quest'opera Platone porta alle estreme conseguenze la propria polemica contro i filosofi presocratici, accusati di ateismo ed empietà per la loro negazione della natura divina e provvidenziale del mondo.³⁴ Questa condanna è significativa e colora di tinte nuove il dibattito sull'eternità del mondo, raffigurando i nemici della teologia cosmica come pensatori sovversivi. Si afferma così il motivo della Gigantomachia filosofica sull'eternità del mondo, rappresentazione simbolica di cui Lucrezio stesso si servirà con intenti polemici nel primo e nel quinto libro del *De rerum natura*.³⁵

sembrano provocare soltanto lo sterminio di parte del genere umano (come supposto da Platone e Aristotele), ma addirittura la periodica distruzione del mondo, dovuta appunto alla conflagrazione e al diluvio (cfr. *Sen. nat.* 3.29.1). Sulle dottrine di Berosso, cfr. Schnabel 1923, Gmirkin 2006 e von Stuckrad 2016, 125–126: «with Berossus we see for the first time an explicit calculation of the end of days based on planetary cycles».

31 Quest'ultima affermazione sarà poi il pretesto per la narrazione del mitico scontro tra gli antichi Ateniesi e gli abitanti di Atlantide, risalente a novemila anni prima dell'età del racconto (cfr. *Ti.* 23c–25d); di tale narrazione importa qui citare la descrizione della fine dell'esercito ateniese: a causa di tremendi diluvi e terremoti, esso sprofonda sottoterra, «nell'arco di un solo giorno e di una sola notte» (cfr. Mugler 1953, 125).

32 Cfr. e.g. *Pl. leg.* 677a. La medesima teoria viene accennata con minor dovizia di particolari anche in *Criti.* 109d; 111a.

33 Come anzi mostra Sedley 2011, 130–131, queste periodiche catastrofi contribuiscono alla sussistenza e al periodico rinnovamento del mondo, provandone la natura provvidenziale.

34 Per un commento a questo passo e ai suoi obbiettivi polemici, cfr. Mayhew 2008, 76–79.

35 Per una storia della rappresentazione “gigantomachica” di tale dibattito (già iniziata in *Pl. soph.* 246a) cfr. pp. 118–122.

Subito dopo Platone, i maggiori scolarchi dell'Accademia,³⁶ costretti a far fronte all'insostenibilità della "tesi asimmetrica"³⁷ di un mondo al contempo generato e immortale, evidenziarono la natura mitica e simbolica del racconto del Demiurgo, asserendo che Platone aveva in verità sostenuto la dottrina dell'eternità del mondo, alla quale essi stessi aderirono.³⁸ Questo passaggio dall'immortalità all'eternità cosmica è in linea con l'innovazione apportata da Aristotele,³⁹ che, sin dal dialogo giovanile *De philosophia*,⁴⁰ aveva difeso la visione di un cosmo unico, ingenerato e immortale:⁴¹

Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τάναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμητῶν οὐδὲν ᾤθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατῶν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον. Ἔλεγέ τε, ὡς ἔστιν ἀκούειν,

36 Oltre alle figure di Speusippo, Senocrate e Crantore, pare opportuno menzionare anche Eudosso di Cnido. L'opera astronomica di Eudosso, infatti, seppur perduta, è stata oggetto di versificazione nel fortunatissimo poema didascalico di Arato di Soli (i *Fenomeni*), nel quale la dottrina dell'immortalità del cosmo viene affermata sin dal principio (cfr. *phaen.* vv. 20–23 οὐρανῶ ἔλκονται πάντ' ἤματα συνεχῆς αἰεῖ: / αὐτὰρ ὃ γ' οὐδ' ὀλίγον μετανίσσεται, ἀλλὰ μάλ' αὐτῶς / ἄξων αἰὲν ἄρρηεν, ἔχει δ' ἀτάλαντον ἀπάντη / μεσηγῆς γαῖαν, περὶ δ' οὐρανὸν αὐτὸν ἀγνεῖ). Come si vedrà a pp. 122–125, la traduzione ciceroniana di questo poema contribuirà alla sanzione del suo ruolo di "manifesto" dell'eternità cosmica e del provvidenzialismo, rendendolo inevitabilmente un obbiettivo polemico della poesia lucreziana.

37 Per questa definizione, cfr. Sedley 2011, 119–121.

38 Cfr. e.g. Philo *aet.* 14–15. Si veda anche Arist. *cael.* 1(A)10.279b30–280a10 e relativo commento di Chase 2011, 113–114. Per l'interpretazione del *Timeo* compiuta da Senocrate, cfr. Bignone 1936, 2.71–72 e Verde 2013b, 161. Una sintesi degli argomenti addotti dai successori di Platone si ritrova in un passo del filosofo platonico Calveno Tauro (II sec. d.C.) riportato in epoca tarda da Filopono (*aet. mundi* 145.13–147.25). Si veda in proposito il commento di Sedley 2013, 196–197, che ricorda tuttavia il permanere, nella scuola platonica, di una linea d'interpretazione "letterale" del *Timeo*. Tale linea è per giunta quella più diffusa all'epoca di Lucrezio e ne troviamo traccia, ad esempio, negli argomenti anti-creazionistici del quinto libro del *De rerum natura* e nella traduzione ciceroniana del *Timeo*.

39 Per un'introduzione alla cosmologia aristotelica, soprattutto nelle sue innovazioni rispetto a quella platonica, cfr. Solmsen 1960 e Sedley 2011, 177–211. Aristotele si mostra fedele a Platone a proposito della dottrina delle periodiche catastrofi: l'esito di tali eventi è però limitato a singole regioni del mondo sublunare senza mai mettere in pericolo la stabilità del cosmo. La sezione finale del primo libro dei *Meteorologica*, dedicata a questo tema, giunge infatti alla seguente conclusione (*mete.* 353a15): φανερόν τοίνυν, ἐπεὶ ὃ τε χρόνος οὐχ ὑπολείπει καὶ τὸ ὄλον αἶδιον.

40 Cfr. Berti 1962 e Bignone 1936, 2.65. Per un'analisi dei frammenti del *De philosophia*, cfr. Megino Rodriguez 2016.

41 Philo *aet.* 10 (= Arist. *De phil.* fr. 18 Ross). Per un'analisi approfondita della stretta connessione tra eternità cosmica e dottrina dell'etere quale "quinto elemento" cfr. Wildberg 1988, 9–102.

κατακερτομῶν, ὅτι πάλα μὲν ἐδεδίει περὶ τῆς οἰκίας, μὴ βιαίως πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίους ἢ χρόνῳ ἢ ῥαθυμίᾳ τῆς ἀρμοττούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῆ, νυνὶ δὲ φόβον ἐπικρέμασθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.⁴²

Il passo citato mostra bene come Aristotele sia erede della rappresentazione “gigantomachica” del dibattito sull’eternità del cosmo, approdando a una condanna di ateismo – non dissimile da quella platonica – diretta contro i propri avversari, visti come empi e sovversivi negatori della natura divina del mondo, e in particolare degli astri.⁴³ La dottrina dell’eternità del cosmo sarà poi difesa dal filosofo, seppur con toni più pacati, anche nelle opere della maturità.⁴⁴ Si veda innanzi tutto il *De caelo*,⁴⁵ dove, dopo aver mostrato, nella sezione conclusiva del primo libro, l’insostenibilità delle dottrine che vogliono il mondo ciclicamente soggetto a creazione e distruzione (riferite *in primis* a Empedocle ed

42 «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. Diceva inoltre, com’è possibile leggere, con parole piene di biasimo, che un tempo era solito temere per la propria casa, che fosse distrutta da venti smodati o da tempeste violente, o ancora dal tempo o dall’incuria; ora invece incombeva su di lui un timore maggiore, provocato da coloro che distruggono il mondo con i propri ragionamenti».

43 A proposito degli obbiettivi polemici di questo frammento aristotelico, Effe 1970, 9 chiama in causa gli Atomisti, Megino Rodriguez 2016, 235 gli Atomisti, Eraclito ed Empedocle. Come evidenziato da Moraux 1965, C n. 2 e Mansfeld 1981, 302–303, sembra inoltre probabile che l’accusa includesse in qualche misura anche Platone: anche quest’ultimo, con la dottrina del Demiurgo, poteva infatti essere accusato di aver equiparato i corpi celesti a meri oggetti terreni (cfr. Arist. *cael.* 2(B)1.284a20–25). Cfr. infine Galzerano 2019a dove si propone anche il nome di Anassagora nel novero degli avversari di Aristotele. Riguardo alla “religione cosmica” nel pensiero aristotelico, cfr. Moraux 1965, LXXXVII.

44 A complemento dei passi citati da *De caelo* si veda anche *phys.* 8.250b1–254b6: qui Aristotele dimostra l’eternità del movimento dei corpi celesti, confutando le dottrine di Anassagora, Empedocle e Democrito. Nella dimostrazione dell’eternità dei corpi celesti, un ruolo fondamentale è giocato anche dalla dottrina aristotelica dell’etere come quinto elemento: questo aspetto particolare sarà in parte rielaborato o rifiutato da alcuni Peripatetici di età successiva (cfr. Falcon 2013, 86–88 per l’esempio del Senarco di Seleucia nel I sec. a.C.). Come si vedrà, significativamente, non vi sono riferimenti a tale dottrina nei passaggi escatologici anti-aristotelici del *De rerum natura*.

45 Cfr. Arist. *cael.* 1(A)10.279b5–284b4 e il commento di Moraux 1965, LXXV–LXXXIX, che mostra che le prime argomentazioni di Aristotele sono divisibili in due fasi: la prima (281b20–282a4) volta a provare che ciò che è eterno non è soggetto a generazione e corruzione, la seconda (282a25–283a3) tesa a dimostrare che ciò che è ingenerabile e incorruttibile è eterno. Le argomentazioni seguenti costituiscono uno sviluppo di tali premesse.

Eraclito) o generato e immortale (attribuita a Platone), e aver argomentato in favore di un cosmo incorruttibile e ingenerato (ἄφθαρτος καὶ ἀγέννητος),⁴⁶ il filosofo può aprire il secondo libro con la seguente affermazione:⁴⁷

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινὲς φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ αἰδῖος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἕκ τε τῶν εἰρημένων ἕξεστι λαμβάνειν τὴν πίστιν, καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννώντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχει ἐνδέχεται, καθ' ὃν δὲ τρόπον ἐκείνοι γενέσθαι λέγουσιν οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἂν ἔχοι καὶ τοῦτο ῥοπήν εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς αἰδιότητος. Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μὴθὲν εἶναι πέρασ αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ.⁴⁸

1.4 La Stoà antica

Sotto un certo profilo, l'escatologia cosmica della Stoà antica rappresenta un ritorno alle dottrine presocratiche; come Pohlenz sottolinea, Zenone di Cizio⁴⁹ 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».⁵⁰ Ciascun

⁴⁶ Per una sintesi delle condizioni che secondo Aristotele garantiscono l'incorruttibilità, cfr. Piergiacomini 2017, 67–70.

⁴⁷ Arist. *cael.* 2(B)283b25–284a5.

⁴⁸ «Che dunque il cielo nella sua totalità non è generato, e non s'ammette che possa corrompersi, come alcuni dicono, ma è uno ed eterno, non ha principio né fine in tutta l'eternità della sua durata, ed anzi contiene e abbraccia in sé tutta l'infinità del tempo, di questo si può ricavare la convinzione sia da quanto si è detto, sia dall'opinione di quelli che si pronunciano diversamente, e lo fanno nascere; perché, se è ammissibile che la sua condizione sia quale s'è detto, ed è invece inammissibile che sia nel modo che dicono essi [essere generato], anche questo viene ad avere un gran peso ai fini del convincimento della sua immortalità ed eternità. Perciò è bene convincersi delle verità delle antiche dottrine, patrimonio per eccellenza dei nostri padri, secondo le quali esiste qualcosa di immortale e divino, che rientra sì fra gli enti che hanno moto, ma un moto siffatto però, che di esso non si dà alcun limite, ma piuttosto esso stesso è il limite degli altri moti».

⁴⁹ Lo stesso vale, con alcune differenze, per Cleante e per Crisippo; cfr. Sedley 2002, Salles 2009, 118 e Salles 2015, 11. Per un'introduzione alla cosmologia stoica e ai suoi elementi di discontinuità con la speculazione platonica e aristotelica, cfr. Isnardi Parente 1993 e Sedley 2011, 211–240. A proposito della relazione tra provvidenzialismo ed escatologia cosmica nel pensiero di Crisippo, cfr. Mansfeld 1979.

⁵⁰ Pohlenz 1967, 1.149 n. 7 per le fonti di tali asserzioni. Per quanto concerne i periodi cosmici e l'ἐκκύρωσις cfr. SVF 1.98 (= 19.5 BS); 107 (= 15.1 BS), 497 (= 15.5 BS). Per la coincidenza tra

periodo cosmico termina con un ritorno allo stato igneo primordiale, la ἐκπύρωσις (dottrina ricondotta dagli stessi Stoici al presocratico Eraclito);⁵¹ questa conflagrazione ristabilisce l'unità a partire dalla pluralità e determina in pari tempo una purificazione (κάθαρσις), punto di partenza per la formazione di un nuovo ordine cosmico.⁵² Come riassunto da Filone Alessandrino:⁵³

Οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον μὲν ἔνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὐρανόσιν ἀκαμάτου δυνάμιν χρόνων μακρᾶς περιόδους ἀναλύουσιν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθεΐα τοῦ τεχνίτου.⁵⁴

Poco più avanti, Filone soggiunge che questa rappresentazione del cosmo dà però luogo a un'ambiguità, a causa della quale gli Stoici possono essere ritenuti al contempo assertori dell'eternità del cosmo e della sua mortalità. Il mondo degli Stoici è infatti considerabile come mortale (φθαρτός), perché soggetto a nascita e distruzione nel corso di ciascuna fase cosmica (φθαρτός μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν), ma anche come immortale (αἰδίος), perché il periodico ritorno dell'ecpirosi (e dunque della palingenesi) ne sancisce l'eterno permanere (αἰδίος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδους ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσας).⁵⁵ A riscontro di questa visione è possibile richiamare altri frammenti stoici, nei quali si sottolinea come il cosmo possa essere identificato con un singolo periodo (ὁ διακόσμησις), e dunque ritenuto soggetto a nascita e distru-

conflagrazione e ritorno del grande "anno cosmico", oltre ai frammenti appena citati, cfr. SVF 2.596 (=18.7 BS); 625 (= 19.6 BS); a proposito della questione dell'eterno ritorno e della sua assoluta indispensabilità nella cosmologia stoica, cfr. Mansfeld 1979, 179 e Boeri-Salles 2014, 443-448. Infine, per il provvidenziale ritorno all'ordine che segue l'ecpirosi (ἀποκατάστασις), che conduce a una nuova fase cosmica (διακόσμησις) si veda SVF 2.528 (= 12.4 BS); 620 (= 18.13 BS). A proposito del ruolo del mito del diluvio nella cosmologia stoica, cfr. Armisen-Marchetti 2006 e Berno 2012.

51 Per quanto concerne la questione della paternità di Eraclito di tale nozione cfr. pp. 2-3 di questo lavoro. Cfr. SVF 2.430; 572; 590; 603; 617; 636.

52 Pohlenz 1967, 1.152.

53 Philo *aet.* 8-9. Per una contestualizzazione della sintesi filoniana delle posizioni stoiche cfr. Berchman 2005, 32-34.

54 «Gli Stoici asseriscono che vi è un solo cosmo e che il dio è responsabile della sua creazione, ma non della sua distruzione; essa è dovuta alla potenza del fuoco inesaurito che permea il mondo e che, in lunghi cicli temporali, riduce ogni cosa alla propria natura; e a partire da essa sarà ricreato il mondo, grazie alla provvidenza del suo artefice».

55 Cfr. Mazzoli 2016, 421: «nella dottrina stoica [...] lo scatenarsi del *chaos* è solo soggettivamente un evento temibile; sul piano oggettivo pertiene alla fisiologia della vita universale, perché è, per così dire, iscritto nel codice genetico del mondo: il *cosmos* [...] ne ha ciclicamente bisogno per rigenerarsi».

zione; nondimeno, in un altro senso, il cosmo può essere anche considerato come vivente, divino, ingenerato e immortale.⁵⁶ La divinità stessa, talora identificata con il cosmo e talora intesa come il principio formativo e demiurgico interno al cosmo, è dunque definita dagli Stoici come eterna, ingenerata e indistruttibile: il *Logos* divino permane infatti anche nel corso dell'epiroso.⁵⁷ Diversa è la condizione delle divinità minori (ad esempio i corpi celesti), inevitabilmente soggette alla periodica distruzione.⁵⁸

Tali premesse aiutano a comprendere perché anche i primi maestri della Stoà abbiano difeso la dottrina dell'eterna permanenza del cosmo, pur sostenendo al contempo le teorie dell'epiroso e dell'apocatastasi. Esempio è il caso di Crisippo, che propose alcuni argomenti in difesa dell'incorruttibilità del cosmo, fondati sulla tendenza centripeta di tutta la materia.⁵⁹ Come si vedrà, Lucrezio sceglierà proprio la cosmologia stoica come primo obiettivo polemico nel grande finale del primo libro, culminante nella visione apocalittica dei vv. 1102–1113. Agli occhi di Lucrezio, anche gli Stoici possono essere ritenuti arruolati nell'esercito dei difensori dell'eternità del mondo.

1.5 Epicuro

Sin dall'antichità, si è sottolineata la continuità tra le dottrine degli Atomisti e quelle epicuree a proposito della formazione e della distruzione dei cosmi.⁶⁰ Tale legame non implica però una prona reiterazione:⁶¹ ad esempio, il rifiuto del

⁵⁶ Si vedano i passi richiamati da Algra 2004, 184–185, in particolare SVF 2.528 (=12.4 BS).

⁵⁷ Cfr. Algra 2004, 185 e passi ivi richiamati, che mostrano infatti come attribuiti ricorrenti della divinità stoica siano *αἰδῖος*, *ἀθάνατος*, *ἀγένητος* e *ἄφθορος*.

⁵⁸ Questo elemento susciterà critiche da parte delle scuole filosofiche avversarie, poiché espone gli Stoici alla contraddizione di “condannare a morte” alcune divinità. Si veda in proposito Algra 2004, 185–186.

⁵⁹ Cfr. e.g. SVF 2.551 (= Plut. *Stoic. rep.* 44.1054c7–10) οἷα τε δ' εἰς τὴν ὥσπερ ἀφθορσίαν πολὺ τι αὐτῷ συνεργεῖν καὶ ἡ τῆς χώρας κατὰληψις, οἷον διὰ τὸ ἐν μέσῳ εἶναι· ἐπεὶ, εἰ ἀλλαχῆ νοηθεῖ ὦν, καὶ παντελῶς ἂν αὐτῷ συνάπτοι ἡ φθορά. Si veda il relativo commento di Bakker 2016, 199–201.

⁶⁰ Cfr. Cic. *nat. deor.* 1.72 *quid est in physicis Epicuri non a Democrito?* Cfr. Verde 2013a, 131–132. «Epicuro riprende in sostanza le argomentazioni che, stando alle fonti, erano già state sollevate dagli atomisti antichi». Per un'introduzione alla cosmologia e meteorologia epicurea cfr. Solmsen 1951 e Taub 2009.

⁶¹ Cfr. e.g. Morel 2000 e Sedley 2011, 173–176 che sottolineano le innovazioni epicuree della fisica democritea, soprattutto in relazione al superamento del concetto di “necessità” mediante l'introduzione della dottrina del *clinamen* (παρέγκλισις): sulla questione della presenza di quest'ultima nel XXV libro del trattato *Sulla natura*, cfr. Hammerstaedt 2003 e Masi 2006.

concetto democriteo di “necessità” si riverbera anche sull'escatologia cosmica del Giardino, permettendo a Epicuro di escludere la possibilità di una catastrofe cosmica dovuta a uno scontro tra mondi.⁶² La ripresa della cosmologia atomistica costituisce per Epicuro una sfida alla dominante visione dell'universo propugnata dalle scuole di Platone e Aristotele:⁶³ ricusando l'eternità cosmica, egli 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, formatosi in un preciso momento e pertanto prima o poi destinato a disgregarsi.⁶⁴ A differenza di quanto accadeva per gli Stoici, non vi è margine di ambiguità:⁶⁵ il mondo è mortale (φθαρτός), mentre l'attributo dell'immortalità può essere ascrivito soltanto all'universo nel suo insieme, agli atomi e al vuoto. Tali teorie sono riassunte nei capp. 73–74 dell'*Epistola a Erodoto*:

Ἐπί τε τοῖς προειρημένοις τοὺς κόσμους δεῖ καὶ πᾶσαν σύγκρισιν πεπερασμένην τὸ ὁμοειδὲς τοῖς θεωρουμένοις πυκνῶς ἔχουσιν νομίζειν γεγονέναι ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, πάντων τούτων ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων καὶ μειζόνων καὶ ἑλαττόνων· καὶ πάλιν διαλύεσθαι πάντα, τὰ μὲν θάττον, τὰ δὲ βραδύτερον, καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τῶν τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν τοιῶνδε τοῦτο πάσχοντα. [Δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτοῦς 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 ἰβ' (Περὶ φύσεως) αὐτὸς φησιν· «οὓς μὲν γὰρ σφαιροειδεῖς, καὶ φειδεῖς ἄλλους, καὶ ἄλλοιο-

62 Cfr. Epic. *ep. Pyth.* 90 e il commento di Sambursky 2014, 197–198. La possibilità di un impatto tra mondi è infatti assente negli scenari escatologici del *De rerum natura*. Tale differenziazione prende le mosse da una fondamentale modifica della cosmologia atomistica da parte di Epicuro, sintetizzata in tre principi da Sedley 2011, 171–173: il numero dei tipi atomici non è infinito, ma finito; per un mondo vi è una grandezza massima possibile; il numero delle diverse relazioni spaziali tra due atomi è finito. Di conseguenza, «il numero dei tipi possibili di mondo è finito». Cfr. anche Verde 2010, 214–215.

63 A proposito del *Timeo* quale primo obiettivo polemico di Epicuro, cfr. Bloch 1993 e Sedley 2011, 151–153. Sul rapporto antagonistico tra il *Timeo* e l'*Epistola a Erodoto* cfr. Verde 2010, 214–215 e Lapini 2015, 104 n. 265.

64 Cfr. Pohlenz 1967, 1.144.

65 Tuttavia, un elemento problematico della cosmologia epicurea è quello relativo agli “intermondi” (μετακόσμια), onverosia gli spazi cosmici in cui dovrebbero risiedere gli dèi: come è infatti possibile sottrarre questi spazi, e i loro divini abitanti, all'inesorabile legge della consunzione, che coinvolge ogni aggregato atomico? Significativamente, non possediamo risposte epicuree a tale quesito, e Lucrezio stesso, com'è noto, rimanda la propria trattazione della teologia epicurea (5.155 *quae tibi posterius largo sermone probabo*), senza però più tornarvi. Cfr. pp. 131–133 di questo libro.

σχήμονας ἐτέρους· οὐ μέντοι πᾶν σχῆμα ἔχειν»} οὐδὲ ζῶα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.⁶⁶

Il filosofo non riserva molto spazio alla tematica escatologica, limitandosi a notare che, sebbene il destino della dissoluzione sia comune a tutti i mondi (διαλύεσθαι πάντα), diverse sono invece le tempistiche per ciascuno di questi (τὰ μὲν θᾶπτον, τὰ δὲ βραδύτερον), così come molteplici sono le possibili cause di rovina (καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τῶν τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν τοιῶνδε τοῦτο πάσχοντα).

Compiuta questa precisazione, si passa alla questione successiva, ovvero sia la varietà delle forme possibili per ciascun mondo.⁶⁷ Come si vedrà, anche la sezione cosmologica dell'*Epistola a Pitocle* è avida di particolari a proposito della fine del mondo:⁶⁸ qui, infatti, Epicuro asserisce soltanto che la struttura di ciascun cosmo, giunta al punto apicale del proprio accrescimento, ha la capacità di accogliere una limitata quantità di atomi affluenti dallo spazio esterno. Pertanto, a tale fase segue inevitabilmente un processo di dissoluzione che conduce alla distruzione e confusione (σύγχυσις) dell'ordinata struttura del mondo.

Pare assai probabile che Epicuro abbia fornito un'esposizione più approfondita delle proprie dottrine escatologiche nel trattato *Sulla natura*, in particolare nei libri undicesimo e, forse, nel dodicesimo.⁶⁹ Uno scolio al cap. 73

66 «Oltre a quanto fin qui detto, bisogna ritenere che i mondi e ogni aggregato limitato che ha la stessa forma di ciò che frequentemente osserviamo siano nati dall'infinito essendosi essi separati tutti da particolari agglomerati sia maggiori sia minori; e che tutti si dissolveranno di nuovo, gli uni più velocemente, gli altri più lentamente e alcuni subendo ciò da parte di certe cose, altri da parte di altre. [Chiaramente dunque dice che i mondi sono anche corruttibili dal momento che le parti mutano. E in altri luoghi dice che la terra è sospesa sull'aria]. Ancora, non si deve ritenere che anche i mondi abbiano necessariamente una sola conformazione (...) ma anche che [sono] differenti {nel libro XII (*Sulla natura*) afferma: «alcuni, infatti, sono sferici, altri ovoidali, altri di altre forme ancora; ma non possiedono ogni forma». Né vi sono esseri animati generati dall'infinito». Per quanto riguarda il cap. 73 mi sono attenuto al testo e alla traduzione di Verde 2010, (con relativo commento alle pp. 212–215), mentre per il cap. 74 ho seguito la proposta di Lapini 2015, 100–107, adattando conseguentemente la traduzione.

67 Cfr. Verde 2010, 214, che mostra come anche tale aspetto sia «una diretta presa di posizione nei confronti del *Timeo*», e in particolare dell'idea che il mondo sia stato provvidenzialmente creato di forma sferica, «in quanto la sfera è la forma più perfetta e più bella».

68 Cfr. *ep. Pyth.* 88–90. Il testo verrà presentato alle pp. 82–83. A proposito del dibattito sull'autenticità dell'*Epistola a Pitocle* (che qui non sarà messa in discussione) e della sua relazione con il trattato di Epicuro *Sulla natura*, cfr. Sedley 1998a, 118–131 e Bakker 2016, 1 n.1. Per un'introduzione alla cosmologia epicurea cfr. Beretta 2016, 191–199.

69 Cfr. Sedley 1998a, 119–122 e Verde 2010, 212–215. Per un'introduzione alla grande opera epicurea e ai suoi contenuti, cfr. Sedley 1998a, 94–131 e Beretta 2016, 66–69; a proposito della sua trasmissione, cfr. Dorandi 2015, 15–52.

dell'*Epistola ad Erodoto* mostra ad esempio che uno degli argomenti addotti da Epicuro a riprova della mortalità dei mondi era la natura mutevole delle parti che li compongono (φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν). Tale argomento trova spazio anche ai vv. 235–305, nella sezione escatologica del quinto libro del *De rerum natura* (vv. 235–379), in cui compare una risposta all'articolata difesa dell'eternità del mondo proposta da Teofrasto e a noi riportata da Filone Alessandrino (*aet.* 117–149).⁷⁰ A partire da queste premesse, Sedley ha proposto, sulle orme di Bignone, che le prove escatologiche qui presentate da Lucrezio costituiscano una fedele traduzione delle prove addotte in origine da Epicuro.⁷¹ Questo quadro confermerebbe l'idea di un *Epicurus Peripateticus*, per il quale le fonti peripatetiche (Aristotele e Teofrasto *in primis*) rappresentano il principale obiettivo polemico, ma al contempo un irrinunciabile modello e punto di partenza.⁷²

Sembra opportuno richiamare anche il prezioso fr. 305 Usener, che evidenzia come per Epicuro il mondo si possa corrompere per svariate ragioni e in molti modi, ad esempio (ma non solo) alla maniera di un animale o di un vegetale.⁷³ Il frammento mostra bene che alla base delle dottrine escatologiche di Epicuro si può individuare il principio della molteplicità: le ragioni della mortalità cosmica sono svariate, perché molteplici sono le tipologie di mondo, ciascuno con il proprio peculiare percorso di accrescimento, consunzione e distruzione. Del resto, come sottolinea anche Lucrezio, dall'infinito spazio esterno al cosmo possono affluire numerosissime tipologie di atomi, arrecando diverse cause di distruzione.⁷⁴ L'unico denominatore comune è dunque la certezza della fine, che, seppur in modalità differenti, giungerà inevitabile per tutti i mondi esistenti

70 Cfr. pp. 169–178 di questo lavoro.

71 Come si vedrà alle pp. 179–183, il fatto che il nucleo di questi argomenti possa risalire a Epicuro non deve però necessariamente indurre a concludere che l'intero gruppo dei vv. 235–415 sia da ricondurre al solo trattato *Sulla natura*.

72 Cfr. Mansfeld 1994 e Sedley 1998a, 166–185. Cfr. pp. 136–137 di questo libro, dove si vedrà che anche la critica epicurea alla dottrina platonica dell'immortalità cosmica, che probabilmente troviamo riportata nella prima parte della sezione escatologica del quinto libro lucreziano (5.91–234), prende le mosse dalle “obiezioni” al creazionismo platonico già formulate da Aristotele e Teofrasto.

73 Fr. 305 Usen. (= Aët. 2.4.10 p. 331.24d.; Stob. *Ecl.* 20.1) Ἐπίκουρος πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γὰρ ὡς ζῷον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς. Per la possibile connessione tra questo frammento e il πλεοναχὸς τρόπος epicureo (la dottrina delle spiegazioni multiple), cfr. pp. 232–237. Per un'introduzione al πλεοναχὸς τρόπος epicureo, cfr. Verde 2013c e Bakker 2016, 8–75. Per il suo utilizzo da parte di Diogene di Enoanda, cfr. Corsi 2017.

74 Cfr. Lucr. 5.347–349.

nell'universo, ai quali è in fondo riferibile la massima epicurea secondo la quale «dinnanzi alla morte abitiamo tutti una città senza mura».⁷⁵

1.6 Il dibattito filosofico sulla fine del mondo tra il III secolo e l'età di Lucrezio

I due secoli che separano gli anni della scrittura del *De rerum natura* dall'età di Epicuro vedono importanti novità nella *querelle* sull'eternità del mondo, con notevoli mutamenti d'indirizzo da parte di alcune scuole filosofiche. Pare tuttavia opportuno prendere le mosse dal fatto che, sui fronti opposti, due scuole mantengono sostanzialmente inalterate le proprie posizioni in questo dibattito: si tratta degli Epicurei e dei Peripatetici. Come i primi non sembrano aver sviluppato nuove originali riflessioni sull'escatologia cosmica, limitandosi ad estendere a nuovi avversari (gli Stoici) la validità delle argomentazioni di Epicuro, i secondi hanno in sostanza difeso le posizioni di Aristotele, sistematizzando le tesi di quest'ultimo e aggiungendo alcune nuove argomentazioni, sovente in funzione anti-stoica.⁷⁶

Sul fronte peripatetico si devono menzionare i nomi di Teofrasto e di Critolao, entrambi chiamati in causa nel trattato filoniano *De aeternitate mundi* come campioni del pensiero aristotelico nel dibattito con la Stoà. È noto infatti che Teofrasto difese la dottrina dell'eternità cosmica contro il creazionismo platonico e, soprattutto, contro le argomentazioni in difesa della mortalità del mondo già avanzate dai Presocratici e poi riprese da Epicurei e Stoici. Sebbene sia oggetto di discussione il fatto che Teofrasto abbia sviluppato le proprie argomentazioni in diretta contesa con la Stoà (come indicato in Philo *aet.* 117–149 = fr. 184 FHS&G), appare più sicuro, come sopra accennato, che i lavori teofrastei

⁷⁵ Epic. *Sent. Vat.* 31.

⁷⁶ Ciò non implica che i maggiori successori di Aristotele, inclusi Teofrasto e Critolao, non abbiano apportato novità o sviluppi alla cosmologia peripatetica. Tuttavia tali modifiche non sembrano mai mettere in discussione la dottrina dell'eternità del mondo (cfr. Falcon 2013, 86–88 sul peripatetico Senarco, che la accolse pur rifiutando la dottrina del quinto elemento). A proposito di tale tema non possediamo purtroppo informazioni chiare ed estese relative all'opinione di Stratone di Lampsaco, per il quale cfr. Desclos-Fortenbaugh 2017. Cfr. Runia 1981 per un'introduzione al *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino, il testo che ci riporta il maggior numero di testimonianze relative al dibattito tra Peripatetici e Stoici sulla mortalità del cosmo. Nei prossimi capitoli il trattato verrà indicato, secondo l'uso, con il suo titolo latino (abbreviato in *aet.*), e non con il suo titolo greco (Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου), la cui traduzione più corretta sarebbe *Sull'incorruttibilità del mondo*.

siano stati un punto di riferimento e obbiettivo polemico per Epicuro stesso.⁷⁷ Chiaro è invece l'intento anti-stoico delle argomentazioni proposte dal peripatetico Critolao (II secolo a.C.) in difesa dell'eternità del mondo, sebbene anche in questo caso il filosofo sembri talora mettere in evidenza la radice presocratica delle dottrine della Stoà.⁷⁸ Con toni analoghi a quelli di Aristotele nel *De philosophia*, Critolao non esita a sottolineare la contraddittoria empietà degli Stoici, difensori del provvidenzialismo e del fato, ma al contempo "distruttori" del mondo e dei corpi celesti, di cui essi stessi riconoscono la natura divina.⁷⁹

Infine, pare necessario richiamare l'esistenza di una trattatistica peripatetica nella quale la difesa dell'eternità cosmica gioca un ruolo rilevante. Si pensi ad esempio al trattato pseudo-aristotelico *De mundo*,⁸⁰ risalente, secondo la critica, a un arco di tempo esteso tra il III secolo a.C. e il II secolo d.C.⁸¹ Un altro esempio interessante è il *De mundi natura*, trattato ascrivito al pitagorico Ocello Lucano, ma chiaramente ispirato alle dottrine peripatetiche, risalente alla metà del II secolo a.C.⁸² Comune a questi testi è un'impostazione più eclettica, nella quale l'esposizione della dottrina dell'eternità del mondo si fonda su immagini, concetti e argomenti profondamente influenzati dal provvidenzialismo platonico e stoico. Come si vedrà, questa letteratura non era forse ignota a Lucrezio: ad esempio, la formula stessa con cui il poeta sintetizza la dottrina dell'eternità cosmica (5.1215 *divinitus aeterna donata salute*; 6.602 *aeternae mandata saluti*)

77 L'influsso teofrasteo sembra estendersi, come si vedrà, anche alla meteorologia epicurea: cfr. pp. 227–232 di questo libro.

78 Le dottrine cosmologiche di Critolao sono riportate in *Philo aet.* 55–75. Cfr. pp. 84–93 di questo libro.

79 Pare opportuno menzionare anche il peripatetico Dicearco (sulla cui influenza su Varrone cfr. pp. p. 19 n. 88), contemporaneo di Teofrasto e autore di un trattato dedicato al tema delle catastrofi che colpiscono il genere umano, come mostrato da Cicerone (*off.* 2.16): *est Dicaearchi liber de interitu hominum, Peripatetici magni et copiosi, qui collectis ceteris causis eluvionis, pestilentiae, vastitatis, beluarum etiam repentinae multitudinis, quarum impetu docet quaedam hominum genera esse consumpta, deinde comparat, quanto plures deleti sint homines hominum impetu, id est bellis aut seditionibus, quam omni reliqua calamitate.* Come evidenzia Novara 1982, 1.395–396 n.64, l'intento dell'opera non è quello di negare l'eternità del cosmo e dell'umanità (cfr. fr. 47 e fr. 48 Wehrli), bensì di ridimensionare la portata delle catastrofi naturali, fonte di rovina solo per *quaedam hominum genera* e, in ogni caso, meno distruttive della violenza umana.

80 Anche questo testo verrà indicato, secondo l'uso, con il suo titolo latino (abbreviato in *mund.*) e non con il suo titolo greco (Περὶ κόσμου).

81 Sulle questioni dell'escatologia cosmica nel *De mundo* e della datazione del trattato cfr. pp. l'Appendice 4 di questo libro.

82 Cfr. Koester 1968, 523 n. 5; Centrone 2014, 328–329.

incontra notevoli corrispondenze in analoghe espressioni presenti nel *De mundo*.⁸³

Alla sostanziale stabilità delle posizioni peripatetiche si contrappone la maggiore discontinuità propria di quelle stoiche. La teoria veterostoica dell'ἐκπύρωσις fu infatti prima messa in discussione e poi abbandonata da alcuni maestri vissuti tra il terzo e il secondo secolo a.C. (talora ricondotti alla definizione collettiva di “media Stoà”),⁸⁴ i quali rivelarono il proprio favore per la dottrina dell'eternità del cosmo:⁸⁵ si annoverano, tra questi, Diogene di Seleucia, Boeto di Sidone e Panezio di Rodi.⁸⁶ Il mutamento fu forse una resa alle forti critiche che gli scolarchi peripatetici (Critolao) e l'Accademia scettica (Carneade) avevano rivolto alla teoria della conflagrazione, dipinta come un dogma inostenibile.⁸⁷

Questa convergenza tra Stoicismo, Platonismo ed Aristotelismo influenzerà in maniera determinante il pensiero dell'élite intellettuale romana sino all'epoca di Lucrezio. Se infatti chiamiamo in causa i due più illustri contemporanei di Lucrezio, vediamo, da parte di entrambi, un maggior favore per la dottrina dell'eternità del cosmo. Di quest'ultima fu probabilmente un sostenitore Varrone nella Menippea intitolata *De salute* (cfr. fr. 84 Ast. *mundum haud natum esse neque mori*);⁸⁸ parimenti, sin dalla sua traduzione del poema di Arato, Cicerone

83 Cfr. Appendice 4.

84 Cfr. le riflessioni introduttive di Vimercati 2004 e di Algra 2004, 183–184.

85 Un'importante testimonianza di questo passaggio si ritrova, ancora una volta, in Philo *aet.* 76–77.

86 Cfr. Pohlenz 1967, 1.403.

87 Cfr. Long 1990, 286–287. Il recepimento dell'eternità cosmica da parte degli Stoici s'inquadra d'altronde nel processo di progressiva convergenza tra Stoicismo, Platonismo e Aristotelismo in quest'epoca, culminata appunto nel pensiero di Panezio. Si noti tuttavia che, sin dal I secolo a.C., assistiamo a un ritorno della cosiddetta “nuova Stoà” alla dottrina dell'ἐκπύρωσις, ispirato sicuramente dal pensiero di Posidonio di Apamea (cfr. Kidd 1988, 407–408; Bar-Kochva 2010, 528 n. 9).

88 Cfr. anche il fr. 437 Ast. della Menippea intitolata *Pseudaeneas (per / aeviternam hominum domum / tellurem propere gradum)*. Come rileva Moatti 2015, 68–69, l'opinione di Varrone su questo tema, così come la sua visione del progresso, sembra riprendere le riflessioni contenute nel Βίος Ἑλλάδος del peripatetico Dicearco di Messina (cfr. Novara 1982, 1.457–469; Leonardis 2018, 517–519). Si noti che altri passi indicano che Varrone (forse influenzato anche dalle posizioni “eclettiche” della nuova Accademia di Antioco di Ascalona) ha al contempo asserito la natura divina del mondo (cfr. Aug. *civ.* 7.13; 7.23 = Varro, *Antiquitates rerum divinarum* fr. 227 Cardauns) e mostrato interesse per le dottrine del Grande Anno e dell'eterno ritorno (cfr. Aug. *civ.* 22.28 e Novara 1982, 1.185–186). Per quanto concerne la questione dell'eternità del genere umano, tale tematica era sicuramente toccata da Varrone anche nel logistorico *Tubero de origine humana* (cfr. Censorin. 9.1–3; 21.1–5). Sebbene la frammentarietà dei passi, provenienti da con-

mostra una certa propensione per la dottrina dell'immortalità cosmica,⁸⁹ implicita anche nel mito cosmologico del *Somnium Scipionis*.⁹⁰ Non si deve inoltre dimenticare la traduzione ciceroniana di parte del *Timeo*, svolta negli ultimi anni della vita dell'autore.⁹¹

Nella transizione dall'orizzonte culturale greco a quello latino⁹² un ruolo decisivo fu probabilmente giocato da Panezio, nel cui pensiero ritroviamo una ideale sintesi tra provvidenzialismo stoico ed eternità cosmica di matrice peripatetica; su queste fondamenta, come sintetizza Schiesaro, «Stoicism emerged as a suitable conceptual infrastructure for imperialism».⁹³ È infatti proprio a partire da questa “infrastruttura concettuale” che nella seconda metà del I secolo a.C. 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*).⁹⁴

testi letterari differenti, renda assai difficile la definizione di un quadro coerente sulla posizione varroniana, pare chiaro, tuttavia, che il favore del Reatino non fosse rivolto all'escatologia epicurea.

89 Per quanto riguarda l'affermazione dell'eternità cosmica nel fr. 2 Buescu degli *Aratea*, cfr. pp. 122–125.

90 Cfr. Cic. *rep.* 6.23 dove, sul solco del *Timeo*, si parla infatti di periodiche catastrofi (*eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est*) di entità tale da cancellare la memoria del passato storico, ma non da condurre alla distruzione del mondo. In *Luc.* 118–120, Cicerone propone invece una prospettiva scettica e rileva la preferibilità di una sospensione del giudizio sul tema della natura del mondo; nondimeno, egli palesa la maggiore persuasività della dottrina aristotelica: al denigrato *iste Stoicus sapiens* (alle cui dottrine si riconosce comunque una qualche verità) si contrappone così la figura di Aristotele, *flumen orationis aureum fundens*. A proposito della dialettica tra tempo ed eternità nelle opere filosofiche ciceroniane, cfr. Luciani 2010.

91 Cfr. Lévy 2003, Sedley 2013, in particolare 198–202 e Altman 2016, 170–173. Secondo Sedley, inoltre, l'intento originario di Cicerone (purtroppo non portato a termine) sarebbe stato quello di esaminare la questione della creazione del mondo, contrapponendo al brano platonico (dove il mondo è immortale, ma creato) un brano aristotelico, probabilmente tratto dal *De philosophia* (dove il mondo è eterno, e dunque anche increato).

92 Per un inquadramento della questione cfr. Reinhardt 2014. A proposito del ruolo di scienze e tecniche a Roma in età tardo-repubblicana, cfr. Beretta 2016, 13–53.

93 Cfr. Schiesaro 2007a, 52. Sul fronte opposto, era invece inevitabile che l'Epicureismo venisse percepito da parte dell'élite romana (Cicerone *in primis*) come negazione di un'ideologia civica fondata sulla centralità di Roma (Schiesaro 2007a, 42–43).

94 Cfr. Hardie 1986. È probabile che anche gli *Annales* di Ennio abbiano avuto un ruolo nella progressiva costruzione del motivo propagandistico di *Roma aeterna*. Cfr. a questo proposito Paschoud 1967 e Elliott 2013, 233–294.

Merita una menzione anche la conversione “scettica” dell’Accademia platonica, avviata almeno sin dallo scolarcato di Arcesilao.⁹⁵ Tale mutamento si riverberò anche sulla sfera dell’escatologia cosmica: nella polemica contro gli Stoici, i maestri dell’Accademia giunsero infatti a mettere in rilievo le contraddizioni insite nella visione medio-stoica del mondo come un essere vivente, perfetto, provvidenziale e sempiterno. Esempi di tale critica si trovano ad esempio negli argomenti, in parte ascrivibili a Carneade, riportati nel terzo libro del *De natura deorum* di Cicerone.⁹⁶ È dunque nella nuova Accademia che gli Epicurei trovano un inatteso alleato nel confronto con gli Stoici a proposito della provvidenzialità del cosmo.⁹⁷ Non pare del resto un caso che alcuni argomenti utilizzati da Lucrezio nelle sezioni escatologiche siano, se non riconducibili a fonti accademiche,⁹⁸ quanto meno attestati anche in esse.⁹⁹

1.7 Oltre la filosofia: angosce apocalittiche tra II e I secolo a.C.

La riflessione sulla fine del mondo non è però soltanto appannaggio del dibattito filosofico. I profondi mutamenti politici, economici, sociali e culturali che coinvolgono il mondo mediterraneo tra il II secolo a.C. e il I secolo a.C. conducono numerosi gruppi a leggere le trasformazioni in atto come segno dell’incombere della fine del mondo. Come sintetizza Moatti, «the whole of the last century of the Republic was bathed in an ‘end-of-the-world’ atmosphere».¹⁰⁰

95 Cfr. Hankinson 1995, 67–83. La fase dello scetticismo accademico terminerà con lo scolarcato del contemporaneo di Lucrezio Antioco di Ascalona, allievo di Filone di Larissa, il cui pensiero è caratterizzato da un sincretismo tra elementi dottrinali accademici, peripatetici e stoici (cfr. Chiaradonna 2013, 28–37). Come mostra Inwood 2012, 208–212, sulla base di Cic. *acad.* 1.24–29, Antioco fu probabilmente un assertore della natura eterna del mondo, permeato e retto provvidenzialmente dalla *vis* divina. Come quello di Panezio, anche il pensiero di Antioco ebbe un’influenza notevole a Roma. Per il caso di Varrone, cfr. Blank 2012.

96 Cfr. e.g. Cic. *nat. deor.* 3.23; 29–34. Cfr. Long 1990, 286–287; Lévy 1992, Hankinson 1995, 91.

97 Per ulteriori considerazioni sulla «Santa alleanza scettico-epicurea», cfr. Spinelli 2015, 213–230, in part. 228.

98 È questa la tesi di Schmidt 1990, che propone che Lucrezio attinga a fonti epicuree recenziati a loro volta basate talora su trattati neoaccademici. Per il rapporto tra Lucrezio e lo Stoicismo cfr. anche Lévy 1997 e Lévy 1998.

99 A proposito dello sviluppo successivo del dibattito sull’eternità del mondo, a partire dalla tarda antichità, cfr. Chase 2011 e Chase 2013. Per un’introduzione al trattato di Giovanni Filopono, cfr. Sorabji 1987.

100 Moatti 2015, 41 (ma cfr. già Novara 1982, 1.190 e Lehmann 1997, 67–79, che parlano di «âge d’angoisse»). Si vedano più in generale Gagé 1955, Collins 1979a, Novara 1982, Hellholm 1983,

Quali principali esempi di tale atmosfera, è possibile richiamare gli *Oracoli sibillini*,¹⁰¹ le profezie etrusche relative alla venuta dell'ultimo *saeculum* (per il popolo etrusco e forse per Roma)¹⁰² e le profezie astrologiche attribuite a Caldei e Magi orientali.¹⁰³ Tali profezie escatologiche entrarono anche nell'agone politico ed ebbero un ruolo nei conflitti interni alla Repubblica romana e nello scontro tra potenze mediterranee.¹⁰⁴ Non stupisce quindi sapere che Augusto stesso, una volta divenuto *pontifex maximus* (12 a.C.), procedette a una rigorosa selezione di queste eterogenee profezie in lingua greca e latina: molte di esse furono bruciate, mentre i *Libri sibillini* furono trasferiti nel tempio di Apollo sul Palatino.¹⁰⁵

Spineto 1999, Santangelo 2013, Moatti 2015, 41–44 e Mastrocinque 2017, 127–135 per un'introduzione al contesto tardo-repubblicano, anche in relazione ai suoi timori apocalittici.

101 Cfr. Potter 1990, 95, Nardi 1995, 9, Irshai 2000 118–135 e Monaca 2008. Per un'introduzione alla letteratura apocalittica giudaica, cfr. Collins 1983, 2001, 2005 e 2016. Il nucleo più antico di questa raccolta di testi (e in particolare il terzo oracolo) è in buona misura ascrivibile agli ambienti giudaici di Alessandria del II secolo a.C. (cfr. Camassa 2005, 212). Per un'introduzione al ruolo dei *Libri sibillini* nel dibattito politico romano, cfr. Lehmann 1997, 75–79 e Santangelo 2013, 128–148.

102 Per un'introduzione alla dottrina etrusca delle età, cfr. Sordi 1972 e Santangelo 2013, 115–127. Nell'ambito della letteratura apocalittica etrusca, la testimonianza più nota, risalente al volgere del I secolo a.C. è la cosiddetta “profezia di Vegoia” (*Gromatici veteres* 350.17–351.11 Lachmann), che annunciava l'ultimo *saeculum* del popolo etrusco, accompagnato da tempeste, isterilimento della terra, malattie e guerre. Cfr. Novara 1982, 1.190–191; Santangelo 2013, 92–96. A proposito delle profezie relative alla data della fine di Roma, si ricordi anche il più rassicurante *augurium* di Vettio (riportato da Varrone, cfr. Censorin. 17.5), che profetizzava 1200 anni d'*incolumitas* per il popolo romano.

103 Cfr. Lehmann 1997, 74–75, che menziona l'episodio dell'oroscopo caldaico di Roma, svolto dal filosofo Taruzio Firmano, su suggerimento di Varrone, ma incorrendo nel biasimo di Cicerone, per conoscere con certezza il *dies natalis* (e dunque anche il momento del *fatum*) della città (Plut. *vit. Rom.* 12.4–6; Cic. *div.* 2.98). A proposito delle dottrine escatologiche di Berosso (menzionato in Lucr. 5.727 in riferimento alle fasi lunari), cfr. von Stuckrad 2016, 125–126. Un'analoga letteratura profetica si sviluppa anche nell'Egitto tolemaico (cfr. Betrò 2013).

104 Cfr. e.g. Sordi 2001 e Russo 2009, 373–401 a proposito della propaganda anti-romana di Mitridate. In questo contesto pare opportuno rammentare anche il noto “Oracolo di Istaspe”, visione apocalittica da ricondurre ad ambienti persiani (su cui cfr. Cumont 1913 e 1931, Bidez-Cumont 1938 e Collins 1979b), menzionata da Giustino (Justin. *apol.* 1.20.1), Clemente Alessandrino (Clem. Al. *strom.* 6.5.1) e Lattanzio (Lact. *inst.* 7.15.19; 18.2), che prospettava la fine del dominio romano, l'avvento del giudizio divino e la conflagrazione cosmica. Si veda il commento di Collins 2016, 38–41. La profezia della fine del dominio romano a opera di un re orientale si riscontra anche in un frammento dello storico peripatetico Antistene (contemporaneo di Polibio) riportato da Flegonte di Tralles (257F36 Jacoby). Per un commento a questo passo, cfr. Momigliano 1980, 97–99, Breglia Pulci Doria 1983 e Russo 2009, 385.

105 Cfr. Suet. *Aug.* 31 e Serv. in *Aen.* 6.72. Sulla base di queste fonti, Mastrocinque 2017, 129 mostra che la medesima sorte è stata riservata alla *Profezia di Vegoia* e ai *Carmina Marciana*.

L'attenzione esasperata per scenari catastrofici non è dunque un *unicum* lucreziano, quanto piuttosto il riflesso del sentire e del gusto di un'epoca.¹⁰⁶ A riprova di quest'ultima affermazione, pare sufficiente rivolgere lo sguardo all'opera dei maggiori intellettuali dell'età tardo-repubblicana,¹⁰⁷ nei cui scritti si riscontrano copiosi segni di attenzione (talora fascinazione) nei confronti del tema della fine del mondo,¹⁰⁸ che s'intreccia inevitabilmente con la questione del destino di Roma: la rappresentazione della decadenza politica e morale dell'Urbe tende così ad assumere tinte apocalittiche.¹⁰⁹ Si pensi ad esempio alla Satira Menippea intitolata Κοσμοτόρῳνη (*Il mestolo cosmico*),¹¹⁰ in cui Varrone

106 Sulla questione del genere “apocalisse” nel mondo greco-latino, cfr. Attridge 1979. La predilezione per scenari di sconvolgimento cosmico si coglie già nei frammenti dell'epica e della tragedia latine nel II secolo a.C. (cfr. pp. 209–210 di questo lavoro). Si veda inoltre Kayachev 2018, che coglie la possibilità di una ripresa lucreziana del terzo libro degli *Oracoli sibillini* nella descrizione dei fenomeni sismici nel sesto libro. Oltre a questi testi, un possibile esempio di tale nuova sensibilità si può forse individuare nell'*Alessandra*, poema attribuito a Licofrone. Come nota Camassa 2005, 215–224, questo testo presenta con gli *Oracoli Sibillini* «analogie [...] troppo marcate perché le si possa ridurre a semplici consonanze». Per un'introduzione a questo poema e al complesso problema della sua attribuzione e datazione, cfr. Amiotti 1993, 139–149, Lanzara 2000, Fantuzzi-Hunter 2005, 437–443 e McNelis-Sens 2016, 15–46. Ringrazio Alessandro Schiesaro per avermi reso noto il suo lavoro, dal titolo “Lucretius’ Apocalyptic Imagination” (di prossima pubblicazione) in cui si propone un confronto tra l'immaginario apocalittico lucreziano e quello degli *Oracoli sibillini* e dei testi apocalittici giudaici di età tardo-ellenistica.

107 Due importanti analisi del *De rerum natura* alla luce del contesto politico dell'epoca tardo-repubblicana sono svolte da Harrison 2016 e Vesperini 2017. Il presente lavoro non affronterà le dibattute questioni dell'identità di Memmio (per una sintesi della quale cfr. Harrison 2016, 34) e della datazione del poema, ascritto da Hutchinson 2001, con l'approvazione di Schiesaro 2007a, 54, all'età della guerra civile tra Cesare e Pompeo. Per un'introduzione a tali questioni, cfr. Canfora 1993 e Beretta 2016, 100–132. In difesa di una datazione più alta, che situa il *De rerum natura* nel cuore degli anni Cinquanta, si sono espressi Volk 2010 e Vesperini 2017, 78–104.

108 Si noti che, in questo contesto, la questione relativa alla natura immortale o mortale del mondo – così come quella della sua provvidenzialità – è già entrata anche nella sfera nell'educazione retorica: essa può infatti essere inserita nel novero di quelle *quaestiones* suggerite da Quintiliano ai giovani come esercizio retorico (cfr. *inst.* 3.5.5–12 e 7.2.2 *an [mundus] sit aliquando casurus*) consistente nello sviluppare, ornare e argomentare in modo persuasivo una tesi riguardo a un problema filosofico generale. Cfr. a questo proposito Lauwers 2015, 31–32 e Vesperini 2017, 124.

109 Nel fr. 121 Riposati (= 115 Pittà) del *De vita populi Romani* Varrone denuncia la decadenza morale della *civitas* richiamando l'immagine apocalittica del cielo che crolla (seppur per assurdo): *tanta porro invasit cupiditas honorum plerisque ut vel caelum ruere, dummodo magistratum adipiscantur exoptent*. Cfr. il commento di Pittà 2015, 474–476.

110 A proposito del tema delle guerre civili in questo testo, cfr. fr. 225 Ast. Segnalo inoltre che le analogie tra questa Menippea e il *De rerum natura* (a proposito delle quali cfr. pp. 284–285), saranno oggetto di un esame più sistematico in uno studio di Alessandro Schiesaro di prossima

connette il tema delle guerre civili con quello della fine del mondo, come provato dal sottotitolo del testo *Περὶ φθορᾶς κόσμου* (*Sulla rovina del cosmo*).¹¹¹ Altrettanto denso d'immaginario escatologico è il noto esteso frammento tratto dal secondo libro del poema ciceroniano *De consulatu suo*.¹¹² L'incombere del colpo di stato di Catilina assume il carattere di una catastrofe cosmica con Roma come epicentro, sventata solamente dall'intervento "provvidenziale" di Cicerone stesso.¹¹³ Anticipatrice dell'immaginario escatologico lucreziano è la sequenza di catastrofi qui descritte (che include tempeste, terremoti, incendi e massacri) con esplicito richiamo alle sinistre profezie etrusche che minacciavano l'avvento della fine del popolo romano (vv. 47–53).¹¹⁴ Si deve infine ricordare il nome dell'erudito Nigidio Figulo,¹¹⁵ figura di spicco nei circoli neopitagorici romani, che rivolse la propria attenzione alle diffuse profezie che contemplavano la fine di Roma e la venuta di una nuova epoca; questo interesse non implica però che egli fosse un assertore della dottrina della mortalità del mondo.¹¹⁶

pubblicazione (cfr. Schiesaro 2019). Sul rapporto tra le *Satire Menippeae* varroniane e il poema lucreziano cfr. Pittà 2015, 517–535.

111 Cfr. Cèbe 1983, 1044–1074.

112 Fr. 11 Traglia (= 10 C.; 2 S.; 6 FPL) in part. vv. 23–53. Per un'introduzione al *De consulatu suo*, cfr. Volk 2013.

113 È chiaro che, a differenza dei testi profetici sopra menzionati, queste sequenze varroniane e ciceroniane non devono essere considerate come reali profezie apocalittiche, ma ricondotte, anzitutto, alla loro dimensione letteraria. Nondimeno, esse rappresentano una preziosa testimonianza di una sensibilità estetica non indifferente all'immaginario escatologico; al contempo, esse rispecchiano un'inquietudine crescente, determinata dal contesto storico appena delineato, nel quale, agli occhi di molti, la fine della Repubblica sembra assumere una dimensione cosmica. Per questa ragione, condivido la critica di Lehmann 1997, 74 n.25, all'opinione di Novara 1982, 1.192, che aveva ridimensionato a mera «curiosité d'historien ou d'étymologiste» l'interesse varroniano per il tema della fine di Roma (e del mondo). Sul rapporto tra dimensione letteraria e dimensione profetica nell'escatologia lucreziana cfr. pp. 252–256.

114 A proposito dell'influenza del poema ciceroniano su Lucrezio, cfr. Volk 2013, 98–99. Si noti che il *De consulatu suo* condivide con il *De rerum natura* non solo il medesimo immaginario escatologico, ma anche la medesima "apertura" nei confini del genere, al punto che per entrambi si potrebbe, sotto molti profili, chiamare in causa a buon diritto la nozione di *Kreuzung der Gattungen*.

115 Lucano, nel primo libro della *Pharsalia*, sceglierà Nigidio come portavoce di un apocalittico presagio astrologico a proposito del futuro di Roma e dell'umanità (Lucan. 1.639–672): *urbi generique paratur / humano matura lues*. Nigidio era infatti ricordato anche per aver profetizzato l'avvento dell'impero augusteo (cfr. Suet. *Aug.* 94).

116 Nel fr. 67 Swoboda (= Serv. *in buc.* 4.10 p. 46 Thilo), tratto dal quarto libro del trattato *De dis* (cfr. Mastrocinque 2017, 128–129), Nigidio riporta la profezia dell'avvento del *regnum Apollinis*, che, secondo i Magi orientali (*ut Magi aiunt*), potrebbe corrispondere all'ecpirosi. In quanto filosofo pitagorico, è probabile che Nigidio, pur accettando la prospettiva di periodiche cata-

Solo allargando lo sguardo a tale articolato contesto è possibile comprendere appieno il senso del maggiore favore mostrato da Cicerone e Varrone nei confronti delle dottrine del provvidenzialismo e dell'immortalità cosmica, nonché il significato della loro battaglia politica e culturale, un vero e proprio duello con la *vetustas*, volto alla *renovatio* della grandezza passata.¹¹⁷ Il richiamo al contesto storico tardo-repubblicano e il confronto con le opere appena richiamate aiuta inoltre a comprendere come l'interesse per la questione escatologica nel *De rerum natura* non sia un frutto isolato, imputabile alla malinconia, al pessimismo o alla "personalità nevrotica" del poeta; essa rappresenta invece la massima espressione letteraria di una sensibilità e di un gusto condivisi nella società latina tardo-repubblicana e, probabilmente, nell'intera ecumene mediterranea.

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

Come si è detto, al di fuori del *De rerum natura* non sono sopravvissuti testi che offrano una testimonianza estesa e sistematica a proposito delle dottrine escatologiche epicuree.¹¹⁸ Questa particolare situazione rende il poema lucreziano un

strofi, fosse assertore dell'immortalità del mondo. Sarebbe altrimenti impossibile capire perché Cicerone l'avesse scelto, nel *Timeo*, come portavoce della dottrina pitagorico-platonica del mondo generato e immortale. Cfr. Della Casa 1962 e Sedley 2013, 194–199.

117 A proposito di questo progetto ideale comune ai due autori, e non privo di contraddizioni, cfr. Novara, 1982, 1.524–534. Cfr. Bessone 2008, 49–66 e Pittà 2015, 266–274, che indagano l'apporto fondamentale del *De vita populi romani* di Varrone nel dibattito tardo-repubblicano relativo alla questione della *senectus imperii*. A proposito del *testamentum* di Varrone nelle *Menippeae*, da intendersi come messaggio di speranza per il ritorno di Roma agli antichi valori cfr. Leonardis 2014, 53–55. Sul ruolo dei concetti di *humanitas* e *memoria* nel progetto varroniano, cfr. Leonardis 2017 e Leonardis 2018. Riguardo all'opera di Cicerone, si deve rivolgere attenzione *in primis* al *De re publica*, il cui progetto di *renovatio* dello stato romano è ben sintetizzato da Novara 1982, 1.305–331. Sul «contrasto ideologico» di quest'ultimo con il *De rerum natura*, cfr. Andreoni 1979, Minyard 1985, 39–44, Schiesaro 2007, 42–43 e Harrison 2016, 41–43.

118 Naturalmente, questa situazione è dovuta al naufragio dei testi di scuola epicurea scritti nel periodo di tempo intercorso tra Epicuro e Lucrezio. Per un'introduzione alle figure dei maggiori successori di Epicuro e dei loro scritti sino all'epoca di Lucrezio, cfr. Schmidt 1990, 49–93. La presenza di una trattatistica epicurea che abbracciava anche questioni cosmologiche e meteorologiche è testimoniata, ad esempio, dalle informazioni che possediamo a proposito delle figure di Filonide di Laodicea (cfr. Schmidt 1990, 58–59) e di Demetrio Lacone (cfr. Schmidt 1990, 62–65), che trattò anche la questione delle dimensioni del sole (*P.Herc.* 1013, cfr. Porter 2016, 457–

testimone imprescindibile, ma suscita al contempo numerosi interrogativi, che riguardano *in primis* la questione della “fedeltà” di Lucrezio nei confronti di Epicuro.¹¹⁹ Quando leggiamo le sezioni escatologiche del *De rerum natura*, siamo dinanzi alla semplice traduzione del modello epicureo, oppure Lucrezio sviluppa autonomamente tali tematiche, attingendo anche a una tradizione filosofica di epoca successiva ad Epicuro?

Per delineare una prima risposta al quesito appena posto, pare utile impostare un confronto strutturale tra il peso della questione escatologica nel *De rerum natura* e nelle opere di Epicuro. Prendendo le mosse dal poema lucreziano, si nota che la tematica escatologica occupa una porzione significativa di questo testo. La sola somma delle due sezioni escatologiche più importanti (2.1105–1174 e 5.91–415) raggiunge infatti il considerevole numero di 393 versi, ai quali, come si vedrà, sarebbe possibile aggiungere almeno il finale del primo libro (1.1052–1113)¹²⁰ e parte delle sezioni centrali del sesto, dedicate ai fenomeni sismici e al vulcanesimo (6.567–607; 639–679). Si potrebbe così giungere a un numero non distante dai 500 versi, ovvero a un quindicesimo dei circa 7400 esametri complessivi che compongono il poema.¹²¹ Per giunta, tale rilevante quantità escluderebbe i passaggi (pur numerosi) dove la tematica della fine del

462, che menziona anche *P.Herc.* 831). Demetrio Lacone è molto importante anche per un'altra ragione: come si legge in *P.Herc.* 1055 (per il quale cfr. Santoro 2000), egli contestò la dottrina crisippea che il mondo sia dotato di anima (col. II) e la dottrina stoica che vuole che la divinità si curi del genere umano (col. XXI e col. XXVI 8). Come sottolineato da Schmidt 1990, 64–65, tali teorie presentano notevoli corrispondenze con quelle confutate da Lucrezio nella prima metà della sezione escatologica del quinto libro, dedicata appunto alla confutazione delle dottrine del mondo *vitaliter animatus*, del creazionismo e del provvidenzialismo. Un attacco alla nozione di provvidenza si trova anche in *P.Herc.* 1670 (cfr. Holmes 2013, 156–157 n.8). Come si vedrà, un attacco molto simile diretto contro il creazionismo e il provvidenzialismo si trova nell'iscrizione di Diogene di Enoanda. Anche nelle opere non cosmologiche ritrovate a Ercolano si trovano talvolta riferimenti all'escatologia epicurea: si veda ad esempio la menzione della mortalità del mondo a riprova dell'irrelevanza della gloria, nel *De morte* di Filodemo, 36.17–26, con commento di Tsouna 2007, 300–301. La loro natura cursoria impedisce tuttavia la possibilità di un discorso sistematico come quello lucreziano.

119 Per un'introduzione al significato del concetto di “ortodossia” nel Giardino, anche in relazione alle polemiche anti-stoiche condotte dai successori di Epicuro, cfr. Schmidt 1990, 94–112. A proposito della relazione tra Lucrezio e i circoli epicurei campani, cfr. Dorandi 1997, 35.

120 Un computo più severo potrebbe escludere la parte iniziale del passo (vv. 1052–1093) e considerare soltanto i vv. 1102–1113; tuttavia, come si vedrà, lo scenario escatologico conclusivo costituisce per Lucrezio la necessaria conseguenza delle premesse poste nella prima parte di questa sezione.

121 Anche se si considerassero soltanto il finale del secondo libro e i vv. 91–415 del quinto, il totale sarebbe di circa 400 versi dedicati al tema della fine del mondo in due sezioni chiave del poema.

mondo è comunque presente, sebbene come oggetto di allusione o di richiami simbolici. Non si deve infine dimenticare che, nel *De rerum natura*, l'escatologia cosmica trova sempre spazio in posizioni fondamentali: 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, vediamo che i capp. 45 e 74 trattano la tematica dell'infinità dei mondi e delle loro possibili configurazioni, ma soltanto una breve parte del cap. 73 viene riservata alla questione della mortalità dei mondi. Si tratta di una porzione di testo ridotta, ben lungi dall'ampia trattazione che Lucrezio dedica all'argomento. Per quanto concerne poi i 32 capitoletti dell'*Epistola a Pitocle*, la tematica escatologica viene toccata ai capp. 89–90: anche in questo caso, siamo dinnanzi a un vero e proprio accenno. Chiamando in causa, infine, il trattato *Sulla natura*, si è visto come probabilmente Epicuro avesse affrontato la questione della mortalità del cosmo nei libri undicesimo e dodicesimo. Nondimeno, in base alla ricostruzione dei contenuti del trattato compiuta da Sedley,¹²² è possibile concludere che tali libri non fossero dedicati esclusivamente all'escatologia cosmica, affrontando invece un ampio ventaglio di questioni cosmologiche.¹²³ Inoltre, i frammenti a noi pervenuti permettono di ricondurre con certezza a Epicuro solo un numero ridotto di argomenti proposti nelle sezioni escatologiche lucreziane.¹²⁴

Questa ricostruzione, per quanto incerta, sembra dunque 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 quindi opportuno domandarsi le ragioni di tale situazione. Una prima risposta è indubbiamente connessa alla scelta lucreziana di comporre un poema d'ispirazione empedoclea, indossando, per così dire, la maschera del *vates*¹²⁵ che divulga una verità nuova e sconvolgente. Tale progetto può essere ben compreso solo se situato nel contesto storico tardo-repubblicano sopra delineato, che

122 Cfr. Sedley 1998a, 136–137.

123 Si noti inoltre che Sedley 1998a, 137 definisce alcuni passi escatologici del poema lucreziano come «topic which we have not so far located in *On nature*».

124 Cfr. e.g. pp. 84–85.

125 Cfr. Conte 1991, 9–52. In questo libro utilizzerò il termine nel significato che esso assumerà a partire dall'età augustea (connesso alla figura del poeta) e non (salvo dove diversamente indicato) nell'accezione più spregiata di cui Lucrezio stesso offre testimonianza (si pensi ai *vatum teriloqua dicta* in 1.102–103). A proposito dell'evoluzione del significato di questo termine dall'età tardo-repubblicana alla prima età imperiale, cfr. Santangelo 2013, 168–174.

sembra riverberarsi in una comune sensibilità estetica caratterizzata da fascinazione nei confronti degli scenari apocalittici, come si vedrà anche dal confronto con alcuni passi del trattato *Sul sublime*.¹²⁶

Tuttavia, i principali passi escatologici del poema debbono innanzi tutto essere messi in relazione con le sue fonti filosofiche: queste ultime, come si vedrà,¹²⁷ non sembrano riducibili al solo Epicuro, ma chiamano in causa il dibattito filosofico più recente (in particolare la *querelle* a proposito del providenzialismo e dell'eternità del mondo) e la sua ricezione a Roma. Qui, a mio parere, s'incontra uno degli elementi di originalità di Lucrezio: la sua riproposizione dell'escatologia cosmica epicurea non è una mera trasposizione, bensì un'attualizzazione per un nuovo mondo, immerso in un *naufragium* etico e politico, una *fracta aetas* (2.1150) che ormai può trovare salvezza solo negli *aurea dicta* epicurei.

126 Cfr. Porter 2016, 456 e pp. 261–263.

127 Cfr. pp. 244–252.

2 La sezione conclusiva del primo libro

2.1 Escatologia proemiale (1.62–79)

Un percorso volto a definire il significato dell'escatologia cosmica nei finali dei 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 delle dottrine dell'eternità e della provvidenzialità del cosmo, apre una parentesi che sunteggia i capisaldi della fisica epicurea (5.351–379).¹ Questa sintesi permette a Lucrezio di concludere che il mondo è destinato a perire, poiché non possiede alcuna delle condizioni necessarie a far sì che un corpo duri in eterno (*aetatem per omnem*):

- 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).
- Al contrario del vuoto (*inane*), il mondo non può sottrarsi agli urti (v. 356–358; v. 366).
- Diversamente dall'insieme infinito di tutto l'esistente, ovverosia «la somma delle somme» (*summarum summa*), il mondo è circondato da 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: solo accettando l'esistenza di uno spazio infinito al di fuori dei *moenia mundi* si può accogliere la prospettiva che il mondo venga formato, “nutrito” e distrutto dall'afflusso di atomi esterni che si muovono *magnum per inane*. Per questo, Lucrezio può ben dire, in sede conclusiva di questo passo (vv. 373–375), 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*).

¹ 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.

La prospettiva di un universo infinito costituisce uno degli elementi centrali dell'escatologia cosmica lucreziana, non solo dal punto di vista fisico,² ma anche sotto il profilo della poetica.³ Ciò che importa sottolineare in questa sede è che l'idea di uno sconfinato spazio esterno che attende le rovine del mondo pervade la *summa* di tutti i passaggi apocalittici del poema. La sublime porta aperta da Epicuro *oltre* i confini del nostro mondo, capace di proiettare il pensiero dell'uomo nell'universo infinito, si trasforma inevitabilmente in *ianua leti* per il mondo stesso, ridotto a effimero aggregato atomico alla deriva negli spazi cosmici. Ciò permette di comprendere come anche il primo elogio di Epicuro presente nel poema (1.62–79) sia denso d'implicazioni escatologiche. Si vedano in particolare i vv. 68–74:

Quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
 murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
 irritat animi virtutem, effringere ut arta
 naturae primus portarum claustra cupiret. 70
 Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
 processit longe flammantia moenia mundi
 atque omne immensum peragravit mente animoque.

68 fama] fana *Bentley* 70 effringere *ABL* : confringere *OQ* : frangere *O¹* 71 : cupiret *O¹* :
 cuperet *OQG* 74 omne *O¹* : omnem *OQG*

Non lo domarono le leggende degli dèi, né i fulmini, né il minaccioso
 brontolio del cielo; anzi tanto più ne stimolarono
 il fiero valore dell'animo così che volle 70
 infrangere per primo le porte sbarrate dell'universo.
 E dunque trionfò la vivida forza del suo animo
 e si spinse lontano, oltre le mura fiammeggianti del mondo,
 e percorse con il cuore e la mente l'immenso universo.

La vittoria epicurea sui miti, sulla *religio* e sui tradizionali attributi “olimpici” della divinità (*in primis* tuoni e fulmini, vv. 68–69) si configura come una “gigantomachica” effrazione dei *moenia mundi*,⁴ in seguito alla quale la *vis* dello

² Cfr. le importanti considerazioni di Sedley 2011, 166–168 a proposito della nozione di *vis infinitatis* nella filosofia epicurea. A proposito della centralità del concetto di infinito nel poema lucreziano si veda anche il recentissimo e vasto studio di Morenval 2017.

³ Cfr. i recenti studi di Porter 2003, 197–226 e 2007, 167–184, che rivolgono particolare attenzione al ruolo del vuoto (*inane*), usato dal poeta come grimaldello per scardinare la normale percezione del cosmo dei suoi lettori, iniziandoli all'esperienza del sublime epicureo: l'esperienza di ciò che non ha limiti è infatti fonte al contempo di *horror* e di *divina voluptas* (3.28–29).

⁴ A questo proposito cfr. innanzi tutto Hardie 1986, 188; 209–213; Gale 1994, 193; Gigandet 1998, 327–333 e Piazzini 2011, 12–14, ma anche la più recente analisi di Chaudhuri 2014, 59–63. Harrison

spirito del *Graius homo* si proietta nello spazio infinito oltre il cielo.⁵ Si noti come Lucrezio metta in enfasi questo concetto, collocando *extra* in posizione conclusiva nel v. 72. La scoperta dell'*immensum* oltre le mura del mondo sembra dunque comportare, necessariamente, la distruzione di queste ultime, come suggerito dalla scelta dei verbi *effringere* e *pervincere*; l'apertura degli *arta naturae portarum claustra* coincide con l'apertura di quella «porta di morte» descritta nei versi del quinto libro sopra citati: la consapevolezza dell'infinità dell'universo diviene coscienza della mortalità del *mundus*.⁶ Il “bottino” che il filosofo riporta all'umanità dal suo trionfo è infatti la conoscenza delle leggi naturali, significativamente rappresentate ai vv. 75–77 come «pietra di confine conficcata in profondità» (*terminus alte haerens*), che segna simbolicamente il limite dell'esistenza di ogni aggregato atomico. Tale limite non è valido soltanto per l'essere umano, ma anche per il mondo: non pare un caso che la medesima *iunctura* ricompaia nel secondo libro, impiegata per rimarcare la natura *mortale* degli innumerevoli cosmi esistenti nello spazio (2.1087–1089).⁷

Si può pertanto concludere che Lucrezio annovera la distruzione del mondo tra le conseguenze del trionfo intellettuale di Epicuro sulla *religio* e un'importante conferma di questa lettura è portata dal poeta stesso, di nuovo nel quinto libro. Nei vv. 114–116 egli asserisce infatti che è proprio la *religio* a indurre gli avversari dell'Epicureismo a credere nella natura divina e immortale del mondo,⁸ equiparando ai Giganti gli assertori della dottrina contraria. Con deliberata ripresa dell'immaginario “gigantomachico” già prospettato nei vv. 62–79 del

2016, 38–40 suggerisce invece come la rappresentazione della guerra qui presente possa essere ricondotta alla realtà romana tardo-repubblicana. Sull'immaginario militare nel *De rerum natura*, cfr. Lévy 2005.

5 Per una contestualizzazione della critica lucreziana alla *religio*, cfr. Boyancé 1970, 56–61 e Moatti 2015, 181–182. Per un bilancio delle fonti di questo passo, cfr. Edwards 1990 e Buchheit 2007 e l'Appendice 3 di questo lavoro. A proposito del suo significato politico (e delle sue implicazioni) cfr. Kennedy 2013. Strettamente connessi a questo passo sono i vv. 1044–1047 del secondo libro; a proposito del collegamento tra il concetto qui espresso di *animi iactus liber* (v. 1047) e il concetto epicureo di ἐπιβολὴ τῆς διανοίας cfr. Sedley 2018, 155–160.

6 Come si vedrà a pp. 100–101, Lucrezio avverte la necessità di ribadire questo concetto essenziale anche nel proemio del terzo libro: anche qui la “rivelazione” epicurea (cfr. vv. 29–30 *sic natura tua vi / tam manifesta patens ex omni parte resecta est*) ha dunque come prima conseguenza la dissoluzione dei terrore dell'animo, lo schiudersi della terra *sub pedibus* e lo scardimento dei *moenia mundi* (vv. 16–17 *moenia mundi / discedunt*).

7 Cfr. Lucr. 2.1087–1089. Sull'iterazione (con alcune variazioni) di questi versi fondamentali nel corso del poema lucreziano, cfr. Santini 2012. Sulla probabile fonte di questa immagine, cfr. pp. 88–89 di questo libro.

8 Lucr. 5.114–116 *religione refrenatus ne forte rearis / terras et solem et caelum, mare, sidera et lunam / corpore divino debere aeterna manere*.

primo libro, Epicuro e i suoi seguaci sono inoltre definiti come «coloro che scardinano, con la propria ragione, le mura del mondo e desiderano spegnere il sublime splendore del sole». ⁹ Grazie all'arma della *ratio*, l'umanità scopre che le medesime leggi fisiche sono valide ovunque nell'universo: si svela, così, la natura mortale di quelle realtà che la *religio* (la teologia astrale) aveva celebrato come divine e immortali, ovvero sia il mondo e gli astri.

Questa interpretazione del primo elogio di Epicuro getta nuova luce anche sul significato del verso finale dell'elogio (1.79): *nos exaequat victoria caelo*. A un primo livello di lettura, interpretando il *caelum* come le divinità epicuree contemplate da Epicuro e da questi proposte come modelli all'umanità, il verso indica infatti il raggiungimento di una beatitudine "divina" da parte degli uomini (la μακαριότης epicurea), resi pari agli dèi secondo lo schema della ὁμοίωσις θεῶν. A un altro livello di lettura, interpretando il *caelum* come lo spazio fisico "infranto" e dichiarato mortale da Epicuro, il verso potrebbe anche alludere al reale contenuto del *terminus alte haerens*, ovvero sia il riconoscimento della mortalità dell'individuo (senza alcuna sopravvivenza dell'anima) e del cosmo. Grazie a Epicuro, gli uomini si scoprono eguali al cielo, ovvero sia perituri come esso. Tale annuncio non è però fonte di disperazione, bensì di beatitudine, poiché, riprendendo le parole dello stesso Epicuro, esso libera l'umanità dal terrore provocato da ciò che dura infinito, sia in relazione al microcosmo umano sia in rapporto al macrocosmo. ¹⁰ Come si vedrà, ¹¹ la dimostrazione lucreziana

9 Lucr. 5.119–120 *qui ratione sua disturbent moenia mundi / praeclarumque velint caeli restinguere solem*. 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 rursus*). Il rimando a queste immagini apocalittiche non ha dunque valore esornativo, ma aiuta anzi a comprendere come una delle conquiste dell'attività intellettuale di Epicuro e di alcuni dei suoi predecessori sia, in sostanza, la dichiarazione della mortalità del mondo. Cfr. pp. 291–294 di questo libro.

10 Cfr. e.g. RS 13 οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατὰ ἀνθρώπους ἀσφάλειαν παρασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστῶτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπειρῷ; Lucr. 1.107–109 *nam si certam finem esse viderent / aerumnarum homines, aliqua ratione valerent / religionibus atque minis obsistere vatium*. Cfr. a questo proposito Segal 1998, 23–29, che sottolinea l'importanza della paura dell'infinito nel poema lucreziano. Si noti che anche nel quinto libro la profezia escatologica di Lucrezio è presentata come fonte di rasserenamento (v. 113): *multa tibi expediam doctis solacia dictis*. Un interessante parallelo stoico sul piano dell'escatologia individuale si ritroverà anche nell'espressione senecana *patet exitus* (*prov.* 7), volta a sottolineare che l'imperturbabilità del *sapiens* è garantita dal fatto che la porta della morte è sempre aperta, in caso di necessità.

11 Cfr. pp. 126–131.

della mortalità del cosmo nel quinto libro è infatti fondata sulla dimostrazione della mortalità dell'anima svolta nel terzo.

Queste premesse permettono di comprendere meglio il senso della struttura dei primi due libri del *De rerum natura*, nei quali la natura finita del cosmo – aggregato atomico limitato spazialmente e temporalmente – si rivela al lettore in maniera progressiva. In entrambi i libri, la parte finale, occupata da sublimi visioni escatologiche, è infatti separata dal resto tramite un passaggio poetico che funge da “cerniera” (cfr. Lucr. 1.921–950; 2.1023–1047), costituito da un appello al destinatario, affinché la spaventosa *novitas* della nuova dottrina non lo induca a un rifiuto. Le sezioni conclusive della prima diade fungono così simbolicamente da *ianua leti*, introducendo il lettore alla contemplazione dell'infinità dell'universo e, di conseguenza, al riconoscimento della natura non-providenziale e mortale del nostro mondo.¹²

2.2 L'identità degli avversari di Lucrezio

Come si è già detto, nell'argomentare lucreziano la dimensione polemica ha un ruolo vitale: l'esposizione della *ratio* epicurea si configura spesso quale confutazione di una dottrina reputata errata.¹³ Pertanto, pare opportuno domandarsi quale sia l'identità degli avversari ideologici di Epicuro e di Lucrezio: nei prossimi capitoli, analizzando ciascun passo, si affronterà la questione delle fonti del poeta.¹⁴ Qui è sufficiente anticipare che si tratta di una *vexata quaestio*, che vede contrapposte due scuole di pensiero.¹⁵ La prima, in buona misura erede delle considerazioni di Ettore Bignone,¹⁶ ritiene Lucrezio un fedele traduttore di Epicuro:¹⁷ pertanto, gli avversari da lui confutati sono i medesimi del maestro: innanzi tutto, Platone e la prima Accademia, Aristotele e Teofrasto. L'esito estremo di tale tendenza consiste nel definire Lucrezio un “fondamentalista”

¹² La stretta connessione tra le nozioni di catastrofe cosmica e universo infinito è sottolineata nell'omonimo capitolo di Bonelli 1984, 113–145. Si veda anche Green 1942, 51–60 e Klingner 1952, 3–31. Sulla funzione del destinatario nel poema lucreziano, cfr. Schiesaro-Mitsis-Clay 1993.

¹³ Cfr. a questo proposito Kleve 1978.

¹⁴ Un'importante introduzione al dibattito moderno sulle fonti di Lucrezio si trova in Schmidt 1990, 12–49.

¹⁵ Per una sintesi cfr. Gale 2007a, 10 n. 31.

¹⁶ Cfr. Bignone 1936.

¹⁷ Come introduzione alla questione della fedeltà lucreziana a Epicuro, cfr. Cambiano 2008, 407–422.

(Sedley),¹⁸ ovverosia un fedelissimo traduttore di Epicuro, che evita le polemiche filosofiche della propria epoca e non chiama mai in causa il pensiero della scuola più importante a Roma nel primo secolo a.C.: lo Stoicismo.¹⁹ A questa scuola di pensiero si contrappongono quanti affermano l'uso da parte di Lucrezio della trattatistica filosofica posteriore alla morte di Epicuro. Un 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”.²⁰ All'interno di questo gruppo non sono mancati coloro i quali, come Schmidt, hanno identificato negli Stoici il principale obiettivo polemico del poema lucreziano.²¹

Nello spazio intermedio tra queste posizioni si colloca l'opinione di quanti, come Lévy e Fowler, rifuggono dall'*aut-aut*: chiamando in causa la progressiva convergenza tra Platonismo e Stoicismo (evidente, ad esempio, nell'opera di Panezio e Posidonio), Lévy suggerisce che, alla prospettiva bidimensionale di un Lucrezio che dipende dal solo Epicuro o di un Lucrezio quasi sempre diretto contro gli Stoici, sarebbe opportuno sostituire l'idea di una pluralità di obiettivi polemici e di una loro “assimilazione”.²² Come confermerà questo lavoro, l'analisi di Lévy muove nella giusta direzione di restituire la figura di un Lucrezio «pleinement immergé dans le milieu intellectuel de son temps», ma al contempo non necessariamente definibile come un epicureo eclettico.²³

18 Cfr. Sedley 1998a, 62–93. Sulla questione della “fedeltà” lucreziana a Epicuro si veda anche Clay 1983, 35, 169–191, secondo il quale l'originalità lucreziana consiste nel «making his own poem the visible model for the nature of thing».

19 Questa tesi è stata difesa anche da Furley 1966.

20 Cfr. in particolare Schrijvers 2007, che sviluppa alcune intuizioni già presenti in Schrijvers 1970. Ancora più estrema è la posizione recentemente espressa da Vesperini 2012, 331–378 e Vesperini 2017, che giunge alla conclusione che il poema di Lucrezio non è un testo epicureo nel senso in cui esso è comunemente inteso. Cfr. Vesperini 2017, 177: «c'est un texte où les théories d'Épicure servent d'amorces au déploiement de tout le savoir, de tous les savoirs lettrés, matière infinie offerte au plaisir des auditeurs et au profit des autres poètes, orateurs et autres professionnels des lettres». Tale tesi (a proposito delle quale cfr. pp. 254–256 di questo lavoro) è però combinata con l'adesione alla teoria di Furley e Sedley sull'assenza di riferimenti allo Stoicismo nel poema lucreziano.

21 Cfr. Schmidt 1990.

22 Cfr. Lévy 1999, 91.

23 A riscontro di questa lettura, cfr anche Fowler 2002, 235, che sposta però il punto focale sulla ricezione del poema sin dall'età tardo-repubblicana: «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 whether

2.3 La sezione conclusiva del primo libro: le principali interpretazioni

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	1055
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 requiescere posta, ut per aquas quae nunc rerum simulacra videmus.	1060
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	1065
cernere, et alternis nobiscum tempora caeli dividere et noctes parilis agitare diebus. Sed vanus stolidis haec amplexi quod habent perv	
nam medium nihil esse potest, infinita. Neque omnino, si iam (medium sit) possit ibi quicquam consistere quam quavis alia longe ratione	1070
omnis enim locus ac spatium, quod in(ane vocamus), per medium, per non medium, concedere (debet) aeque ponderibus, motus quacumque feruntur.	1075
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.	1080
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, umorem ponti magnasque e montibus undas,	1085 [1086]
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	[1085]
et solis flammam per caeli caerula pasci,	1090

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*».

quod calor a medio fugiens se ibi colligat omnis,
nec prorsum arboribus summos frondescere ramos
posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum 1093

*

ne volucris ritu flammaram moenia mundi 1102
diffugiant subito magnum per inane soluta

et ne cetera consimili ratione sequantur
neve ruant caeli tonitralia templa superne 1105

terraque se pedibus raptim subducat et omnis
inter permixtas rerum caelique ruinas
corpora solventis abeat per inane profundum,
temporis ut puncto nihil extet reliquiarum
desertum praeter spatium et primordia caeca. 1110

Nam quacumque prius de parti corpora desse
constitues, haec rebus erit pars ianua leti,
hac se turba foras dabit omnis material.

Haec sic pernosces parva perductus opella;
namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca 1115
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas: ita res accendent lumina rebus.

1058 et *O* : at *QG* sunt] sint *Brieger* 1059 nitier in *O* : ni fierent *QG* 1061 et similij
adsimili *Lachmann* 1068–1075 *hos versus quos omittunt QG, mutilos habet O, sic restituit*
Munro : sed vanus stolidis haec error probavit, / amplexi quod habent perversa rem
ratione; / nam medium nil 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 repellit: / omnis enim locus et spatium, quod inane vocamus, / per medium,
per non medium concedere debet 1071 neque *Marullus* : denique *O* 1076 aequae
Marullus : aequis *OQG* 1077 *venere ed. Aldina* : *vener O* : *venir Q* : *venerunt Lachmann*
1078 in *add. Marullus* 1082 concilium] concilio *Marullus* victae] *vinctae Bentley* : *vectae*
Lachmann post 1084 *lacunam indicavit Ussing*, post 1085 *Pascal* 1086, 1085 *inverso*
ordine Marullus 1091 se ibi *Wakefield* : sibi *OQG* 1094*1101 *octo versus spatium*
vacuum relinquit O 1105 *tonitralia Lambinus* : *tonetralia OQG* : *penetralia L* 1106 *omnis]*
omnia Lachmann : *omne Bernays* 1108 *abeat Marullus* : *aveant OQ* : *abeant G* 1114 sic]
sei *L prob. Munro, lacuna post hunc versum indicata* : scio *Lachmann* : sis *Bernays*
perductus] perdoctus Lachmann

In questo argomento evita di credere, o Memmio, ai concetti
asseriti da alcuni: che tutto graviti verso il centro dell'universo,
e perciò la natura del mondo stia salda senza ricevere
colpi dall'esterno; e che le supreme e le infime cose 1055

non possano dissolversi in nessuna parte poiché tendono tutte
al centro (se credi che alcuna cosa possa fondarsi su se stessa);
e che i corpi pesanti agli antipodi tendano tutti
verso l'alto, e giacciono poggiati al rovescio sulla terra,
come le immagini che vediamo ora riflesse nell'acqua. 1060

Con uguale criterio sostengono che gli animali camminino capovolti,
ma non possono sprofondare dalla terra negli abissi sottostanti del cielo,

più di quanto i nostri corpi possano volare di propria forza negli alti spazi dell'etere:	
costoro pensano che quando essi vedono il sole, noi scorgiamo gli astri notturni, e che essi dividano alternamente con noi le stagioni, e che trascorano notti simultanee alle nostre giornate.	1065
Ma un vano ragionamento suggerisce queste ipotesi a uomini stolti, poiché le hanno accettate con erroneo pensiero.	
Infatti non può esistere un centro perché l'universo è infinito. E se pure potesse esistere un centro, non potrebbe ivi fermarsi nessuna cosa piuttosto che per qualsiasi altra causa esserne sbalzata lontano, poiché tutto il luogo e lo spazio che definiamo il vuoto, attraverso il centro o fuori di esso deve egualmente lasciare il varco ai corpi gravi dovunque tenda il loro moto.	1070 1075
Né v'è alcun luogo dove i corpi, quando vi siano giunti, perduta la forza del peso, possano restare sospesi nel vuoto, né ciò che è vuoto non deve sostenere alcuna cosa, ma, al contrario, secondo la sua natura, affrettarsi a cedere il passo.	1080
Dunque le cose non possono tenersi unite in tale modo, vinte dall'impulso a stringersi intorno al centro.	
Inoltre, poiché immaginano che non tutti i corpi tendano al centro, ma solo quelli consistenti di terra e d'acqua, le onde del mare e i grandi torrenti che scendono dalle montagne, e tutti i corpi che siano contenuti dalla sostanza terrena, al contrario dichiarano che i sottili aliti dell'aria e insieme i caldi fuochi rifuggano dal centro, e che perciò tutto intorno l'etere trema di stelle, e la fiamma del sole pascola per gli azzurri spazi del cielo, perché il calore fuggendo dal centro qui si raccoglie, e che neanche sugli alberi i rami più alti potrebbero coprirsi di fronde, se dalla terra con lento cammino l'alimento a ognuno	1085 [1086] [1085] 1090 1093
*	
Ché simili a fiamme volanti, le mura del mondo non possano a un tratto dissolversi e perdersi nel vuoto infinito, e tutte le altre sostanze non seguano in simile modo, né dall'alto precipitino gli spazi tonanti del cielo, o rapida la terra ci sfugga sotto i piedi e, intera, tra confuse rovine delle cose del mondo e del cielo che dissolvono gli elementi, svanisca nel vuoto profondo, così che in un attimo più nulla rimanga e sussista, eccetto lo spazio deserto e i germi invisibili.	1102 1105 1110
Infatti quel luogo qualsiasi in cui supporrai vengano a mancare prima i corpi elementari, sarà per le cose il varco della morte, e attraverso di esso s'avventerà fuori l'intera turba della materia. Così con lieve sforzo potrai comprendere queste verità; infatti un concetto trarrà luce dall'altro, né l'oscura notte	1115

t'impedirà il cammino, così da non lasciarti scorgere gli ultimi segreti della natura: tanta luce fra loro si daranno le cose.

2.3.1 Introduzione

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 nel passaggio poetico del primo elogio di Epicuro (vv. 62–79). Anzi, tale principio è in fondo implicito sin dall'*incipit* della trattazione filosofica: nei vv. 55–57 (primo appello al lettore) Lucrezio sottolinea infatti la mortalità di ogni aggregato atomico.²⁴ Tuttavia, è nel finale del libro che Lucrezio colloca la prima grande visione “apocalittica” del poema.²⁵ Qui, infatti, la confutazione di una dottrina che imputa la stabilità del cosmo alla tendenza centripeta della materia, articolata in due fasi (vv. 1052–1082, vv. 1083 ss.), culmina nella drammatica descrizione della dissoluzione del mondo (vv. 1102–1113).²⁶

Un'esatta interpretazione di questo finale è resa malagevole dalla presenza di quelle che Salemme giustamente definisce «micidiali lacune»: ²⁷ difatti i vv. 1068–1075, occupati dalla confutazione della teoria degli Antipodi, sono del tutto tralasciati in Q e mutili della parte finale in O: riportando la traduzione del testo di Canali, ho scelto di mantenere le integrazioni proposte dal Munro, che – come riconosciuto da Dionigi – sembrano restituire il senso generale in modo soddisfacente e in accordo con il contesto.²⁸ Lo stesso guasto che nel *recto* del foglio ha mutilato la parte finale dei vv. 1068–1075 ha inoltre provocato 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

24 Lucr. 1.55–57 *disserere incipiam et rerum primordia pandam, / unde omnis natura creet res, auctet alatque, / quove eadem rursum natura perempta resolvat.*

25 Cfr. Bakker 2016, 162–180 per un'introduzione al dibattito antico sulla forma della terra, con un particolare attenzione alla complessa questione della posizione epicurea a questo proposito. Nelle pagine successive (Bakker 2016, 181–186) lo studioso svolge inoltre un'ottima sintesi degli argomenti proposti da Lucrezio in difesa dell'infinità del cosmo (vv. 951–1051), tematica discussa nella sezione che precede immediatamente i versi esaminati in questo capitolo. Si notino in particolare i vv. 1021–1051, dove il poeta rileva che la formazione e la conservazione del mondo non sono dovute a un piano provvidenziale, bensì all'incessante afflusso di atomi *ex infinito*: tale conservazione non è però eterna, poiché l'accorrere di atomi non può impedire la dissoluzione e la fuga della materia verso l'esterno (v. 1047 *tempus fugai*).

26 Per un'introduzione alle principali interpretazioni del passo, cfr. Warren 2007b, 122–124.

27 Salemme 2011, 61.

28 Cfr. Dionigi 1990, 150–153.

lacuna, l'interpretazione più verosimile è che essa contenesse la chiusura del discorso relativo alla spinta centrifuga di aria e fuoco, avviato con l'ampio periodo iniziato al v. 1083 e poi, come si vedrà, sviluppato nello scenario "apocalittico" dei vv. 1102–1113.²⁹

Pare opportuno prendere le mosse da un sunto del contenuto dei versi riportati. Lucrezio invita Memmio a non credere a coloro che asseriscono che tutta la materia tende verso il centro dell'universo (v. 1053 *in medium summae* [...] *omnia niti*) e che, di conseguenza, il mondo occupa stabilmente la posizione centrale, senza necessità di un costante afflusso atomico e senza pericolo che la sua materia si dissolva (v. 1055). Il poeta attribuisce a tali avversari anche la dottrina degli Antipodi, riassunta ai vv. 1058–1067 (che già ne mettono in evidenza le implicazioni paradossali) e respinta definitivamente ai vv. 1068–1082.³⁰ Quest'ultima sezione confutativa permette inoltre al poeta di riallargare la prospettiva alla questione essenziale del passo (ovverosia l'inesistenza di un centro dell'universo). Fondamentale è per Lucrezio il ruolo del vuoto: la presenza dell'*inane* e la sua natura "cedevole" impediscono infatti l'esistenza di un punto della *summa* nel quale la materia possa permanere immota e immutata (cfr. vv. 1077–1080).

Il poeta passa poi alla seconda parte della confutazione (legata alla prima dal *praeterea* incipitario al v. 1083) nella quale egli sembra rimproverare una contraddizione ai medesimi avversari: costoro attribuiscono infatti all'aria e al fuoco un moto centrifugo (v. 1088 *a medio differri*), dovuto alla tendenza ascensionale del *calor*, che giunge sino al culmine della sfera cosmica (v. 1090): è tale moto a spiegare la presenza degli astri e il fatto che il sole si muova alla ricerca di nutrimento (v. 1090 *et solis flammam per caeli caerulea pasci*). La lacuna dopo il v. 1093 interrompe purtroppo un'interessante analogia "vegetale", volta a mostrare che, anche nelle piante, la crescita delle fronde è dovuta al moto ascendente del calore e del nutrimento. Il testo riprende dal v. 1102, con una serie di proposizioni introdotte da *ne*:³¹ queste prospettano una dissoluzione del cosmo dovuta alla "fuga" del fuoco e del resto della materia (vv. 1102–1104) oppure al crollo del cielo e della terra, con conseguente caotico ritorno all'esistenza di un *desertum spatium* e di *primordia caeca* (v. 1105–1110). Ancora una volta, il poeta sottolinea il ruolo imprescindibile del vuoto, la cui presenza costituisce un "varco di morte" (vv. 1111–1113 *ianua leti*) per la materia cosmica.³²

²⁹ Pe un'introduzione al passo, cfr. Bonelli 1984, 130–131.

³⁰ Per un riassunto ed esame degli argomenti qui presentati, cfr. pp. 52–55.

³¹ Un'analisi approfondita di questo scenario verrà svolta alle pp. 61–66.

³² Cfr. p. 328.

Concluso lo scenario escatologico, i quattro versi finali (vv. 1114–1117) costituiscono una sorta di incoraggiamento rivolto al lettore, svolto in toni quasi mistici: sotto la guida di Lucrezio, avendo ben chiari i principi fondamentali scoperti da Epicuro, egli potrà con poco sforzo completare il proprio cammino di conoscenza, pervenendo alla contemplazione degli *ultima naturai*.³³

Prima di proporre un'interpretazione complessiva di questo finale, pare opportuno sunteggiare le principali posizioni della critica lucreziana al suo riguardo, con particolare attenzione alla questione degli obbiettivi polemici del poeta.

2.3.2 Bignone, Furley e Sedley: Lucrezio come fedele traduttore di Epicuro

Apprendo una fortunata linea interpretativa, Bignone ha proposto che in questo passo Lucrezio traduca e riproduca alcuni argomenti utilizzati da Epicuro contro le dottrine cosmologiche della scuola peripatetica, formulate da Aristotele nel perduto dialogo *De philosophia* e difese in seguito da Teofrasto.³⁴ Tali teorie, tese a provare l'eterna stabilità del mondo, sarebbero in parte riportate in alcuni capitoli del trattato *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino;³⁵ ad esempio, Bignone evidenzia l'importanza di Philo *aet.* 114–116, dove un anonimo 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 perfetto ed eterno.³⁶ Pertanto, l'obbiettivo polemico di Lucrezio nei vv. 1053 ss. sarebbe la sola scuola aristotelica: si perviene così a una rappresentazione del poeta quale fedele traduttore di Epicuro nella sua disputa contro le tesi di Aristotele e di Teofrasto.³⁷

La proposta di Bignone viene difesa da Furley nel suo noto articolo *Lucretius and the Stoics*, volto a dimostrare l'assenza di polemiche anti-stoiche nel *De rerum natura*.³⁸ La ripresa di Bignone è accompagnata dall'attacco a Munro, che

33 Cfr. pp. 68–70 e Appendice 2.

34 Bignone, 1936, 2.149.

35 Bignone 1936, 2.156.

36 Bignone 1936, 2.149.

37 Cfr. Bignone 1936, 2.151: «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, 5.534–565, 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».

38 Cfr. Furley 1966.

era invece stato tra i primi a suggerire l'ipotesi di un finale anti-stoico, proponendo un frammento di Zenone come sunto delle teorie che avrebbero costituito il reale obiettivo polemico di Lucrezio.³⁹ Secondo Furley, invece, questo passo di Zenone non rappresenta davvero la «target theory» di Lucrezio, ma, piuttosto, una risposta stoica alle dottrine epicuree (a noi note attraverso Lucrezio), che presupponevano la necessità della dissoluzione nel vuoto infinito di ciascun mondo.⁴⁰ L'obiettivo della polemica lucreziana, conclude Furley, non possono essere gli Stoici, bensì Aristotele, artefice di una cosmologia geocentrica e di una teoria del movimento che contrappone il moto centripeto di terra e acqua al moto centrifugo di fuoco e aria.⁴¹

In tempi più recenti, anche Sedley si è posto sul solco di Bignone e Furley, asserendo che il finale del primo libro lucreziano non chiama in causa la cosmologia stoica e rappresenta, invece, la fedele traduzione di una serie di argomenti già formulati da Epicuro.⁴² Le tesi di Sedley presentano però una notevole differenza rispetto a quelle dei due studiosi appena citati: l'obiettivo polemico di Epicuro e di Lucrezio non sarebbe infatti la cosmologia peripatetica, bensì quella platonica, esposta nel *Timeo* e difesa dai primi scolarchi dell'Accademia. Nel *Timeo* (62e1–63a2) si trova infatti già delineata la teoria del mondo posto al centro dello spazio (κατὰ μέσον τοῦ παντός ἰσοπαλές cfr. Lucr. 1053 *in medium summae*); l'esistenza di tale punto mediano è confermata dal fatto che, se un corpo venisse a cadervi, esso si arresterebbe subito, immobile a causa dell'equidistanza dalle estremità.⁴³ Per giunta, nel medesimo passo platonico si legge un rapido richiamo alla nota teoria degli Antipodi (ripresa da Lucrezio ai vv. 1058–1067) e, di seguito, un cenno alla presenza di uno spazio celeste verso il quale ogni fuoco si muove e si aduna;⁴⁴ secondo lo studioso, quest'ultima dottrina potrebbe costituire l'oggetto della confutazione lucreziana ai vv. 1087–1093.

39 SVF 1.99 (20.7 BS). Cfr. pp. 52–53 per il testo del frammento.

40 Furley 1966, 19.

41 Cfr. Furley 1966, 21. A proposito delle altre considerazioni di Furley si veda Bakker 2016, 200–201. Si noti che Furley (p. 19) segue Bignone anche per quanto concerne le proposizioni introdotte da *ne* ai vv. 1102 ss., ritenute l'esplicazione delle assurde conseguenze, in un universo epicureo (caratterizzato quindi dalla presenza di atomi e di vuoto), della dottrina peripatetica della tendenza centrifuga degli elementi leggeri.

42 Cfr. Sedley 1998a, 78. Si noti che l'esclusione della presenza di una polemica anti-stoica si configura, per Sedley, come rifiuto delle posizioni di Schmidt 1990, che verranno esaminate nel prossimo capitolo. Anche Montaresi 2012, 15–16 avalla le teorie di Sedley.

43 Cfr. Lucr. 1.1077–1080. A proposito delle dottrine cosmologiche nel mito del *Fedone* e del loro implicito provvidenzialismo, cfr. Sedley 2011, 107–108.

44 Cfr. Sedley 1998a, 78.

Sedley riconosce che vi è un argomento di Lucrezio che non può essere riferito alla fisica platonica: si tratta dell'asserzione che lo spazio è infinito, collocata ai vv. 1070–1082.⁴⁵ Come Furley, egli propone quindi che l'affermazione dell'infinità dello spazio sia compiuta da una prospettiva epicurea e, di conseguenza, costituisca un richiamo alla fisica del Giardino. 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*».⁴⁶ Sedley ipotizza inoltre che i primi successori di Platone riconobbero la possibilità dell'esistenza di un vuoto esterno al mondo.⁴⁷

Per quanto concerne infine l'esclusione degli Stoici come obiettivo polemico del passo, lo studioso nega l'idea (difesa invece da Munro e, come si vedrà, da Schmidt) che Lucrezio voglia evidenziare una contraddizione tra la teoria dello «universal centripetalism», esposta ai vv. 1053–1081, e quella della tendenza centrifuga di aria e fuoco, espressa ai vv. 1082 ss.: nessuno degli argomenti di Lucrezio tenderebbe a mettere in rilievo tale contraddizione.⁴⁸ A parere di Sedley, infine, 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). Gli Stoici affermavano che i corpi celesti sono nutriti dall'umidità che esala dalle acque terrestri e, secondo Sedley, essa non può venire identificata con il *calor* di cui invece parla il poeta.⁴⁹

2.3.3 Schmidt e Lévy: un finale anti-stoico

Le considerazioni di Schmidt si configurano come una confutazione delle tesi di Bignone e, soprattutto, di Furley, allo scopo di riaffermare l'idea secondo la

⁴⁵ Si noti inoltre Sedley 1998a, 80 considera il contenuto di questi versi come un'ulteriore prova dell'assenza di attacchi alle posizioni stoiche. Infatti, 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 si raduna attorno al *proprio* centro, poiché essi sapevano bene che non può esistere il centro di uno spazio infinito.

⁴⁶ Cfr. Sedley 1998a, 80–81.

⁴⁷ Cfr. Sedley 1998a, 81.

⁴⁸ Cfr. Sedley 1998a, 78 n. 80.

⁴⁹ Cfr. Sedley 1998a, 78: «it seems to have gone unremarked that one feature of the theory [...] 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».

quale l'obbiettivo polemico del finale del primo libro lucreziano sono gli Stoici.⁵⁰ Il punto di partenza dello studioso è sempre il passo zenoniano citato nel precedente capitolo: Schmidt critica la proposta di Furley, secondo cui le parole del maestro stoico rappresenterebbero una risposta anti-epicurea, rilevando come tale lettura sia priva di un solido fondamento.⁵¹ Egli evidenzia poi come la confutazione lucreziana sia rivolta 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. 1088 *a medio differier*).⁵² Questi avversari non possono che essere gli Stoici, la sola scuola filosofica ad avere teorizzato espressamente la convergenza verso il centro di ogni elemento e, *al contempo*, il moto "relativamente" centrifugo di aria e fuoco.⁵³

Lo studioso tedesco evidenzia quindi come l'assenza di riferimenti alla dottrina peripatetica del quinto elemento e la non-adesione di Aristotele al concetto di un moto centripeto di ogni elemento debbano indurre ad escludere i Peripatetici dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio in questo passo.⁵⁴ Di conseguenza, il sopracitato passo di Zenone, così come un passo di Crisippo riportato da Plutarco,⁵⁵ rappresenterebbero la prova di una polemica anti-stoica da parte del poeta latino. Secondo Schmidt, Plutarco e Lucrezio potrebbero addirittura risalire alla medesima tradizione anti-stoica: chiamando in causa il nome di Carneade, lo studioso propone una fonte neo-accademica, aggiungendo che il contenuto di tale fonte sia poi giunto a Lucrezio mediante una «jungepikureische Vorlage».⁵⁶

La presenza di una comunanza di fonti neoaccademiche tra Plutarco e Lucrezio sarebbe confermata da un altro passo plutarcoo (all'interno del *De facie quae in orbe lunae apparet*) nel quale si trova una confutazione della teoria degli Antipodi.⁵⁷ Lo studioso mette in rilievo le notevoli analogie tra il passo plutarcoo e i versi lucreziani, soprattutto per quanto concerne i paradossi che com-

50 Cfr. Schmidt 1990, 212.

51 Cfr. Schmidt 1990, 213.

52 Cfr. Schmidt 1990, 213. La confutazione della tesi di Furley si fonda sulla sua errata interpretazione di *omnia* in 1.1052.

53 Cfr. Schmidt 1990, 221.

54 Cfr. Schmidt 1990, 213: «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».

55 Cfr. SVF 2.434 (= Plut. *stoic. rep.* 42.1053e).

56 Cfr. Schmidt 1990, 215: «dabei benutzen sie die Argumente in jeder gerade passenden Richtung, was wieder starke an die Künste des Carneades erinnert».

57 Plut. *fac.* 7923f5 ss. Il passo sarà oggetto di analisi alle pp. 52–53.

porta l'accettazione di tale teoria.⁵⁸ Schmidt prende poi in considerazione i vv. 1070–1071, dove Lucrezio mostra che l'infinità dell'universo non può avere un centro.⁵⁹ Lo studioso critica *in primis* il riferimento alle dottrine aristoteliche compiuto da Furley; 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.⁶⁰ 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 di nuovo attinto dalla recente tradizione accademica, con ogni probabilità mediata da una fonte epicurea intermedia. 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 quest'ultimo la confuta e deride in più occasioni.⁶¹ Inoltre non si possono chiamare in causa neppure le dottrine del "primo" Aristotele:⁶² il nemico qui considerato da Lucrezio sarebbe quindi la dottrina stoica della ἀναθυμίασις. Come evidenziato da Sedley, Schmidt non spiega però in modo chiaro come l'esalazione umida che nutre le stelle secondo la Stoà possa coincidere con il *calor* ascendente di cui parla Lucrezio.

Sul solco di Schmidt, anche Lévy accetta la prospettiva che Lucrezio rivolga la propria confutazione *in primis* contro le dottrine della Stoà.⁶³ Egli ritiene infatti che i passi plutarchei richiamati da Schmidt evidenziano la coincidenza tra gli argomenti di Lucrezio e alcuni argomenti formulati dalla scuola accademica in funzione anti-stoica, «pour exploiter les faiblesses du système stoï-

58 Cfr. Schmidt 1990, 215: «bei Plutarch, *fac.* 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. [...] Es folgt bei Plutarch eine ganze Reihe von 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».

59 Cfr. Schmidt 1990, 216–217.

60 Cfr. Schmidt 1990, 126.

61 Cfr. Arist. *mete.* B2.355a1.

62 Sebbene il nome di Aristotele sia associato a questa teoria nel *De natura deorum* (Cic. *nat. deor.* 2.42), Schmidt mette in rilievo come tale passo sia incluso in un'esposizione volta all'esposizione e difesa della cosmologia stoica. 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, pur evidenziando che essa fu poi condivisa da Teofrasto e sviluppata dagli Stoici, come dimostra, ad esempio, Cic. *nat. deor.* 1.26.

63 Cfr. Lévy 1999, 87–98.

cien». ⁶⁴ Parimenti anti-stoica sarebbe la connessione tra la crescita degli astri e quella delle piante nei vv. 1092–1093, che si ritrova infatti in alcuni frammenti dello stoico Zenone. ⁶⁵ Al contempo, Lévy accoglie alcune delle considerazioni di Sedley a proposito della presenza in questo finale di elementi che non possono essere diretti contro dottrine stoiche. L'esempio principale è rappresentato dalla teoria del nutrimento astrale: per tale ragione, Lévy accetta il riferimento di Sedley al *Timeo*. La soluzione prospettata dallo studioso per spiegare questa interferenza tra elementi dottrinali platonici e stoici è quella che Lucrezio faccia riferimento a una fonte mediostoica, caratterizzata da una eclettica contaminazione tra teorie eterogenee.

2.3.4 Salemme: Lucrezio contro Platone e contro Aristotele

Pare necessario rivolgere ora l'attenzione alla lettura del passo da parte di Salemme, che costituisce la più recente e articolata ripresa dell'interpretazione proposta da Bignone, Furley e Sedley, tesa a definire Lucrezio come fedele traduttore di Epicuro. Lo studioso rifiuta infatti le considerazioni di Schmidt a proposito di un attacco diretto allo Stoicismo, affermando che quest'ultimo attribuisce eccessiva importanza «ad alcuni luoghi di Plutarco, tanto prezioso quanto alieno da ogni seria speculazione». ⁶⁶ A differenza dei suoi predecessori, Salemme ritiene però che in 1053–1082 e 1083–1113 Lucrezio non si rivolga ai medesimi avversari: ⁶⁷ 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 riprende le osservazioni di Sedley, evidenziando la collocazione della terra senza sostegni al centro dello spazio si ritrova già nel *Fedone* ⁶⁸e, soprattutto, nel già richiamato

⁶⁴ Cfr. Lévy 1999, 91–95.

⁶⁵ Cfr. SVF 1.120 (= 15.10 BS).

⁶⁶ Cfr. Salemme 2011, 61.

⁶⁷ Cfr. Salemme 2011. 62: «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».

⁶⁸ Pl. *Phd.* 108e–109a.

passo del *Timeo* (62d12–63a2), nel quale per giunta la dottrina della stabilità e centralità della terra è messa in relazione con la dottrina dell'esistenza degli Antipodi. Salemme però non condivide il riferimento di Sedley all'Accademia postplatonica,⁶⁹ non ritenendo tale riferimento dimostrato.⁷⁰ 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».⁷¹ Salemme nega quindi la presenza di dottrine riferibili esclusivamente agli Stoici nel finale del primo libro: di conseguenza, i bersagli polemici di Lucrezio sarebbero i medesimi di Epicuro.

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 la quale, come si è già detto, i corpi celesti sono nutriti dall'umidità esalante dalle acque terrestri.⁷² Tuttavia, lo studioso rifiuta anche la proposta di Sedley, secondo il quale tale teoria è platonica, 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.⁷³ Pertanto, i principi esposti ai vv. 1089 ss. a proposito del nutrimento stellare e della crescita delle piante⁷⁴ non sarebbero né platonici né aristotelici né tanto meno stoici. Egli 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. 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).

Per quanto riguarda infine lo scenario apocalittico finale, lo studioso definisce possibile, ma non soddisfacente, la proposta di Furley, per il quale «tale

⁶⁹ Cfr. Salemme 2011, 63–66.

⁷⁰ Cfr. Salemme 2011, 81.

⁷¹ Cfr. Salemme 2011, 67.

⁷² Cfr. Salemme 2011, 83. Lo studioso cita a supporto della propria tesi SVF 2.652; 659, nonché Cic. *nat. deor.* 2.40 *cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus*; 2.118 *sunt autem stellae natura flammae; quocirca terrae, maris, aquarum vaporibus aluntur is qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur*.

⁷³ Cfr. Salemme 2011, 83 «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».

⁷⁴ Cfr. Salemme 2011, 91.

ultima proposizione deve esprimere la conseguenza e insieme la confutazione della teoria del carattere centrifugo di aria e fuoco»;⁷⁵ secondo Salemme, infatti, la confutazione di una tesi contraria, chiusa da un finimondo controfattuale, non può costituire la conclusione dell'intero libro; del resto egli definisce il contenuto dei vv. 1102–1113 come incompatibile tanto con la cosmologia stoica quanto con quella aristotelica. Pertanto il quadro dei vv. 1102 ss. non rappresenterebbe le conseguenze paradossali di un'ipotetica configurazione del cosmo, bensì le reali conseguenze di un'eventuale assenza di *ictus* atomici esterni che compattano e nutrono per un tempo determinato la materia.⁷⁶ La dissoluzione del cosmo «è concetto proprio di Epicuro, e a questo modello rigorosamente si attiene nella descrizione contenuta nei vv.1102–1113».⁷⁷

2.3.5 Bakker: il ritorno alla tesi anti-stoica

Il recentissimo e fondamentale lavoro di Bakker segna un importante (e forse definitivo)⁷⁸ ritorno della lettura anti-stoica del finale lucreziano.⁷⁹ Lo studioso riconosce infatti la dottrina geocentrica confutata da Lucrezio nella teoria stoica che leggiamo nel frammento zenoniano riportato da Ario Didimo (SVF 1.99 = 20.7 BS).⁸⁰ Sul solco di Munro e Schmidt, Bakker sottolinea come comune ai versi lucreziani e a Zenone sia il fatto che si sottolinei la tendenza centripeta generale di tutta la materiale, ma, al contempo, la spinta relativamente centrifuga degli

75 Cfr. Salemme 2011, 96–98.

76 Cfr. Salemme 2011, 97.

77 Cfr. Salemme 2011, 98.

78 Cfr. anche Piazzì 2011, 224, che apre alla legittimità di questa interpretazione: «se è vero che la fonte principale di Lucrezio è sempre Epicuro, il quale non ebbe mai di mira gli Stoici, è ben possibile che il nostro abbia aggiornato le polemiche del maestro, dato che nel frattempo lo Stoicismo era diventato la principale dottrina avversaria del Giardino».

79 Cfr. Bakker 2016, 162–210; si noti che l'autore riconosce sin dal principio (p. 195) il proprio debito nei confronti di Schmidt, la cui interpretazione è definita immeritabilmente ignorata dalla critica lucreziana («unfortunately, Schmidt's work seems to have gone largely unnoticed»). Alcuni importanti punti di tangenza tra gli argomenti che proporrò a dimostrazione della natura anti-stoica di questo finale e le argomentazioni di Bakker (soprattutto in relazione alla dottrina dell'*ἀναθυμίασις*) non sono dovuti a una ripresa successiva, ma a uno sviluppo indipendente, poiché ho avuto conoscenza del lavoro dello studioso in una fase successiva all'elaborazione di questo capitolo della mia ricerca: come si vedrà, le mie considerazioni poggiano su fonti in parte differenti e conducono, infine, a una lettura diversa del finimondo narrato nei vv. 1102–1113.

80 Bakker 2016, 192–193. Altri passi stoici che riportano la medesima dottrina sono riportati in Bakker 2016, 193 nn. 87–88. Tra i più notevoli si vedano SVF 2.549 e SVF 2.554.

elementi leggeri (aria e fuoco).⁸¹ Si ritrova inoltre nei due passi il concetto che la tendenza centripeta generale di tutti gli elementi sia necessaria alla conservazione e alla permanenza del cosmo.⁸² Di conseguenza, non devono essere rifiutati come testimonianze tarde e inaffidabili, bensì considerati con estrema attenzione quei passi di Crisippo riportati da Plutarco che evidenziano come per gli Stoici la tendenza centripeta della materia sia una garanzia della stabilità del cosmo: «if Plutarch could bring this criticism against the Stoics, why not Lucretius?».⁸³

Gli avversari di Lucrezio difendono la tendenza centripeta globale in quanto essa impedisce la dispersione degli elementi verso l'esterno (v. 1055 *neque quoquam posse resolvi*). Se dunque, nota Bakker, costoro 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 e Aristotele, che invece negavano il vuoto e l'infinità dell'universo.⁸⁴ A questo proposito, lo studioso sottolinea inoltre che la cosmologia stoica rappresenta l'avversario più naturale per questo finale lucreziano: avendo già dimostrato l'estensione infinita dell'universo, infatti, le «centrifocal theories» di Platone e Aristotele sono già di fatto confutate, mentre la teoria stoica resta l'unico avversario in campo: «Stoic theory, then, was the only existing centrifocal theory that still needed to be refuted».⁸⁵

Parimenti da attribuire agli Stoici è la polemica contro la dottrina degli Antipodi: difatti, sebbene non fosse prerogativa della Stoà, tale dottrina era *in primis* associata a essa.⁸⁶ Assai rilevanti sono anche le considerazioni di Bakker

81 Cfr. Bakker 2016, 197 che sottolinea come questa dottrina risponde perfettamente all'accusa di incoerenza avanzata da Lucrezio (v. 1053; 1083–1086) e che dunque Furley erra negando la presenza di una contraddizione tra le due posizioni. In Bakker 2016, 199–200, lo studioso si concentra inoltre sulla problematica espressione *in medium summae* (1.1053), anch'essa contestata da Furley perché, se riferita all'insieme infinito di materia e vuoto, porterebbe al paradosso di attribuire agli Stoici, che credevano all'esistenza di un centro del cosmo, l'idea opposta di un universo privo di centro. La risposta è però semplice: «Lucretius (or his source) may simply have misunderstood or misrepresented the Stoic position on this point, something not uncommon in ancient polemics». Per giunta, alcuni testi stoici (e.g. quelli crisippei in *Plut. Stoic. rep.* 44) presentano su questo punto posizioni ambigue e facilmente attaccabili.

82 Cfr. Bakker 2016, 196, dove si evidenzia che questo elemento (tendenza centripeta come garanzia della stabilità del cosmo e della sua conservazione) sia assente in Platone e Aristotele.

83 Cfr. Bakker 2016, 200.

84 Cfr. Bakker 2016, 196.

85 Cfr. Bakker 2016, 209.

86 Cfr. Bakker 2016, 194–196. A riscontro di tale affermazione, lo studioso richiama il *De facie* plutarco (924a4) e Cleomede 1.1.258–261. Come si vedrà, le analogie tra il trattatello plutarco e il passo lucreziano vanno però oltre il mero richiamo alla dottrina degli Antipodi. Nella n. 93

a proposito dei vv. 1089 ss., dove Lucrezio enuncia la dottrina del nutrimento astrale permesso dal movimento verso l'alto del fuoco, chiamando in causa l'*exemplum* della crescita delle piante. Lo studioso rileva infatti che tale dottrina è ascrivibile solamente agli Stoici,⁸⁷ e che dunque va identificata con la ἀναθυμίασις stoica.⁸⁸

Per quanto infine concerne l'interpretazione dei vv. 1102–1113 e della lacuna che li precede, Bakker sembra sostanzialmente accettare l'interpretazione di Munro, di recente ripresa anche da Salemme: i vv. 1102–1113 rappresenterebbero dunque un autentico finimondo epicureo.⁸⁹ Come si vedrà, tuttavia, proprio il confronto con il passo plutarcheo permette di trarre conclusioni di diverso segno a proposito di questo quadro apocalittico finale.

2.4 Gli Stoici come obiettivo polemico del finale del primo libro

La lunga rassegna appena svolta, mostra bene come la definizione dell'identità dell'obiettivo polemico del finale del primo libro e del significato del finimondo nei vv. 1102–1113 sia stata per lunghi anni imprigionata in un sistema di opposte obiezioni tra gli assertori di un finale anti-peripatetico (Bignone, Furley), anti-platonico (Sedley), anti-stoico (Munro, Schmidt) o ecletticamente rivolto contro più avversari (Lévy, Salemme) sino al punto da dare l'impressione che il raggiungimento di una conclusione fosse impossibile. Tuttavia, prendendo le mosse dalle recenti considerazioni di Bakker e ricorrendo a un riesame dei punti salienti con l'ausilio di alcuni fondamentali intertesti, possiamo ormai affermare con maggiore sicurezza che gli avversari di Lucrezio sono gli Stoici. Questi ultimi sono attaccati dal poeta epicureo non per le loro dottrine escatologiche (mai menzionate in questo finale), bensì per la loro fede nell'eterna stabilità del

Bakker mostra inoltre come anche la dottrina del fuoco che contribuisce alla crescita delle piante trova riscontro nelle fonti stoiche (e.g. SVF 1.120 = 15.10 BS).

87 Cfr. anche Bakker 2016, 202–203, che sottolinea come sia mera congettura il richiamo di Sedley ai successori di Platone, mentre del tutto insostenibile è il richiamo di Furley ad alcuni controversi passi aristotelici.

88 Cfr. Bakker 2016, 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». Si noti che in questo modo Bakker fornisce una risposta decisiva alle obiezioni sollevate da Sedley su questo punto.

89 Bakker 2016, 204–205.

cosmo, fondata sulla dottrina della provvidenziale convergenza degli elementi verso un punto centrale. Appare dunque chiaro che gli Stoici sono reputati da Lucrezio come i moderni “eredi” della teologia astrale già combattuta da Epicuro.

2.4.1 La difesa stoica della centralità e della stabilità del mondo

Sin da Bignone e Furley parte della critica lucreziana ha scartato gli Stoici dal novero degli obbiettivi polemici del finale del primo libro del *De rerum natura*. Oltre a quelle sopra presentate, la prima ragione di tale esclusione si fonda sul fatto che essi sostengono la teoria della epirosi, e che quindi parrebbe più verosimile che qui Lucrezio si rivolga contro scuole filosofiche che affermano invece l’incorruttibilità e l’eternità del cosmo, da Platone agli Aristotelici. Tuttavia, tali critiche non colgono nel segno. Il fulcro del discorso lucreziano concerne infatti la posizione del mondo, l’ordine degli elementi e la stabilità di questi ultimi. Riguardo a questi temi, la visione stoica sembra corrispondere perfettamente alle dottrine considerate nel finale del primo libro: gli Stoici asserivano infatti la collocazione del mondo in posizione centrale, il moto centripeto degli elementi e la provvidenziale stabilità di tale assetto, garantita dalla posizione centrale e non minacciata dalla presenza del vuoto all’esterno del mondo. A riscontro di tale interpretazione pare sufficiente prendere in considerazione pochi passi fondamentali, a partire dalla seguente sintesi della cosmologia stoica:⁹⁰

Φασι δὲ μένειν τὸν κόσμον ἐν ἀπειρῷ κενῷ διὰ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον φοράν· ἐπεὶ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη ἐπὶ τὸ μέσον νένευκε. Μέρη δὲ ἐστὶν αὐτοῦ γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἃ πάντα νεύει ἐπὶ τὸ μέσον· διὰ τοῦτο οὖν οὐδαμοῦ ῥέπει ὁ κόσμος.⁹¹

La spinta verso il centro di tutti gli elementi (τὴν ἐπὶ τὸ μέσον φοράν) viene qui presentata come causa della stabilità del mondo (μένειν) e come garanzia del fatto che esso non può essere trascinato in alcuna direzione dal proprio peso (οὐδαμοῦ ῥέπει). Il confronto con i versi iniziali del finale lucreziano lascia pochi dubbi riguardo al fatto che è proprio questa è la dottrina avversata dal poeta

⁹⁰ SVF 2.554.

⁹¹ «[Gli Stoici] affermano che il cosmo permane al centro del vuoto infinito per la spinta verso il centro: infatti tutte le sue parti tendono verso il centro. Le sue parti sono la terra, l’acqua, l’aria e il fuoco, e tutte tendono verso il centro. Pertanto il cosmo non può inclinarsi verso alcun luogo a causa del proprio peso».

epicureo (vv. 1054–1056 *mundi naturam stare [...] neque quoquam posse resolvi / summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa*). Si noti soprattutto la corrispondenza tra il greco μένειν e il latino *stare* e, parimenti, tra il greco οὐδαμοῦ ῥέπει e il latino *neque quoquam posse resolvi*. Parimenti rilevante è la specificazione che il mondo permane stabile nel vuoto infinito (ἐν ἀπείρῳ κενῶ): sarà infatti proprio la presenza del vuoto a essere chiamata in causa da Lucrezio a riprova dell'instabilità del mondo nei versi 1.1102–1113.

Il passo stoico appena citato non spiega però perché il poeta latino attribuisca ai propri avversari la contraddizione di affermare che tutto tende verso il centro, pur riconoscendo che gli elementi leggeri (l'aria e il fuoco) si allontanano dal centro (v. 1088 *a medio differrier*).⁹² Per rispondere a questo quesito, è opportuno considerare *in primis* le dottrine cosmologiche crisippee riportate da Plutarco, già richiamate da Schmidt:⁹³ qui il filosofo stoico afferma che il mondo occupa eternamente la posizione centrale del cosmo e che tale collocazione contribuisce alla stabilità e all'incorruttibilità del mondo stesso (τὸν μέσον τόπον [...] συνεργεῖν πρὸς τὴν διαμονὴν καὶ ἀφθαρσίαν). Si tratta di punti che Lucrezio, parimenti, attribuisce ai propri avversari: secondo costoro, infatti, la permanenza del mondo è dovuta alla sua collocazione centrale, determinata a sua volta dal moto centripeto degli elementi. Contro Crisippo, Plutarco riporta due critiche: innanzi tutto, non può esistere un centro dell'infinito; in secondo luogo, Crisippo si contraddice, poiché altrove ammette che per gli elementi esistano anche moti di allontanamento dal centro (ταῖς ἀπὸ τοῦ αὐτῆς μέσου [...] κινήσει). È notevole che ritroviamo entrambe le critiche in Lucrezio: anche il poeta epicureo evidenzia che *medium nihil esse potest, (quando omnia constant) / infinita* (vv. 1070–1071) e che i suoi avversari si contraddicono, accettando l'esistenza di moti centrifughi (*non omnia corpora fingunt / in medium niti*, vv. 1083–1084).

Accanto al passo di Crisippo, pare infine opportuno richiamare anche il già citato frammento di Zenone, oggetto del contendere di coloro che hanno esa-

⁹² L'affermazione di Salemmes secondo cui le due critiche lucreziane, pur unite da *praeterea*, sono rivolte contro due obbiettivi polemicisti distinti, non sembra convincente: chi potrebbe essere il soggetto del *fingunt* del v. 1083, se non i filosofi già attaccati nel passo precedente? Chiaro è dunque l'intento di cogliere una palese contraddizione nella cosmologia degli avversari, come già evidenziato da Munro e Schmidt.

⁹³ SVF 1.551 (= Plut. *def. orac.* 425d-e) τὸν κόσμον ἐν μέσῳ φησὶν ἰδρῦσθαι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τὸν μέσον τόπον αἰδίως κατελιηφυῖαν οὐχ ἤκιστα τούτῳ συνεργεῖν πρὸς τὴν διαμονὴν καὶ οἰοῖναι ἀφθαρσίαν. ταυτὶ γὰρ ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Δυνατῶν λέγει, μέσον τε τοῦ ἀπείρου τόπον οὐκ ὀρθῶς ὄνειρώπτων ἀτοπώτερόν τε τῆς διαμονῆς τοῦ κόσμου τῷ ἀνυπάρκτῳ μέσῳ τὴν αἰτίαν ὑποτιθεῖς· καὶ ταῦτα πολλάκις εἰρηκῶς ἐν ἑτέροις, ὅτι ταῖς εἰς τὸ αὐτῆς μέσον ἢ οὐσία καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ αὐτῆς μέσου διοικεῖται καὶ συνέχεται κινήσει.

minato questo passo (SVF 1.99).⁹⁴ Ritroviamo qui l'affermazione che il mondo si trova al centro dell'universo e che tale collocazione è il segreto della sua stabilità nel vuoto infinito.⁹⁵ Inoltre, il passo spiega la visione stoica del moto degli elementi: tutti gli elementi convergono verso il centro del cosmo (πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχουσιν), tuttavia vi è una differenza tra gli elementi pesanti, ossia terra e acqua, e gli elementi privi di peso (ἀβαρῆ), ossia aria e fuoco. Questi ultimi, pur tendendo in assoluto verso il centro (τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαιράρας τοῦ κόσμου μέσον), hanno però un moto naturale diretto verso l'alto (φύσει ἀνώφοιτα), dovuto alla loro leggerezza: pertanto si collocano in posizione sopraelevata rispetto alla terra e all'acqua all'interno della sfera cosmica (τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι).⁹⁶

2.4.2 L'importanza degli argomenti riportati da Plutarco

Un altro elemento decisivo allo scopo di determinare che gli Stoici sono l'obbiettivo polemico di Lucrezio è riscontrabile nella confutazione della teoria degli Antipodi. La critica di Lucrezio presenta infatti sorprendenti analogie con una

94 SVF 1.99 (= Stob. *eccl.* 1.19.4 p.166.4 W.) τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἔξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχουσιν 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 ἔχουσιν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταῦτόν δ' αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπειρῷ κενῷ, καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ τοῦτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς. Οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχουσιν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαιράρας 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 ἔχουσιν διὰ τὸ τὴν ὅλην αὐτοῦ σύστασιν ἐκ τε τῶν βάρους ἐχόντων στοιχείων εἶναι καὶ ἐκ τῶν ἀβαρῶν. Τὴν δ' ὅλην γῆν καθ' ἑαυτὴν μὲν ἔχουσιν ἀρέσκει βάρος· παρὰ δὲ τὴν θέσιν διὰ τὸ τὴν μέσῃν ἔχουσιν χώραν (πρὸς δὲ τὸ μέσον εἶναι τὴν φορὰν τοῖς τοιοῦτοις σώμασιν) ἐπὶ τοῦ τόπου τοῦτου μένειν.

95 Cfr. anche Crisippo in Plut. *stoic. rep.* 1054b-d, nonché Cic. *nat. deor.* 2.115–118. Non mi pare persuasiva l'obiezione di Furley e Sedley sopra prospettata a proposito del fatto che Lucrezio non possa ignorare la distinzione stoica tra l'impossibile presenza di un centro in uno spazio infinito e l'idea che il mondo graviti intorno al *proprio* centro. L'intero passo è infatti teso a mettere in evidenza le più palesi assurdità della dottrina avversaria, non a un'approfondita disamina dei suoi punti essenziali. Basti considerare il notevole spazio riservato all'elenco di *mirabilia* che comporterebbe l'accettazione della teoria degli Antipodi.

96 Pare evidente che la distinzione tra *summa* e *ima* nel v. 1056 costituisce un primo accenno alla contrapposizione stoica tra elementi leggeri ed elementi pesanti (per la quale cfr. anche pp. 58–61).

simile confutazione anti-stoica presente nel trattatello *De facie quae in orbe lunae apparet* di Plutarco. Tali corrispondenze sono già state in parte evidenziate da Schmidt; quest'ultimo inoltre ritiene che Lucrezio e Plutarco attingano queste argomentazioni anti-stoiche da una medesima fonte accademica, pervenuta a Lucrezio tramite la mediazione di un testo recente di scuola epicurea.⁹⁷ Schmidt però evidenzia la corrispondenza tra Lucrezio e Plutarco limitatamente al contenuto dei vv. 1053–1082, ovverosia alla critica rivolta alla dottrina della *Mittelpunktkonzentration* e, in particolare, alla teoria degli Antipodi: in verità l'analogia tra i due autori sembra estendersi quasi sino ad ogni elemento all'intero finale lucreziano. A riscontro di quest'ultima affermazione, di seguito si presentano le principali corrispondenze tra i due testi:

- Lucrezio avvia la propria confutazione attaccando la dottrina della centralità del mondo, che implica che tutti i pesi nella sfera cosmica tendono verso il centro (Lucr. 1053–1059). Similmente, in *fac.* 923e-f troviamo γῆν δέ φατε ὑμεῖς ἄνευ βάσεως καὶ ρίζης διαμένειν [...] πάντα τὰ βάρη ῥέποντα καὶ φέρεται καὶ συννεύει πανταχόθεν.⁹⁸
- Lucrezio bolla la teoria degli Antipodi come assurda (v. 1068 *sed vanus stolidis haec (error falsa probavit)*) e sottolinea il paradosso dell'esistenza di animali "supini", schiacciati al suolo nell'emisfero opposto al nostro (vv. 1061–1062 *animalia suppa vagari / contendunt*). Entrambi gli elementi compaiono in *fac.* 923f–924a: ὥσπερ οὔτοι τὴν ἐπὶ τὸ μέσον φορὰν εἰσάγουσιν. ἢ τί παράδοξον οὐκ ἔνεστιν; οὐχὶ τὴν γῆν σφαῖραν εἶναι, τηλικαῦτα βάθη καὶ ὕψη καὶ ἀνωμαλίας ἔχουσιν; οὐκ ἀντίποδας οἰκεῖν ὥσπερ θρῖπας ἢ γαλεώτας τραπέντα ἄνω τὰ κάτω τῇ γῆ προσισχομένους.⁹⁹
- L'assurdità dell'idea di un centro dell'universo, dove gli oggetti sono privi di peso, viene messa in rilievo tramite l'esempio di un masso che precipita e,

⁹⁷ Cfr. Schmidt 1990, 212.

⁹⁸ «Nella vostra dottrina la terra si conserva immobile senza base né radici. [...] Ma ciò accade solo se essa, come questa nostra, occupa il posto che le appartiene secondo natura, vale a dire il centro. Questo infatti è il punto su cui tutti i gravi insistono con la loro spinta e alla cui volta migrano convergendo da ogni dove». Che Plutarco stia attingendo a una sequenza anti-stoica formulata in ambito neoaccademico è confermato dalle corrispondenze con Cic. *Luc.* 116–124. Qui troviamo sia una definizione analoga della teoria della centralità della terra (*terra penitusne defixa sit et quasi radicibus suis haereat an media pendeat*) sia un accenno di polemica contro la dottrina degli Antipodi (*vos etiam dicitis esse e regione nobis, e contraria parte terrae, qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos antipodas vocatis*).

⁹⁹ «Com'è il caso di costoro e della loro introduzione del moto centripeto. C'è forse un paradosso che non sia implicito in questa teoria? Non ne deriva forse che la terra sia una sfera, pur avendo valli e rilievi e irregolarità così evidenti? Non che esistano degli abitatori degli Antipodi i quali aderiscono al suolo stando rovesciati come tarli e tarantole?».

raggiunto il centro, si arresta all'improvviso. Cfr. Lucr. 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*. Simile immagine in Plut. *fac.* 924a-b οὐ μύδρους χλιοταλάντους διὰ βάθους τῆς γῆς φερομένους, ὅταν ἐξίκωνται πρὸς τὸ μέσον, ἴστασθαι μηδενὸς ἀπαντῶντος μηδ' ὑπερείδοντος, εἰ δὲ ρύμη κάτω φερόμενοι τὸ μέσον ὑπερβάλλοιεν, αὐθις ὀπίσω στρέφεσθαι καὶ ἀνακάμπτειν ἀπ' αὐτῶν.¹⁰⁰

- Nella propria confutazione, Lucrezio rimarca che l'infinito non può avere un centro (vv. 1070–1071). Così Plut. *fac.* 925e: πῶς λέγεται καὶ τίνοσ ἡ γῆ μέση κεῖσθαι; τὸ γὰρ πᾶν ἄπειρόν ἐστι.¹⁰¹
- Lucrezio chiude la propria confutazione immaginando uno scenario escatologico, dove la distruzione del mondo è dovuta alla contrapposizione tra il moto centripeto di alcuni elementi e il moto centrifugo di altri (vv. 1102–1113). Lo stesso avviene nel testo plutarco (926d–927a).¹⁰² Come si vedrà, per descrivere la catastrofe entrambi gli autori si richiamano a fonti analoghe, da Esiodo a Empedocle.¹⁰³

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

100 «Non che rocce incandescenti del peso di tonnellate sprofondando negli abissi della terra si arrestino quando giungono al centro anche se niente si oppone a bloccarle? E non ne deriva che queste, se dall'inerzia fossero spinte oltre il centro, spontaneamente si arresterebbero rimbalzando?».

101 «In che senso si può dire che la terra sta nel mezzo, e nel mezzo di che? L'universo è infinito».

102 Cfr. anche *fac.* 927 b-c εἰ γε πάντα δεῖ ταῖς κατὰ φύσιν ῥοπαῖς χρῆσθαι καὶ φέρεσθαι καθ' ὃ πέφυκε, μήθ' ἥλιος κυκλοφορεῖσθω μήτε φωσφόρος μηδὲ τῶν ἄλλων ἀστέρων μηδεῖς; ἄνω γάρ, οὐ κύκλω τὰ κοῦφα καὶ πυροειδῆ κινεῖσθαι πέφυκεν. Un altro passo contenente una confutazione neoaccademica rivolta alle dottrine stoiche a proposito dell'unità armonica degli elementi del mondo è Cic. *nat. deor.* 3.28–34. Infatti, riprendendo alcuni argomenti di Carneade, l'accademico Cotta confuta la teoria stoica secondo cui il mondo è un essere vivente (*animal*), divino, dotato di ragione ed eterno: al contrario, *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, (*ad quoddam tempus*) si riporterà violentemente al proprio luogo naturale (*rapiatur*). Tale regola è valida anche per il mondo. Si noti che questo argomento costituisce in sostanza una risposta all'argomento peripatetico riportato da Filone (*aet.* 28–34).

103 Cfr. Appendice 2.

alieno da ogni seria speculazione»¹⁰⁴ o «not relevant at all»¹⁰⁵. Al contrario, appare corretta la rivalutazione dell'importanza di Plutarco da parte di Schmidt e Bakker. Come si è visto, si può anzi notare che l'insieme delle corrispondenze, non pare circoscritto ai vv. 1053–1082, ma esteso alla confutazione della teoria centrifuga del fuoco e dell'aria (vv. 1083 ss.) e, in qualche misura, anche al grande finale apocalittico (vv. 1102–1113).

2.4.3 La dottrina stoica del nutrimento dei corpi astrali

A partire dal sopracitato studio di Sedley, 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 lo Stoicismo. 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. Anche Lévy, pur più vicino alle posizioni di Schmidt, accetta tale esclusione 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.¹⁰⁶ Eppure, come intuito anche da Bakker,¹⁰⁷ i dati testuali possono indicare un'altra realtà.

Si riconsiderino i vv. 1083–1091 del finale lucreziano: il passo 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*)¹⁰⁸ il moto centrifugo di aria e fuoco (vv. 1087–1088 *tenuis aeris auras*;

104 Cfr. Salemme 2011, 61.

105 Cfr. Montarese 2012, 16.

106 Cfr. Lévy 1999, 91.

107 Cfr. Bakker 2016,

108 Cfr. Cic. *nat. deor.* 2.115–118. Si noti che 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 (*medium tamen terrae locum expetens conglobatur undique aequabiliter neque redundat umquam neque effunditur*). Tale considerazione è preziosissima, poiché, come ho avuto modo di evidenziare in Galzerano 2018b, 285–287, consente di “salvare” il v. 1085 di Lucrezio *umorem ponti magnasque e montibus undas*; Salemme 2011, 81, infatti, sulle orme di Deufert (che in Deufert 2018, 64 ha confermato la propria opinione), propone l'espunzione di questo verso. Nel medesimo articolo propongo inoltre di leggere nell'espressione *quae quasi terreno corpore continentur* una possibile ripresa di una formula giuridica (*quae solo continentur*), che indica tutti gli esseri e luoghi connessi alla terra (in contrapposizione al cielo) e menzionata da Seneca in un simile contesto cosmologico (*Sen. nat.* 2.1.2). Naturalmente, tale distinzione trova la propria

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 sono 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:

Sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae, maris, aquarum vaporibus aluntur is, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altae renovataeque stellae atque omnis aether refundunt eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paululum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumat.¹⁰⁹

Come sottolineato da Cicerone, ciò che nutre i corpi celesti sono i *vapores* sollevati dal calore del sole: certo tali vapori non possono essere di natura esclusivamente 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.¹¹⁰ Pertanto nulla vieta d'interpretare il *calor* indicato da Lucrezio al v. 1091 come sinonimo del *vapor* del passo ciceroniano, 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 *De natura deorum* (2.23–28). 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.¹¹¹ Del resto anche Lucrezio

radice nel lessico filosofico greco: si pensi alla contrapposizione aristotelica tra τὰ οὐράνια e τὰ περὶ γηῖα (cfr. ps.-Plut. *placit.* 886e1–5). Di conseguenza, pare opportuno riconoscere come inevitabile l'inversione dei vv. 1085 e 1086, attribuendo alla formula citata un carattere riepilogativo e conclusivo.

109 «Le stelle sono di natura ignea; per questo si nutrono dei vapori provenienti dalla terra, dal mare e dalle 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».

110 Cfr. e.g. SVF 1.501.

111 Quest'ultimo 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

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).

In conclusione, è indubbio che secondo gli Stoici i corpi celesti traggono 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.¹¹² Nondimeno, 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.¹¹³ A riprova di quanto affermato, pare utile richiamare infine la cosmogonia stoica presente negli *Astronomica* di Manilio (1.149–159):

Ignis in aetherias volucer se sustulit oras summaque complexus stellantis culmina caeli flammarum vallo naturae moenia fecit.	150
Proximus in tenuis descendit spiritus auras aeraque extendit medium per inania mundi.	153
Tertia sors undas stravit fluctusque natantis, aequora per fudit toto nascentia ponto, ut liquor exhalet tenuis atque evomat auras aeraque ex ipso ducentem semina pascat, ignem flatus alit vicinis subditus astris.	155
Ultima subsedit glomerato pondere tellus. ¹¹⁴	154

crescita a partire dal suolo (*sive terra editum, quaeque ipsa [terra] ex se generata stirpibus infixata continetur; et ea quorum stirpes terra continentur*); tale costante richiamo potrebbe forse spiegare la ragione per cui Lucrezio nei vv. 1092–1093 alluda parimenti al nutrimento e alla crescita delle piante a partire dalla terra.

112 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.*

113 Richiamo a questo proposito la teoria zenoniana della formazione del sole (SVF 1.121) che definisce l'astro come ἄναμμα νοερόν, ovvero una massa infuocata e intelligente accesa dall'evaporazione del mare. Si legga a questo proposito la sintesi di Salles 2015, 30: «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».

114 «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 esalò ed emetteva tenui aure / ed alimenti l'aria, che

Anche in questo caso vi sono molte analogie con il quadro cosmico confutato da Lucrezio. Manilio sottolinea che il sole ed i fuochi celesti non sono 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*).¹¹⁵ Ancora una volta, nulla sembra vietare la possibilità d'identificare le esalazioni stoiche con il *calor a medio fugiens* di Lucrezio.¹¹⁶

2.4.4 *Ianua leti*: la dissoluzione del mondo nel vuoto

A questo punto, pare opportuno tornare alle prime formulazioni del geocentrismo stoico: come si è visto, almeno sin da Zenone (cfr. SVF 1.99 = 20.7 BS) e Crisippo, (cfr. SVF 2.500), gli Stoici affermano l'esistenza di un infinito vuoto oltre i confini del mondo e, al contempo, il permanere (διαμονή) del cosmo, in virtù del convergere dei suoi elementi verso il centro.¹¹⁷ Il passo sopracitato da Achille (SVF 2.554) evidenzia inoltre che è proprio tale moto centripeto che impedisce che il mondo sia trascinato verso il basso dagli elementi pesanti oppure verso l'alto dagli elementi privi di peso. Un altro passo crisippeo chiarifica ulteriormente il concetto (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 ὑποκειμένω βαρέων, γῆς καὶ ὕδατος, δύο δὲ κούφων, πυρὸς καὶ ἀέρος, τὴν τούτων σύγκρασιν αἰτίαν εἶναι τῆς τοῦ παντὸς τάξεως. Ὡσπερ γὰρ εἰ ἦν ὁ κόσμος βαρὺς κάτω ἂν ἐφέρετο, οὕτως, εἰ

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».

115 Per giunta Manilio costruisce il proprio passo riprendendo deliberatamente il passo lucreziano, come dimostrano alcune notevoli corrispondenze (Man. 149 *ignis volucer*, Lucr. 1102 *volucris ritu flammaram*; Man. 152 *tenuis auras*, Lucr. 1087 *tenuis aeris auras*; Man. 155–156 *undas fluctusque natantis* / [...] *toto ponto* Lucr. 1085 *umorem ponti magnasque e montibus undas*). 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 il passo lucreziano fosse letto in chiave anti-stoica.

116 Non mi pare invece persuasiva la proposta di Salemme secondo cui Lucrezio qui farebbe riferimento a una dottrina epicurea. Il poeta non sta infatti riportando la propria visione, bensì esponendo la cosmologia dei propri avversari, come suggerito dal v. 1083 (*fingunt*). Inoltre, il richiamo a 1.231 mi pare fuorviante, perché riferito a un contesto ben differente, il cui lessico magniloquente fa supporre che, con l'espressione *aether sidera pascit*, il poeta stia echeggiando una qualche *iunctura* della tradizione poetica precedente.

117 Cfr. SVF 2.551 (= Plut. *def. oracul.* 425d-e).

καὶ κοῦφος, ἄνω. Μένει δὲ τῷ ἴσων 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 τῆ γῆ. Ἐνδοτέρῳ 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, κέντρον τάξιν καὶ μέγεθος ἐπέχουσας, ὡς ἐν σφαίρᾳ· καὶ τὰς μὲν ἄλλας τρεῖς σφαῖρας ἢ τέσσαρας περιδινοῖσθαι· τὴν δὲ τῆς γῆς μόνην ἐστάναι. [...] τεσσάρων οὖν ὄντων τῶν στοιχείων, συμβέβηκε τὸ πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, κουφότατα ὄντα, ἐπὶ τὴν ἄνω φορὰν ἔχειν τὴν ὄρμην καὶ περιδινοῖσθαι [...] Ὅτι δὲ ἡ γῆ καὶ τὸ ὕδωρ βάρεια καὶ κατωφερῆ, οὐ δεῖ λόγου, τῆς πείρας διδασκούσης.¹¹⁸

Le teorie stoiche relative alla stabilità del mondo e all'ordine degli elementi in esso, tale da impedire una dispersione verso l'alto o verso il basso, sembrano essere anche alla radice di un passo pliniano (*nat.* 2.10–11).¹¹⁹ Qui Plinio sottolinea come tutti gli elementi siano interconnessi e legati da una sorta di legame (*nexus*) 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 evolent*); 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 in SVF 2.555.

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

118 «Sarebbe opportuno credere a Crisippo, quando asserisce che la formazione dell'intero cosmo è avvenuta a partire dai quattro elementi, e che la loro parità di peso è cagione della sua permanenza. Due elementi, la terra e l'acqua, si collocano in basso e sono pesanti; mentre altri due, il fuoco e l'aria, sono leggeri; e la loro mescolanza è causa dell'ordine del tutto. Difatti, come il cosmo si muoverebbe verso il basso se fosse pesante, così si muoverebbe verso l'alto se fosse leggero. Al contrario resta 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, spostandosi verso l'interno, c'è l'aria; pure questa 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 tra l'aria e la terra. Esattamente al centro 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 della terra resta 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».

119 Per un precedente di questa rappresentazione, cfr. le parole 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.*

elementi verso l'alto oppure verso il basso, capace di provocare la dissoluzione del mondo.¹²⁰ L'esistenza di uno spazio vuoto (*inane*) oltre le mura del mondo e l'infinità dell'universo costituiscono le leve dell'argomentare lucreziano. Difatti, come già formulato da Platone nel *Timeo*, se nulla esistesse al di fuori del mondo, la materia non potrebbe “fuggire” in alcun luogo. Invece, coloro che postulano l'esistenza di un vuoto infinito, come gli Stoici, non possono rifiutare l'idea che prima o poi il mondo si riversi in tale vuoto (divenuto per il mondo vera e propria “porta di morte”, *ianua leti*), spinto dalla forza centrifuga degli elementi leggeri oppure dalla forza centripeta degli elementi pesanti.

Un passo dal trattato astronomico di Cleomede (del quale usualmente si riconosce la dipendenza dagli scritti di Posidonio)¹²¹ dimostra che i Peripatetici, in polemica con gli Stoici, 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.¹²²

Ἀριστοτέλης δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς αἰρέσεως οὐδ' ἕξω τοῦ κόσμου κενὸν ἀπολείπουσι. Δεῖ γάρ, φασίν, τὸ κενὸν ἀγγεῖον εἶναι σώματος· ἕξω δὲ τοῦ κόσμου σῶμα οὐδὲν ἔστιν, ὥστε οὐδὲ κενόν. [...] Ἀλλά, φασίν, εἰ ἦν ἕξω τοῦ κόσμου κενόν, ἐφέρετο ἂν δι' αὐτοῦ ὁ κόσμος, οὐδὲν ἔχων τὸ συνέχειν τε καὶ ὑπερείδειν αὐτὸν δυνάμενον. Φήσομεν δέ, ὅτι ἀδύνατον αὐτῶ 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 κάκεῖνο ὑπ' αὐτῶν, ὡς εἰ ἦν ἕξω τοῦ κόσμου κενόν, χρομένη δι' αὐτοῦ ἡ οὐσία ἐπ' ἄπειρον διεσκεδάσθη ἂν καὶ διεσκορπίσθη. Ἀλλὰ φήσομεν, ὡς μηδὲ τοῦτο δύναται παθεῖν· ἕξιν γὰρ ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὴν καὶ συντηροῦσαν.¹²³

120 La dottrina stoica della struttura del mondo come perfetto equilibrio tra elementi pesanti ed elementi leggeri trova un interessante parallelo nella speculazione del platonico Senocrate che, come riporta Plutarco (*De facie* 943 e-f), sottolinea che tale bilanciamento garantisce la stabilità del cosmo (τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως). Tale dottrina presenta notevoli analogie con la teoria platonico-peripatetica difesa in *Philo aet.* 114–116, che sottolinea come nessuna parte del cosmo possa spostarsi dalla propria sede (cfr. supra pp. 40–41). Entrambi i passi non possono però rappresentare il principale obiettivo polemico di Lucrizzio, perché non hanno riferimenti espliciti alla presenza di un vuoto esterno al mondo, né menzionano le questioni degli Antipodi e del nutrimento dei corpi celesti.

121 Cfr. Bowen-Todd 2004, 1–18 e Porter 2016, 517–518, n. 399.

122 Cleomedes 1.1.81–100. Cfr. Bowen-Todd 2004, 26–28 per un commento a questo passo.

123 «Aristotele e i suoi seguaci non ammettono l'esistenza del vuoto al di fuori del cosmo. Affermano che il vuoto deve essere contenitore di un corpo: ma al di fuori del mondo non esiste alcun corpo, pertanto il vuoto non esiste. [...] Dicono che se il vuoto esistesse al di fuori del cosmo, quest'ultimo sarebbe trascinato attraverso di esso, non avendo nulla che lo può tenere insieme e sorreggere. Ma la nostra risposta sarà che è impossibile che il cosmo sia trascinato

Infatti, Cleomede attribuisce ad “Aristotele e i suoi seguaci” la teoria secondo cui l’esistenza di un vuoto esterno (inteso come assenza di corpo) implicherebbe l’immediata “fuga” del cosmo attraverso di esso (ἐφέρετο ἂν δι’ αὐτοῦ ὁ κόσμος). Tale fuga coincide naturalmente con la dissoluzione del mondo, intesa come una dispersione e una disgregazione della materia cosmica nel vuoto infinito (χεομένη δι’ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἐπ’ ἄπειρον διεσκεδάσθη ἂν καὶ διεσκορπίσθη).¹²⁴ Insomma, l’immagine del vuoto come *ianua leti* (superiore e inferiore) sembra appartenere al repertorio di argomenti anti-stoici utilizzati dalla scuola peripatetica.

2.4.5 La natura controfattuale del finimondo dei vv. 1102–1113

Molto si è discusso sul senso preciso 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 absurdità, come pensa Furley?¹²⁵ 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

attraverso il vuoto: esso tende infatti verso il proprio centro e ha come “sotto” la direzione verso la quale tende; se infatti il cosmo non avesse il proprio “sotto” e il proprio centro come coincidenti, esso sarebbe trascinato attraverso il vuoto, come sarà dimostrato nella trattazione del moto verso il centro. Essi asseriscono inoltre che se vi fosse il vuoto oltre il cosmo, la sostanza del cosmo, riversandosi attraverso esso, si spanderebbe e spargerebbe sino all’infinito. Ma la nostra risposta sarà che la sostanza del cosmo non può subire questo poiché ha una coesione che la tiene insieme e la preserva. ».

124 Cfr. Lucr. 1.1110–1112 *quacumque prius de parti corpora desse / constitues, haec rebus erit pars ianua leti, / hac se turba foras dabit omnis materiai*. Cfr. il commento *ad loc.* di Goulet 1980, 183, che sottolinea che, secondo gli Stoici, il mondo non si disperde nel vuoto, verso l’alto o verso il basso, grazie alla sua provvidenziale coesione (ἔξις): «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’ ἔξις [...] est définie comme le pneuma qui maintient en cohésion les corps unifiés [...]. Le principe constitutif est la «puissance» d’organisation de la matière inerte. Cette force de cohésion naturelle des corps est appelée en SVF 2.458 [= 12.7–8 BS] δεσμὸν κραταιότατον».

125 Si veda però anche Müller 1978, 203.

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. Innanzitutto, bisogna notare un aspetto essenziale: i primi tre versi (vv. 1102–1104) 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 mondo (*cetera [...] sequantur*). I versi successivi, a partire dal v. 1105 (*neve ruant caeli tonitralia templa superne*) 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 ritirarsi degli elementi pesanti, *in primis* la terra, alla cui scomparsa *sub pedibus* segue 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*).¹²⁶

L'idea che Lucrezio stia opponendo due tipologie diverse di “fuga” della materia è confermato dal sopracitato passo di Plinio (*nat.* 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 precipitino (*ruant*), causando in entrambi i casi la dissoluzione del mondo. Altrettanto importante è il passo plutarco, sopra riportato (*fac.* 926d–927a). Nel testo plutarco assistiamo a una dissoluzione del mondo (διάλυσίς κόσμου) dovuta alla separazione e alla fuga definitiva (cfr. *Lucr.* 1.1103 *diffugiant*; *Plut. fac.* 926f1 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.¹²⁷

¹²⁶ A proposito del ricorrere d'immagini di smembramento nel *De rerum natura*, cfr. Segal 1998, 158–164.

¹²⁷ 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. Si veda in proposito l'Appendice 2 di questo libro.

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». ¹²⁸ 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». Della medesima opinione è Bakker, il quale rileva che l'universo in cui si svolge il finimondo è chiaramente un universo epicureo, nel quale i principi ultimi sono atomi e vuoto (v. 1110 *desertum* [...] *spatium et primordia caeca*). ¹²⁹

Bisogna tuttavia ricordare che tipico della tecnica argomentativa del poeta è l'espedito di confutare una teoria non-epicurea palesandone gli esiti assurdi all'interno di un universo basato sui principi della fisica epicurea. Tale espediente, già indagato da Vidale, ¹³⁰ trova la sua sede precipua proprio nel primo libro del *De rerum natura*. ¹³¹ Si vedano ad esempio i vv. 1014–1022:

Nec mare nec tellus neque caeli lucida templa
 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

1015

128 Cfr. Salemme 2011, 96.

129 Cfr. Bakker 2016, 204: «from line 1104 onwards, however, the account becomes purely Epicurean [...]. These events can only be understood as ingredients of an Epicurean disaster scenario».

130 Cfr. Vidale 2000, 15.

131 Circa questi passi, non possiamo certo parlare di passi escatologici in senso stretto, poiché in queste “dimostrazioni per assurdo” la descrizione della dissoluzione del mondo risulta assai meno estesa e scevra della potenza evocativa della rappresentazione dei vv. 1102–1113. Ciò non esclude tuttavia che tali passi possano costituire la radice e il modello dello scenario finale: l'*amplificatio* “apocalittica” conferita a esso è probabilmente dovuta a ragioni retoriche, secondo la tendenza lucreziana a porre in sede conclusiva quadri escatologici e trionfi del caos: cfr. Galzerano 2017.

ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset. 1020
 Nam certe neque consilio primordia rerum
 ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt.

1013*1014 lacunam indicavit *Marullus* 1017 coetu *Q*¹ : coetum *OQG* 1022–1023 om. *O*,
 suppl. *O*^s

Né il mare né la terra né i lucenti spazi del cielo
 né il genere umano, né i sacri corpi degli dèi 1015
 potrebbero arrestarsi per un attimo solo:
 difatti la massa di materia, disciolti i suoi nessi,
 sarebbe scagliata e dispersa nel vuoto infinito
 o meglio, giammai condensata, non avrebbe prodotto le cose,
 poiché disgregata non avrebbe potuto accentrarsi. 1020
 Certamente, infatti, gli atomi non si sono disposti
 ciascuno nell'ordine proprio per un loro disegno sagace.

Come nei versi del finale, anche qui Lucrezio evidenzia come la configurazione ipotizzata dai suoi avversari condurrebbe il cosmo a un'*immediata* rovina (1016 cfr. 1103; 1110 *subito*; *temporis puncto*). Inoltre, anche in questo caso il poeta delinea in verità *due* possibili scenari catastrofici (1014–1016; 1019–1020 *sive*; cfr. 1102–1105; 1106 ss. *neve*) cui segue il “ritorno all'ordine” con l'esplicazione della *vera ratio*, introdotta da *nam* (1021 *nam* cfr. 1111–1113 *nam*).¹³²

Possiamo dunque supporre che nei vv. 1102–1113 Lucrezio abbia voluto dimostrare come gli assertori della stabilità cosmica accettino dottrine fisiche che in verità condurrebbero il cosmo ad una rovina *immediata*. Anche accettando il fatto che i vv. 1102 ss. descrivano il contesto di un universo epicureo, il finimondo immaginato da Lucrezio non è quello epicureo, poiché avviene a causa delle due spinte – centrifuga (1102–1104) e/o centripeta (1105 ss.) – presupposte dai suoi avversari.¹³³ Né appare convincente l'idea di Salemme, secondo la quale una fine

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

133 Diverso è il caso di 1.1046–1048 e 2.1133–1135 dove, in riferimento alla fisica epicurea, si dice che gli atomi del mondo possono fuggire e disperdersi ovunque. Nell'apocalisse finale del primo libro, invece, i movimenti contemplati non sono in ogni direzione, ma solo verso l'alto o verso il basso, e per giunta non riferiti agli atomi, bensì al fuoco e alla terra. Soltanto nella spiegazione finale il poeta richiama in causa i principi della fisica epicurea. Bakker 2016, 204 n. 127 nota una possibile incoerenza nel fatto che, secondo gli Stoici, il mondo potrebbe al massimo disperdersi verso l'alto, mentre una dispersione centripeta verso il basso sarebbe un controsenso: «if '*superne*' is to be understood in a centrifocal sense, so is '*se subducat*' in the next line, but this is impossible, because in a centrifocal cosmology there is no lower place toward which the earth might withdraw». A questa obiezione è possibile rispondere ricordando che Lucrezio mette in scena questa doppia possibile rovina proprio per mostrare l'insostenibilità

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, dove – sulle orme di Lucrezio¹³⁴ – si prospetta una fine del mondo impossibile (coincidente con l’eclissi), come evidenziato dal periodo ipotetico dell’irrealità.¹³⁵ 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, pur ponendosi come confutazione delle teorie avversarie, diviene prefigurazione della vera fine del mondo, che sarà descritta al termine del secondo libro e argomentata al principio del quinto.¹³⁶

A partire dalle considerazioni appena svolte, è infine possibile pervenire a una nuova proposta d’interpretazione delle proposizioni subordinate rette da *ne* / *neve* ai vv. 1102 ss., oscure perché la loro proposizione principale è andata perduta a causa della lacuna che coinvolge gli otto versi precedenti. Due sono i modi in cui si possono interpretare tali subordinate. Come accennato sopra, esse potrebbero essere lette come delle proposizioni finali negative, volte ad esprimere le “apocalittiche” conseguenze di un’errata configurazione del cosmo. Ciò corrisponde all’*usus* lucreziano, soprattutto nel primo libro: spesso infatti il poeta usa proposizioni al modo congiuntivo per evidenziare l’assurdo esito di una teoria avversaria (cfr. *Lucr.* 1.1014–1022).

Sebbene questa prospettiva sia possibile, pare tuttavia interessante considerare nuovamente i vv. 596–607 del sesto libro, già richiamati da Bignone in relazione al finale del primo libro.¹³⁷ In questi versi le proposizioni rette da *ne* e *neu* (cfr. 598–600 *ne* [...] *neu*; 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 (605 *ne pedibus raptim tellus sub-*

della tesi stoica: il mondo non occupa il centro della *summa* e dunque sia sopra sia sotto di esso, al di là dei *moenia mundi*, si estende l’infinito spazio nel quale la materia può disperdersi e confondersi.

134 Cfr. Galzerano 2017, 50–53.

135 Cfr. Manil. 5.742–745. Il filosofo stoico, infatti, prospetta l’avvento di una grande conflagrazione cosmica dovuta al sovvertimento dell’ordine universale. Cfr. Green 2014, 55: «reassuringly, however, cosmic destruction is only revealed to us within an 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. Esempio il caso nell’*Almagesto* di Tolomeo (1.7).

136 Lo stesso principio del vuoto esterno quale *ianua leti*, qui usato come leva per far “esplodere” l’immagine del cosmo degli avversari, diverrà poi fulcro del reale finimondo di segno epicureo: cfr. *Lucr.* 5.373.

137 Per un’analisi di questo passo, cfr. pp. 218–220.

tracta feratur / in barathrum) e la “fuga” nel vuoto della *summa rerum* (606 *rerum sequatur prodita summa*) sino all’avvento del caos (607 *et fiat mundi confusa ruina*). Lo stato non lacunoso del passo nel sesto libro permette di vedere come qui tali congiunzioni siano sempre rette da verbi od espressioni di timore (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 (601–602 *caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*) ovverosia i filosofi peripatetici e i loro moderni eredi. 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 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 all’incirca in questo modo: «*ma qualora tu accettassi la dottrina di costoro, dovresti essere colto dal timore che le mura del mondo possano fuggire via*», oppure «*ma costoro [ovverosia gli avversari] dovrebbero essere colti dal timore che le mura del mondo possano fuggire via*». Insomma, le due proposizioni rette da *ne / neve* potrebbero costituire l’esplicazione dei timori apocalittici degli avversari di Lucrezio, definiti *stolidi* al v. 1068.

2.4.6 Considerazioni conclusive

I passi analizzati dimostrano che il primo obiettivo polemico del finale lucreziano sono con ogni probabilità gli Stoici. L’interpretazione corretta del passo sembra pertanto essere quella di Munro, Schmidt e Bakker. 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 della Stoà, bensì la sua difesa della diuturna stabilità del cosmo, imperniata sulla dottrina della convergenza degli elementi verso un punto centrale e, implicitamente, sul provvidenzialismo.¹³⁸ Si ricordi, inoltre, Lucrezio opera in un

138 Cfr. Lévy 1999, 87–91. Del resto, l’intento anti-provvidenzialistico di questo finale è già anticipato ai vv. 1020–1021 della sezione precedente, che escludono che la formazione del mondo sia avvenuta secondo un piano divino. Tale polemica ritornerà anche nel cuore della sezione escatologica del quinto libro (vv. 156–234) diretta al contempo contro Platone e contro gli Stoici (cfr. pp. 136–161). 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*

momento storico in cui alcuni illustri maestri stoici (si pensi a Panezio) avevano ripudiato l'escatologia veterostoica in favore della dottrina peripatetica dell'eternità cosmica.

Le argomentazioni utilizzate da Lucrezio contro gli Stoici sembrano sostanzialmente riconducibili a fonti accademiche e peripatetiche. Inoltre, sebbene non sia dimostrabile, pare verosimile supporre che il poeta (o le sue fonti epicuree recenziori)¹³⁹ abbia avuto come punto di riferimento un testo di natura dossografica.¹⁴⁰ Il trattato *Sulla natura* di Epicuro non costituisce dunque il solo modello filosofico della trattazione lucreziana e la difesa delle dottrine dell'Epicureismo passa dunque attraverso il richiamo del recente dibattito sull'eternità del cosmo.¹⁴¹ 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 polemiaci di questo finale. Come intuito da Lévy, 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.¹⁴² Lo Stoicismo viene dunque qui scelto in quanto moderno "erede" della cosmologia platonica e peripatetica.¹⁴³

errantis hunc ordinem nec quae temere coierunt tanta arte pendere ut terrarum gravissimum pondus sedeat inmotum et circa se properantis caeli fugam spectet.

139 Ritengo opportuno per ora sospendere il giudizio riguardo al costante richiamo da parte di Schmidt all'utilizzo lucreziano di fonti neoepicuree. La questione verrà ripresa a pp. 250–251.

140 Per un'introduzione alla dossografia antica, cfr. Mansfeld-Runia 1997, 2009, 2010, 2018. Sull'uso lucreziano della letteratura dossografica, cfr. Runia 1997 e Runia 2018.

141 Un'ulteriore conferma è stata addotta da Montarese 2018, che ha mostrato come la critica di Lucrezio ai filosofi presocratici in 1.635–920 non possa essere ricondotta ai libri XIV e XV del trattato *Sulla natura*: al contrario, Lucrezio avrebbe deliberatamente abbandonato il modello di Epicuro per concentrarsi sulla critica alle dottrine di Eraclito, Empedocle e Anassagora.

142 Cfr. Fowler 2002, 235. 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 già chiamata in causa, come si è visto, da Bignone. Sotto alcuni profili (ad esempio il motivo dell'ordine degli elementi nel cosmo e l'impossibilità di uno smembramento di quest'ultimo) tale dottrina costituisce infatti un chiaro precedente della cosmologia stoica confutata da Lucrezio.

143 Questa conclusione è importante anche perché evidenzia che le polemiche filosofiche condotte nel primo libro del poema non sono dirette soltanto contro le antiche dottrine presocratiche (come asserisce ad esempio Vesperi 2017, 122), ma anche contro gli avversari più recenti dell'Epicureismo.

2.5 Sublimi teomachie ed epifanie: i modelli poetici dei vv. 1102–1117

Sin qui, il finale del primo libro è stato esaminato da una prospettiva filosofica, allo scopo di determinare gli obbiettivi polemici del poeta. Tuttavia, i vv. 1102–1113 meritano di essere considerati anche da un'altra prospettiva: non diversamente dai proemi, i finali lucreziani rappresentano infatti anche dei luoghi retorici, nei quali il poeta mette in gioco tutta la propria *ars* allo scopo di chiamare in causa anche l'emotività dei propri destinatari. Come si vedrà, questo deliberato tentativo di turbare i propri lettori tramite un esercizio di *Weltuntergangserlebnis*, scopercchiando il cielo sopra le loro teste e disgregando il suolo sotto i loro piedi, può parimenti essere interpretato come parte essenziale della “terapia medica” lucreziana, che non esita a far uso dell'arma del sublime (fondato al contempo su *horror* e *divina voluptas*, cfr. 3. 28–29) per aprire le porte dell'ἀταραξία.¹⁴⁴

L'enfasi sul tema dell'avvento della confusione degli elementi, che caratterizza in particolare i versi finali, può dunque venire spiegata evocando non solo le fonti filosofiche di Lucrezio, ma anche le sue fonti poetiche. Il poeta sembra infatti teso a costruire una rappresentazione sublime della fine del mondo che guarda al mondo dell'epica, con particolare attenzione alle teomachie arcaiche. Si considerino ad esempio i seguenti versi dalla narrazione della Titanomachia da parte di Esiodo:¹⁴⁵

Καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος· εἴσατο δ' ἅντα
ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ' οὔσασιν ἀκοῦσαι
αὐτως, ὡς ὅτε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δούπος ὀρώρει
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπτότος·
τόσσοι δούπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.

Questi versi mostrano bene come l'immaginario apocalittico tradizionale influenzi Lucrezio. Ritroviamo qui innanzi tutto l'immagine del fuoco che avvolge il cosmo, così da estendersi sino ai confini del mondo (v. 700), ma, soprattutto, l'immagine del crollo del cielo sulla terra, con attenzione alla doppia fase della

¹⁴⁴ Cfr. pp. 261–270 di questo lavoro.

¹⁴⁵ Hes. *Theog.* 700–705: «un ardore prodigioso penetrava Chaos, 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».

catastrofe (704–705 τῆς μὲν ἐρειπομένης, cfr. Lucr. *terraque se pedibus raptim subducat*; τοῦ δ' ὑφόθεν ἐξεριπόντος, cfr. Lucr. *ruant caeli tonitralia templa*).¹⁴⁶ Si noti inoltre la corrispondenza tra ὑπερθεν in Esiodo e *superne* in Lucrezio (1105), entrambi in posizione di chiusura di verso. Non sfugga infine che Lucrezio, parlando della volta celeste, utilizzi l'aggettivo *tonitralis*, ovvero un epiteto tradizionale riferito a Giove e corrispondente al greco βροντεῖος,¹⁴⁷ con chiara allusione alle armi (tuoni e fulmini) che sono prerogativa per eccellenza del dio in contesti “teomachici”. Simili allusioni si colgono anche nell'*aristia* di Epicuro (vv. 68–69 *quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum*) così come nell'elogio “gigantomachico” di Empedocle (vv. 723–725 *murmura flammaram [...] flammai fulgura*). Il poeta epicureo sovverte però il significato originario di questi motivi topici: nel *De rerum natura* il crollo del cielo non rappresenta la fine dell'ordine olimpico e del regno di Zeus, bensì un fenomeno fisico inevitabile, che l'umanità deve accettare per sconfiggere la tirannia della *religio*. Così, il ritorno al caos è, secondo Lucrezio, la mera dissoluzione del mondo nei suoi elementi essenziali (vv. 1107–1108 *inter permixtas rerum caelique ruinas / corpora solventes abeat per inane profundum*). Come si vedrà inoltre nell'Appendice 2, non si può escludere che il quadro di disgregazione cosmica qui delineato non sia ispirato anche alla descrizione empedoclea della ciclica distruzione del mondo.

La scelta lucreziana di ricorrere a questo tipo di immagini “apocalittiche” risalenti alla tradizione epica più antica, può essere compresa facendo riferimento a un fondamentale passo tratto dall'anonimo trattato *Sul sublime* (9.6).¹⁴⁸ Qui lo pseudo-Longino dimostra che le scene apocalittiche che narrano il sovvertimento dell'ordine cosmico sono una delle fonti più straordinarie (ὑπερφυῶ) di sublime. L'attrattiva di questi passi deriva chiaramente dal loro respiro cosmico, capace di abbracciare l'intero universo in uno sguardo, evocando la rovina di realtà in apparenza eterne e l'incombere del caos. In questo modo, la ragione umana viene spinta sino ai propri limiti, venendo essa stessa sovvertita dalla potenza delle immagini che le sono sottoposte. Si noti però che, in opposizione a tale sublime “teomachico”, lo pseudo-Longino prospetta una tipo-

¹⁴⁶ Si noti che anche l'espressione *sub pedibus* riprende analoghe *iuncturae* epiche, come ποσὶ δ' ὕπο in Hes. *Theog.* 842.

¹⁴⁷ A proposito del carattere solenne di questo epiteto, cfr. Kovács 2009, 151 e Piazzi 2011, 226.

¹⁴⁸ Questo passo verrà richiamato in relazione al sublime escatologico lucreziano anche alle pp. 261–262; per una presentazione di esso e della sua consonanza con gli scenari “apocalittici” nel *De rerum natura* cfr. Porter 2007, 171 e Porter 2016, 157–159; 445–453.

logia superiore, fondata sulla rappresentazione dell'epifania della *maiestas* del dio: un sublime "teofanico", insomma.¹⁴⁹

Di tale forma di sublime "teofanico", teorizzata nel trattato *Sul sublime*, troviamo testimonianza anche nei quattro versi finali del primo libro lucreziano (1114–1117). In questa coda, infatti, Lucrezio trascende le visioni apocalittiche dei versi precedenti, mostrando al proprio lettore che solo l'accettazione della mortalità del cosmo e la visione delle realtà realmente eterne, ovverosia gli atomi e il vuoto nell'infinito spazio, può condurre l'umanità all'ἀταραξία. Come infatti evidenzia anche Epicuro nell'*Epistola ad Erodoto* (78) il compito della scienza della natura è proprio l'investigazione dei fenomeni fisici fondamentali – a questi si riferisce l'incipitario *haec* del v. 1113 – al fine di raggiungere la beatitudine.¹⁵⁰ Così, all'apparente avvento del caos si sostituisce l'epifania di ciò che sussiste eternamente nell'universo, la cui scoperta prende la forma di un cammino iniziatico che culmina nell'illuminazione degli *ultima naturai*.¹⁵¹ Utilizzando i diversi livelli del sublime, il poeta riesce nell'intento di far ripercorrere idealmente al proprio lettore la trionfale impresa di Epicuro, identificata proprio nella distruzione del mondo e nella susseguente esplorazione dell'infinito, sino al conseguimento di una divina beatitudine.

149 Cfr. Porter 2016, 168.

150 Cfr. Verde 2013c, 128.

151 A proposito dei modelli letterari lucreziani di questo passo, cfr. Appendice 2 e Appendice 3 di questo libro. Cfr. Galzerano 2018c riguardo alla ripresa del medesimo schema (ossia la conoscenza come "illuminazione") nelle *Naturales quaestiones* di Seneca. La rappresentazione del percorso del lettore del *De rerum natura* come un percorso iniziatico d'illuminazione è stato recentemente proposto da Asmis 2017.

quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.
 lamque adeo fracta est aetas effetaque tellus 1150
 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, 1155
 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, 1160
 conterimusque boves et viris agrorum,
 conficimus ferrum vix arvis suppeditati:
 usque adeo parcunt fetus augentque laborem.
 lamque caput quassans grandis suspirat arator
 crebrius, in cassum magnos cecidisse labores, 1165
 et cum tempora temporibus praesentia confert
 praeteritis, laudat fortunas saepe parentis.
 Tristis item vetulae vitis sator atque (vietae)
 temporis incusat momen saeculumque fatigat,
 et crepat, antiquum genus ut pietate repletum 1170
 perfacile angustis tolerarit finibus aevum,
 cum minor esset agri multo modus ante viritim.
 Nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
 ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.

1110 appareret *L* : appariret *OQ* 1115 aether *add. l 31* : aeraque aer *Lachmann* 1116
 extremum (*cf. i. 555*) extremam *Lachmann* 1120 hic *Christ* : his *OQ* hilaro *Lambinus* :
 hilaro *OQV* : hilari *Avancius* 1124 corpora *Qⁱ* : cora *OQ* 1126 dispessa *Munro* : dispersa
OQV 1129 debent *l 31* : debet *OQV* 1136 diditur *Marullus* : deditur *OQV* 1138 queat
Marullus : queant *OQV* ante 1139 versus 1146–9 collocavit *Goebel* 1145 que *add. Qⁱ*
 1147 cibus *add. Vossius* 1150 fracta *Qⁱ* : facta *OQV* effeta *OⁱQ* : effecta *O* 1153 enim
 mortalia *Gellius* : et immortalia *O* : e immortalia *QV* 1162 suppeditati] suppetiati *Ellis* :
 suppeditat iam *Christ, qui post* conficimus *interpunxit* 1163 laborem *Pius* : labore *OQV*
 1165 magnos *Qⁱ* : magnum *OQ* : manuum *Vossius* labores] laborem [*P*] ante 1168 versus
 1170–2 collocavit *Bergk* 1168 vietae *Heinsius* : fatigat *OQV* (*ex 1169*) : caducae *Merrill*
 1169 momen *Pius* : nomen *OQV* saeculum] caelum *Wakefield* 1174 capulum : *Vossius* :
 scopulum *O* : copulum *Q*

Dopo il tempo nativo del mondo e il sorgere del primo giorno 1105
 del mare, della terra e del sole, molti corpuscoli primordiali
 s'aggiunsero dall'esterno e particelle seminali sopravvennero
 all'intorno, addensandosi scagliate dall'immenso universo,
 da cui potessero accrescersi il mare e le terre,
 e la dimora del cielo acquistasse nuovo spazio elevando 1110
 lontano da terra i suoi alti tetti, e l'aria si innalzasse.
 Infatti da tutte le parti tutti i corpi sospinti dagli urti

si distribuiscono disponendosi ciascuno nella propria specie,
 l'acqua va nei liquidi, la terra s'accresce di sostanza terrena,
 i fuochi modellano la fiamma, i semi eterei l'etere, 1115
 finché l'industrie terra, creatrice delle cose,
 fa giungere tutte le essenze all'estremo limite della crescita,
 come accade quando nulla penetra nelle vene vitali
 in misura di ciò che ne fluisce e si allontana.
 Qui deve arrestarsi l'età di tutte le cose, 1120
 qui la natura con le sue forze frena ogni crescita.
 Infatti tutte le creature che vedi ingrandirsi con lieto slancio,
 e a poco a poco salire i gradini dell'età adulta,
 assorbono in sé più corpuscoli di quanti ne perdono,
 finché il cibo si distribuisce facilmente in tutte le vene, 1125
 ed esse non sono così largamente espanse da emanare
 numerosi elementi, e da fare maggiore dispendio di quanto
 la loro età non assimili. È infatti una realtà certa
 che le particelle elementari fluiscono e si allontanano dai corpi: ma più devono
 aggiungersi finché non siano pervenute al vertice della crescita. 1130
 Poi a grado a grado l'età infrange le forze
 e l'adulta energia, e piega verso il proprio declino.
 Venuto meno lo sviluppo, quanto un corpo è più grande
 e più vasto, tanti più semi germinali emette da sé
 e disperde ovunque in tutte le direzioni; 1135
 il cibo non si diffonde facilmente in tutte le vene,
 e non è sufficiente in rapporto a quanto fluisce a larghi fiotti,
 a poter riformarne altrettanti e a riparare le perdite.
 Giustamente dunque le cose periscono quando estenuate
 dal deflusso soccombono tutte agli urti esterni, 1140
 poiché in vecchiaia infine il cibo viene a mancare
 e i corpuscoli martellanti dall'esterno non cessano di stremare
 alcuna cosa e di vincerla ostili con gli urti.
 Così dunque anche le mura del vasto mondo
 espugmate d'attorno crolleranno corrose in rovina. 1145
 Ogni cosa dev'essere infatti ristorata dal cibo che la rinnovi,
 e sostenuta da esso: tutto dev'essere sostentato dal cibo,
 ma invano, perché con il tempo le vene non sopportano più
 quanto basti alla vita, né la natura appresta il necessario.
 Ormai la nostra età è stremata, la terra esausta produce 1150
 a stento meschini esemplari, la terra che un giorno generò
 ogni specie e creò dal suo grembo animali dai corpi possenti.
 Non certo una fune d'oro pendula dal cielo, io credo,
 calò in terra dall'alto le stirpi mortali né queste
 furono generate dal mare e dai flutti che s'infrangono sugli scogli, 1155
 bensì dalla stessa terra che ora di sé le alimenta.
 Inoltre essa in principio creò le splendide messi
 e i vigneti rigogliosi per sua forza spontanea in favore dei mortali,
 essa donò i dolci frutti e pascoli lieti,

che ora crescono a stento aiutati dalla nostra fatica, 1160
 e stremiamo i buoi e tutte le forze dei contadini,
 e logoriamo il ferro, appena sostentati dai campi:
 a tal punto sono scarsi di frutta e accrescono la nostra fatica.
 Ormai scuotendo il capo il vecchio aratore sospira
 più spesso, vedendo le proprie grandi fatiche cadute nel nulla, 1165
 e quando paragona il tempo presente al passato,
 non può che elogiare di frequente la fortuna del padre.
 E anche il mesto colono della vecchia vigna avvizzita
 accusa il corso del tempo e impreca all'età, brontolando
 che gli antichi, ricolmi di buone virtù, trascorrevano 1170
 una vita estremamente più agevole in modesti poteri,
 essendo di molto minore la parte di terra di ognuno,
 e non pensa che tutto man mano rovina e si avvia
 a morte consunto dal lungo spazio di tempo.

3.1 Introduzione

Lucrezio affronta di nuovo il tema della mortalità del mondo al culmine della sezione conclusiva del secondo libro. È il poeta stesso a segnare una cesura netta rispetto agli argomenti affrontati nel resto del libro, mediante un ampio appello al lettore (vv. 1023–1047), invitato a non essere spaventato dalla *novitas* delle dottrine che stanno per essere esposte, ma, piuttosto, a valutarle senza un rifiuto preventivo.¹ Si noti che Lucrezio ripropone implicitamente il modello del trionfo di Epicuro in 1.62–79:² egli infatti esorta il lettore a proiettare la mente nello spazio immenso *extra moenia mundi* (vv. 1045–1047) sino a un'illuminazione della reale natura dell'universo (v. 1051).³ Una volta riaperta la porta sull'infinito, il poeta può esporre la dottrina della pluralità dei mondi (vv. 1048–1089),⁴ alla

1 I contenuti di questo passo saranno esaminati alle pp. 268–270.

2 Tale modello è già operante nei vv. 1040–1042 *desine [...] novitate exterritus ipsa / exspuere ex animo rationem, sed magis acri iudicio perpende*; cfr. 1.68–70 *quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / irritat animi virtutem*.

3 A proposito della discussa espressione *animi iactus liber* in 2.1047 cfr. Schrijvers 2007, 277–278 e Sedley 2018, 155–160.

4 La spiegazione offerta consta di tre argomenti: dati l'infinità dell'universo e l'immenso numero di atomi, è impossibile che non esistano altri mondi (vv. 1048–1066); la natura è sempre la medesima, in ogni luogo e in ogni tempo, pertanto mai vengono meno le precondizioni che permettono l'esistenza di altri mondi (vv. 1067–1076); il principio dell'isonomia impone che non esista mai un solo esemplare di una specie animale. Tale principio è valido anche per i pianeti (vv. 1077–1089). Su quest'ultimo punto, cfr. la nota affermazione del democriteo Metrodoro di

quale segue una parentesi anti-provvиденzialistica, volta a negare che degli dèi onnipotenti e ubiqui governino l'universo (vv. 1090–1104).⁵ Si apre poi, finalmente, la vera e propria conclusione (vv. 1105–1174): qui il poeta ripercorre in modo rapido le tappe dello sviluppo del nostro mondo (e di ogni altro mondo esistente o esistito nell'universo): cosmogonia, accrescimento, acme, declino e disgregazione. Tale percorso è descritto mediante il modello analogico del μακράνθρωπος, secondo il quale il cosmo è strutturato e funziona come un corpo umano:⁶ la crescita del mondo è infatti paragonata a quella di un essere vivente che diviene adulto grazie all'afflusso del *cibus* atomico nelle sue vene; alla maturità segue però inevitabilmente la vecchiaia, che si chiude con il crollo dei *moenia mundi*, orma corrosi dal tempo e abbattuti dal medesimo afflusso di atomi che prima li aveva nutriti (vv. 1144–1145). I versi finali (vv. 1150–1174) si focalizzano sul tema dell'invecchiamento della terra, giunta quasi alla sterilità e capace di produrre raccolti soltanto grazie alla fatica di uomini e animali. Nei vv. 1164–1174, cui si rivolgerà particolare attenzione nell'Appendice 1, tale drammatica situazione è presentata dalla prospettiva di due vecchi contadini romani, incapaci di comprendere l'inesorabile legge della *vetustas*. Svolte queste premesse, è ora possibile procedere all'analisi dei vv. 1105–1174, prendendo di nuovo le mosse dalle loro principali interpretazioni proposte dalla critica lucreziana.

3.2 Solmsen: Lucrezio come fedele traduttore di Epicuro

L'analisi delle fonti del finale del secondo libro lucreziano deve trarre inizio dall'esaustivo studio svolto da Solmsen.⁷ Per prima cosa, questi sottolinea l'importanza del modello costituito da un passo di Democrito, già citato nell'introduzione, nel quale si percorre lo sviluppo di un cosmo fino al momento in cui esso non è più in grado di accogliere qualcosa dall'esterno.⁸ A parere dello studioso, i versi di Lucrezio, seppur in relazione con il passo democriteo, pre-

Chio, secondo il quale l'esistenza di un solo mondo nell'universo sarebbe tanto inverosimile quanto una sola spiga di grano in un campo (cfr. D.-K. 70 A6).

5 Cfr. pp. 95–97.

6 Una breve anticipazione di questo modello analogico si ritrova già in 1.1038–1041: qui Lucrezio, per spiegare le modalità della crescita e della dissoluzione del mondo, compara l'afflusso e la fuga degli atomi dal cosmo al nutrimento di un essere vivente (*nam veluti privata cibo natura animantum / diffluit amittens corpus, sic omnia debent / dissolvi*).

7 Cfr. Solmsen 1953, 33–51.

8 D.-K. 68 A40.

sentano tuttavia una teoria più elaborata, dovuta con ogni verosimiglianza alla revisione di essa compiuta da Epicuro.⁹ Tale teoria compara infatti il corpo del mondo a un corpo umano, assegnando un ruolo chiave alle vene, che distribuiscono il nutrimento e garantiscono la crescita (cfr. v. 1119; v. 1125); solo la rottura di tale equilibrio provoca la dissoluzione dell'organismo (cfr. v. 1136; vv. 1148–1149). 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 sostentamento del corpo umano tramite le vene, sempre secondo un principio isomorfo.¹⁰ Il quadro generale del nutrimento e dello sviluppo corporeo fornito da Platone è ritenuto dallo studioso sostanzialmente identico a quello del passaggio lucreziano.¹¹ Pur non escludendo *in toto* la possibilità una ripresa polemica del *Timeo* da parte di Epicuro, Solmsen ritiene però molto più probabile l'ipotesi che tale «coherent and consistent theory of nutrition, growth and decay» fosse semplicemente uno dei capisaldi della scienza medica nel IV secolo.¹² Richiamando il fr. 305 Usener, lo studioso riconduce a Epicuro l'applicazione sistematica e definitiva *al cosmo* di tale teoria, prima riferita al corpo umano.¹³ In sintesi, il «biological pattern of growth and decline» sotteso all'argomento dell'invecchiamento del mondo non costituirebbe una novità lucreziana:¹⁴ al contrario, l'intera sezione conclusiva

9 Cfr. Solmsen 1953, 37 n. 15: «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».

10 Cfr. le considerazioni di Solmsen 1953, 42 a proposito di Pl. *Ti.* 78e–81d: «here we read how the food (after having been cut up in the belly) is “pumped” into the blood-vessels [...]. As long as the body is “young” the food assimilated 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».

11 Si confronti in particolare la descrizione dell'invecchiamento e della consunzione del mondo, dovuti all'impatto degli atomi provenienti dall'esterno in Lucr. 2.1122–27 e 1148–1149 con l'esposizione delle dottrine relative alla degenerazione del corpo in Pl. *Ti.* 81a4–d4.

12 Cfr. Solmsen 1953, 39: «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».

13 Cfr. Solmsen 1953, 48.

14 Cfr. Solmsen 1953, 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».

del secondo libro del *De rerum natura* rappresenterebbe una fedele ripresa delle parole di Epicuro.¹⁵

3.3 Schrijvers: Lucrezio come “eclettico epigono dell’età tardo ellenistica”

Ponendosi su posizioni diametralmente opposte a quelle di Solmsen,¹⁶ Schrijvers evidenzia una serie di analogie e parallelismi tra alcuni passi del *De rerum natura* (compreso il nostro finale) e alcuni passi appartenenti a testi tardo-ellenistici fortemente influenzati dal pensiero peripatetico, ovvero sia il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*,¹⁷ il *De universi natura* (attribuito al neopitagorico Ocello Lucano)¹⁸ e il *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino. Tali parallelismi dimostrerebbero una ripresa di questi trattati da parte del poeta romano, capace, come gli eclettici epigoni della sua epoca, di sfruttare in senso epicureo dottrine appartenenti a scuole avverse.¹⁹ La serie di parallelismi che interessa l’analisi del finale del secondo libro concerne in particolare uno di questi trattati, ovvero sia il *De aeternitate mundi*: nei capp. 55–75, infatti, Filone riporta alcune dottrine attribuite al peripatetico Critolao 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 del secondo libro lucreziano, nonché di un altro passo del *De rerum natura* (5.807–836) dove Lucrezio

15 A prova di tale lettura, Solmsen 1953, 51 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 nel quinto libro (vv. 235–415), in cui questi argomenti «show a definitive emancipation from the traditional pattern which our section in book II revises».

16 Cfr. Schrijvers 1978, 77–114. Si farà riferimento alla traduzione inglese di questo lavoro (Schrijvers 2007, 255–288).

17 Per un’introduzione al rapporto tra *De mundo* e *De rerum natura*, cfr. Appendice 4.

18 Cfr. pp. 18–19.

19 Cfr. e.g. Schrijvers 2007, 266, in riferimento alla presenza nel *De rerum natura* di passi che sembrano contenere riprese del luogo comune ellenistico delle *laudes terrae* (sul quale cfr. anche Landolfi 1985): «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».

riprende il tema della Madre-terra e la questione della generazione dei primi esseri viventi.²⁰

Pur dichiarando impossibile stabilire con esattezza quale sia la relazione tra Filone Alessandrino, Critolao e Lucrezio, Schrijvers asserisce che i parallelismi da lui evidenziati dimostrano la presenza di un legame certo tra Lucrezio e i trattati sopra citati, ben superiore a una generica consonanza tematica.²¹ Pertanto, Lucrezio si dimostrerebbe a tutti gli effetti «autore eclettico della tarda età ellenistica», libero da vincoli di totale fedeltà a Epicuro. Non da quest'ultimo sarebbe quindi tratta la rappresentazione del cosmo come μακράνθρωπος nel finale del secondo libro, bensì attinta a quella serie di temi filosofici e motivi topici che costituivano il *Bildungsgut* della tarda età ellenistica.²²

Questa interpretazione, secondo Schrijvers, spiegherebbe inoltre le numerose contraddizioni in cui Lucrezio sembra incorrere utilizzando modelli analogici biologici («biological illustrations») come *Leitmotiv* nel primo e nel secondo libro. Tali contraddizioni sarebbero dunque motivate dalla ripresa sistematica, da parte di Lucrezio, dei trattati tardo-ellenistici sopra citati: questi testi risultano infatti fortemente influenzati dalla filosofia peripatetica e da una serie di motivi e luoghi comuni della tarda età ellenistica («commonplace of Hellenistic thought»), incompatibili con il pensiero epicureo.²³

20 Un altro importante punto di contatto tra *De rerum natura* e *De aeternitate mundi* richiamato da Schrijvers concerne la rappresentazione della crescita del mondo come una sorta di salita sino a un punto “apicale” (Lucr. 2.1122–30; Philo *aet.* 58). Tuttavia, Schrijvers si concentra soprattutto sul V libro del *De rerum natura*, dove troviamo notevoli paralleli con le dottrine riportate da Filone: in particolare, la rappresentazione della Madre-Terra come una giovane donna incinta, capace di generare da sé i primi uomini e poi nutrirla con fiumi di latte (Lucr. 5.807–836; Philo *aet.* 58–68).

21 Cfr. Schrijvers 2007, 269–270: «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».

22 Cfr. Schrijvers 2007, 271: «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 μακράνθρωπος occupied a central place in Epicurus' writings». Cfr. anche Taub 2012, 55.

23 Schrijvers 2007, 265: «strictly speaking, the theory that matter is imperishable [...] 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».

3.4 Schiesaro: il ritorno alla tesi di Solmsen

Più recentemente, Schiesaro ha svolto una critica profonda delle tesi di Schrijvers, evidenziando come il quadro finale del secondo libro (così come la sezione relativa alla “primavera del mondo” nel quinto) dimostri un’ossatura «strettamente epicurea». ²⁴ Pertanto, Lucrezio non potrebbe essere etichettato assolutamente come un abile eclettico, che costruisce il proprio discorso alla maniera di un *collage* di teorie eterogenee rintracciabili nella letteratura a lui contemporanea. Schiesaro mette infatti in rilievo come numerosi temi e motivi tipici 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». ²⁵

Lo studioso prende le mosse dal modello analogico del μακράνθρωπος, ²⁶ sfruttato da Lucrezio nonostante la sua apparente inconciliabilità con la dottrina epicurea che ritiene il cosmo mero aggregato inanimato di atomi e vuoto. ²⁷ L’uso di questo modello analogico da parte di Lucrezio non costituisce, secondo Schiesaro, un allontanamento dall’ortodossia epicurea: riprendendo Solmsen, egli mostra come tale modello fosse già diffuso nelle cosmologie presocratiche. ²⁸ Al contempo, Schiesaro evidenzia la «cautela» con cui Lucrezio utilizza il modello del μακράνθρωπος, prova del fatto che il poeta fosse ben conscio «degli eventuali pericoli di ambiguità» associati all’uso di esso: da questa consapevolezza deriva un’estrema cura nel limitare ogni margine di confusione e ogni rischio di eterodossia. ²⁹

²⁴ Cfr. Schiesaro 1990a, 107–108: «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».

²⁵ Schiesaro 1990a, 73.

²⁶ Schiesaro 1990a, 74.

²⁷ Schiesaro 1990a, 74: «l’archetipo del mondo come grande corpo umano governato dalle stesse leggi e dagli stessi rapporti strutturali viene prospettato nel *De rerum natura* 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».

²⁸ Cfr. Schiesaro 1990a, 75 e Sedley 2011, 26–28.

²⁹ Cfr. Schiesaro 1990a, 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

Schiesaro analizza poi i passi del *De rerum natura* relativi al tema della Terra-madre e della generazione degli *animalia* riportati da Schrijvers, evidenziando come tali motivi siano in verità già riconducibili ai filosofi presocratici, come ad esempio Empedocle. 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». ³⁰ Quest'ultima è garantita dalla ripresa di fonti poetiche ben precise, che spaziano dagli *Inni omerici* alla tragedia di età classica; ³¹ notevole l'esempio dei vv. 250–264 del primo libro, che rimandano alla ierogamia del *Crisippo* euripideo e delle *Danaidi* eschilee. ³² Indubbiamente la presenza di queste traduzioni potrebbe cagionare accuse di «disorganicità»: difatti Lucrezio rischia d'espore 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». ³³

3.5 Le fonti di Lucrezio: un riepilogo

Un utile punto di partenza per analizzare le fonti di questo finale lucreziano consiste nel richiamare alcuni dei più importanti passi citati da Solmsen e da Schiesaro. Come si è visto, la storia del cosmo, dalla generazione alla distruzione, preceduta dall'affermazione dell'infinità dell'universo e dell'esistenza di

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 φαίνόμενα e, tra questi, del corpo per eccellenza, quello umano». Cfr. anche le considerazioni di Solmsen 1953, 43.

30 Cfr. D.-K. 31 A70, ma si veda anche il *Menesseno* di Platone (*Menex.* 237e). Cfr. Schiesaro 1990a, 102; 107: «non è dunque necessario pensare all'utilizzazione, da parte di Lucrezio, di un repertorio tradizionale lui contemporaneo [...] ma che tale associazione possa essere retrodata con ogni verosimiglianza ad Epicuro, e forse anche ai pensatori presocratici».

31 Cfr. Schiesaro 1990a, 108.

32 Cfr. Schiesaro 1990a, 111 e 118.

33 Cfr. Schiesaro 1990a, 120. Si consideri anche 85: «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».

infiniti mondi, si ritrova già in un frammento di Leucippo.³⁴ Questo passo presenta in comune con i versi lucreziani il salto argomentativo dal tema dell'infinità dell'universo (τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον; cfr. Lucr. 2.1023–1047; 1050) 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 (φέρεισθαι κατὰ ἀποτομήν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλά σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν; cfr. Lucr. 2.1105–1108): per giunta, in entrambi i testi si specifica che gli atomi si raggruppano secondo un principio isomorfo (il simile con il simile, cfr. τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια; cfr. Lucr. 2.1112–1115). Infine, comune è anche l'idea dell'evoluzione del κόσμος secondo la sequenza γένεσις, αὔξεισις, φθίσις e φθορά.

La medesima dottrina viene sviluppata da Democrito, come dimostra il frammento D.-K. 68 A37.³⁵ Alcuni elementi di quest'ultimo dimostrano la correttezza delle argomentazioni di Solmsen e Schiesaro, secondo i quali le radici del modello analogico del μακράνθρωπος debbono essere ricondotte alla filosofia presocratica. A questo proposito, notevole è il nesso tra l'esistenza degli animali e dei vegetali e l'esistenza dei mondi (οὐ μόνον περὶ ζώων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων): in base a questa premessa, è possibile comprendere l'equivalenza implicita tra generazione e aggregazione da un lato (γένεσις; σύγκρισις), morte e disgregazione dall'altro (φθορά; διάκρισις), presente anche nel passo lucreziano (cfr. 2.1104 *mundi tempus genitale* e 2.1144 *dabunt labem putrisque ruinas*). Analoghe considerazioni possono essere svolte a proposito del frammento democriteo D.-K. 68 A40 (= Hippol. *Refut.* I 13):

Ἀπείρους δὲ εἶναι κόσμους καὶ μεγέθει διαφέροντας. Ἐν τισὶ δὲ μὴ εἶναι ἥλιον μηδὲ σελήνην, ἐν τισὶ δὲ μείζων τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἐν τισὶ πλείων. Εἶναι δὲ τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα καὶ τῆι μὲν πλείους, τῆι δὲ ἐλάττους καὶ τοὺς μὲν αὔεσθαι, τοὺς δὲ ἀκμάζειν, τοὺς δὲ φθίνειν, καὶ τῆι μὲν γίνεσθαι, τῆι δ' ἐκλείπειν. Φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας. Εἶναι δὲ ἐνίοις κόσμους ἐρήμους ζώων καὶ φυτῶν καὶ παντὸς ὕγρου. [...] Ἀκμάζειν δὲ κόσμον, ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθεν τι προσλαμβάνειν.³⁶

³⁴ Cfr. D.-K. 67 A1 (= 289 Luria). Parte dei passi qui citati sono oggetto di commento alle pp. 3–5.
³⁵ D.-K. 68 A37.

³⁶ «I mondi sono infiniti e diversi per grandezza, cosicché in alcuni non esistono né sole né luna, in altri ve ne sono di più grandi che nel nostro cosmo, e in altri ancora ce ne sono 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 cosmi e dall'altra scompaiono. I mondi si corrompono nel collasso di uno con l'altro. Alcuni mondo non hanno animali, piante e perfino umidità. [...] Un mondo si sviluppa fintanto che non può accogliere niente altro dall'esterno».

Anche questo passo presenta numerose analogie con quello leucippeo sopra citato e ulteriori punti di tangenza con il finale lucreziano. In riferimento a quest'ultimo, gli elementi più degni di nota sono:

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

Alla ἀκμή democritea, momento di massima capacità assimilativa prima della decadenza, corrisponde in Lucrezio il momento dell'*extremus crescendi finis*, ovvero la fase nella quale un mondo raggiunge un perfetto (ma effimero) equilibrio nei suoi scambi atomici con lo spazio esterno. Non si dimentichi infine che a Democrito può essere ricondotta anche la tematica dell'invecchiamento e del progressivo isterilimento della terra, definita in alcuni passi come ormai incapace di generare esseri viventi di grandi dimensioni.³⁷ Come si è visto, anche questo elemento è attestato nel finale lucreziano (vv. 1151–1152): *vix animalia parva creat, quae cuncta creavit / saecula deditque ferarum ingentia corpora partu*.

Più complesso è ritrovare informazioni relative al racconto epicureo a proposito dell'invecchiamento del mondo e del progressivo isterilimento della terra. Un utile punto di partenza è sicuramente l'*Epistola a Pitocle* (88–90):

Κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τὴν οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομῆν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρατι ἢ ἀραιῶ ἢ πυκνῶ [καὶ οὐ λυομένον πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσιν λήψεται] [καὶ λήγουσαν] ἢ [ἐν] περιαιγομένῳ ἢ [ἐν] στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλῃν ἢ τρίγωνον ἢ οἶαν δήποτε περιγραφῆν (ἔχουσα) πανταχῶς γὰρ ἐνδέχεται· τῶν γὰρ φαινομένων οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖ (ἐν) τῷδε τῷ κόσμῳ, ἐν ᾧ λήγον οὐκ ἔστι καταλαβεῖν. Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν,

³⁷ Cfr. D.-K. 68B5.2 (= Hermippus *de astrol.* [Ioann. Catrares] 2.1.4 ff. p. 33.15 Kroll-V.) τὸ γὰρ γίνεσθαι πῆ μέχρι τοῦ νῦν, ὡς λόγος αἰρεῖ, παραλείπω· πλὴν ὡσπερ τὸνδόςσιμον ἐξ ἐκείνου παραλαβοῦσα ζῶα μὲν μέγεθος ἔχοντα οὐκέτι φύειν οἶα τ' ἐστὶ, βοτάνας δὲ καὶ δένδρα καὶ φυτὰ καὶ καρπούς, καὶ τὰ ζῶα σχεδὸν νεκρωθέντα καὶ παγέντα τῷ ψύχει θέρμης τε καὶ ῥώμης ἐμπίπλαται. Per un commento a questo passo, cfr. Enriques-Mazziotti 2016², 272–277. Si noti che questo elemento si ritrova pure in D.-K. 68B5.1 (= Diod. Sic. 1.71) τὴν δὲ γῆν αἰεὶ μάλλον στερεομένην [...] τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν. Cfr. Spierri 1959.

καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ (ἐν) μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξύ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἐνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ καὶ ἀπὸ πλείονων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον, ἐὰν οὕτω τύχη, καὶ ἐπαρθεύσεις 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 αὔξεσθαι τε, ἕως ἂν ἐτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις· τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις.³⁸

Come nei passi degli Atomisti, troviamo qui il passaggio argomentativo dalla constatazione dell'esistenza di mondi innumerevoli (κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι) alla descrizione della loro formazione, dovuta all'afflusso di atomi dall'esterno. Riguardo poi allo sviluppo di ciascun cosmo, il filosofo si limita a notare che vi è un momento in cui la sua crescita si completa e arresta (ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς): l'insorgere di tale momento, che varia da mondo a mondo, è determinato dal fatto che le "fondamenta atomiche" (τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια) possono sopportare solo una quantità limitata di aggiunte, prima dell'inevitabile crollo. Quest'ultimo è descritto, in un scolio al cap. 88, come un processo di dissoluzione, che causerà la rovina e la confusione di ciascuna delle componenti cosmiche, prima distinte (πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσιν λήψεται).³⁹

38 «Un mondo è una determinata porzione circoscritta di cielo, contenente astri e terra e tutte le cose sensibili, che ha netta separazione dall'infinito e termina in un limite poroso o fitto, e la cui dissoluzione produrrà la rovina di tutto ciò che contiene. 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 intermundi. 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 successivamente vi affluiscono da nuclei di materia acconcia, fino a che raggiunga 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».

39 Le parole finali di questo passo epicureo (cap. 90), svolte in chiara polemica con la cosmologia democritea (cfr. pp. 3-5 di questo lavoro), sembrano confermare le considerazioni di Solmsen a proposito del fatto che Epicuro avesse operato una sorta di aggiornamento delle dottrine atomistiche, riformulate secondo i principi del nuovo sapere scientifico tra IV e III secolo a.C. Sulla contrapposizione tra gli Atomisti ed Epicuro a proposito della dottrina del vortice (connesso al concetto di "necessità"), cfr. Perilli 1996, 87-101.

3.6 Lucrezio e le teorie peripatetiche esposte in *Philo aet.* 55–75

Il confronto tra il finale del secondo libro del *De rerum natura* e i passi citati evidenzia che Lucrezio non sembra “tradire” lo schema di evoluzione del mondo e della terra elaborato dagli Atomisti e sviluppato da Epicuro. Tale constatazione non può però indurre a concludere che il poeta si limiti a tradurre le dottrine lette nel trattato *Sulla natura*. Un’attenta lettura delle fonti epicuree a noi pervenute mostra infatti che Lucrezio seleziona con attenzione le tematiche da trattare, spesso omettendo (o, talvolta, solo accennando) numerosi punti che invece sembrano fondamentali agli occhi di Epicuro.⁴⁰

Il primo esempio notevole della libertà di Lucrezio nei confronti del proprio modello è rappresentato dalla questione delle forme dei mondi. Laddove infatti Epicuro reputa cruciale tale tematica,⁴¹ il poeta latino decide invece di ometterla.⁴² Gli argomenti da quest’ultimo dedicati alla dimostrazione dell’esistenza d’infiniti cosmi considerano unicamente quei mondi che appaiono simili al nostro, ovverosia provvisti della stessa struttura e abitati dai medesimi esseri viventi.⁴³ Se poi volgiamo lo sguardo alla vera e propria sezione escatologica, notiamo che, ancora una volta, Lucrezio trascura alcuni punti essenziali delle dottrine epicuree: ad esempio, il fatto che alcuni mondi si sviluppano e si disgregano in modo più veloce, altri in modo più lento (*ep. Hdt.* 73 τὰ μὲν θᾶπτον, τὰ δὲ βραδύτερον). Similmente, nel *De rerum natura* non si ritrova traccia della distinzione tra modalità di dissoluzione operata da Epicuro nel fr. 305 Usener,⁴⁴ secondo il quale la *ruina* del mondo ha luogo πλείστοις τρόποις [...] ὡς ζῶον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς.

Gli esempi appena riportati mostrano come l’esposizione lucreziana riduca deliberatamente la portata del principio di molteplicità alla base della cosmologia epicurea, che insisteva invece sulla varietà dei mondi, concernente tanto le

⁴⁰ Come si è visto, Montarese 2018 ha mostrato che tale relativa libertà dalla fonte epicurea sia riscontrabile anche nei vv. 635–920 del primo libro, che non sembrano seguire la traccia offerta dai libri XIV e XV del trattato *Sulla natura*.

⁴¹ Cfr. *ep. Hdt.* 73–74, con rimando al trattato *Sulla natura*.

⁴² Un riferimento fugace al tema della diversità tra i mondi si trova in 5.1345 (*in variis mundis varia ratione creatis*). Cfr. Luria 2007, 1110–1111 a proposito delle innovazioni apportate da Epicuro su questo tema rispetto alla visione democritea.

⁴³ Cfr. Lucr. 2.1063–1065 *necesse est / esse alios alibi congressus materiai, / qualis hic est avido complexu quem tenet aether*; 2.1074–1075 *necesse est confiteare / esse alios aliis terrarum in partibus orbis / et varias hominum gentis et saecula ferarum*. L’assenza di riferimenti a mondi dissimili dal nostro viene notata anche da Sedley 2018, 145–146.

⁴⁴ Cfr. pp. 16–17.

loro forme quanto le loro modalità di sviluppo e distruzione. Tale riduzione potrebbe essere motivata dall'intento di mettere in ombra gli aspetti più paradossali e criticabili delle dottrine fisiche del Giardino, facendo leva invece sulle realtà più familiari ai lettori latini.⁴⁵ Ciò potrebbe spiegare anche il ricorso costante al motivo analogico del *μακράνθρωπος* che, seppur già presente sin dalla riflessione degli Atomisti, è qui sfruttato in una misura che non pare comparabile a quanto leggiamo negli altri testi epicurei a noi pervenuti.⁴⁶

Pur spingendoci al rifiuto della lettura del finale lucreziano come una fedele traduzione di Epicuro, queste considerazioni non devono però farci ricadere nella tentazione d'interpretare Lucrezio alla maniera di Schrijvers, come un eclettico epigono tardo-ellenistico, talora vicino a posizioni inconciliabili con l'ortodossia epicurea. Su questo fronte, restano valide le riserve avanzate da Schiesaro. È proprio la volontà di attualizzare la *ratio* del maestro, trasportata in un nuovo contesto e rivolta a un nuovo pubblico, a rendere necessaria l'operazione lucreziana di rielaborazione. Come nel caso del finale del primo libro, una piena comprensione di questo passo può dunque essere raggiunta solo liberando il poeta dalla *turris eburnea* del suo "fondamentalismo", così da rimettere Lucrezio a contatto con il dibattito filosofico sulla natura del cosmo successivo a Epicuro.

Definito questo quadro interpretativo, è possibile ora rilevare che il lavoro di Schrijvers contiene un'intuizione assai preziosa e degna di approfondimento: come spiegare i punti di tangenza tra il *De rerum natura* e alcuni trattati peripatetici tardo-ellenistici (*De aeternitate mundi*, *De mundo*, *De mundi natura*)? È possibile determinare contatti tra il *De rerum natura* e questa trattatistica recente, senza però affermare l'eterodossia o l'eclettismo del poeta? Allo scopo di rispondere a tali domande, i prossimi capitoli mostreranno come vi siano effettive e significative tangenze tra i capitoli 55–75 nel trattato *De aeternitate mundi* e il finale del secondo libro del poema.⁴⁷ Per prima cosa, pare opportuno

⁴⁵ Cfr. Sedley 2018, 146. Non si dimentichi che ai vv. 1040–1042 Lucrezio sottolinea proprio l'aspetto della *novitas* della *ratio* epicurea agli occhi del pubblico romano e il rischio che essa venga rifiutata con disprezzo.

⁴⁶ Concordo dunque con Schrijvers, quando afferma (in polemica con Solmsen) che il solo fr. 305 Usener e i pochi accenni provenienti dalle lettere non sono sufficienti per ipotizzare la centralità del *μακράνθρωπος* nell'opera di Epicuro. Riguardo al ruolo di tale motivo analogico in Lucrezio, cfr. Segal 1998, 72–73.

⁴⁷ 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 quanto concerne questo finale lucreziano, l'opera di Filone debba costituire il principale termine di paragone.

sintetizzare il contenuto di questa sezione del trattato e le sue corrispondenze con il passo lucreziano.

3.7 La fonte degli argomenti trasmessi da Filone

I capitoli 55–75 del trattato *De aeternitate mundi* contengono alcuni argomenti in difesa della dottrina dell’eternità cosmica, attribuiti al peripatetico Critolao. Ancora aperta è la questione relativa a quanto di questa sezione sia realmente ascrivibile al filosofo peripatetico;⁴⁸ ragioni stilistiche e contenutistiche rendono assai probabile che la struttura del passo sia il risultato di una rielaborazione svolta da un autore di età successiva, con lo scopo di corroborare le tesi in difesa dell’eternità del mondo. Gli argomenti che il testo ascrive esplicitamente a Critolao sembrano tre:

- il mondo è eterno perché parimenti eterni sono la terra e il genere umano (capp. 55–57).
- il mondo è eterno perché è esso stesso fonte della propria sussistenza (cap. 70).
- tre sono le cause “interne” della distruzione del mondo: mancanza, malattia, senescenza. Il mondo non è soggetto a nessuna delle tre (cap. 74).

Ciascuna di queste prove dell’eternità del mondo è seguita da altri argomenti:

- critica agli “artefici di miti”, che difendono l’assurdo mito degli Sparti, e a quei filosofi che, in maniera simile, sostengono che la terra, che generò da

48 Per la questione dell’attribuzione a Critolao di questi capitoli filoniani, cfr. Sharples 2010, 176–178 e la sintesi di Sharples 2008, 60: «F. Wehrli included only sections 55 and 70 in his collection of the fragments of Critolaus; certainly the syllogistic form of these sections contrast 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 Critolaus’ 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 peripatetici successivi a Critolao. A proposito della relazione di quest’ultimo con il mondo latino, non si dimentichi che Critolao, assieme a Carneade e a Diogene di Babilonia, era stato protagonista del noto episodio dell’ambasciata “filosofica” inviata dagli Ateniesi a Roma nel 156/155 a.C. (cfr. e.g. Cic. *de orat.* 2.155).

sé il genere umano e lo nutrì con fiumi di latte, sia ora invecchiata e ormai sterile (capp. 58–69).

- critica a coloro che dicono che il mondo è mortale e affermano inoltre che esso è soggetto a crescita, maturità, decadenza e morte. Costoro, infatti, ritengono che il mondo sia anche “razionale” e cadono nell’assurdità d’ipotizzare un mondo privo di *logos* nella sua infanzia e nella sua vecchiaia (capp. 71–73).
- critica a coloro che affermano che il mondo è mortale, ma accettano l’esistenza di un “modello di eternità”, ovvero sia l’esistenza del fato (εἰμαρμένη, cap. 75).

Gli argomenti appena elencati si contraddistinguono per la notevole *vis polemica*, diretta contro i nemici dell’eternità cosmica. La diversità di tono rispetto alle più pacate e sillogistiche affermazioni esplicitamente ascritte a Critolao ha fatto sospettare ad alcuni studiosi che questi argomenti debbano essere ricondotti a una fonte diversa dal maestro peripatetico. Si tratta tuttavia di un metodo di attribuzione rischioso, poiché i capitoli 71–75, al di là delle diversità nel tono, sono accomunati da una serrata critica alla cosmologia veterostoica, che ben si accorda alle informazioni che abbiamo riguardo all’appassionato dibattito sollevato da Critolao stesso contro gli Stoici, per giunta su più fronti.⁴⁹

I capitoli 58–69 suscitano indubbiamente più sospetti, perché diretti *in primis* contro le assurdità insite nel mito degli Sparti, usato come punto di partenza per attaccare quei filosofi che ritengono che i primi uomini siano “germogliati” da uteri radicati nella terra. L’attacco sembra dunque allargare il proprio raggio d’azione, così da includere non solo gli Stoici (comunque assertori della nascita dell’umanità dal suolo, provvidenzialmente “fecondato” dal *Logos* divino),⁵⁰ ma anche quei pensatori presocratici (da Empedocle agli Atomisti) che avevano teorizzato la nascita del genere umano dalla terra:⁵¹ né si può escludere che tra gli obbiettivi polemici figurino anche Epicuro, erede di tale visione. Questo dato non deve però spingerci ad attribuire questa ampia sezione al solo Filone:⁵² lo scopo delle argomentazioni qui presentate resta infatti quello di dimostrare l’eternità del genere umano, a riprova dell’eternità del mondo. È

⁴⁹ Cfr. Kupreeva 2009, 147–150; Inwood 2014, 51–62. Difatti Sharples 2010, 176–178 attribuisce a Critolao i capitoli 55–57 e 70–75 del trattato filoniano.

⁵⁰ Si vedano in proposito le fonti richiamate da Dyck 2004, 132.

⁵¹ Cfr. Campbell 2003, 77–83.

⁵² Il segno della rielaborazione di Filone si potrebbe invece individuare nel lessico di certi passaggi e in alcuni poetici ampliamenti; cfr. Sharples 2010, 178 che mette in rilievo «Philo’s distinctive affectation in style and vocabulary».

dunque logico supporre che tali argomenti (o almeno il loro nucleo) possano essere ricondotti a Critolao stesso (come ritenuto da von Arnim) o a una fonte peripatetica successiva.⁵³ Definiti questi aspetti, è giunto il momento di rilevare le corrispondenze tra questa sezione del trattato di Filone e il poema lucreziano:

- In Lucr. 2.1087–1089 (ma cfr. anche 1.75–77)⁵⁴ le leggi di natura che regolano la crescita e determinano la natura mortale degli esseri viventi, delle specie animali e dei mondi sono rappresentate come irremovibili e immodificabili pietre di confine (*vitae depactus terminus alte*), conficcate in profondità sin dal principio dei tempi. La medesima immagine ricompare a più riprese nel trattato filoniano. Cfr. Philo *aet.* 59–60: τὸ δὲ γεννηθῆναι τινὰς οἴεσθαι τελείους ἐξ ἀρχῆς ἡγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμούς ἀκινήτους [...] ἄτρεπτα δὲ τὰ τῆς τῶν ὄλων ἐστὶ φύσεως, ἅτε πάντων ἐπικρατούσης καὶ διὰ βεβαιότητα τῶν ἅπαξ γνωσθέντων τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὄρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης.⁵⁵ Si noti che però nel testo filoniano (capp. 61–62) si esclude che anche la terra sia soggetta a tali leggi, poiché essa, come gli altri tre elementi, resta sempre giovane (μένει νεάζουσα αἰεὶ; ἀγήρω διατελεῖ), contribuendo così, con la sua incorruttibilità, alla permanenza del cosmo (ἔνεκα τῆς τοῦ ὄλου διαμονῆς ὀφείλει μὴ φθίνειν).
- In Lucr. 2.1120–1123; 1130 (*omnibus hic aetas debet consistere rebus, / hic natura suis refrenat viribus auctum. / Nam quaecumque vides hilaro grandescere adauctu / paulatimque gradus aetatis scandere adultae [...] donec alescendi summum tetigere cacumen*) la crescita dell'uomo e, parimenti, quella del mondo sono rappresentate come una salita, le cui tappe sono

53 Si noti che sono infatti riconducibili alla scuola peripatetica anche la critica all'assurdità del mito degli Sparti e la tendenza a razionalizzarlo mediante interpretazioni storico-razionalistiche di segno "paleofatiano"; cfr. Ramelli-Lucchetta 2004, 226–228. Del resto, nel testo filoniano non mancano altre rielaborazioni e "falsificazioni": si pensi alla sorte dei capp. 117–149 (cfr. pp. 169–178) dove, come dimostrato da Sedley, probabilmente si crea *ad hoc* un dibattito tra Teofrasto e Zenone, dirigendo contro gli Stoici alcuni argomenti peripatetici in origine volti contro altri Presocratici. Segni di un processo di sintesi e selezione sono presenti anche nei capitoli immediatamente successivi: basti considerare che l'autore "taglia" il pensiero di Critolao a proposito delle cause esterne di rovina del mondo (assenti nel testo).

54 Cfr. Lucr. 1.75–77 *unde refert nobis victor quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quam sit ratione atque terminus alte haerens*; 2.1087–1089 (in riferimento ai mondi) *quandoquidem vitae depactus terminus alte / tam manet haec et tam nativo corpore constant, / quam genus omne quod hic generatimst rebus abundans*.

55 «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. [...]. La natura è assolutamente immutabile, poiché domina su tutto e poiché mantiene immoti i cippi di confine infissi dal principio per la stabilità di ciò che viene conosciuto una volta per tutte».

dipinte come gradini⁵⁶ che si elevano sino a un punto apicale, momento di arresto oltre il quale non è possibile spingersi. La stessa immagine ricompare, in riferimento sia ai singoli esseri viventi sia (polemicamente) al mondo, in Philo *aet.* 58 (βαθμούς γάρ τινας ἢ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν· ὄρος δ' ὁ τῶν ἀνωτάτω βαθμῶν ἀκμή, πρὸς ὃν φθάσας τις οὐκέτι πρόεισιν) e in *aet.* 71, (ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐν ἀρχῇ μὲν δεῖ πάντως ἀτελὲς εἶναι, χρόνου δὲ προϊόντος αὐξεσθαι μέχρι παντελοῦς τελειώσεως· ὥστε, εἰ γέγονεν ὁ κόσμος, ἦν μὲν ποθ', ἵνα καγὼ χρήσωμαι τοῖς ἡλικιῶν ὀνόμασι, κομιδῆ νήπιος, ἐπιβαίνων δ' αὐθις ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ μήκεσι χρόνων [...] ἐτελειώθη).⁵⁷ Si veda anche Lucr. 2.1116–1117 (*donique ad extremam crescendi perfica finem / omnia perduxit rerum natura creatrix*) dove il fattore che mette in moto l'intero processo è di nuovo la *natura rerum*, proprio come nel passo filoniano (ἡ φύσις).

- Il processo di “invecchiamento” del mondo è per Lucrezio lento e graduale (Lucr. 2.1123 *paulatim*; v. 1131 *minutatim*). Lo stesso concetto si ritrova in Philo *aet.* 71 (ὅψὲ καὶ μόλις ἐτελειώθη· τοῦ γὰρ μακροβιωτάτου βραδεῖα ἐξ ἀνάγκης ἀκμή).⁵⁸
- Secondo Lucrezio, la giovinezza del mondo è contraddistinta da un saldo positivo nello scambio atomico con il mondo esterno (v. 1124 *plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt*): in sostanza, il mondo riceve più atomi di quanti ne restituisca. L'avvento della vecchiaia determina la situazione opposta: il mondo riconsegna allo spazio esterno gli atomi che aveva accumulato. L'esito di tale processo di dispersione è la dissoluzione finale (v.

⁵⁶ La rappresentazione della crescita del mondo è certo presente anche in Democrito ed Epicuro, che definiscono il periodo di massimo sviluppo come ἀκμή. Tuttavia il passo riportato da Filone è il solo in cui ritroviamo anche il particolare dei βαθμοί (*gradus*), stabiliti dalla natura. Si noti che l'ascendenza peripatetica di questo motivo è confermata dal fatto che, come mostra Leonardis 2018, 517–519, esso compare (con metafora biologica estesa allo sviluppo del genere umano e dei singoli popoli) anche nel logistorico varroniano *Tubero de origine humana*, notoriamente ispirato al Βίος τῆς Ἑλλάδος del peripatetico Dicearco di Messina.

⁵⁷ Philo *aet.* 58: «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». Philo *aet.* 71: «ogni cosa generata deve in principio essere assolutamente incompiuta, e accrescersi con lo scorrere del tempo sino al suo totale completamento; di conseguenza, se il mondo fosse stato generato, esso sarebbe stato, per usare il lessico riferito alle età umane, soltanto un bambino, e poi, salendo nel volgere degli anni e in lunghi spazi di tempo, [...] esso sarebbe giunto a compimento». Per le molteplici rappresentazioni antiche della natura, cfr. Andreoni 1997.

⁵⁸ «[Il cosmo] lentamente e a fatica giunse a compimento: la strada verso l'apice dell'entità più longeva è infatti lenta».

1132 *in partem peiorem liquitur aetas*). L'antitesi tra i concetti di "ricevere" e di "restituire" in relazione alla giovinezza e alla vecchiaia appare chiaramente in *Philo aet.* 61 (ἀλλ', ὡσπερ οἱ διαυλοδρομοῦντες ἀνακάμπουσι τὴν αὐτὴν ὁδόν, ὅσα παρ' ἰσχυούσης νεότητος ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν ἀσθενεῖ γῆρα).⁵⁹ Questo passo è inoltre degno di nota per l'immagine della lampadoforia dell'esistenza,⁶⁰ che ricorre anche in *Lucr.* 2.78–79 (*inque brevi spatio mutantur saecla animantum / et quasi cursores vitae lampada tradunt*), seppur in riferimento al susseguirsi delle generazioni. Mentre per Lucrezio l'*exemplum* è volto a dimostrare che la morte dei singoli aggregati garantisce il permanere della materia e dunque l'eternità dell'universo (ma non dei singoli mondi), in Filone esso è usato per provare l'immortalità del genere umano a riprova dell'eternità del mondo.

- Lucrezio descrive la fine del mondo come un crollo delle mura cosmiche, "conquistate" da forze provenienti dall'esterno (*Lucr.* 2.1144–1145 *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*). Similmente, in *Philo aet.* 72 si chiama in causa il "perfetto muro del mondo" (τελειότατον [...] περίβολον) e in *Philo aet.* 74 si riporta l'opinione di Critolao, il quale, in polemica con le dottrine stoiche, afferma che il mondo non è espugnabile (ἀλωτός) da nessuna delle cause che determinano la morte degli esseri viventi.
- Lucrezio dipinge la terra come una donna resa sterile "dallo spazio di tempo trascorso" (cfr. *Lucr.* 2.1150 *iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus; 1173–1174 omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto; cfr. 5.826–827 quia finem aliquam pariendi debet habere, / destitit, ut mulier spatio defessa vetusto*). In *Philo aet.* 57, il medesimo argomento è riassunto con parole assai simili: οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρωῖσθαι δοκεῖν). Si noti che invece nella sezione centrale del secondo libro (vv. 589–660) Lucrezio confuta la dottrina opposta, che evidenzia la natura divina, eterna e prodigiosamente fertile della terra a vantaggio dell'umanità (cfr. e.g. vv. 594–595 *nitidas fruges arbustaque laeta / gentibus humanis habet unde extollere possit*). Tale dottrina è invece difesa in *aet.* 62–65, dove la terra è oggetto di un lungo elogio, con richiamo all'*auctoritas* dei poeti (παρ' ὃ μοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ποιηταὶ Πανδῶραν αὐτὴν ὀνομάσαι, πάντα δωρουμένην [καὶ] τὰ πρὸς ὠφέλειαν καὶ ἡδονῆς

⁵⁹ «Come coloro che corrono il δίαυλος ripiegano lungo la medesima strada, così [l'uomo] restituisce alla debole vecchiaia quanto ha ricevuto dalla forte giovinezza».

⁶⁰ Per il motivo topico della lampadoforia dell'esistenza, che si ritrova già nelle *Leggi* di Platone (*leg.* 776b), cfr. Andreoni 1995, 59–60.

ἀπόλαυσιν οὐ τισὶν ἀλλὰ πᾶσιν ὅσα ψυχῆς μεμοίραται)⁶¹ secondo l'uso delle *laudes terrae*.⁶² La ripresa polemica di questi motivi da parte di Lucrezio è però sapientemente diretta non più solo contro i Peripatetici, ma, come si vedrà, anche contro l'allegorismo e il provvidenzialismo stoici.⁶³

Significativamente, troviamo in altri passi del poema lucreziano alcune immagini che compaiono in questi capitoli filoniani, come se il poeta le avesse serbate per i propri scopi in altri punti strategici del *De rerum natura*:

- In 1.638–644 Lucrezio rimprovera gli *stolidi*⁶⁴ ammiratori di Eraclito (probabilmente, di nuovo gli Stoici),⁶⁵ accusati di preferire non ciò che è detto chiaramente, ma quanto è espresso *sub inversis versis*, considerando vere le parole che incantano l'udito e sono mascherate sotto suoni piacevoli (*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*).⁶⁶ Parimenti si trova in Philo *aet.* 56–57 una critica agli artefici di miti (forse con polemica diretta all'allegorismo stoico), accusati di colmare la vita d'inganni e d'incantare l'udito degli stolti tramite i versi e il ritmo, elementi che “truccano” i loro scritti: οἱ ψευσμάτων ἀναπλήσαντες τὸν βίον ἀλήθειαν ὑπερόριον πεφυγαδεύκασιν [...] πρὸς τὸ τῆς φράσεως ὀλκὸν μέτρα καὶ ῥυθμοὺς δέλεαρ εἰς ἐνέδραν ἐπινοήσαντες, οἷς ἀφρόνων ὧτα καταγοητεύουσι, καθάπερ ὀφθαλμοὺς αἱ ἄμορφοι καὶ εἰδεχθεῖς ἔταῖραι περιάπτοις καὶ νόθῳ κόσμῳ χηρεῖα γνησίῳ.⁶⁷

61 «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 la vita».

62 Cfr. Landolfi 1985.

63 Cfr. pp. 162–164.

64 Il fatto che il medesimo termine sia usato soltanto in un altro contesto (1.1068), in probabile riferimento agli Stoici, accresce il sospetto che anche qui il poeta rivolga le proprie critiche proprio contro la Stoà.

65 Cfr. e.g. Craca 2000, 14–15. A proposito dei riferimenti agli Stoici in Lucr. 1.635–920, cfr. Piazzì 2005, 8–9; 26–27.

66 «Infatti gli sciocchi ammirano e amano tutto ciò che appena / distinguono celato sotto contorte parole / e affermano vero quel che può accarezzare con eleganza l'orecchio / e quel che sia camuffato in gradevole suono».

67 «Coloro che hanno colmato la vita di menzogne hanno bandito la verità oltre i confini [...] 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, in mancanza di un aspetto genuino».

- In una parentesi poetica collocata al principio del secondo libro, Lucrezio evidenzia l’eterna giovinezza dell’universo, che si rinnova sempre (2.75–76 *sic rerum summa novatur / semper*) mantenendosi intatta da consumazione e vecchiaia (v. 71 *incolumis videatur summa manere*). In Filone (*aet.* 61–62) un lessico analogo è invece usato per designare l’eternità della terra e degli altri elementi che compongono il mondo (μένει νεάζουσα αεί, [...] καὶ ἔνεκα τῆς τοῦ ὄλου διαμονῆς ὀφείλει μὴ φθίνειν, ἐπεὶ καὶ τὰ ἀδελφὰ στοιχεῖα αὐτῆς [...] ἀγήρω διατελεῖ).
- Nel quinto libro Lucrezio riprende polemicamente la formula aristotelica che designa gli assertori della mortalità del mondo come *qui ratione sua disturbent moenia mundi* (v. 119, cfr. fr. 18 Ross τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων).⁶⁸ La formula viene richiamata anche in Filone (cfr. e. g. Philo *aet.* 73 οἱ φθειρόντες αὐτὸν [τὸν κόσμον]), con un’ulteriore analogia rispetto a Lucrezio, onverosia il riferimento al crollo mura del mondo (*aet.* 73 τὸν γὰρ τελειότατον [...] περίβολον) con conseguente accusa d’empietà contro gli assertori della loro distruzione (ἄπερ οὐ μόνον λέγειν ἀλλὰ καὶ ὑπονοεῖν ἄσεβές, cfr. Lucr. 5.117–118 *ritu par esse Gigantum [...] immani pro scelere*; cfr. Lucr. 5.156–165).
- In Lucr. 5.228–231, per sottolineare la *culpa naturae*, che rende l’uomo più debole rispetto agli animali, il poeta evidenzia come i fragili neonati abbiano bisogno di madri e nutrici per essere vestiti e protetti dalle intemperie (*at variae crescunt pecudes armenta feraeque / nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast / almae nutricis blanda atque infracta loquella / nec varias quaerunt vestis pro tempore caeli*).⁶⁹ Il medesimo motivo viene impiegato in Philo *aet.* 67 per negare la possibilità che la terra abbia generato e accudito i primi esseri umani (πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὡςπερ γαλακτοτροφεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῇ δι’ ἀμπεχόνης σκέπη χρῆσθαι διὰ τὰς ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους ἐγγινομένας τοῖς σώμασι ζημίας, οὗ χάριν μαῖαι καὶ μητέρες, αἷς ἀναγκαῖα φροντὶς εἰσέρχεται τῶν γεννωμένων, κατασπαργανούσι τὰ βρέφη. Τοὺς δὲ γηγενεῖς φύντας πῶς οὐκ ἂν τις εὐθὺς διέφθειρε γυμνοὺς ἐαθέντας ἢ ἀέρος κατάψυξις ἢ ἀφ’ ἡλίου φλογμός).⁷⁰ Comune ai due è inoltre l’argomento della necessità delle armi per l’essere umano

⁶⁸ Cfr. pp. 118–122.

⁶⁹ Cfr. pp. 160–161.

⁷⁰ «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?».

appena generato: nel passaggio di Filone si sottolinea come la vera prerogativa dell'uomo non siano le armi, ma l'intelletto, donato dalla natura (*aet.* 68); Lucrezio, all'opposto, asserisce che l'uomo abbisogna delle armi poiché la natura ha donato ogni cosa a tutti gli altri esseri viventi (vv. 232–234).⁷¹

3.8 Alcune conclusioni

Il notevole elenco di corrispondenze tra i versi lucreziani e le dottrine peripatetiche in Philo *aet.* 55–75 induce a rifiutare l'idea che il legame tra i due testi sia dovuto a una generica condivisione di motivi topici appartenenti al *Bildungsgut* tardo-ellenistico. Una spiegazione possibile (ma non verificabile) sarebbe allora quella di ricondurre tali analogie al comune modello del perduto *De philosophia* di Aristotele, confutato da Epicuro (e, di conseguenza, da Lucrezio) e invece ripreso da Critolao. Tale spiegazione è tuttavia difficilmente conciliabile con il fatto che, nel novero dei numerosi argomenti e motivi analogici del passo ripresi da Lucrezio, sono compresi quelli elaborati da Critolao e diretti contro la Stoà.⁷² Nella propria opera di riformulazione, Lucrezio “cancella” però gli Stoici, presentando la *ratio* epicurea come unico contraltare agli argomenti peripatetici. Come si vedrà, il poeta agirà in modo simile al principio della sezione escatologica del quinto libro, dipingendo i soli Epicurei come assertori della mortalità del cosmo e riducendo gli Stoici a eredi del provvidenzialismo platonico, senza alcuna menzione della dottrina cosmologica dell'epirosi.⁷³ Tale operazione sistematica non impedisce a Lucrezio di recuperare alcune polemiche anti-stoiche di Critolao, reimpiegandole in altre sezioni del poema (e.g. 1.638–644; 2.589–660; 5.228–231).

In alternativa alla teoria della comune dipendenza dal *De philosophia*, è dunque possibile formulare una diversa tesi, secondo la quale la descrizione lucreziana dello sviluppo del mondo sino alla sua distruzione in 2.1105–1174, pur prendendo le mosse dalla traccia della cosmologia epicurea, tiene in conside-

⁷¹ Naturalmente il motivo dei doni della natura agli uomini, alla base di entrambi i passi, è riconducibile al mito platonico di Epimeteo e Prometeo nel *Protagora* (320c–322d).

⁷² Come si è detto, la sezione 55–75 del trattato filoniano è infatti costruita *in primis* contro gli Stoici. E infatti nella sezione successiva (a partire dal cap. 76) Filone definisce gli scolarchi della cosiddetta Stoà di mezzo (Diogene di Babilonia, Boeto di Sidone, Panezio di Rodi) “vinti” dalle argomentazioni di Critolao e quindi pronti ad abbandonare il dogma veterostoico della ἐκπύρωσις a favore della dottrina peripatetica dell'eternità del mondo.

⁷³ Cfr. pp. 249–250.

razione la più recente difesa peripatetica dell'eternità del cosmo e della terra (riconducibile *in primis* a Critolao), appropriandosi dei suoi argomenti e dei suoi motivi analogici allo scopo di confutarla. La stessa presenza pervasiva del motivo analogico del mondo come essere vivente, che non ha un peso equivalente nei testi di Epicuro a noi pervenuti, è invece perfettamente motivata, se concepita in contrapposizione agli argomenti peripatetici sopra citati, che vi fanno ricorso a più riprese. Questa spiegazione si accorda al quadro delineato nei precedenti capitoli, che ha reso chiaro che Lucrezio non è un mero traduttore di Epicuro: gli argomenti di quest'ultimo non sono infatti ripresentati indistintamente, bensì oggetto di un'attenta selezione e rielaborazione in funzione di un nuovo contesto storico e, soprattutto, del pubblico latino del poema. Ulteriori conferme di questa lettura si avranno nell'analisi dei versi finali (2.1164–1174).⁷⁴

Ancora una volta, come nel caso del finale del primo libro, Lucrezio non sembra sottrarsi al confronto con gli sviluppi recenti della *querelle* filosofica sull'eternità del mondo. È inoltre verosimile supporre che l'integrazione degli argomenti di Epicuro sia stata svolta dal poeta a partire da una fonte dossografica, probabilmente non molto dissimile, per forma e contenuti, dallo stesso *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino.⁷⁵ Dunque il richiamo di Schrijvers alla trattatistica peripatetica tardo-ellenistica si rivela corretto e denso d'implicazioni per l'interpretazione globale del poema lucreziano: il poeta appare ben consapevole del contesto culturale e del dibattito filosofico della sua età, mostrandosi capace di attingere anche alla tradizione più recente. Come si detto, questo dato fondamentale non deve però condurre a ricercare, di conseguenza, tendenze più o meno scopertamente eterodosse nel *De rerum natura*. 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, per riprendere la formula di Schiesaro, «l'ossatura epicurea» di tale passo, bensì la arricchisce e la attualizza. Le fonti peripatetiche recenziori sono interpretate da Lucrezio non solo come un obbiettivo polemico, ma anche come un repertorio d'immagini, concetti e meccanismi analogici, liberamente reimpiegati allo scopo di difendere il tracciato già definito da Epicuro.

74 Cfr. Appendice 1.

75 Non è invece possibile determinare se il poeta abbia compiuto autonomamente tale operazione o si sia invece avvalso di fonti epicuree recenziori.

3.9 Una pluralità di avversari: i passi anti-provvidenzialistici nel secondo libro

Il racconto del percorso di nascita, crescita e morte del cosmo ai vv. 1105–1174 del secondo libro si contrappone quindi, implicitamente, alla dottrina dell’eternità del cosmo, associata, come vedremo anche nell’analisi del quinto libro, *in primis* ai Peripatetici.⁷⁶ La riflessione appena svolta in relazione alla possibilità di un ricorso del poeta a fonti peripatetiche più recenti – ad esempio gli argomenti attribuiti a Critolao – apporta un’importante conferma a questa interpretazione. Nondimeno, se rivolgiamo uno sguardo all’edificio complessivo del secondo libro, notiamo che Lucrezio non contempla solo un obiettivo polemico, bensì una pluralità di avversari. La dimostrazione finale della mortalità della terra è infatti “preparata” da una serie d’importanti passaggi confutativi, nei quali la critica è evidentemente rivolta alle dottrine del creazionismo e del provvidenzialismo, da associare *in primis* alle scuole platonica e stoica.⁷⁷ Si tratta di una considerazione rilevante, poiché il poeta si avvarrà della medesima strategia anche nella sezione escatologica del quinto libro.⁷⁸

È necessario prendere le mosse dalla sezione centrale del secondo libro, dedicata anch’essa al tema della terra (vv. 589–660). Qui il poeta svolge un’archeologia del mito e del culto della terra come *Magna Mater*, con esplicita critica ai tratti divini attribuiti a essa dai *veteres Graium docti poetae* (v. 600), poi soggetti all’allegoresi dei filosofi. Al termine di questa rassegna, il poeta sottolinea come tali tratti siano lungi dalla verità (v. 645 *longe sunt tamen a vera ratione repulsa*),⁷⁹ poiché le divinità vivono distanti dal genere umano e dal mondo, disinteressate alle loro sorti (vv. 646–651). La terra è dunque un mero aggregato atomico inanimato (v. 652 *caret omni tempore sensu*).⁸⁰ È verosimile supporre che gli Stoici siano tra i principali obiettivi polemici di questo passo.⁸¹

⁷⁶ Cfr. pp. 164–166.

⁷⁷ Per un’introduzione all’articolazione tematica di questo finale, cfr. Bonelli 1984, 131–145.

⁷⁸ Cfr. pp. 162–164.

⁷⁹ Si noti che anche tale espressione presenta notevoli analogie con l’espressione ἀλήθειαν ὑπερόριον πεφυγαδευκάσιν, riferita ai poeti (e probabilmente agli allegoristi interpreti di questi ultimi) in Philo *aet.* 57.

⁸⁰ La “coda” dei vv. 655–660 contiene, com’è noto, una concessione all’impiego del mito e dei suoi *vocamina*, ma alla condizione che tale uso non riconduca l’uomo ai terrori della religio: *concedamus [...] / dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat*. Su questo passo, cfr. Gale 1994, 29–33.

⁸¹ Cfr. l’ampia analisi svolta da Schmidt 1990, 113–144. La lettura anti-stoica del passo è ritenuta persuasiva anche da Sedley 1998a, 75 n. 62, Gigandet 2001, 109–121, Gigandet 2002 e Luciani 2017b.

Una prima prova di ciò è individuabile nel fatto che la pratica dell'allegoresi, seppur comune a tutte le scuole filosofiche, era impiegata specialmente dagli Stoici e dunque a essi anzitutto associata; per giunta, proprio nelle fonti stoiche troviamo notevoli paralleli con le interpretazioni allegoriche qui criticate da Lucrezio.⁸² Egli nega infatti che la terra sia fonte di salvezza (*salus*) individuale⁸³ e, al contempo, che sia provvista di una *salus* cosmica, tale da conservarla salda e stabile al centro del cosmo. Quest'ultimo aspetto è messo in rilievo sin dal principio: infatti, il primo elemento del mito della *Magna Mater* narrato dai dotti poeti, ossia il carro trainato da leoni, viene interpretato come simbolo della sua perfetta posizione centrale, sospesa nell'aria.⁸⁴ Poco dopo, la *corona muralis* viene parimenti letta come simbolo della stabilità della terra, che funge da sostegno per le città del mondo in luoghi elevati.⁸⁵ Queste caratteristiche rimandano chiaramente alla dottrina cosmologica che vuole la terra collocata stabilmente (e eternamente) al centro del cosmo: l'analisi del finale del primo libro ha mostrato come Lucrezio attribuisca innanzi tutto agli Stoici tale visione.⁸⁶

Degni d'esame sono anche i vv. 167–182.⁸⁷ Qui Lucrezio attacca infatti alcuni innominati avversari, bollati come *ignari materiai*, che ritengono che il mondo sia stato creato per l'umanità (*hominum causa*) e dunque attribuiscono ogni fenomeno a una benevola provvidenza divina: le stagioni, i raccolti (dovuti alla fertilità dei suoli), la struttura fisica dell'essere umano, che rende possibile,

82 Si vedano i vv. 644–645, dove le verità allegoriche sono dette *longe a vera ratione repulsa* sebbene esposte in maniera accattivante (*quae bene et eximie quamvis disposita ferantur*). Come si è visto, una simile critica era rivolta nel primo libro agli ammiratori di Eraclito (1.638–644), da identificare, con ogni probabilità, con gli Stoici stessi. Cfr. Gale 1994, 32–33; Craca 2000, 147–149; Piazzi 2011, 175–177 (che sottolinea le analogie tra Lucrezio e alcuni passi filodemei anti-stoici) e Montaresi 2012, 199–208, che mostra invece dubbi sul fatto che Lucrezio si stia riferendo specificamente agli Stoici. A proposito dell'attacco all'allegorismo e al provvidenzialismo stoici nel secondo libro, culminante nell'allusione polemica al mito dell'*aurea funis* in 2.1153–1155, cfr. Schmidt 1990, 144–151 e Galzerano 2020.

83 Il riferimento al culto di *Tacita Muta* rappresenta un'allusione ai misteri di salvezza associati a Cibele. Cfr. Craca 2000, 73–74.

84 Cfr. 2.601–604: *sedibus in curru biugos agitare leones, / aeris in spatio magnam pendere docentes / tellurem neque posse in terra sistere terram*. Cfr. Schmidt 1990, 126–127.

85 Cfr. 2.606–607: *muralique caput summum cinxere corona, / eximiis munita locis quia sustinet urbis*. Si veda l'analisi di Schmidt 1990, 131, che richiama in particolare il parallelo offerto dall'allegorista stoico Cornuto, *theol. Graec.* 6 (S. 6.3–6 Lang), il quale ipotizza che la *corona muralis* sia infatti da interpretare come simbolo del mondo in quanto cosmopoli.

86 Cfr. pp. 49–67.

87 Secondo Sedley 2011, 159–161, l'obbiettivo polemico del passo è Platone. Per un'interpretazione anti-stoica dei vv. 167–182 cfr. Schmidt 1990, 152–160.

tramite la riproduzione, la sopravvivenza della specie. Contro costoro, il poeta rimarca l'imperfezione del mondo (*culpa*), prova irrefutabile dell'inesistenza di un progetto divino per l'umanità (vv. 180–181 *nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi*). Questi argomenti saranno ripresi nel quinto libro e dunque saranno esaminati più esaurientemente più avanti:⁸⁸ tuttavia, importa qui evidenziare che i nemici contemplati in questo passo non possono essere i Peripatetici, che ritenevano il mondo increato. Platonismo e Stoicismo sono dunque i soli possibili avversari contro i quali Lucrezio dirige la propria confutazione.⁸⁹

Per quanto concerne la parentesi anti-provvidenzialistica che precede la sezione finale del libro (vv. 1090–1104), è innanzi tutto importante ricordare che questi versi seguono la dimostrazione dell'esistenza d'infiniti mondi e generi umani (vv. 1048–1089). L'accettazione di tale principio rende ancor più assurda e inverosimile la concezione di una divinità ubiqua e benevola nei confronti del genere umano, ma soprattutto capace di amministrare, nello stesso momento, ciascuno dei mondi nell'immensità dell'universo.⁹⁰ Nei versi finali, la polemica accenna di nuovo al motivo della *culpa naturae* e, in particolare, al caos che regna nella società umana, dove spesso gli innocenti e non i colpevoli sono colpiti dalle disgrazie. Come si vedrà, anche questo tema sarà ripreso nel corso del quinto libro, in un contesto polemico che pare diretto *in primis* contro il provvidenzialismo stoico.⁹¹

La rassegna appena presentata dimostra che il poeta ha concepito l'architettura del secondo libro in maniera analoga a quella della sezione escatologica del quinto: anche qui infatti la vera e propria confutazione degli argomenti peripatetici in difesa dell'eternità del mondo (vv. 235–415) è preceduta da un

88 Cfr. pp. 148–156.

89 A proposito degli obbiettivi polemici di questo passo, cfr. Fowler 2002, 235. Una buona testimonianza del fatto che le tesi attaccate non siano soltanto quelle stoiche si ritrova nelle argomentazioni provvidenzialistiche svolte dal Socrate dei *Memorabilia* di Senofonte (*mem.* 1.4.6–17): qui infatti il filosofo svolge un notevole elenco di doni divini, che dimostrano la benevolenza degli dèi verso l'umanità; tali doni includono sia fattori ambientali (come le stagioni) sia le caratteristiche uniche dell'esistenza e del corpo dell'uomo. Si veda in proposito Sedley 2011, 93–96.

90 Un ottimo termine di paragone per comprendere la visione del mondo osteggiata da Lucrezio è rappresentato, a mio parere, dai versi iniziali dei *Fenomeni* di Arato: qui troviamo infatti l'idea di un dio che pervade il mondo intero (vv. 2–4), e che governa i corpi celesti in favore dell'umanità (vv. 10–14).

91 Cfr. pp. 000. Per la rilevanza di questa tematica per gli Stoici, basti qui ricordare l'*incipit* del *De providentia* di Seneca (*dial.* 1.1): *quaesisti a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis viris mala acciderent.*

attacco al creazionismo e alla dottrina del cosmo creato *hominum causa* (vv. 91–234).

4 La fine del mondo nella diade centrale

La diade centrale è senza dubbio la sezione del *De rerum natura* dove si riscontra una minore rilevanza del tema della fine del mondo. La principale ragione di tale situazione risiede nella tematica dei libri III e IV, incentrati rispettivamente sulla natura dell'anima e sulla percezione sensoriale, ovverosia sul “microcosmo” umano. Non mancano tuttavia alcuni passi dove è possibile individuare richiami alla tematica escatologica, che pare opportuno segnalare in questo breve capitolo.

4.1 Il proemio “apocalittico” del terzo libro

Il terzo libro del *De rerum natura* si apre con una visione cosmica che sembra celebrare il definitivo superamento degli stretti confini di questo mondo a favore di una prospettiva “universale” (vv. 14–18; 25–30):

Nam simul ac ratio tua coepit vociferari naturam rerum, divina mente coortam, diffugiunt animi terrores, moenia mundi discedunt, totum video per inane geri res. Apparet divum numen sedesque quietae, [...]	15
At contra nusquam apparent Acherusia templa, nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur. His ibi me rebus quaedam divina voluptas percipit et horror, quod sic natura tua vi tam manifesta patens ex omni parte relecta est.	25
15 coorta <i>Orelli</i> : coortam <i>O</i> : coartam <i>QV</i> 28 ibi <i>Pontanus</i> : ubi <i>OQV</i> 29 sic natura <i>Avancius</i> : signatura <i>OQV</i>	30
Non appena infatti il tuo senno cominciò a proclamare a gran voce la natura delle cose, sbocciata nella tua mente divina, dileguano i terrore dell'animo, le mura del mondo si infrangono e le cose io vedo prodursi nel vuoto infinito. Appare il nume degli dèi e le sedi quiete [...]	15
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. Davanti a tali cose un certo divino piacere	25

e un brivido s'impadroniscono di me, poiché per tua forza
d'intelletto la natura si apre a noi, svelata in ogni sua parte.

30

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 contemplare gli dèi negli intermondi,¹ così da raggiungere infine 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 pur prendendo le mosse dalle parole di Epicuro stesso,² sembra al contempo una riformulazione di un motivo tipico negli scenari “apocalittici” e dell'epica, ovvero sia lo scoperchiamento dell'Ade e il disvelamento del mondo sotterraneo.³ Del resto, questa tipologia di scenario è annoverata tra i maggiori esempi di sublime nel trattato *Sul sublime* (9.6): «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?».⁴

Come sempre, la ripresa lucreziana implica una originale rielaborazione del motivo tipico. Difatti, secondo il poeta, aprendosi sotto i piedi dell'umanità (“illuminata” da Epicuro), la terra non rivela più le case dell'Ade di cui parlano il mito e la *religio* (*nusquam apparent Acherusia templa*), bensì, come nel sublime finale del primo libro (vv. 1106 ss. *terraque se pedibus raptim subducat*), l'infinito universo. Dunque l'antico sublime escatologico viene riformulato per pervenire a una nuova tipologia di ὕψος epicureo, che trascende il sublime della tradizione. 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

1 A proposito del motivo della contemplazione degli dèi negli intermondi si veda Segal 1998, 68–69 e l'Appendice 4.

2 Cfr. Epic. fr. 299 Usen. (= Plut. *De defectu* 28.425d) ed *ep. Hdt.* 60.

3 Cfr. e.g. Hom. *Il.* 20.61–65.

4 Per il testo greco di questo passo e un commento più ampio, cfr. pp. 261–266.

dell'universo, permessa da Epicuro. Questo aspetto verrà approfondito nei capitoli finali della nostra ricerca, dedicati alla natura del sublime lucreziano.⁵

4.2 Sublime escatologico ed epica patriottica (3.830–842)

Ai vv. 847–853 Lucrezio spiega come sia possibile che, nel corso dell'eternità, i medesimi atomi abbiano dato vita a individui identici.⁶ 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 implicitamente 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 esistere o essere esistite in altri mondi nel passato e potrebbero nascere in futuro. La *summa* di queste conclusioni tende a minare alla base ogni ideologia fondata sulla fede nell'unicità, nella provvidenzialità e nell'eternità del cosmo, e, parimenti, dello stato romano.⁷

Il sarcasmo lucreziano nei confronti dell'ideologia della città eterna e sovrana del mondo è del resto evidente nei versi che precedono immediatamente quelli appena citati (vv. 830–842):

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum, quandoquidem natura animi mortalis habetur.	830
Et velut anteacto nil tempore sensimus aegri, ad confligendum venientibus undique Poenis, omnia cum belli trepido concussa tumultu horrida contremuere sub altis aetheris oris,	835
in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum omnibus humanis esset terraque marique, sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai discidium fuerit quibus e sumus uniter apti, scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum,	840
accidere omnino poterit sensumque movere, non si terra mari miscebitur et mare caelo.	

835 oris *Gifanius* : auris *O* : auras *Q*

⁵ Cfr. pp. 252–270.

⁶ Cfr. il commento di Schiesaro 1996, 795–804, che dimostra in maniera persuasiva che qui Lucrezio non sta polemizzando con le dottrine stoiche dell'eterno ritorno e dell'ἀποκατάστασις.

⁷ Cfr. Schiesaro 2007a.

Nulla è dunque la morte per noi, e per niente ci riguarda, 830
 poiché la natura dell'animo è da ritenersi mortale.
 E come nel tempo passato non sentimmo alcun dolore
 quando i Punici vennero da ogni parte all'assalto,
 e tutto il mondo scosso dal trepido tumulto
 tremò rabbrivendo sotto le alte volte dell'etere, 835
 e fu in dubbio sotto il regno di quale fra i due popoli
 dovessero cadere tutti gli uomini in terra e in mare,
 così, quando non esisteremo più e si produrrà la separazione
 del corpo e dell'anima, dalla cui congiunzione siamo formati,
 di certo assolutamente nulla potrà accadere a noi, 840
 che allora non più saremo, né stimolare i nostri sensi,
 neanche se la terra si mischierà al mare e il mare al cielo.

Qui il poeta, tramite l'uso parodistico di un linguaggio di stampo enniano, costruisce una rappresentazione "gigantomachica" delle Guerre puniche.⁸ Lo scontro tra Romani e Cartaginesi coinvolge il mondo intero, sino ad abbracciare lo spazio marino e lo spazio celeste (vv. 835–837) e, come nello scontro tra Tifeo e Zeus nella *Teogonia* esiodea, la terra trema e il cosmo sembra sul punto di crollare (vv. 834–835): in palio vi è il dominio su tutti i popoli e sul mondo intero (v. 837).

Al di là dei riferimenti epici, è evidente in questo passo la polemica nei confronti di quella propaganda che, sin dal secondo secolo a.C., aveva celebrato Roma come padrona del mondo. Non sfugge infatti la scelta da parte del poeta del sostantivo *regnum*, termine sovente usato con accezione negativa per indicare un potere assoluto e dittatoriale, senza mettere in luce alcuna differenza politica tra *Romani* e *Poeni*.⁹ Ma soprattutto che valore ha il dominio sull'ecumene, se agli occhi di un Epicureo il mondo stesso non è che un punto in confronto all'universo (cfr. 6.649–652) e se la natura è capace in qualsiasi momento di condurre uomini, imperi e pianeti alla rovina (cfr. 5.105–106; 1226–1235)? Queste premesse aiutano a comprendere perché la descrizione del più importante evento della storia romana sia significativamente inserita in un contesto volto ad evidenziare l'inconsistenza del passato 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 lu-

⁸ Per un commento al passo, cfr. Luciani 2002.

⁹ Sull'ambigua accezione di *regnum* in età tardo-repubblicana cfr. Gisborne 2005, 118. Cfr. Lévy 2005, 62–66 in relazione alla posizione "antimilitarista" di Lucrezio.

creziano)¹⁰ è coronata dall'*adynaton* finale, il cui carattere apocalittico è paradossalmente volto a riaffermare l'ininfluenza sul presente delle catastrofi del passato e del futuro (vv. 840–842).

La descrizione della confusione tra i tre spazi in cui la tradizione poetica suddivideva il mondo (terra, mare e cielo) non rappresenta qui una mera figura retorica.¹¹ L'*adynaton* diviene al contrario un potente veicolo della visione del mondo epicurea; esso non delinea un evento impossibile, un *absurdum*, bensì “svela” il reale destino del mondo: il ritorno alla caotica *confusio elementorum*.¹² Tale rivelazione non è però inquietante perché conferma che anche la catastrofe più sconvolgente è incapace di turbare l'uomo e che la mortalità è in fondo garanzia di μακαριότης per il genere umano.

4.3 Due “trionfi del tempo”: le sezioni conclusive dei libri terzo e quarto

Come un fiume carsico, il tema della fine del mondo sembra quasi scomparire (fatta eccezione per i casi sopra indicati) alla fine del secondo libro per riemergere soltanto al principio del quinto. Eppure vi è una sorta di filo rosso che rende meno traumatico questo “salto” di due libri e che rende il lettore conscio della continuità dell'argomentare lucreziano: si tratta del motivo della *vetustas*,¹³ che riemerge chiaramente nei finali di ciascuno di questi libri, con una forte caratterizzazione comico-diatribica.¹⁴ Come infatti si è visto,¹⁵ il primo libro si conclude con un trionfo del «tempo della conoscenza»,¹⁶ che rende possibile la progressiva comprensione dell'intero universo da parte dell'individuo, laddove il

¹⁰ Cfr. pp. 203–206.

¹¹ A proposito della fortuna del motivo dell'avvento della confusione, vera e propria formula proverbiale nell'età antica, cfr. Dutoit 1936 e Indelli 2014, 114–115.

¹² Ritroviamo un uso analogo dell'*adynaton* nella tragedia senecana. Cfr. Mazzoli 1992, 137 «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».

¹³ Molto utile il raffronto con la riflessione del Varrone menippeo riguardo al medesimo tema. Si veda in proposito Leonardi 2014.

¹⁴ A proposito della comune caratterizzazione comico-diatribica di questi finali, più densi di riferimenti all'orizzonte romano contemporaneo al poeta rispetto alle altre sezioni, cfr. Gellar-Goad 2012, 282–286. Per un'analisi della filosofia e poetica del tempo nell'opera lucreziana, cfr. Luciani 2000.

¹⁵ Cfr. pp. 68–70.

¹⁶ Cfr. Romano 2008.

secondo si chiude con un “trionfo del tempo” *tout court*, rappresentato come la sola forza capace di condurre ogni cosa alla distruzione.¹⁷ In questo contesto, l'utilizzo del motivo della *vetustas* (si ricordi la perifrasi finale del v. 1174 *spatio aetatis [...] vetusto*) è funzionale alla dimostrazione della mortalità della terra e del mondo.

Il medesimo motivo riappare, con precisi richiami verbali e contenutistici al finale del secondo libro, anche nelle conclusioni del terzo e del quarto libro, creando una notevole sequenza di “trionfi del tempo” declinati diversamente a seconda dei contesti.¹⁸ Si consideri innanzi tutto il finale del terzo libro: compiuta la transizione dall'escatologia cosmica dei primi due libri all'escatologia individuale, il poeta costruisce un quadro dominato dalla “morte immortale ed eterna” (*mors aeterna*, vv. 1085–1094):

Posteraque in dubiost fortunam quam vekat aetas,	1085
quidve ferat nobis casus quive exitus instet.	
Nec prorsum vitam ducendo demimus hilum	
tempore de mortis nec delibare valemus,	
quominus esse diu possimus forte perempti.	
Proinde licet quot vis vivendo condere saecla;	1090
mors aeterna tamen nilo minus illa manebit,	
nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno	
lumine qui finem vitae fecit, et ille,	
mensibus atque annis qui multis occidit ante.	

1085 fortunam *AB* : fortuna *OQ* 1088 delibare *AB* : deliberare *OQ* 1089 possimus *Oⁱ* : possumus *OQ* forte] sorte *ed. Aldina* : morte *Lambinus* 1090 quot (*vid.* 317) : quod *OQ* condere *O* : ducere *Q*

È dubbio che cosa ci porti il tempo futuro,	1085
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;	1090
tuttavia ti aspetterà non meno quell'eterna morte,	

¹⁷ Cfr. Appendice 1.

¹⁸ Sull'importanza dei finali del *De rerum natura* (anche nella loro contrapposizione agli scenari proemiali), cfr. Minadeo 1969, 53: «after Book II, the surface dimensions narrow, drastically in III and IV, where Lucretius turns to analyze atomic processes that reside chiefly in the individual himself, and, meanwhile, the broadening of scope in the final two books never quite reattains the literal universal compass of I and II. Yet, as far as art can provide, the universal setting is never submerged». Tale aspetto è stato evidenziato anche da Klingner 1952, 139–144, che però imputa l'attenzione del poeta a questo tipo di scenari al suo “pessimismo”. Cfr. la critica di Segal 1998, 118 n. 9.

né meno a lungo non sarà esistente colui che termina
oggi il corso della vita, di colui che da molti
mesi e da molti anni è già prima scomparso.

A differenza dei due libri precedenti, volti all’esame dell’infinitamente piccolo o dell’immensamente grande, l’obbiettivo del poeta è ora focalizzato sulla sola realtà umana: il dominio della *mors immortalis* è infatti qui riferito *in primis* alla fine che attende ciascun individuo. Si noti come, analogamente al finale del secondo libro (cfr. 2.1150–1163), il poeta accresca il *pathos* tramite la scelta della prima persona plurale (v. 1086–1089) per poi passare a un altrettanto efficace seconda persona con valore impersonale (v. 1090). Altro elemento comune è l’insistenza sul campo semantico del tempo, nuovamente articolato con incredibile varietà (cfr. e.g. *aetas*; *saecla*; *tempore*; *mortis*; *vita*; *hodierno lumine*; *mensibus*; *annis*). Infine, come nel caso di 2.1173–1174,¹⁹ è presente una chiusura “epifonematica”, che attinge a un repertorio di modi di dire (si pensi al vecchio che «seppellisce molte generazioni» al v. 1090) elevati a un registro tragico, che sfocia nel sublime v. 1091.

Anche nel finale del quarto libro, dedicato, com’è noto, alla tematica amorosa, Lucrezio decide di collocare una chiusa sentenziosa, nuovamente strutturata come un trionfo del tempo (4.1283–1287):²⁰

Quod superest, consuetudo concinnat amorem;
nam leviter quamvis quod crebro tunditur ictu,
vincitur in longo spatio tamen atque labascit. 1285
Nonne vides etiam guttas in saxa cadentis
umoris longo in spatio pertundere saxa?

Nel tempo avvenire l’abitudine concilia l’amore;
ciò che subisce colpi, per quanto lievi ma incessanti,
a lungo andare cede, e infine vacilla. 1285
Non vedi come anche le gocce d’acqua che cadono assidue
a lungo andare di tempo traforano i sassi?

La tematica erotica diviene nuovamente occasione per ribadire il potere della *vetustas*, con il ritorno del motivo dello spazio di tempo (v. 1285 *in longo spatio*; v. 1287 *longo in spatio*) capace di logorare e vincere ogni aggregato. In questo modo, anche la consuetudine si trasforma in una sorta di assedio atomico proveniente dallo spazio esterno, che alla fine piega ogni avversario in virtù della pressione costante (v. 1284 *crebro tunditur ictu*); in questo gioco di corri-

¹⁹ Cfr. Appendice 1. A proposito dei vv. 1090–1091, cfr. Usener 1913, 118–119.

²⁰ Per un’analisi di questo finale cfr. il commento di Minadeo 1969, 36 e Brown 1987, 377–380.

spondenze con i finali precedenti, anche il *tabescere* di 2.1173 trova un parallelo nel *labascere* di 4.1285. E ancora una volta il poeta ricorre a una chiusa squisitamente diatribica, con il ricorso alla seconda persona con valore impersonale in una interrogativa retorica (*nonne vides*) chiusa da un motivo proverbiale (stavolta il noto *gutta cavat lapidem*).

Questa rapida rassegna dimostra che i finali lucreziani dei libri centrali del poema (con l'esclusione del quinto) si configurano come trionfi dei moti atomici disgregatori (*motus exitiales*, 2.569) destinati a dissolvere tutti gli aggregati, dagli esseri viventi al mondo. In particolare, il finale del terzo libro rappresenta un passo cruciale nel cammino del lettore lucreziano, anticipando la sua tappa finale, ossia la conclusione dell'intero poema: nella potente allegoria dell'episodio della Peste di Atene nel sesto libro, infatti, la *ruina* della dimensione civica diverrà perfetta sintesi tra la *ruina* individuale cantata nel finale del terzo e la *ruina* cosmica prospettata al termine dei primi due libri. L'analisi congiunta dei finali del poema lucreziano permette inoltre di comprendere come tra l'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.²¹ 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, negando l'esistenza di un'anima immortale (individuale e cosmica), "rovescia" tale correlazione, evidenziando come uomo e mondo siano parimenti vulnerabili e soggetti alla *vetustas*.²² In questo modo, la dimostrazione della mortalità dell'uno permette di consolidare la dimostrazione della mortalità dell'altro. Non è un caso che nel cuore dell'escatologia cosmica lucreziana, ovverosia i vv. 91–415 del quinto libro, il poeta ricorra – come si vedrà – alla trasposizione di argomentazioni già elaborate nel terzo libro a proposito della mortalità individuale.

21 Cfr. Segal 1998, 118–119, che sottolinea come morte individuale, civica e cosmica siano per Lucrezio poste sul medesimo piano: «il microcosmo e il macrocosmo non sono solo analoghi tra di loro, ma sono parte dello stesso *continuum*. Dal punto di vista psicologico, tuttavia, le analogie tra la morte del mondo e la morte della persona servono a preparare il lettore ad affrontare nel terzo libro la realtà della sua morte individuale. Per questa ragione, forse, Lucrezio anticipa gli argomenti del quinto libro e sceglie di terminare i primi due libri con intensi racconti di cataclismi».

22 Cfr. pp. 126–130.

5 La sezione escatologica del quinto libro

5.1 I vv. 91–415 del quinto libro: introduzione

Come riconosciuto da Lucrezio stesso, i vv. 91–415 costituiscono la sezione escatologica per eccellenza del *De rerum natura*.¹ Questo passo è però contraddistinto da una particolarità:² dopo aver introdotto la dottrina della mortalità del mondo (vv. 91–121), il poeta sembra infatti aprire una lunga digressione volta, nella prima parte, 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* ed è pertanto perfetto (vv. 156–234). Solamente al v. 235 riprende la vera e propria dimostrazione della natura *nativa* e *mortalis* del mondo, che occupa la parte restante di questa sezione “apocalittica” del quinto libro (vv. 235–415).³ L’anomalia della struttura generale di questi versi è però soltanto apparente: come si vedrà in sede conclusiva, essa è al contrario ben calibrata e perfettamente rispondente agli scopi dell’autore, per il quale l’attacco alla dottrina dell’eternità cosmica è sempre congiunta alla confutazione del provvidenzialismo. Si vedrà inoltre come la partizione “classica” di questa sezione, appena presentata, non è la sola possibile.

Di nuovo, 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 obiettivi 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 visione del mondo del poeta.⁴

1 Cfr. Lucr. 5.64–66 *quod superest, nunc huc rationis detulit ordo, / ut mihi mortali consistere corpore mundum / nativumque simul ratio reddunda sit esse*. Fondamentale per l’indagine di questa sezione è stato l’apporto dei due recenti commenti di Gale 2009 e Jackson 2013, quest’ultimo insostituibile per l’esame di aspetti linguistici, metrici e filologici.

2 Cfr. Jackson 2013, 143–144.

3 Per un’introduzione a questa sezione, cfr. Bonelli 1984, 113–123. Si veda anche 124–131, che sottolinea la stretta continuità (tematica e “sentimentale”) tra i finali dei libri della prima diade e l’apertura del quinto libro.

4 Data l’estensione della sezione e il numero notevole di argomentazioni qui presentate, a differenza dei capitoli precedenti, le principali posizioni della critica lucreziana verranno qui prospettate al principio dell’analisi di ciascun passo.

5.2 L'annuncio dei vv. 91–109: un'apertura retorica

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,
 una dies dabit exitio, multosque per annos 95
 sustentata ruet moles et machina mundi.
 Nec me animi fallit quam res nova miraque menti
 accidat exitium caeli caeli, terraeque futurum,
 et quam difficile id mihi sit pervincere dictis ;
 ut fit ubi insolitam rem apportes auribus ante 100
 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
 forsitan et graviter terrarum motibus ortis 105
 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.

100 ubi *Q* : ibi *O* insolitam *Qⁱ* : insolitum *OQ*

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 sostanze, o Memmio,
 al loro triforme aspetto, a tre così salde strutture, un solo giorno
 porterà la catastrofe e, durate per anni, 95
 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 100
 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 105
 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».

Questi primi versi possono essere interpretati come il vero e proprio proemio della sezione escatologica del quinto libro.⁵ Qui, infatti, il poeta annuncia solennemente l'inevitabile crollo dell'articolata e imponente struttura del cosmo, sottolineando per giunta che la catastrofe potrebbe essere imminente. Data la natura proemiale del passo, bisogna usare estrema attenzione nel supporre che qui il poeta esprima *tout court* la visione del mondo epicurea in maniera positiva e argomentata. Come nei grandi finali del primo e del secondo libro, in questo passo la retorica gioca un ruolo fondamentale. Lucrezio indossa infatti la "maschera" profetica del *vates* empedocleo, ricorrendo a un tono elevato e maestoso, contraddistinto da un immaginario volto a stupire e coinvolgere emotivamente il lettore, e a un linguaggio denso di *vis* polemica nei confronti dei propri avversari. Allo scopo di evidenziare questi aspetti, si è scelto di mettere in rilievo alcuni fondamentali motivi retorici e polemici qui presenti.

5.2.1 Il rovesciamento di un motivo topico: l'osservazione del cosmo

La *climax* dei vv. 92–94 sembra insistere sulla maestosa bellezza dello spettacolo dei *tria corpora* (terra, mare e cielo), con particolare attenzione al tema dell'osservazione del mondo (cfr. *tuere* [...] *tris species*). Nei versi che precedevano la sezione escatologica del finale del secondo libro (vv. 1023–1043), Lucrezio aveva sviluppato un quadro analogo, rovesciando il motivo topico (comune a platonismo, aristotelismo e stoicismo) della contemplazione dell'ordine cosmico come premessa necessaria all'adesione alla fede negli dèi e nella loro azione provvidenziale.⁶ Anche nell'apertura di questa nuova sezione Lucrezio sembra dunque voler ribaltare questo schema: l'osservazione del mondo non conduce alla persuasione della sua divinità e provvidenzialità, bensì all'annuncio della sua distruzione. Appare chiaro che tale operazione, volta a mettere immediatamente in rilievo la natura *nativa et mortalis* del mondo, apre la sezione escatologica nel segno della polemica contro la teologia astrale e il provvidenzialismo, denominatori comuni dai principali avversari della scuola epicurea.

5 Per quanto riguarda la relazione di questi versi con la precedente sezione proemiale, dedicata al confronto tra le figure di Eracle ed Epicuro, cfr. Schmidt 1990, 161–162.

6 Un modello di questo motivo è sicuramente Pacuv. *trag.* 86 R³ (= 79 Schierl) *hoc vide circum supraque quod complexu continet / terram*. L'invito a osservare il cielo è infatti qui teso al riconoscimento della sua natura divina. Su questi versi pacuviani (ripresi anche in 5.318–323) cfr. pp. 174–175.

Il poeta crea così un effetto sconvolgente, fondato sull’attesa di una conclusione (il mondo provvidenziale, divino ed eterno), 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: una vera e propria sovversione della prospettiva tradizionale del cosmo. Di qui la necessità di far seguire allo sconvolgimento emotivo del lettore dinanzi alla nuova verità una riflessione metapoetica a proposito della difficoltà di tradurre e comunicare in versi un messaggio così straordinario ed eversivo: tale riflessione occuperà infatti i vv. 97–109. Ancora una volta, molti sono i punti in comune tra quest’ultimo passaggio e i versi iniziali della sezione escatologica del secondo libro: anche in questo caso, infatti, Lucrezio aveva rivelato la propria difficoltà nel comunicare un messaggio tanto sconcertante, giungendo addirittura a “sfidare” il proprio pubblico latino a non desistere dalla lettura del poema (vv. 1040–1043). Non pare un caso che, in entrambi i passi, la dottrina escatologica epicurea venga definita *res nova*, oltretutto “novità sovversiva”.

5.2.2 La tripartizione del *mundus* e la “maschera” empedoclea

I vv. 91–96 sono anche caratterizzati dal fatto che Lucrezio rappresenta il cosmo evocando «la tradizionale triplice divisione degli elementi costituenti il mondo».⁷ Questo dato mette in rilievo come l’annuncio “apocalittico” del crollo cosmico sia svolto sulla base di tradizionali schemi retorici, non richiamando quindi subito il lessico scientifico epicureo.⁸ Evidente è lo scopo di creare una sorta di *climax*, fondata sull’iterazione del motivo della tripartizione del cosmo, che raggiunge il suo apice nella rivelazione del crollo, che avverrà in un solo giorno (*una dies*). La topica tripartizione del cosmo si ritrova già in Omero;⁹

7 Cfr. Jackson 2013, 145 e Hardie 1986, 93; 181; 238.

8 In questi versi, i soli termini tecnici che sembrano richiamare direttamente la scienza epicurea sono *texta* (v. 94) che rimanda al termine tecnico περιπλοκή (cfr. Jackson 2013, 146) e *sustentata* (v. 96) che rimanda al sostentamento atomico di ogni aggregato e, in particolare, del mondo (cfr. Lucr. 2.1146–1147 *omnia debet enim cibus integrare novando / et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare*). Tuttavia, non mi pare certo che anche al v. 96 del quinto libro si riferisca alla *sustentatio* atomica del finale del secondo libro: manca infatti qui un riferimento alla metafora del *cibus* atomico e al nutrimento del mondo, secondo lo schema analogico del μακράνθρωπος.

9 Si vedano ad esempio i primi versi della celeberrima descrizione dello scudo di Achille nell’*Iliade* (18.483–484): ἔν μὲν γαῖαν ἔτευξ’, ἐν δ’ οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν, / ἤέλίων τ’ ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσιν.

tuttavia, tra le numerosissime attestazioni del motivo, pare notevole quella empedoclea richiamata nel trattatello plutarco De *facie quae in orbe lunae apparet* (926d-e), già menzionato nell'analisi del finale del primo libro lucreziano. Il frammento (D.-K. 31B27) descrive la condizione del 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 οὐτ' ἡελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος),¹⁰ 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". Del resto, nel primo libro il poeta aveva comparato il pensatore siciliano a Tifeo – il più temibile degli avversari di Zeus nella *Teogonia* esiodea – conferendogli una posizione di preminenza tra i filosofi eversori del cosmo prima di Epicuro.¹¹

Questa interpretazione trova un'ulteriore conferma nel fatto che poco oltre, nei vv. 101-103, Lucrezio richiama esplicitamente l'*auctoritas* empedoclea traducendo i versi del fr. D.-K. 31B133, in cui si sottolineano i limiti della percezione sensoriale.¹² È importante notare che, sebbene Empedocle costituisca 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 citato erano riferiti alla natura del divino (τὸ θεῖον), al fine di sottolineare che esso non può essere colto mediante le vie di percezione ordinarie.¹³ Lucrezio decide invece di connettere questa dichiarazione alla verità sconcertante della distruzione del mondo: *accidat exitium caeli terraeque futurum*.¹⁴ In questo modo, alla divinità empedoclea si sostituisce la "divina" dottrina epicurea a proposito della mor-

¹⁰ 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. οὐτ' ἡελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος.

¹¹ Cfr. Appendice 2.

¹² D.-K. 31B133 (= Clem. *strom.* 5.81 [2.380,5 St.]). A proposito del significato di questa citazione empedoclea cfr. Castner 1987 e Jackson 2013, 150-153.

¹³ Per una riflessione sul tema della visione di ciò che non è visibile nel *De rerum natura*, cfr. Lehoux 2013.

¹⁴ Tale elevazione della rivelazione della mortalità del cosmo a dottrina divina può essere comparata all'analogia rappresentazione dell'ecpirosi e dell'apocatastasi come un "mistero sacro" da parte degli Stoici: cfr. Mansfeld 1979, 179-182. Si ricordi che Lucrezio sottolinea sin dal primo libro del poema che solo l'accettazione della mortalità del cosmo può infatti condurre alla visione delle divinità negli *intermundia*.

talità del mondo. L'*auctoritas* “escatologica” di Empedocle viene insomma ripresa e, al contempo, superata da Lucrezio che la piega a un contenuto nuovo. Difatti, dopo la traduzione dei versi empedoclei, Lucrezio paragonerà il proprio messaggio alla profezia di un oracolo (vv. 110–113), similitudine già usata nel primo libro proprio per elogiare le verità fisiche scoperte dal filosofo greco.¹⁵

5.2.3 Il motivo topico dell'*una dies* (v. 95)

I versi di apertura della sezione escatologica lucreziana sono densi di espressioni che sembrano rimandare 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.¹⁶ Come per il motivo della tripartizione del cosmo, anche in questo caso ci troviamo dinanzi a una *iunctura* che presenta una indiscutibile valenza retorica.¹⁷ Esso si ritrova infatti già nell'epica omerica¹⁸ e, soprattutto, nella tragedia attica,¹⁹ da cui poi passerà anche nella letteratura latina arcaica.²⁰ Notevole il caso dell'*Eracle* di Euripide: ὄρατ' ἔμ' ὅσπερ ἦ περιβλεπτος βροτοῖς / ὄνομαστὰ πράσσων, καὶ μ' ἀφείλεθ' ἡ τύχη / ὥσπερ πτερόν πρὸς αἰθέρ' ἡμέρα μιᾶ.²¹ È inoltre necessario richiamare un'altra citazione euripidea, stavolta dall'*Ino*: ὄρας τυράννους διὰ μακρῶν ἠύξημένους / ὡς σμικρὰ τὰ σφάλλοντα, καὶ μί' ἡμέρα / τὰ μὲν καθεῖλεν ὑπόθεν, τὰ δ' ἦρ' ἄνω.²² Questi paralleli letterari sono di

15 Lucr. 1.736–739. A proposito dell'importanza della rappresentazione “oracolare” delle verità filosofiche in questo passo, cfr. Campbell 2014, 37–39. Per un approfondimento della ripresa empedoclea si rimanda all'Appendice 2.

16 Cfr. Jackson 2013, 147.

17 A proposito di questo motivo, cfr. Schwindt 1994 e Indelli 2006, 78–79.

18 Cfr. Hom. *Il.* 6.448–449 ἔσσεται ἡμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρή / καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο.

19 Cfr. e.g. Soph. *Ant.* 11–14: ἐμοὶ μὲν οὐδεὶς μῦθος, Ἀντιγόνη φίλων / οὔθ' ἡδὺς οὔτ' ἀλγεινὸς ἴκετ' ἐξ ὅτου / δυοῖν ἀδελφοῖν ἐσπερήθημεν δύο, / μιᾶ θανόντων ἡμέρα διπλῆ χερσί.

20 Sul versante delle fonti latine di Lucrezio, si vedano almeno Liv. Andr. *car. frg.* 23 (= 11 Morel) *quando dies adveniet quem profata Morta est* ed Ennio fr. 258 Sk. *multa dies in bello conficit unus.*

21 Eur. *HF* 508–510: «guardate me: ero un uomo illustre agli occhi dei mortali, avendo compiuto imprese degne di fama, e la sorte mi ha strappato via, come una piuma al vento, in un solo giorno».

22 Eur. fr. 420 K: «vedi come sono piccole le cose che mandano in rovina i tiranni, che hanno accresciuto il loro potere in un lungo periodo di tempo, e un solo giorno ha abbattuto ciò che era in alto e sollevato ciò che era in basso». A proposito del successo di questi versi nella tradizione

particolare rilievo, poiché non solo attestano il medesimo espediente presente in Lucrezio, ovverosia l'invito ad osservare (cfr. v. 92 *tuere*; Eur. *HF* v. 508 ὀρᾶτε; Eur. fr. 420 K. ὀρᾶς) la distruzione in un sol giorno di una realtà prima solida e accresciutasi in un lungo lasso temporale (cfr. vv. 95–96 *multos per annos / sustentata*; Eur. fr. 420 K. διὰ μακρῶν ἠὺξημένους), ma soprattutto perché l'agente della distruzione nei due autori è il medesimo: la sorte (cfr. v. 107 *fortuna gubernans*; Eur. *HF* 512 ἡ τύχη).²³ Difatti, in età ellenistica il motivo del “solo giorno” sarà vieppiù associato all'azione della τύχη, capace di sovvertire ogni realtà in tempo brevissimo, e, per questo, sfruttato dalla tradizione filosofica. Non stupisce quindi constatare che i versi euripidei appena citati erano già ripresi e commentati in un trattato del peripatetico Demetrio Falereo, significativamente intitolato Περὶ τύχης.²⁴

5.2.4 Il senso della *machina mundi* lucreziana (v. 96)

Siamo certi che, in questo contesto retorico e polemico, l'espressione lucreziana *moles et machina mundi*²⁵ debba essere concepita *tout court* come un'enunciazione positiva della visione del mondo secondo Lucrezio,²⁶ ossia come una sorta di “macchina del cosmo” epicurea, come proposto da alcuni studiosi?²⁷ Pur non escludendo questa possibilità, credo che qui Lucrezio sia mosso anche dall'intento di attuare una ripresa polemica di una metafora ormai topica nel dibattito

filosofica antica sino alla ripresa filodemea, cfr. Indelli 2006, 78–79 (dal quale è tratta anche la presente traduzione).

23 Cfr. pure Soph. *Aj*. vv. 131–132 ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν / ἅπαντα τάνθρώπεια. Eurip. *Hec*. vv. 284–285 κἀγὼ γὰρ ἦ ποτ', ἀλλὰ νῦν οὐκ εἴμ' ἔτι, / τὸν πάντα δ' ὄλβον ἦμαρ ἔν μ' ἀφείλετο.

24 Cfr. fr. 79 (= Plut. *cons. Apoll.* 104a11). L'ingresso della formula nel dibattito filosofico potrebbe però essere ricondotto già a Platone, nel *Timeo* (*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 ἔδω κατὰ γῆς. Si veda, per la tradizione di età tardo ellenistica, Philo *prov.* 2.90 (con riduzione a un'unità di tempo ancor più esigua): *subitanei motus terrae saepe una hora mundum concusserunt*.

25 Cfr. le considerazioni svolte su questo tema in Galzerano 2018a.

26 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*». Si noti che Filone Alessandrino, in *ebr.* 199, contrappone a coloro che sostengono il governo provvidenziale del cosmo, coloro che invece asseriscono che esso sia un corpo soggetto a un moto privo di scopo e spontaneo: οἱ χωρὶς ἐπιστάτου καὶ ἡγεμόνος ἀλόγου καὶ ἀπατοματιζούσης ἐξάψαντες φορᾶς.

27 Cfr. e.g. Baroncini 1989 e Di Pasquale 2008. Per un sunto delle diverse interpretazioni, cfr. Jackson 2013, 148–149.

filosofico tardo-ellenistico, e dunque subito riconoscibile dai suoi lettori, come suggerisce la brevità dell'espressione e l'assenza di spiegazioni. Un buon punto di partenza è offerto da 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. Significativamente, ritroviamo definizioni assai simili, in riferimento al mondo, all'interno di testi che espongono la cosmologia degli avversari dell'Epicureismo: ad esempio, nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo* il mobile sistema delle sfere celesti, animato dall'azione della divinità, viene paragonato a un meccanismo capace di conseguire complessi effetti a partire da un semplice impulso.²⁸ In un altro passo dalla medesima opera (391b19–392a5), si descrive il moto eterno della sfera del mondo, la cui massa viene tenuta fissa e sostenuta dai poli, che permettono la sua diuturna rotazione senza moto di traslazione, come una sfera in un tornio. La medesima immagine si ritrova anche nei *Fenomeni* di Arato (vv. 19–26), dove il poeta descrive l'eterno moto delle sfere celesti intorno all'asse dei poli, che toccano le estremità della terra, immobile al centro.²⁹ I passi richiamati permettono di comprendere non solo cosa potesse intendere un lettore antico considerando l'espressione *moles et machina mundi*, ma anche per quale ragione essa sia definita *multos per annos sustentata*: Lucrezio potrebbe riferirsi all'immagine di un *mundus* sferico, dove la rotazione della sfera celeste attorno alla terra, immobile al centro, è come sorretta (*sustentata*, appunto) dall'asse dei poli.³⁰ 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.³¹

Mediante il riferimento alla *machina mundi*, Lucrezio attacca una metafora condivisa dai propri avversari, volti a sottolineare carattere divino e immortale (cfr. Arat. v. 20 πάντ' ἤματα συνεχῆς αἰεὶ; *De mundo* 391b17 κινούμενος κίνησιν

²⁸ Cfr. ps.-Arist. *mund.* 398b10–15 ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θεϊότατον, τὸ μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχνηται, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. Cfr. la traduzione aruleiana in *Apul. mund.* 27 *an non eiusmodi compendio machinatores fabricarum astutia unius conversionis multa et varia pariter administrant.*

²⁹ Come si vedrà, il peso del poema di Arato in questa sezione lucreziana appare determinante. Cfr. pp. 122–125.

³⁰ Questa lettura viene confermata da un importante passo di Vitruvio (10.1.1–4), che asserisce che ogni *machina* terrestre è costruita sul modello del perfetto e provvidenziale meccanismo delle sfere celesti. Cfr. Krömer 2004.

³¹ Cfr. Galzerano 2018a, 28–31 per la suggestione di un possibile riferimento celato al mito di Atlante e alla sua allegoresi stoica in questi versi lucreziani, che mettono in enfasi il concetto della *moles sustentata* prossima al crollo.

ἀίδιον [...] ἀπαύστως δι' αἰῶνος) del meccanismo cosmico. Tale nozione, come si è visto, era ormai divenuta comune ai Peripatetici e agli Stoici,³² ma la radice di questa metafora può essere ricondotta a Platone.³³ In effetti, nel *Timeo* Platone descrive l'azione di un divino Architetto (ὁ συνιστάς) che plasma il mondo a partire da elementi eterogenei, mediante un vincolo armonioso e indissolubile:³⁴ l'esito è un “corpo complesso” (σύστασις, σύστημα) divinamente provvisto d'immortalità.³⁵

Questo quadro fu oggetto di critiche da parte degli Epicurei; in *nat. deor.* 1.19, 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 connette principi diversi e discordi, obbligandoli all'obbedienza: mi pare notevole che Lucrezio sottolinei proprio l'aspetto della difformità delle parti che compongono il mondo (v. 92).³⁶ 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, dove figurano termini in relazione etimologica diretta con quelli impiegati da Lucrezio, come il verbo *machinari* e il sostantivo *molitio* per indicare la vera e propria costruzione del mondo ad opera del Demiurgo.³⁷ La *machina mundi* può così corrispondere anche all'articolata creazione (σύστασις) di un divino *machinator*, capace di legare indissolubilmente elementi eterogenei.

32 La ripresa stoica della metafora della macchina del mondo, per giunta in polemica con l'Epicureismo appare chiara in Cic. *nat. deor.* 2.88; 97.

33 Ancor prima di Platone, va evidenziato che la raffigurazione del mondo come divino e perfetto “Sfero”, posto in equilibrio in posizione centrale, si ritrova già in Parmenide (cfr. e.g. D.-K. 28B8).

34 Cfr. Pl. *Ti.* 29d λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν; cfr. anche *Ti.* 32d τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπῶν.

35 Del resto questi due sostantivi condividono con il latino *machina* la nozione di “struttura articolata” e al contempo di “costruzione”. Non si dimentichi che la definizione del mondo come σύστημα verrà poi ereditata dagli Stoici sino a Posidonio (cfr. Lehmann 1997, 104).

36 Anche nel *De mundo* (396b20 ss.) si afferma la natura di σύστασις del cosmo, ovvero sia unità armonica d'elementi eterogenei e opposti, resi concordi dall'azione provvidenziale (μηχανησαμένη) della divinità.

37 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

Questi confronti mostrano come, nell'espressione *moles et machina mundi*, Lucrezio potrebbe richiamare polemicamente due immagini complementari: l'idea (di ascendenza platonica) del mondo come divina costruzione,³⁸ capace di saldare elementi dissimili, e, al contempo, l'immagine topica del mondo come complesso meccanismo di sfere celesti che – ancorate e sostenute dai poli – ruotano in eterno attorno alla terra, immobile e posta al centro.³⁹

5.2.5 La nozione polemica di *fortuna gubernans* (v. 108)

Come si è detto, solo tenendo in considerazione l'importanza della dimensione retorica e della dimensione polemica è possibile comprendere appieno i versi incipitari della sezione escatologica del quinto libro: ciò vale anche per alcune celebri *iuncturae* qui presenti, come quella della *fortuna gubernans* (v. 108). Certo, con l'introduzione della dottrina del *clinamen*, Epicuro aveva affermato il carattere imprevedibile e casuale dei movimenti atomici, e dunque di ogni fenomeno naturale, comprese la generazione e la distruzione dei mondi. Tuttavia, il filosofo non aveva mai definito il caso come una potenza onnipotente, quasi provvidenzialmente attiva nel mondo (*gubernans*, appunto).⁴⁰ Al contrario, egli

38 Alla medesima conclusione perviene anche Munteanu 2009. La rappresentazione metaforica del “mondo come costruzione” è già presente (seppur solo accennata) nell'*Epistola a Pitocle* di Epicuro (90) dove, nel racconto della formazione del mondo, si parla delle fondamenta atomiche (τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια) di esso. Lucrezio, dunque, potrebbe qui riprendere una polemica anti-Platonica già presente in Epicuro (il mondo come casuale edificio atomico, anziché come divina costruzione). Del resto, non mancano attestazioni anche dell'uso del sostantivo σύστασις da parte di quest'ultimo (cfr. Masi 2005).

39 Non si dimentichi che analoghe polemiche erano già state condotte da Epicuro, in particolare contro l'uso di macchinari astronomici da parte degli eredi di Platone (Eudosso), nell'XI libro del trattato *Sulla natura* (cfr. Sedley 1976). Questa nuova interpretazione della *machina mundi* lucreziana potrebbe dunque fornire una risposta all'obiezione di Sedley 1998a, 82–84, secondo la quale la sezione escatologica lucreziana è del tutto priva di riferimenti alla polemica di Epicuro contro i macchinari astronomici. Sui macchinari astronomici in età tardo-repubblicana cfr. Beretta 2016, 60–66.

40 Naturalmente, anche nel caso di 5.77 (*natura gubernans*), l'uso in riferimento alla natura del tradizionale epiteto *gubernans*, che implica sempre l'idea di una divinità attiva nel mondo, risponde alle convenzioni dello stile poetico e a schemi retorici, e non riflette la reale concezione epicurea del divino. Come infatti sottolinea Piergiacomi 2017, 161, tale espressione può al massimo essere intesa non «nel senso forte che la φύσις è causa di tutto al minimo dettaglio, ma nel senso debole che non accade mai nulla di sovranaturale». Sulla relazione tra tale concetto e quello di fortuna in Lucrezio, cfr. Gigandet 1996, 213 e Merchant 2016, 31–33. Basta citare le *Massime capitali* (RS 16) per comprendere come per gli Epicurei la sorte non sia affatto divina né

aveva sottolineato che il saggio è superiore alla sorte e in grado di porsi al riparo dalle sue minacce, senza alcun turbamento per l'incombere della morte (individuale e cosmica). Perché, allora, il poeta prega la *fortuna gubernans* di stornare la (forse) imminente fine del mondo, rischiando d'introdurre una nuova inquietante divinità nel *Pantheon* epicureo?

Ritengo che tale augurio chiami di nuovo in causa le 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'l mondo a caso pone». ⁴¹ In numerosi passi ciceroniani, che riflettono per lo più argomentazioni stoiche, ritroviamo infatti l'accusa agli Epicurei di sottoporre il mondo al dominio del caso; ⁴² tuttavia, ben prima degli Stoici, era stato Platone stesso ad accusare gli assertori del materialismo di subordinare all'azione del caso l'ordine sacro e provvidenziale del cosmo. ⁴³ La lettura di questi passi induce a sospettare che la definizione della fortuna come *gubernans* non sia scevra di ironia nei confronti degli avversari di Epicuro, accusato d'istituire un regno della sorte, senza la presenza di alcuna divinità provvidenziale. ⁴⁴

Il senso della *iunctura* si coglie anche considerando lo specifico contesto dei vv. 97–109: questi versi sono infatti caratterizzati da un tono solenne e sublime, teso a sottolineare la persuasività delle parole profetiche di Lucrezio, che ha indossato la maschera del *vates* empedocleo per convincere Memmio della natura mortale del mondo, senza avere bisogno che il finimondo abbia luogo *hic et nunc*. Che, accanto a quella polemica, la dimensione retorica abbia qui la preminenza è peraltro confermato dal fatto che la medesima formula costituisce un

tanto meno *gubernans* o onnipotente. Certo, in 3.1085–1086 Lucrezio asserisce che la fortuna è irresistibile e imprevedibile, ma – tralasciando il fatto che anche questo richiamo si trova all'interno di un finale retorico, di natura diatribica – qui il poeta sta affermando proprio che l'epicureo può raggiungere *hic et nunc* la beatitudine a prescindere da cosa rechi la sorte. Perché dunque in 5.108 egli dovrebbe invece augurarsi che essa intervenga provvidenzialmente (*gubernans*) a procrastinare la fine del mondo?

⁴¹ *Inf.* 4.136.

⁴² Cfr. e.g. *Cic. nat. deor.* 1.66; 90–91; 2.56; 93–94.

⁴³ Si consideri ad esempio la polemica nel decimo libro delle *Leggi* (*Pl. leg.* 889 a-c). Analoghe polemiche si trovano in *Arist. phys.* 2.6.198a5–13, per cui si veda il commento di Sedley 2011, 199–202.

⁴⁴ Si noti che lo stoico Cleante aveva a sua volta definito Zeus come πάντα κυβερνῶν nel suo celebre inno alla divinità (SVF 1.537 v. 2; cfr. Campbell 2014 per la sua possibile influenza su Lucrezio). La *iunctura* poetica è però di ben più antica ascendenza: si veda ad esempio Parmenide, D.-K. 28B12 v. 3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ. La medesima metafora appare in Philo *ebr.* 199, dove alla visione epicurea di un mondo soggetto al dominio del caso si contrappone l'idea di una divinità che lo “guida” provvidenzialmente (ἡνιοχοῦντος καὶ κυβερνῶντος ἀπταιστώσ καὶ σωτηριῶσ θεοῦ).

topos della tradizione letteraria precedente sul ruolo della sorte nel mondo: si pensi ad esempio al noto frammento menandro secondo il quale τύχη κυβερνᾷ πάντα.⁴⁵

5.3 I vv. 110–121: la Gigantomachia filosofica intorno all'eternità del mondo

Qua prius adgrediar quam de re fundere fata 110
 sanctius et multo certa ratione magis quam
 Pythia quae tripodi a Phoebi lauroque profatur,
 multa tibi expediam doctis solacia dictis;
 religione refrenatus ne forte rearis
 terras et solem et caelum, mare sidera lunam, 115
 corpore divino debere aeterna manere,
 proptereaque putes ritu par esse Gigantum
 pendere eos poenas immani pro scelere omnis,
 qui ratione sua disturbent moenia mundi
 praeclarumque velint caeli restinguere solem 120
 immortalia mortali sermone notantes.

110–234 *secl. Lachmann* 116 manere ed. Juntina : meare OQ 117 par Marullus : pars OQ 121 sermone Qⁱ : sermoni OQ

Ma prima ch'io cominci a svelare su tale argomento le norme fatali 110
 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, 115
 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, 121
 violando con il linguaggio mortale creature immortali.

Dopo l'introduzione, Lucrezio si volge finalmente a un attacco frontale dei propri avversari, che in qualche modo prelude alla prima argomentazione della se-

⁴⁵ Men. frg. 372 K.-A. L'intrecciarsi di questo motivo retorico con la tradizione poetica latina è già attestato in Pacuvio, *trag.* 372–375 R³ (= fr. 262 Schierl): *sunt autem alii philosophi qui contra Fortuna negant / ullam miseriam esse; temeritate omnia geri autumant. / Id magis veri simile esse usus reapse experiundo edocet: / velut Orestes modo fuit rex, factust mendicus modo.*

zione, ovverosia la natura non divina del mondo. Oggetto dell’attacco lucreziano sono coloro che considerano i teorici della fine del mondo alla stregua dei Giganti, cioè meritevoli delle punizioni più severe per la loro empietà.⁴⁶ Per comprendere l’identità degli avversari di Lucrezio bisogna volgere lo sguardo innanzi tutto a Platone, che per primo aveva usato il racconto “gigantomachico” per rappresentare il conflitto tra una visione del mondo spiritualistica e una visione del mondo materialistica.⁴⁷ Nel *Sofista* egli rappresenta infatti i filosofi materialisti come Giganti «che trascinano tutto dal cielo e dalla dimensione non-visibile verso la terra»⁴⁸, riducendo realtà divine a oggetti materiali con i loro ragionamenti (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι). Pare opportuno richiamare altri due passi platonici, tratti dalle *Leggi*,⁴⁹ in cui i toni diventano ancora più duri e Platone rivolge una vera e propria accusa (αἰτιαθήτω) nei riguardi dei pensatori materialisti, che equiparano il corpo divino del mondo (dagli astri alla terra) a 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) 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).

Platone non può però essere ritenuto il solo avversario contemplato nei versi lucreziani; nei passi citati, infatti, questi non sembra riferirsi in modo esclusivo alla questione dell’eternità del mondo: nel *Sofista* il dibattito è a proposito dell’essenza e dell’esistenza delle idee (cfr. περὶ τῆς οὐσίας), mentre nelle *Leggi* esso è a proposito dell’argomento della divinità e provvidenzialità del mondo; quest’ultimo argomento appare comunque strettamente connesso a quello dell’immortalità, in quanto il mondo può essere riconosciuto come indistruttibile solo se è anche animato e divino. Furono Aristotele e la sua scuola a mettere in più esplicita relazione la teologia astrale di questi passi platonici con il tema

⁴⁶ Cfr. Jackson 2013, 164–170.

⁴⁷ A proposito del ruolo del mito “gigantomachico” in Lucrezio cfr. Chaudhuri 2014, 59–63 e bibliografia ivi indicata. Per una rassegna delle principali posizioni critiche concernenti questo passo cfr. Schmidt 1990, 194. 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.

⁴⁸ Pl. *soph.* 246a. Si veda più avanti Lucr. v. 163 *ab imo evertere summa*.

⁴⁹ Pl. *leg.* 886d-e; 890b-c.

dell'eternità cosmica. A questo proposito è opportuno richiamare il fr. 18 Ross del *De philosophia*;⁵⁰ come intuì Bignone,⁵¹ questo passo costituisce un punto di riferimento per i versi lucreziani: non lascia dubbi in proposito la notevole corrispondenza tra la *iunctura* latina *qui ratione sua disturbent moenia mundi* e il greco τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.⁵² Pertanto la polemica lucreziana è qui diretta anche contro la scuola peripatetica. Schmidt, 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.⁵³ 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 ὀσίως) 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 proprio δεινοὶ ἄνδρες. Inoltre, nel frammento sopra richiamato, Aristotele afferma che il cosmo e gli astri sono delle divinità (cfr. τοσοῦτον ὄρατὸν θεόν; πάνθειον): pertanto a chi possono essere implicitamente equiparati «coloro che distruggono il mondo intero» se non ai Giganti?⁵⁴ La rappresentazione 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.⁵⁵

50 Il frammento è riportato e commentato a pp. 9–10.

51 Cfr. Bignone 1936, 2.74.

52 Per quanto concerne l'identità degli avversari di Aristotele (che per ragioni cronologiche non possono essere gli Stoici), è probabile che qui il filosofo si rivolgesse a tutti i filosofi presocratici già attaccati da Platone, come gli Atomisti. Cfr. Galzerano 2019a a proposito della possibilità che anche Anassagora fosse incluso in tale polemica.

53 Cfr. Schmidt 1990, 163–170.

54 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* (cfr. l'analisi nell'Appendice 4). Infatti, sul solco della Gigantomachia filosofica presente nel *Sofista* di Platone e del *De philosophia* di Aristotele, l'autore del passo oppone al volo spirituale di coloro che esplorano il mondo «con il divino occhio dell'anima» (θεῖω ψυχῆς ὄμματι) l'empio tentativo degli sconsiderati Aloadi (οἱ ἀνόητοὶ Ἀλωάδαι) che invece ritennero possibile raggiungere quei luoghi celesti e divini con il corpo (τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι).

55 La rievocazione lucreziana del mito dei Giganti è stata interpretata anche in relazione all'allegorismo stoico e, in particolare, alla perduta opera di Cleante intitolata appunto *Sui Giganti* (cfr. Jackson 2013, 167). Credo però che questo riferimento sia meno significativo di quelli, qui citati, da ricondurre alla tradizione platonico-peripatetica.

5.3.1 I nuovi Giganti

Nei vv. 110–121 Lucrezio riprende dunque una polemica anti-platonica ed anti-aristotelica già presente, con ogni probabilità, nel Περὶ φύσεως di Epicuro. È infatti probabile che Epicuro abbia elaborato 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 fosse a conoscenza del dibattito filosofico successivo a 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 alcuni filosofi presocratici, per impostare la propria polemica contro i nuovi assertori della mortalità del cosmo, ovverosia gli Stoici. Ad esempio, in *aet.* 72–73, gli Stoici sono detti «coloro che distruggono il cosmo» (οἱ φθείροντες αὐτὸν); similmente, in *aet.* 45–47, essi sono stigmatizzati poiché teorizzano ciclici incendi e palingenesi del cosmo, «ma al contempo ritengono che gli astri siano divini e non si vergognano di distruggerli con il proprio ragionamento». ⁵⁶ La fonte peripatetica riportata da Filone ha gioco facile nell’evidenziare che si tratta di un giudizio contraddittorio, persino più folle del ritenere immortale un essere mortale (θνητὸν ἀθανασίας μεταλαχεῖν). ⁵⁷

Sempre in *aet.* 72–73 troviamo rimproverato agli Stoici un altro motivo presente nel testo lucreziano, ovverosia lo “spegnimento” degli astri (e in particolare del sole). L’escatologia stoica è definita empia (ἀσεβής) poiché condanna a morte «le perfette mura del cielo» (τὸν γὰρ τελειότατον [...] περιβόλον) e gli astri in esse contenuti. ⁵⁸ Le parole chiave di questo dibattito sembrano ben note a Lucrezio che, analogamente, sottolinea l’immane *scelus* di coloro che «sovvertono con la propria ragione le mura del mondo» (v. 119) e «vogliono spegnere il sole» (v. 120). Si consideri infine un altro passo dal trattato filoniano (*aet.* 110; 112): qui un’anonima fonte peripatetica attacca i primi maestri della Stoà, accusati di «condannare a morte la divinità del mondo» (τοσοῦτου θεοῦ κατηγορεῖν θάνατον), espressione che – accostata a quelle sopra richiamate – sembra

⁵⁶ Philo *aet.* 47 οἱ γὰρ τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου νομίζουσι καὶ ὁμολογοῦσι τοὺς ἀστέρας θεοὺς εἶναι, οὓς τῷ λόγῳ διαφθείρειν οὐκ ἐρυθρίωσιν.

⁵⁷ Paragonando questo passo al v. 121 di Lucrezio troviamo una notevole corrispondenza non solo con il concetto, ma finanche del gioco di parole presente in Philo *aet.* 45–47, basato sulla figura etimologica tra i sostantivi “mortale” e “immortale”.

⁵⁸ Un notevole passo di Cleomede (2.1.426–451) mostra inoltre come gli Stoici stessi rivolgersero il medesimo rimprovero agli Epicurei, attaccandoli perché dichiaravano che il sole (come tutti gli astri) si spegne al tramonto per riaccendersi all’alba (τὰ ἄστρα ἀπεφίηνατο ἀνατέλλοντα μὲν ἐξάπτεσθαι, δυόμενα δὲ σβέννυσθαι).

fornire un prezioso parallelo dell'espressione lucreziana *immortalia mortalia notantes*: infatti il verbo κατηγορέω, afferente al lessico giuridico, trova un preciso parallelo 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».⁵⁹

Le analogie terminologiche appena riscontrate inducono pertanto a sospettare che Lucrezio fosse a conoscenza del dibattito avvenuto tra Peripatetici e Stoici nel III e nel II secolo e soprattutto delle argomentazioni peripatetiche rivolte contro i cosiddetti nuovi eversori del cosmo. Come nel caso del secondo libro, l'operazione del poeta latino sembra dunque essere quella di rinforzare gli argomenti di Epicuro attingendo a immagini, concetti e analogie sviluppatasi nel dibattito più recente, elevando gli Epicurei (e non gli Stoici) a 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'immaginario gigantomachico nei vv. 62–79 del primo libro.

5.3.2 La ripresa degli *Aratea* ciceroniani

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, tra i quali spicca *Luc.* 118: qui Cicerone contrappone la visione peripatetica, rappresentata positivamente (*flumen orationis aureum fundens Aristoteles*), all'escatologia stoica, vista in modo sfavorevole (*iste Stoicus sapiens*).⁶⁰ In maniera analoga ai passi filoniani sopra citati, la critica è rivolta alla condanna a morte del mondo da parte degli Stoici, considerata palesemente contraddittoria rispetto al loro riconoscimento della presenza di una ragione divina che pervade e amministra il cosmo;⁶¹ tale dottrina condurrebbe dunque all'assurdità di ritenere mortale la stessa Provvidenza divina.⁶² Un'altra contraddizione stoica notata da Cicerone consiste nel fatto che gli Stoici dichiarano la mortalità del

⁵⁹ Cfr. Jackson 2013, 167–170.

⁶⁰ Si noti che in questo passo le due opinioni sono presentate da una prospettiva scettica che, pur sospendendo il giudizio al riguardo (*comprehendi ea tamen et percipi nego*), concede che la posizione stoica non sia del tutto errata (*vides enim iam me fateri aliquid esse veri*).

⁶¹ Si veda il già citato Philo *aet.* 72–73 οἱ φθειρόντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν.

⁶² Cfr. Philo *aet.* 73 ὥστε λελήθασιν αὐτοῦς καὶ τῆ προνοίᾳ – ψυχῇ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου – φθορὰν ἐπιφέροντες.

mondo pur riconoscendo la natura divina di esso e dei corpi celesti (cfr. *Luc.* 119 *solem, lunam, stellas omnis, terram, mare deos esse*).⁶³

Alla “follia” delle dottrine stoiche Cicerone contrappone pertanto la più persuasiva visione 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 del *De philosophia*, dove parimenti si compara la distruzione del mondo al crollo di un’abitazione per una serie di cause fatali. Si noti però che Cicerone riduce a due le possibili ragioni del crollo del mondo (la *vis* esterna e la *senectus*); si tratta forse di un richiamo all’*auctoritas* del *Timeo* (32c–33b): infatti per Platone due sono le cause di distruzione del mondo: malattia e vecchiaia (νόσος e γήρας), dovute a forze esterne capaci di circondare il mondo e colpirlo, ovverosia alla consunzione dall’interno.⁶⁴

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*.⁶⁵ Si tratta di due versi che non corrispondono a un passaggio equivalente nel poema di Arato e che, pertanto, costituiscono una deliberata aggiunta da parte di Cicerone. 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; tuttavia, studi più recenti hanno invece confermato che *quem* vada riferito 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.⁶⁶ Pare chiaro che il distico ciceroniano non sia altro che un richiamo

63 Cfr. *Philo aet.* 45–47 εἰ φθείρεται ὁ οὐρανός, φθαρήσεται μὲν ἥλιος καὶ σελήνη, φθαρήσονται [...] ὁ δὲ γένοιτ’ ἄν οὐδὲν ἕτερον ἢ θεοὺς φθειρομένους ὑπονοεῖν.

64 Cfr. *Tim.* 32c–33b ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γήρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. Si confronti la rappresentazione della *ruina* in *Lucr.* 2.1144–1145, dovuta proprio all’espugnazione del mondo da parte delle forze esterne.

65 «Né una forza rovinosa lo annienterà, né il lungo scorrere del tempo / lo porterà a distruzione, spegnendo gli astri, splendidi ornamenti del cielo». Per una presentazione del frammento e delle sue interpretazioni, cfr. Ciano 2015 e Ciano 2017.

66 Cfr. il commento *ad loc.* di Pellacani 2015.

all'*auctoritas* di Platone e di Aristotele a proposito dell'immortalità del mondo. Come propone Ciano, la ragione di tale aggiunta è forse da ricondurre al fatto che la traduzione ciceroniana fosse influenzata dal commento al poema di Arato scritto dallo stoico Boeto di Sidone, che – con Panezio – aveva aderito alla “fronda” che aveva rifiutato la dottrina dell'epirosi a favore dell'eternità cosmica.⁶⁷ Accettando questa prospettiva suggestiva, si può supporre che il primo obbiettivo polemico di Cicerone fosse, sulle orme di Boeto, l'escatologia vetero-stoica.⁶⁸

Come è stato provato nei recenti studi di Emma Gee,⁶⁹ 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, sintesi, dal punto di vista filosofico, della convergenza tra Platonismo e Stoicismo propria del I secolo a.C.⁷⁰ L'espressione lucreziana del v. 120 (*praeclarumque velint caeli restinguere solem*) è evidentemente costruita a partire dal fr. 2 Buescu (*stinguens praeclara insignia caeli*).⁷¹ 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.⁷² Ciò dimostra che Lucrezio, pur muovendosi sul

67 Cfr. Ciano 2017, 119–121, che sviluppa uno spunto di Siebengartner 2012.

68 Si noti inoltre che il confronto con Cic. *Luc.* 118 e i passi filoniani sopracitati rendono più verosimile l'idea di una polemica volta contro la dottrina vetero-stoica dell'epirosi. Meno probabile pare invece l'ipotesi di un richiamo polemico alla sola escatologia epicurea: non è tuttavia da escludere che Cicerone includesse *anche* gli Epicurei nella propria polemica contro i distruttori del cosmo.

69 Cfr. Gee 2013, 81.

70 Cfr. Gee 2013, 107–108. «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 unmistakable individual references, to thematic agglomeration. »

71 Cfr. Jackson 2013, 169–170.

72 Pur condividendone alcuni punti, non concordo con le conclusioni di Vesperini 2017, 175 riguardo al fenomeno dell'intertestualità nella letteratura antica: «tous les vers des grands poètes [...] constituaient un immense magasin où aller puiser. [...] Ils appartenaient désormais à la mémoire poétique de Rome. Un poète qui reproduisait un vers d'un autre poète n'exprimait donc aucun rapport particulier avec ce dernier. Il n'y avait ni clins d'œil ni critiques implicites. Aucun dialogue souterrain ne se déroulait qu'il faudrait déchiffrer à partir de ces échos». L'esistenza di una memoria poetica collettiva è indubbia: il poema lucreziano è un mosaico costruito mediante la ricombinazione di tessere ereditate dalla tradizione letteraria precedente, in molti casi riutilizzate a prescindere dal loro contesto originario. A mio parere, ciò non esclude però che alcune riprese – soprattutto se collocate in posizioni chiave del testo – possano essere motivate dalla volontà di richiamare un passo preciso di un autore precedente allo scopo di evocare l'*auctoritas* e/o di discutere la visione ivi espressa. Questo mi pare il caso del v. 120 di Lucrezio e del fr. 2 Buescu di Cicerone.

solco di Epicuro, sia ben consapevole di alcuni dei recenti sviluppi della *querelle* sull'eternità del mondo; egli si dimostra abile a “sfruttare” tale dibattito per i propri scopi, confutando anche gli eredi latini (Cicerone *in primis*) della dottrina dell'eternità cosmica, divenuta ormai patrimonio condiviso di Platonici, Stoici e Peripatetici.⁷³

5.4 I vv. 122–234: Lucrezio contro il creazionismo e il provvidenzialismo

Dopo essersi ironicamente incluso nel gruppo dei filosofi che «bramano spegnere il sole», Lucrezio è pronto ad avviare il proprio attacco alla teologia cosmica. La prima metà della sezione escatologica del quinto libro (vv. 122–234) non affronta immediatamente il tema della mortalità del mondo, bensì le questioni della sua divinità e della sua provvidenzialità. Soltanto dopo aver provato che il mondo non è divino né provvidenziale, il poeta si volgerà finalmente a provare che esso è mortale: tale dimostrazione si trova però nella seconda parte (vv. 235–415). Nella prima parte della sezione escatologica Lucrezio attacca dunque le seguenti dottrine: il mondo è divino, vivente ed eterno (vv. 122–145), le sedi degli dèi si trovano nel mondo (vv. 146–155), il mondo è stato creato dagli dèi *hominum causa* (vv. 156–195), il mondo è perfetto, così come la condizione umana all'interno di esso (vv. 195–234).⁷⁴

5.4.1 Introduzione: gli obbiettivi polemici del poeta

A proposito degli obbiettivi polemici contemplati dal poeta, nella critica lucreziana si riscontrano, ancora una volta, posizioni antitetiche. Da un lato vi sono coloro che affermano che questa sezione rappresenta una confutazione dei dogmi platonici, con un particolare riferimento al *Timeo*, dove si trova la più celebre enunciazione del creazionismo e del provvidenzialismo platonici. Di

⁷³ Cfr. Gee 2013 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*. [...] 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».

⁷⁴ Cfr. il sunto di Jackson 2013, 158–159.

nuovo, possiamo riconoscere in Sedley il principale esponente di questa interpretazione, tesa a identificare gli avversari di Lucrezio con gli avversari di Epicuro.⁷⁵ Sul versante opposto, invece, ritroviamo ancora Schmidt, che ha dedicato un lungo capitolo della sua monografia alla costruzione di una lettura di 5.122–234 come passaggio preminentemente anti-stoico.⁷⁶ Tra i critici che hanno seguito le orme di Schmidt, pare opportuno menzionare i nomi di Gigandet, Lévy e Smith.⁷⁷ Poiché il dibattito si è concentrato sui vv. 156–234 (l'attacco al creazionismo e al provvidenzialismo), ulteriori considerazioni verranno svolte nei capitoli relativi a questi versi.

Un sicuro punto di partenza consiste nel fatto che i Peripatetici non rappresentano il principale obbiettivo polemico di questa prima parte. Certo, alcuni argomenti, soprattutto quelli concernenti la divinità del mondo e le sedi degli dei, potrebbero essere intesi *lato sensu* anche contro l'Aristotelismo, soprattutto se si rammenta che alcune formulazioni più recenti del pensiero peripatetico (si pensi al trattatello *De mundo*) presentano una visione della divinità molto influenzata dal provvidenzialismo platonico e stoico.⁷⁸ Nondimeno, la *summa* degli argomenti lucreziani non può essere intesa in senso anti-aristotelico. Infatti, i Peripatetici rigettano il creazionismo e, in relazione alla perfezione del mondo, distinguono nettamente tra lo stato del mondo sopralunare e quello del mondo sublunare. È ora possibile analizzare più in dettaglio i singoli passi lucreziani.

5.4.2 I vv. 122–145: il corpo *vitaliter animatus* del mondo

Quae procul usque divino a numine distent, inque deum numero quae sint indigna videri, notitiam potius praebere ut posse putentur quid sit vitali motu sensuque remotum.	125
Quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse posse animi natura putetur consiliumque. Sicut in aethere non arbor, non aequore salso nubes esse queunt neque pisces vivere in arvis nec cruor in lignis neque saxus susus inesse, certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.	130

⁷⁵ Cfr. Sedley 1998a, 175 e Sedley 2011, 151–176. La posizione di Sedley è stata difesa anche da Montarese 2012, 16–18.

⁷⁶ Cfr. Schmidt 1990, 162–211.

⁷⁷ Cfr. Gigandet 1998, Gigandet 2003a, Gigandet 2003b, Lévy 1999 e Smith 2003.

⁷⁸ Cfr. Appendice 4.

Sic animi natura nequit sine corpore oriri
 sola neque a nervis et sanguine longius esse.
 Quod si posset enim, multo prius ipsa animi vis
 in capite aut umeris aut imis calcibus esse 135
 posset et innasci quavis in parte soleret,
 tandem in eodem homine atque in eodem vase manere.
 Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum
 dispositumque videtur ubi esse et crescere possit
 seorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum 140
 totum posse extra corpus formamque animalem
 putribus in glebis terrarum aut solis (in) igni
 aut in aqua durare aut altis aetheris oris.
 Haud igitur constant divino praedita sensu,
 quandoquidem nequeunt vitaliter esse animata. 145

122 a numine distent *l 31* : animinbistent *OQ* : a numine distant *Madvig* 123 videri] videntur *Madvig* 131 crescat (cf. iii.787) : crescet *OQ* 133 a nervis *Q¹* (cf. iii.789) : arvis *OQ* longius] longiter *Lachmann* 142 glebis *Q¹* : glebris *OQ* in *add. l 31* igni *O* : ignis *Q*

Mentre questi corpi sono così lontani dal nume divino,
 e così indegni di essere annoverati fra gli dèi,
 da indurre piuttosto a ritenerli capaci di offrire la nozione
 di ciò che sia completamente privo di moto e senso vitale. 125
 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, 130
 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, 135
 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 140
 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 spirito vitale». 145

Nei vv. 114–116,⁷⁹ Lucrezio aveva evidenziato come i difensori della *religio*, coloro che paragonano ai Giganti gli assertori della mortalità del mondo, sostengano invece che il cosmo è immortale ed eterno, pertanto di natura divina. 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, ovvero sia il corpo umano.⁸⁰ La traslazione di questi versi è molto utile, poiché permette al poeta di dimostrare sin dal principio che le parti del mondo (si noti che i vv. 172–173 chiamano in causa i quattro elementi) non possono essere dotate di anima (*vitaliter animata*): poiché esse, a differenza del corpo umano, non sono vive, non possono essere ritenute eterne e divine.⁸¹

La critica rivolta contro la dottrina di un mondo *vitaliter animatus* nelle sue parti non può essere diretta contro l'Aristotelismo.⁸² Infatti, la maggior parte degli studiosi lucreziani ha individuato in questo passo una polemica nei confronti della dottrina stoica dell'*anima mundi*, l'idea che l'intero mondo sia pervaso, animato e governato dalla divinità e che pertanto il mondo stesso possa essere definito "divino".⁸³ Se per Lucrezio le parti del mondo non possono essere

⁷⁹ Cfr. pp. 118–120.

⁸⁰ Cfr. Gigandet 2003b, 59–60 e Piergiacomini 2017, 166 per alcuni paralleli a questa teoria dei luoghi naturali. Cfr. Jackson 2013, 171–184, per un commento generale al passo.

⁸¹ In sede conclusiva di questo capitolo si svolgeranno altre considerazioni sul senso delle ripetizioni qui presenti, tratte dal terzo libro. Si noti che Deufert 1996, 102–109 rimarca che i versi reiterati hanno senso solo nel contesto del terzo libro, asserendo l'inautenticità della ripetizione nel quinto. A favore dell'autenticità di 5.126–141 è invece Butterfield 2014, 23.

⁸² Cfr. il commento di Schmidt 1990, 175 e le considerazioni di Sedley 2011, 177–179 a proposito del superamento aristotelico della dottrina dell'*anima mundi*. I Peripatetici sottolineavano infatti la natura eterna, divina e immutabile del mondo sopralunare (i corpi celesti). Ciò non significa che i Peripatetici non potessero essere inclusi in senso lato tra gli obbiettivi polemicici di questo passo, soprattutto considerando la cosmoteologia platonizzante che emerge da alcuni trattati recenziatori, come il *De mundo*. Cfr. in proposito Thom 2014b, 107–120 e Appendice 4. Si veda infatti ps.-Arist. *mund.* 399b10–15, dove l'invisibile presenza di Dio nell'universo (che si esplica nell'eterna e provvidenziale conservazione di quest'ultimo) è paragonata alla relazione tra anima e corpo. Come nota Thom (p. 118) l'analogia concerne l'invisibilità divina e non implica il ritorno all'*anima mundi* platonica, ma è probabile che un avversario come Lucrezio potrebbe non aver voluto cogliere tale sottigliezza. Infatti, in Cic. *nat. deor.* 1.33, si rivolge anche ad Aristotele la critica epicurea di aver identificato il mondo con la divinità (*Aristoteles [...] mundum ipsum deum dicit esse*). Cfr. Pease 1955, 240–244.

⁸³ Cfr. Schmidt 1990, 170–181. Esempiarli a questo proposito sono le seguenti parole di Cicerone in *Luc.* 117–119: *erit ei persuasum etiam solem, lunam, stellas omnis, terram, mare deos esse, quod quaedam animalis intellegentia per omnia ea permanet et transeat*. Tale dottrina è esaminata (con

divine perché non sono neppure dotate di un'anima che le vivifichi, la teoria stoica prevede, al contrario, che esse sono divine proprio perché pervase da tale *animalis intelligentia*.⁸⁴ Coloro che però chiamano in causa gli Stoici come principale obbiettivo polemico del passo debbono rispondere a un quesito: Lucrezio asserisce non soltanto che tali parti del mondo sono divine, ma soprattutto che esse sono destinate a sopravvivere per l'eternità (v. 116). La teoria vetero-stoica dell'ecpirosi sembra invece asserire l'esatto contrario, ovvero sia la distruzione del mondo nella conflagrazione. Le possibili risposte a tale obiezione sono due: la prima consiste nel fatto che Lucrezio si riferisca qui alle teorie dei recenti maestri stoici che avevano recusato la teoria dell'ecpirosi, mantenendo invece le dottrine dell'*anima mundi* e della provvidenzialità del cosmo.⁸⁵ La seconda spiegazione (più verosimile) consiste invece nel supporre che Lucrezio considerasse *tutti* gli Stoici come assertori dell'eternità del mondo, nonostante l'assenso non unanime alla dottrina dell'ecpirosi. Anche i maestri della prima Stoà avevano infatti difeso l'idea della diuturna stabilità del cosmo, che si mantiene eternamente *a prescindere* dalle cicliche catastrofi cui è sottoposto.⁸⁶ Come si ricorderà, è proprio una visione stoica basata su questo presupposto l'oggetto dell'attacco lucreziano nel finale del primo libro. Questo punto verrà ripreso nell'analisi dei vv. 156–234.⁸⁷

Una volta confermato che gli Stoici possono essere un obbiettivo polemico dei versi lucreziani, si deve tuttavia notare che, su questo punto, questi ultimi possono essere ritenuti eredi del Platonismo, poiché la medesima dottrina era stata elaborata da Platone nel *Timeo*.⁸⁸ Infatti, il filosofo aveva definito il mondo

richiamo esplicito al nome di Crisippo) anche nel *De pietate* di Filodemo (cfr. *De pietate* part. 2 Obbink 126–7 = *P.Herc.* 1428 coll. IV–V e il commento di Campbell 2014, 41–43).

84 A questo proposito pare opportuno evidenziare che l'Accademia scettica aveva confutato 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 repones*.

85 Cfr. Schmidt 1990, 174–175. Ciò pare coerente con quanto affermato nei capitoli precedenti a proposito dell'influenza degli *Aratea* ciceroniani su questi passi del poema lucreziano.

86 L'ἐκπύρωσις stessa conduce in fondo alla rigenerazione del mondo, consentendo che esso sussista eternamente. Cfr. Schmidt 1990, 172 «*Ekpyrosis* war somit für Chrysipp nicht Tod der Kosmos, sondern dessen totale Vergöttlichung [...]. Wenn daher in stoischen Texten von der Vergänglichkeit der Kosmos die Rede ist, soll damit die Veränderlichkeit des Zustandes der *diakosmesis* betont werden».

87 Cfr. pp. 133–164.

88 Questa interpretazione, che vede la polemica lucreziana diretta contro più avversari (*in primis* gli Stoici e Platone), ma con l'esclusione di Aristotele, trova una conferma nella dosso-

come essere vivente dotato di anima grazie all'azione della provvidenza divina (*Tim.* 30c τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννουν τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν).⁸⁹ Inoltre, riprendendo i passi appena considerati e le *Leggi* (886d-e), notiamo che Platone sottolinea proprio la natura divina del mondo dal sole alla luna, dalle stelle alla terra, rilevando come ciascuno di questi corpi provveda al benessere del genere umano (ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοῦς καὶ θεῖα ὄντα [...] τῶν ἀνθρωπειῶν πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα).⁹⁰

La sostanziale convergenza tra Platonismo e Stoicismo a proposito della dottrina di un mondo *vitaliter animatus* dalla divinità trova un importante riscontro nel pensiero del contemporaneo di Lucrezio Antioco di Ascalona, superatore della fase scettica dell'Accademia e propugnatore di un platonismo eclettico, fortemente influenzato dal pensiero stoico. Come infatti sottolinea Inwood, secondo Antioco il cosmo è permeato e serbato da una natura senziente, razionale ed eterna, vera e propria *vis divina* che governa provvidenzialmente *in primis* i fenomeni celesti, ma anche i fatti umani.⁹¹ Tale visione era ben nota ai contemporanei di Lucrezio e fu probabilmente ripresa da Varrone.⁹²

grafia: in *Aët.* 2.3, nel capitoletto dedicato alla questione se il mondo sia provvisto di anima e provvidenziale (εἰ ἔμψυχος ὁ κόσμος καὶ προνοία διοικούμενος), tale dottrina è riferita a tutti i filosofi (οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοία διοικούμενον), con l'eccezione degli Atomisti, di Epicuro e di Aristotele stesso (Ἀριστοτέλης οὐτ' ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων, οὔτε μὴν αἰσθητικὸν οὔτε λογικὸν οὔτε νοερὸν οὔτε προνοία διοικούμενον). Cfr. Mansfeld-Runia 2009, 337–346.

⁸⁹ Cfr. anche *Pl. Ti.* 36d–37a.

⁹⁰ Il rifiuto della dottrina platonica della natura divina degli astri risale naturalmente a Epicuro (cfr. Verde 2010, 212–215). Persuasive sono però le argomentazioni di Lapini 2015, 104–105, volte a dimostrare che l'espressione οὐδὲ ζῶα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου in *ep. Her.* 74 non può essere letta come un riferimento polemico a tale dottrina.

⁹¹ Cfr. *Cic. acad.* 1.28–29 (commentato da Inwood 2012, 208–213) *partis autem esse mundi omnia quae insint in eo, quae natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit, quae sit eadem sempiterna (nihil enim valentius esse a quo intereat); quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiumque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum quae sunt ei subiectae quasi prudentiam quandam procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines; quam interdum eandem necessitatem appellant.*

⁹² Agostino (*Aug. civ.* 7.13; 7.23 = Varro, *Antiquitates rerum divinarum* fr. 227 Cardauns) testimonia infatti che anche Varrone aveva ripreso la dottrina dell'*anima mundi* e della natura divina del mondo (*mundi animum deum esse*), sottolineando la stretta correlazione tra il rapporto anima-corpo nell'individuo e nel cosmo. Per un commento a questo passo, cfr. Lehmann 1997, 227–228.

5.4.3 I vv. 146–155: le sedi degli dèi

Illud item non est ut possis credere, sedes
 esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
 Tenuis enim natura deum longeque remota
 sensibus ab nostris animi vix mente videtur;
 quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, 150
 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;
 quae tibi posterius largo sermone probabo. 155

152 quod *Marullus* : quod si *OQ* 154 tenues] *tenuei Diels* de] pro *Lambinus* : ceu corpora
Bergk : ut corpora *Merrill* : tenuest si corpu' deorum *Lachmann*

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, 150
 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. 155

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.⁹³ Lucrezio si affretta ad evidenziare che gli dèi non possono abitare nessuna parte del mondo (*sedes / esse deum sanctas in mundi partibus ullis*), con un accenno ai fondamenti della teologia epicurea.⁹⁴ Pare dunque che il poeta stia demistificando innanzi tutto la *religio* e i racconti del mito, secondo cui gli dèi dimorano in alcune parti del mondo.⁹⁵ Credo tuttavia che questi versi debbano essere letti anche in stretta relazione con la sezione precedente, dove

⁹³ Per un'introduzione cfr. Jackson 2013, 185–191.

⁹⁴ 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 di Gale 2009 e Jackson 2013, 191.

⁹⁵ Cfr. Gigandet 1998, 81: «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».

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 gli Stoici e Platone.⁹⁶ In effetti, Platone, nel *Timeo*, descrive la creazione degli dèi da parte del Demiurgo e la distribuzione di tali divinità in tutto l'universo, dalla terra al cielo.⁹⁷ Parimenti pertinente potrebbe essere il richiamo allo Stoicismo:⁹⁸ difatti, propria degli Stoici è l'idea di concepire il mondo come dimora comune degli dèi e degli uomini.⁹⁹ Per citare lo stoico Balbo nel *De natura deorum: est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque*.¹⁰⁰ Platonismo e Stoicismo possono essere entrambi inclusi nel novero degli obbiettivi polemici lucreziani in questo passo.

Prima di passare all'analisi dei versi successivi, pare opportuno rivolgere l'attenzione alla complessa questione delle *sedes* degli dèi epicurei.¹⁰¹ Assieme a una testimonianza di Filodemo (*De dis* III coll. IX 36–X 6), i vv. 146–155 del *De rerum natura* rappresentano infatti la nostra sola fonte sulla visione epicurea a proposito dei luoghi abitati dagli dèi (μετακόσμια o *intermundia*).¹⁰² Fondandosi su «un argomento di carattere ontologico», Lucrezio asserisce che tali *sedes* sono lontane dal nostro mondo e da ogni realtà corruttibile (implicita affermazione della loro eternità): esse sono inoltre “sottili” perché tale è la caratteristica dei

96 Come nel caso precedente, però, è possibile che Lucrezio attacchi qui anche la cosmologia peripatetica espressa in trattati come il *De mundo*: cfr. Thom 2014b, 107–120 e l'Appendice 4. Nel trattatello pseudo-aristotelico, infatti, il cielo viene descritto come “sede” della divinità (400a3–7): τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, [...] πλὴν οὔτε μέσος ἄν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ θολερὸς τόπος οὔτος, ἀλλ' ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τὸν ἄνω.

97 Cfr. *Ti.* 40c–42d. Si veda anche *Pl. leg.* 886d–e.

98 Cfr. Schmidt 1990, 181–184, che introduce inoltre le principali posizioni della critica lucreziana a proposito del passo.

99 Sebbene esistano dei precedenti platonici e aristotelici (e.g. *Gorg.* 507e–508a, ps.-Arist. *mund.* 400b27–28) l'immagine del mondo come dimora e città degli uomini e degli dèi è riconducibile *in primis* allo Stoicismo (cfr. Gigandet 1998, 80–81). Come si vedrà, ritroveremo infatti in Diogene di Enoanda un'analoga polemica epicurea contro tale dottrina stoica.

100 *Cic. nat. deor.* 2.154. Si noti che nel medesimo passo Cicerone definisce il mondo “creato per gli dèi e per gli uomini”. Simili concetti in Strab. *geogr.* 17.1.36 θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους, ὧν ἔνεκεν καὶ τὰ ἄλλα συνέστηκε. Τοῖς μὲν οὖν θεοῖς ἀπέδειξε τὸν οὐρανὸν τοῖς δ' ἀνθρώποις τὴν γῆν, τὰ ἄκρα τῶν τοῦ κόσμου μερῶν: ἄκρα δὲ τῆς σφαιράς τὸ μέσον καὶ τὸ ἐξωτάτω.

101 Cfr. Rescigno 1996, 57–96, Verde 2013c, 146–157, Spinelli 2015, 213–220, Piergiacomini 2017, 162–167 e Butterfield 2018.

102 Cfr. Piergiacomini 2017, 163–164 a proposito di tale definizione.

loro abitanti, con i quali condividono le prerogative di inviolabilità (possono essere colti con la mente soltanto), intoccabilità ed eternità.¹⁰³

Il problema diviene ancor più spinoso quando si considera che un passo dibattuto della *Lettera a Pitocle* (89) recita che un mondo può formarsi all'interno di un intermondo.¹⁰⁴ La questione della relazione tra mondi mortali e divini intermondi presenta infatti molti punti di potenziale conflitto con l'escatologia cosmica del Giardino. Come conciliare l'affermazione dell'esistenza di divinità immortali e di sedi eterne da queste abitate con il principio secondo il quale i singoli atomi, il vuoto, e l'infinito (inteso come *summa*) sono le sole realtà che si sottraggono alla generazione e alla distruzione? Cosa intende esattamente Lucrezio quando si riferisce a una natura *tenuis*, tale da esentare queste *sedes* dal costante assedio di atomi di ogni tipo affluenti dall'immenso spazio esterno? Conscio di queste problematiche, Cicerone rimprovererà a Epicuro di aver chiuso gli dèi negli *intermundia* proprio per evitare la possibilità che i mondi perituri crollassero sul loro capo.¹⁰⁵ Le poche informazioni a nostra disposizione non ci permettono di giungere a risposte definitive: la formula procrastinante del v. 155 induce anzi a sospettare un disagio da parte di Lucrezio nell'affrontare le numerose contraddizioni insite in tali punti e, forse, la volontà di "allontanare" dalla sezione escatologica il problema di giustificare l'esistenza di spazi sottratti alla legge della *vetustas*.

5.4.4 I vv. 156–194: la creazione del mondo

Dicere porro hominum causa voluisse parere
 praeclaram mundi naturam proptereaque
 allaudabile opus divum laudare decere

103 La sintesi è tratta da Piergiacomini 2017, 164–165, che nota inoltre come la prova ontologica di Lucrezio, a differenza dell'argomento fisico-psicologico di Apollodoro, risalga con ogni probabilità a Epicuro stesso.

104 Per una rassegna delle possibili soluzioni, cfr. Piergiacomini 2017, 166–167, il quale propone cautamente a sua volta che negli intermondi non si formano mondi corruttibili grazie alla presenza degli dèi: «potremmo supporre un meccanismo che si appella al principio atomista che il simile attira il simile e respinge il contrario. Forse le particelle sottili e giovevoli per gli dèi entrano perché sono attratte dalle altre particelle sottili [...] mentre quelle spesse e dannose per la natura divina sono respinte perché non esiste nulla di spesso in queste sedi, venendo attratte dai mondi limitrofi».

105 Cfr. Cic. *div.* 2.40 *deos [...] induxit Epicurus [...] habitantis tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos propter metum ruinarum*. Un analogo rimprovero in Sen. *benef.* 4.19.2 *in medio intervallo huius et alterius caeli desertus, sine homine, sine re, ruinas mundorum supra se circumaeque se cadentium evitat [deus]*.

aeternumque putare atque immortale futurum
nec fas esse, deum quod sit ratione vetusta 160
gentibus humanis fundatum perpetuo aevo,
solicitare suis ulla vi ex sedibus umquam
nec verbis vexare et ab imo evertere summa,
cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,
desiperest. Quid enim immortalibus atque beatis, 165
gratia nostra queat largirier emolumenti,
ut nostra quicquam causa gerere aggrediantur?
Quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?
Nam gaudere novis rebus debere videtur 170
cui veteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri
tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevum,
quid potuit novitatis amorem accendere tali?
Quidve mali fuerat nobis non esse creatis?
An, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat, 175
donec diluxit rerum genitalis origo?
Natus enim debet quicumque est velle manere
in vita, donec retinebit blanda voluptas;
qui numquam vero vitae gustavit amorem
nec fuit in numero, quid obest non esse creatum? 180
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, 185
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
omnimodisque coire atque omnia pertemptare, 190
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.

156 voluisse *O* : volui ipse *Q* 163 summa] summam *Lambinus* 168–175, 175–176 *secl. Diels* 175–6 *post* 169 collocavit *Lachmann*, ante 174 *Lambinus* 175 an *O* : anc *Q* : at *Lachmann* credo] caeca *Bergk* : crepera *Munro* 182 hominum divis]divis hominum *Munro* : hominum dis *Wakefield* est *post* primum *transposuit Shackle* (*C.R.* xxxvi. 155) : *post* unde *OQ* 185 sese *ed. Brixensis* : se *OQ* 186 specimen *Pius* : speciem *OQ* 187 multa modis *Lambinus* (*cf.* v. 422) : multimodis *OQ* 191 possent *Lachmann* (*cf.* v. 426) : possint *OQ* 193 meatus *l* 31 : maestus *OQ*

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 160
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 165
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 170
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, 175
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? 180
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, 185
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 190
con l'incessante combinarsi tra loro, che non fa meraviglia
se infine caddero anche in quelle posture
e pervennero a quei movimenti da cui ora
si attua in perenne rinnovarsi questo universo.

Al v. 156 si apre la vera e propria sezione lucreziana diretta contro creazionismo e provvidenzialismo, che si estenderà 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, cfr. v. 93, sempre in posizione conclusiva), l'utilizzo dell'avverbio *porro* e, soprattutto, la ripresa delle allusioni al mito della Gigantomachia inducono a pensare che Lucrezio stia rivolgendosi, con nuove argomentazioni, ai medesimi avversari

della sezione precedente.¹⁰⁶ Se però nei vv. 110 ss. il poeta si è limitato a rimproverare ai propri avversari la difesa di un mondo dal corpo vivente, eterno e divino, (cfr. vv. 116–117), adesso egli mette in rilievo la presenza di una palese contraddizione nelle dottrine sostenute dagli avversari: infatti costoro considerano il mondo sì eterno ed immortale (v. 158), ma al contempo lodevole “creazione divina” a favore del genere umano (v. 156). Pertanto come si può definire divino, immortale, ma soprattutto *eterno* ciò che in un preciso istante è stato creato per l’umanità dalla divinità (cfr. vv. 160–162)?

Quest’ultimo quesito spinge Lucrezio a mettere in evidenza le incongruenze legate alla narrazione della creazione divina del mondo. Un dio beato e immortale non avrebbe infatti nessuna ragione per decidere di plasmare il cosmo per l’umanità (vv. 165–167), provocando cambiamento e novità nella propria perfetta esistenza (vv. 168–173). Inoltre l’umanità non ha tratto alcun vantaggio dall’essere generata, poiché la condizione di non-esistenza prima della nascita non è di per sé dolorosa o negativa (vv. 174–181). Soffermandosi sull’atto della creazione, Lucrezio domanda infine quale sia stato il modello (*exemplum*) degli dèi e da dove sia giunta loro la *notities* del genere umano (vv. 182–184). Non meno insidiosa è la domanda a proposito di come il dio abbia potuto conoscere in anticipo le proprietà degli elementi (*vis principiorum*) così da controllarli e disporli armonicamente nel proprio atto demiurgico (184–186). A questa prospettiva, ritenuta assurda, Lucrezio contrappone la spiegazione atomistica (187–194): l’afflusso costante di atomi di ogni tipo, dopo innumerevoli tentativi e combinazioni, ha dato infine forma al mondo così come lo conosciamo oggi.

5.4.5 L’attacco lucreziano al mito del *Timeo*

Come già accennato, Sedley ha addotto numerosi argomenti allo scopo di evidenziare che il *Timeo* di Platone, vera e propria “Bibbia” della teologia astrale, costituisca un obiettivo polemico irrinunciabile per questa sezione lucreziana.¹⁰⁷ In effetti, è possibile che la confutazione del creazionismo nei vv. 156–194 attinga a una serie di argomentazioni risalenti a Epicuro stesso, il quale potrebbe averle a sua volta desunte dai primi filosofi che avevano sottolineato le incongruenze insite nel racconto platonico, ovvero sia Aristotele e Teofrasto. Difatti, come evidenzia Mansfeld, alcuni frammenti pervenutici rivelano che le Φυσικαὶ

¹⁰⁶ Cfr. in particolare v. 170–173 *nec fas esse [...] vexare et ab imo evertere summa* e 5.119–121 *qui [...] disturbant moenia mundi [...] immortalia mortali sermone notantes* e il relativo commento di Jackson 2013, 195–198.

¹⁰⁷ Cfr. Sedley 1998a, 75–78 e Sedley 2011, 151–157.

δόξαι di Teofrasto contenevano una serie di obiezioni (ἐνστάσεις) dirette contro le illogicità della “tesi asimmetrica” platonica, che vuole il mondo generato, ma immortale.¹⁰⁸ Si tratta della medesima tesi che Lucrezio riassume ai vv. 156–159, definendola poco più avanti come una “follia” (cfr. v. 165 *desiperest*).¹⁰⁹

La stessa critica si ritrova inoltre nel discorso di Velleio nel primo libro del *De natura deorum* di Cicerone (1.20).¹¹⁰ In questo passo l’epicureo rimprovera al solo Platone l’idea di aver dichiarato il mondo creato, definendolo al contempo immortale; egli rileva come diversa sia invece l’opinione degli Stoici, secondo i quali il mondo è sì generato dalla provvidenza, ma mortale (con implicito riferimento all’ecpirosi).¹¹¹ Si noti che Velleio sottolinea la “follia” e l’ignoranza di Platone, che ha dimenticato la prima legge della scienza della natura, secondo la quale tutto ciò che ha un principio ha necessariamente anche una fine.¹¹² Allo

108 Cfr. Mansfeld 1992a e Mansfeld 1992b, 109–111. Si ricordi che la critica peripatetica al creazionismo platonico era già evidente nelle opere giovanili di Aristotele, e in particolare nel *De philosophia*: cfr. Sedley 2011, 119–121.

109 Cfr. Sedley 1998a, 75: «the asymmetrical thesis attacked by Lucretius – creation, but no destruction – was regularly seen as the idiosyncratic view of Plato’s *Timaeus*».

110 Cfr. Spinelli 2015, 221–223. Per quanto concerne i capitoli del *De natura deorum* che verranno qui citati, un punto di riferimento imprescindibile resta commento *ad loc.* di Pease, 1955. A proposito della *querelle* relativa alle fonti di Cicerone per gli argomenti di Velleio nel primo libro del *De natura deorum*, cfr. il sunto di Verde 2017a, 85 n. 79. Ciò che importa qui sottolineare è che l’attacco congiunto a Platone e agli Stoici dimostra che Cicerone sta facendo uso di fonti epicuree recenziatori, la cui identità non può però essere stabilita con certezza. Come riassume Pease 1955, 38–39, per *nat. deor.* 1.18–24 sono stati avanzati i nomi dell’epicureo Zenone di Sidone, al quale più avanti Velleio stesso viene comparato (cfr. *nat. deor.* 1.59) di Filodemo (il cui *De pietate* offre interessanti paralleli per il resoconto dossografico presente nella sezione seguente, ossia *nat. deor.* 1.25–41) e di Fedro (il suo trattato teologico fu richiesto da Cicerone a Attico durante la scrittura del dialogo, cfr. *Cic. Att.* 13.39.2). Sull’importanza di quest’ultimo e sull’uso ciceroniano di epitomi insiste van den Bruwaene 1970, 18–21.

111 Cfr. *Cic. 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 designationem atque apparatus; sin alia est, cur mortalem fecerit mundum, non, quem ad modum Platonius deus, sempiternum.*

112 La polemica di Velleio contro Platone trova un parallelo in un frammento di Diogene di Enoanda da poco scoperto (*NF* 155) καλῶς Πλάτων ὁμολογήσας γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, εἰ καὶ μὴ καλῶς ἐδημιούργησεν αὐτόν, τῆ φύσει δημιουργῶ μὴ χρησάμενο(ι)ς κακῶς ἄφθαρτον εἶπεν. Per un commento al passo, cfr. Erler 2017 e Smith 2014, 57–58, che nota «he could not have named the Stoics instead of Plato in *NF* 155 because they did not believe the world is imperishable». Cfr. invece Verde 2017a, 81–85, secondo il quale *NF* 155 è parte di una polemica anti-stoica che include anche Platone. Si noti che Verde suppone inoltre che Cicerone e Diogene

scopo di mostrare l'assenza di polemiche anti-stoiche in questa sezione,¹¹³ Sedley ha confrontato i versi lucreziani con il passo di Cicerone, evidenziando come nei primi sia assente qualsiasi riferimento alla dottrina veterostoaica di un mondo creato, ma mortale. Lucrezio si sofferma invece sulla “follia” della tesi del mondo creato e immortale, che può essere attribuita al solo Platone.¹¹⁴ Sedley trova inoltre altre conferme del fatto che il *Timeo* rappresenti un obiettivo di Lucrezio esaminando la terminologia scelta dal poeta ai vv. 181–186: qui, infatti, la questione del modello imitato dal dio nella creazione del cosmo viene messa in rilievo tramite il ricorso a una varietà di sostantivi ed espressioni (*exemplum*, *notities*, *species creandi*) che sembra guardare innanzi tutto alle nozioni d'idea e di archetipo divino, centrali nel mito platonico della creazione.¹¹⁵

5.4.6 Paralleli epicurei in favore di una polemica anti-stoica

Gli argomenti di Sedley delineano la prospettiva di un Lucrezio teso a demolire la dottrina creazionista del *Timeo*, riportando argomenti già sviluppati da Epicuro. Si tratta di un'interpretazione che ben si addice al contesto storico del poeta, che segna l'inizio di una nuova fortuna delle dottrine di Platone: basti pensare all'influenza decisiva del modello offerto dalle opere platoniche su Cicerone, dal *De re publica* sino alla traduzione del *Timeo*. Come si è visto, la stessa riformulazione della dottrina dell'eternità cosmica negli *Aratea* (fr. 2 Buescu) poggia su una citazione platonica. L'atto di tradurre le obiezioni epicuree al mito del Demiurgo appare, ancora una volta, un gesto tutt'altro che inattuale.

Assai meno condivisibile sembra invece la persuasione di Sedley che Platone rappresenti il *solo* obiettivo polemico di Lucrezio nei vv. 156–234.¹¹⁶ Si consideri

possano derivare dalla medesima fonte anti-stoica. Per un'introduzione ai più recenti studi sull'iscrizione di Enoanda, cfr. Hammerstaedt-Smith 2014 e Hammerstaedt-Morel-Güremen 2017.

113 Prima di Sedley, questa interpretazione era già stata difesa con forza da Furley 1966, 27–30.

114 I maestri dell'antica Stoà ammettevano infatti la mortalità del mondo, mentre quelli della media Stoà riconoscevano l'eternità del mondo, ma, probabilmente, ricusando l'idea che esso fosse stato generato. Cfr. *aet.* 78 εἰ, φασί, γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τι γενήσεται, ὅπερ καὶ τοῖς Στωϊκοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ.

115 Cfr. Sedley 2011 e Jackson 2013, 208–209. Si noti che, per contrasto, tale lessico potrebbe fare riferimento anche alla dottrina epicurea della prolessi, per la quale cfr. Pease 1955, 296–297 (in riferimento a Cic. *nat. deor.* 1.43).

116 Si noti che già Lattanzio (*inst.* 7.3.13) leggeva nel passo una polemica anti-stoica: *at idem Stoici 'hominum' inquit 'causa mundus effectus'. Audio. Sed Epicurus ignorat ipsos homines quare et quis effecerit. Nam Lucretius cum mundum diceret non esse a diis constitutum, sic ait 'dicere porro hominum causa voluisse parare.* Cfr. Schmidt 1990, 185.

innanzi tutto quanto detto a proposito del fatto che Lucrezio contempla soltanto la tesi di un mondo generato, ma immortale, senza invece rivolgere attenzione alla tesi stoica (vv. 158–162). Una possibile obiezione al fatto che questa affermazione rappresenti una dichiarazione di polemica esclusivamente anti-platonica può essere formulata a partire dalle parole di Lucrezio stesso. Quest'ultimo, infatti, critica coloro che definiscono il mondo eterno e immortale (v. 158 *aeternum [...] atque immortale futurum*), pur essendo stato creato. Se il secondo aggettivo può essere ricondotto alla dottrina creazionista platonica, lo stesso non sembra valere per il primo: chi infatti può ritenere che il mondo sia sempre esistito, pur affermando che esso è stato creato dalla divinità? L'unica risposta possibile è che il riferimento sia agli Stoici:¹¹⁷ come si è detto, questi ultimi considerano infatti il mondo creato dalla Provvidenza, ma allo stesso tempo eternamente esistente, a prescindere dalle vicende di epirosi e rigenerazione a cui è soggetto.

Questa interpretazione è difesa da Lévy,¹¹⁸ il quale mette in rilievo che gli stessi Stoici avevano sovente sminuito il carattere escatologico della dottrina dell'epirosi.¹¹⁹ Si ricordino, ad esempio, i già menzionati argomenti di Crisippo in difesa della ἀφθαρσία del mondo (in particolare SVF 2.551) e, naturalmente, il progressivo rifiuto dell'incendio cosmico da parte dei maestri della cosiddetta Stoà di mezzo, come Boeto e Panezio.¹²⁰ Contro questa lettura, Montarese obietta che però sembra strano che, a differenza di Velleio in Cic. *nat. deor.* 1.20, Lucrezio si sia astenuto dall'evidenziare la natura contraddittoria della dottrina dell'epirosi, concentrandosi invece solo sulla questione dell'eternità del mondo.¹²¹ Ritengo che però sia possibile formulare una risposta a tale obiezione a

117 Si potrebbero altrimenti chiamare in causa i successori di Platone, che aderirono alla dottrina dell'eternità del cosmo rifiutando l'interpretazione letterale del mito del *Timeo*. Questa proposta confligge però con il più ampio contesto di questo passo lucreziano, che pare diretto da un lato contro le contraddizioni della narrazione del *Timeo*, dall'altro contro il provvidenzialismo platonico e stoico.

118 Cfr. Lévy 1999, 87–91.

119 Cfr. Serv. in *georg.* 2.336, 3.1.248 Thilo (= SVF 1.108) *Zenon ex hoc mundo quamvis aliqua intereant, tamen ipsum perpetuo manere, quia inhaereant ei elementa, e quibus generantur materiae: ut dixit quidem crescere, sed ad interitum non pervenire manentibus elementis a quibus revalescat.*

120 Cfr. pp. 18–19.

121 Cfr. Montarese 2012, 17: «it is not easy however to see why Lucretius – if he intended to attack the Stoics – felt the need to stress the eternity of the world, rather than simply target the idea of creation. Since one would assume that Lucretius would have known of the theory of *ekpyrosis*, why make the argument apply, at least on the face of it, only to the later Stoics? Certainly, the Critique shows that Lucretius was not only concerned with targeting only con-

partire da un confronto con il finale del primo libro del *De rerum natura*: l'esame svolto a proposito di questo passo dimostra infatti che Lucrezio, pur attaccando la cosmologia stoica, evita deliberatamente ogni riferimento alla dottrina dell'ecpirosi. Questa scelta, valida anche per il resto del poema, sembra motivata dall'intento di riservare ai soli Epicurei il ruolo di "distruttori" del cosmo, arruolando anche gli Stoici (assertori di una dottrina falsamente escatologica, che per giunta è stata poi oggetto di abiura) nell'esercito dei difensori della sua eternità.

Al di là dell'obiezione appena formulata, anche se si accettasse il fatto che il riferimento di Lucrezio ai vv. 158–162 sia diretto al solo Platone, da ciò non conseguirebbe la natura esclusivamente anti-platonica dell'intero discorso svolto in questa sezione. Riprendendo il confronto con le parole di Velleio nel *De natura deorum*, notiamo infatti che la critica alla tesi "asimmetrica" è rivolta soltanto al mito del *Timeo*, ma il resto delle argomentazioni contro creazionismo e provvidenzialismo sono invece dirette sia contro Platone sia contro gli Stoici: perché dunque supporre che Lucrezio debba agire diversamente?

Nel prosieguo del discorso, il poeta attribuisce un altro elemento fondamentale alla teoria da lui avvertata: il mondo è stato creato dagli dèi *hominum causa*,¹²² ovverosia per l'umanità.¹²³ Si tratta di un dato imprescindibile, che ha indotto molti studiosi a concludere che qui egli stia confutando in primo luogo lo Stoicismo. Difatti, sebbene Platone e Aristotele presentino molte notevoli "anticipazioni" del finalismo stoico, in nessun passo dei due filosofi si ritrova esposta la teoria di un mondo creato *ex novo* dalla divinità soltanto per l'umanità.¹²⁴ Tale difficoltà è riconosciuta anche da Sedley, il quale nondimeno suggerisce che numerosi passi del *Timeo*, densi di provvidenzialismo, potessero

temporary theories, indeed quite the contrary. This objection, however, may not apply to the source Lucretius drew from at this point, who may have considered the theory of *ekpyrosis* outdated and irrelevant».

122 Cfr. il commento di Jackson 2013, 194 a questa fondamentale espressione. Si ricordi che la discussione del provvidenzialismo era già stata avviata in alcuni passi fondamentali del secondo libro, sopra commentati (cfr. pp. 95–98).

123 Un ottimo sunto del dibattito della critica su questo punto in Holmes 2013, 156–157, che aderisce però al compromesso di Fowler 2002, 140, il quale sposta la questione sul piano della ricezione di tali argomenti nel I secolo a.C.: «I find most plausible the position that the anti-teleological arguments Epicurus may have aimed at Plato would have been seen as arguments against the Stoics in first-century Italy».

124 Si veda Sedley 2011, 86–106, in particolare 98–99 che mostra tuttavia che la formulazione del noto "argument from design" possa essere ricondotta già a Socrate. Riprendendo le posizioni di Barra e Giancotti, Jackson 2013, 191 asserisce invece che l'obbiettivo polemico principale di Lucrezio qui è «la teleologia antropocentrica che era propugnata specialmente dagli Stoici».

essere interpretati in tale direzione sin dall'epoca di Epicuro.¹²⁵ Dunque anche la critica anti-platonica relativa alle assurdità implicite nella teoria di un mondo costruito per l'umanità potrebbe essere stata attinta da Epicuro (e di qui ripresa da Lucrezio) alle ἐνστάσεις teofrasteae al *Timeo* contenute nelle Φυσικαὶ δόξαι.¹²⁶

Volgendo lo sguardo alle fonti, osserviamo però che la dottrina del mondo creato *hominum causa* viene generalmente riferita alla Stoà;¹²⁷ l'eccezione più notevole a questo quadro è rappresentata dal fr. 361 Usener, che contiene una serie di argomenti epicurei contro Anassagora e Platone riportati dalla tradizione dossografica, che pare opportuno riportare:¹²⁸

Καὶ γὰρ Πλάτων ὁ μεγάλῳφωνος εἰπὼν ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν κόσμον πρὸς ἑαυτὸν ὑπόδειγμα ὄξει λήρου βεκκεσελήνου κατὰ γε τοὺς τῆς ἀρχαίας κωμωδίας ποιητάς· πῶς γὰρ αὐτῷ ἀτενίζων ἔπλασεν; ἢ πῶς σφαιροειδῆ τὸν θεόν, ὄντα ταπεινότερον ἀνθρώπου; [...] ὁ δὲ Πλάτων οὐχ ἐστηκότα ὑπέθετο τὰ πρῶτα σώματα, ἀτάκτως δὲ κινούμενα· διὸ καὶ ὁ θεός, φησὶν, ἐπιστήσας ὡς τάξις ἀταξίας ἐστὶ βελτίων, διεκόσμησε ταῦτα. Κοινῶς οὖν ἀμαρτάνουσιν ἀμρότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα· τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῶον συμπεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντός ἄδεκτον, ὅλον ὃν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μερμινῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν. Καὶ πάλιν ὁ θεὸς ὃν λέγουσιν ἦτοι τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα οὐκ ἦν, ὅτ' ἦν ἀκίνητα τὰ σώματα ἢ ἀτάκτως ἐκινεῖτο, ἢ ἐκοιμάτο ἢ ἐγρηγόρει ἢ οὐδέτερον τούτων. Καὶ οὔτε τὸ πρῶτον ἔστι δέξασθαι, ὁ γὰρ θεὸς αἰώνιος· οὔτε τὸ δεύτερον, εἰ γὰρ ἐκοιμάτο ἐξ αἰῶνος ὁ θεός, ἔτεθνήκει· 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 ἐγρηγορῶς, ἦτοι ἐνέλεπεν εἰς εὐδαιμονίαν ἢ ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι· καὶ οὔτε κατὰ τὸ

125 Cfr. Sedley 1998a, 76. Se volgiamo lo sguardo all'Accademia di Antioco di Ascalona, contemporanea a Lucrezio, notiamo che effettivamente essa si è ormai appropriata del provvidenzialismo stoico (cfr. Cic. *acad.* 1.29). Eppure, il passo citato da Cicerone mostra come il provvidenzialismo platonico non sia *in toto* antropocentrico, poiché il dio è definito *quasi prudentiam quandam procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines*. Il primo interesse della *procuratio* divina sembrano dunque i *caelestia*.

126 A proposito di tali ἐνστάσεις, cfr. Mansfeld-Runia 2009, 94–97. Sulla critica aristotelica al creazionismo (ascritto a Platone e ai Pitagorici), cfr. Horky 2013, 80–83.

127 Un punto di riferimento ineludibile nel dibattito tardo-ellenistico sulla provvidenzialità del cosmo è rappresentato dal trattato *Sulla provvidenza* di Crisippo, che, nella scuola stoica, aprì la strada a un fortunato filone; trattati Περὶ προνοίας furono infatti scritti in seguito, tra gli altri, da Panezio, Filone e Seneca. Per un'introduzione a questa tematica, cfr. Andreoni 2017, Traina 2018, 5–33 e Dionigi 2018, 44–81. Si noti che anche il motivo della necessità di lodare il cosmo in Lucr. 5.158 trova numerosi paralleli nella tradizione stoica (cfr. e.g. Arr. *Epict.diss.*1.16.21 ὑμεῖν με δεῖ τὸν θεόν).

128 Fr. 361 Usener (= Aët. 1.74–10, fr. 108 Inwood). Per una presentazione del passo, cfr. Runia 1996.

πρῶτον μακάριός ἐστιν ὁ θεός, τὸ γὰρ ἐλλείπον εἰς εὐδαμονίαν οὐ μακάριον· οὔτε κατὰ τὸ δεύτερον, μηδὲν γὰρ ἐλλείπων κεναῖς ἔμελλεν ἐπιχειρεῖν πράξει. Πῶς δέ, εἴπερ ὁ θεὸς ἔστι καὶ τῇ τούτου φροντίδι τὰ κατ' ἀνθρώπων οἰκονομεῖται, τὸ μὲν κίβδηλον εὐτυχεῖ τὸ δ' ἄστειον τάναντία πάσχει,¹²⁹

Le corrispondenze tra questo passo e la confutazione lucreziana del creazionismo sono significative. Si notino in particolare le seguenti:

- La critica all'idea del mondo creato da dio per l'umanità.¹³⁰
- Il rifiuto della prospettiva che un dio imperturbabile si preoccupi per l'umanità.¹³¹

129 «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 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?».

130 Cfr. Lucr. vv. 156–161 *hominum causa voluisse parare praeclaram naturam mundi*; fr. 361 τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα.

131 Cfr. Lucr. vv. 165–167 *quid enim immortalibus atque beatis / gratia nostra queat largiri emolumentum, / ut nostra quicquam causa gerere adgredientur?*; fr. 361 τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῶον συμπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντός ἄδεκτον [...] ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. A proposito di questo argomento, cfr. Sedley 2011, 157.

- L'affermazione dell'assurdità implicita nell'idea di un dio inattivo prima della creazione del mondo.¹³²
- L'affermazione dell'impossibilità che esista un modello seguito da dio per creare il mondo a partire dalla materia caotica.¹³³

Le corrispondenze riscontrate sono troppo numerose e puntuali per essere casuali: è dunque probabile che il frammento riportato e i versi del *De rerum natura* siano da ricondurre alla medesima fonte.¹³⁴ Ciò non basta tuttavia per concludere che, in entrambi i casi, l'obbiettivo polemico sia il solo Platone. Al contrario, la critica ha sottolineato come le prove contro il provvidenzialismo nel fr. 361 debbano essere ascritte a una polemica anti-stoica, solo in seguito estesa a Platone.¹³⁵ Tale procedimento è però di per sé significativo, poiché mostra come i medesimi argomenti potessero essere parimenti riferiti a Platone e agli Stoici.¹³⁶ Del resto, in tutte le altre fonti epicuree in nostro possesso, l'attacco al creazionismo e al provvidenzialismo non è mai inteso contro il solo Platone, ma sempre esteso agli Stoici. Si consideri nuovamente il discorso di Velleio nel *De*

132 Cfr. Lucr. vv. 168–176 *quidve novi potuit tanto post ante quietos / illicere ut cuperent vitam mutare priorem? / [...] quid potuit novitatis amorem accendere tali? / Quidve mali fuerat nobis non esse creatis? / An, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat, donec diluxit rerum genitilis origo?*; fr. 361 και πάλιν ὁ θεὸς ὃν λέγουσιν ἦτοι τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα οὐκ ἦν [...] ἢ ἔκοιμάτο ἢ ἐργηγόρει ἢ οὐδέτερον τούτων. [...] Εἰ δ' ἦν ὁ θεὸς ἐργηγορός, ἦτοι ἐνέλειπεν εἰς εὐδαιμονίαν ἢ ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι· καὶ οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον μακάριός ἐστιν ὁ θεός, τὸ γὰρ ἐλλείπον εἰς εὐδαιμονίαν οὐ μακάριον· οὔτε κατὰ τὸ δεύτερον, μηδὲν γὰρ ἐλλείπον κεναῖς ἔμελλεν ἐπιχειρεῖν πράξει. A proposito della radice anti-platonica di questa obiezione lucreziana, cfr. Sedley 2011, 154–155. Si noti che questa critica è presente anche nei frammenti XI II – XIII 10 dell'iscrizione di Enoanda, e per giunta estesa agli Stoici.

133 Cfr. Lucr. 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 utquam vis cognita principium / quidque inter sese permutato ordine possent / si non ipsa dedit speciem natura creandi?*; fr. 361 πῶς γὰρ αὐτῷ ἀτενίζων ἔπλασεν; [...] ὁ δὲ Πλάτων οὐχ ἔσθηκότα ὑπέθετο τὰ πρῶτα σώματα, ἀτάκτως δὲ κινούμενα· διὸ καὶ ὁ θεός, φησὶν, ἐπιστήσας ὡς τάξις ἀταξίας ἐστὶ βελτίων, διεκόσμησε ταῦτα.

134 Cfr. in proposito Effe 1970, 25–31.

135 Cfr. Runia 1996, 564: «it is clear that the view attacked is at least partly that of the Stoics [...]. It is the Stoic position that the cosmos exists for the sake of man, and is ordered for this purpose by the providential deity». Analogamente, Schmidt 1990, 187–188 chiude la questione parlando di semplice «Missverständnis».

136 Anche Mansfeld in Mansfeld-Runia 2009, 95 sottolinea come il passo volga contro Platone ed Anassagora delle argomentazioni epicuree probabilmente concepite contro gli Stoici. Tuttavia, come accenna anche lo studioso, tale attribuzione è di per sé significativa, poiché mostra come le dottrine platoniche potessero essere interpretate in senso antropocentrico, alla stregua delle teorie stoiche.

natura deorum (*nat. deor.* 1.18; 21–24): come si è già detto, il filosofo epicureo utilizza qui argomenti molto simili per attaccare la teoria platonica e la teoria stoica relative alla creazione del mondo. 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?¹³⁷ Perché il dio ha desiderato creare e adornare il mondo?¹³⁸ Forse prima della creazione viveva in una condizione d'infelicità, nell'oscurità di un caos disadorno?¹³⁹ Oppure il mondo è stato creato per i mortali? Come si sarà notato, tali obiezioni al creazionismo sono molto simili a quelle poste da Lucrezio stesso. Non solo: Velleio sottolinea come la prospettiva di un mondo creato per l'umanità sia riferibile innanzi tutto alla Stoà: *an haec, ut fere dicitis, hominum causa a deo constituta sunt.*¹⁴⁰

Un'analogia sequenza di argomenti si ritrova anche nei frammenti dell'iscrizione di Enoanda.¹⁴¹ Come sottolineato da Smith,¹⁴² anche qui pare chiaro che l'attacco alla dottrina della creazione provvidenziale del mondo sia rivolto *in primis* contro gli Stoici.¹⁴³ Questi ultimi sono infatti richiamati esplicitamente in NF 126 VI 4–8 (= Theol. VIII) e in NF 127 II10–III4 (= Theol. IX–X);¹⁴⁴

137 Cfr. *nat. deor.* 1.21 *cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecula dormierint.*

138 Cfr. *nat. deor.* 1.22 *quid autem erat, quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare?*

139 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?*

140 Cfr. *nat. deor.* 1.23.

141 Cfr. Schmidt 1990. 188–191.

142 Cfr. Smith 1998, 145, Smith 2003, 83 e Smith 2010, 231–232.

143 Cfr. Smith 1993, 461 «Fr. 20 and 21 are part of an argument, directed against the Stoics, that the gods did not create the world either for themselves or for human beings». Cfr. Schmidt 1990, 182. Per un'introduzione alle polemiche anti-stoiche di Diogene di Enoanda, cfr. Gourinat 2017, 165–185. Come mostrato da Erler 2017 a proposito del recentemente scoperto frammento NF 155, non mancano passi dove Diogene stesso si rivolge in primo luogo contro Platone. Eppure Verde 2017a sottolinea come anche in questi passi sembra verosimile concepire che la polemica antiplatonica fosse estesa agli Stoici, quali “eredi” di Platone. Per una presentazione del frammento, cfr. Smith 2014, 56–58.

144 NF 126 «Coloro che credono nella provvidenza affermano che il dio crea il mondo e che se ne prende cura. Questi esercita la propria azione provvidenziale su tutto, specialmente sugli uomini». NF 127 «Esaminiamo anche quello che vogliono dire gli Stoici; essi dicono infatti che “volendo il Dio avere una città e dei concittadini, come se avesse costruito il mondo come una città per sé e gli uomini come concittadini». Traduzione basata su quella proposta da Gourinat 2017, 175–177, con relativo commento.

per giunta, la teoria secondo la quale il dio ha creato il mondo per sé viene criticata nella prima parte del fr. 20 Smith (NF 39):¹⁴⁵

fr. 20 I–II

I ἀδυνατόν ἐστιν ἀρχῆ –
 θεν τοῦ πόλεως αὐτῶ
 χρεῖαν ὑπάρχειν καὶ συν-
 πολιτευτῶν ν πρὸς τῶ
 γελοῖον εἶναι θεὸν 5
 ὄντα ζητεῖν καὶ συνπολει-
 τευτὰς ἀνθρώπους ἔ-
 χειν. ἔτι δὲ κάκεῖνο εἰ
 γὰρ ὡσπερ οἰκητήριον τι
 καὶ πόλιν ἑαυτῶ τὸν κόσ- 10
 μον ἐδημιούργησι, ζη-
 τῶ πρὸ τοῦ κόσμου ποῦ
 διέτριβεν· οὐ γὰρ εὕρισ-
 κω κατὰ γοῦν τὸν τού-
 των λόγον ἕνα τοῦτον

II ἀποφαινομένων κόσ-
 μον εἶναι. τὸν οὖν ἄπει –
 ρον ἐκεῖνον χρόνον, ὡς ἔ-
 οικεν, ἄπολις ἦν καὶ ἄο[ι]-
 κος ὁ τούτων θεὸς καὶ, 5
 ὡς ἄνθρωπος ἄτυχῆς – οὐ
 λέγω θεός – μήτε πόλιν
 ἔχων μήτε συνπολει-
 τευτὰς ν ἔρημος ἐπλα-
 νᾶτο ὅπουδῆποτε. 10
 εἰ μὲν οὖν ἑαυτῆς χά-
 ριν ἢ θεία φύσις δεδη-
 μιουργηκέναι δόξει
 τὰ πράγματα ταῦτα.¹⁴⁶

145 Cfr. Smith 1993, 461–463; Jackson 2013, 194. Per testo e traduzione dei frammenti, cfr. Smith 1993, 376–377; 180–182.

146 «Non è possibile che il dio abbia creato il mondo avendo bisogno di una città per sé e di concittadini. Inoltre è ridicolo che, essendo un dio, cercasse d’averne come concittadini anche gli uomini. [...] Se infatti il dio avesse creato il mondo per sé, come un’abitazione o una città, cerco di comprendere dove lui 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».

Come si vedrà nei prossimi capitoli, nella seconda parte del fr. 20 Smith, Diogene critica invece la teoria secondo cui il dio ha creato il mondo per il genere umano. La sequenza prospettata nei passi citati dimostra che Lucrezio e Diogene condividono il passaggio logico dall'assurdo quadro di un dio infelice che crea il mondo per il genere umano all'esame dei difetti del mondo stesso e, infine, del genere umano.¹⁴⁷

5.4.7 I vv. 174–180: uno spunto lucreziano contro il pessimismo

Il confronto con i testi epicurei permette però di cogliere alcune peculiarità del discorso lucreziano. Cicerone e Diogene distinguono la propria critica al creazionismo in due sezioni: la prima spiega perché sia 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.¹⁴⁸ Ebbene, tale distinzione è assente in Lucrezio: difatti il poeta sceglie d'insistere unicamente sulle incongruenze di un mondo creato *hominum causa*.¹⁴⁹ Questa particolarità può essere spiegata rammentando che il poeta aveva già sottolineato, nella sezione precedente (vv. 146–155), che le *sedes* degli dèi non si trovano in questo mondo: tale specificazione gli permette di tralasciare nei versi successivi ogni riferimento all'immagine del mondo come "abitazione comune" degli dèi e degli uomini,¹⁵⁰ per concentrarsi invece sulla condizione umana.

È ora il momento di richiamare un argomento comune ai testi sopra citati: se il dio ha davvero avvertito la necessità di edificare il mondo, significa che egli

147 Montarese 2012, 16–18 ridimensiona l'analogia tra Lucrezio e i passi di Diogene che verranno richiamati, evidenziando che nel secondo non sono presenti riferimenti al tema dell'eternità del mondo, che invece costituisce il punto di partenza dell'argomentare lucreziano contro creazionismo e provvidenzialismo. Tralasciando il fatto che purtroppo non possediamo la confutazione di Diogene nella sua interezza (cfr. Smith 1976, 290), ritengo che questo argomento non sia dirimente. Il confronto con Lucr. 2.167–181 dimostra infatti che per Lucrezio gli argomenti del mondo creato *hominum causa* e della *culpa naturae* non sono necessariamente connessi con quello dell'eternità del mondo. Esso viene rimarcato nel quinto libro per il semplice fatto che l'attacco al provvidenzialismo è qui inserito nel più ampio contesto della critica all'eternità cosmica: sono dunque ragioni contestuali che spingono il poeta a mettere in rilievo quest'ultima dottrina, elevata a comune denominatore degli avversari dell'Epicureismo.

148 Cfr. Cic. *nat. deor.* 1.22 per la prima tesi (*ut ipse melius habitaret*) e 1.23 per la seconda.

149 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*).

150 Cfr. Cic. *nat. deor.* 2.154–155. A proposito della nozione del mondo come comune città degli uomini e degli dei, cfr. Smith 1993, 461.

aveva prima vissuto nella tenebra e nell'infelicità.¹⁵¹ Lucrezio ha ben presente tale argomentazione, che viene ripresa ai vv. 175–176 (*an, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat, donec diluxit rerum genitalis origo*). La peculiarità del poeta consiste nel fatto che però la *vita* cui si riferisce non sembra più la vita della divinità, bensì quella dell'umanità (cfr. v. 174 *quidve mali fuerat nobis 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 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 al poeta di sottolineare uno dei fondamenti dell'etica epicurea, ovverosia il fatto che, una volta nati, non si può rinunciare alla vita, almeno finché il piacere (da intendersi come epicurea ἡδονή) la rende degna di essere vissuta (cfr. vv. 177–178 *natus enim debet quicumque est velle manere / in vita, donec retinebit blanda voluptas*).¹⁵² Chiusa questa parentesi, il poeta riprende a parlare degli dèi.

Sembra dunque possibile che la digressione dei vv. 174–180 costituisca una rielaborazione lucreziana nel più ampio contesto di uno schema già esistente. Il senso di tale operazione è evidentemente quello di porre la condizione umana al centro del discorso e di sottolineare le implicazioni etiche delle dottrine fisiche e teologiche esposte.¹⁵³ 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 destare nell'animo del lettore la questione se la vita sia degna di essere vissuta. Egli 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 passo costituisce quindi una risposta a tutte le teorie che in passato hanno

151 Per un'introduzione a questo passo cfr. Sedley 2011, 157–159.

152 Cfr. Giancotti 1960 e Segal 1998, 7: «è perché Lucrezio sente così appassionatamente la preziosità della vita che egli può provare, e farci provare, il potere della morte, il cui terrore sottrae al nostro luminoso mondo il suo splendore, anche nei momenti di maggior gioia: *medio de fonte leporum / surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat* (4.1133 ss.). [...] Una parte essenziale del suo messaggio, perciò, è di riconoscere la grandezza e l'infinita bellezza di ciò che siamo destinati a perdere». Per il carattere epicureo della visione qui esposta, che rende lecito il suicidio quando i dolori sofferti sono insopportabili, cfr. Cic. *Tusc.* 5.117–118 (= Epic. fr. 499 Us.).

153 Questo del resto è lo scopo dei numerosi richiami al terzo libro del *De rerum natura* presenti nei vv. 91–415 del quinto libro. Cfr. pp. 196–199.

voluto ricorrere, con troppa fretta, alla semplicistica categoria del “pessimismo lucreziano”.¹⁵⁴

5.4.8 I vv. 195–234: la *culpa naturae*

Quod (si) iam rerum ignorem primordia quae sint,	195
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim confirmare aliisque ex rebus reddere multis, nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum: tanta stat praedita culpa.	
Principio quantum caeli tegit impetus ingens,	200
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 adsiduusque geli casus mortalibus aufert.	205
Quod superest arvi, tamen id natura sua vi sentibus obducat, ni vis humana resistat vitai causa valido consueta bidenti ingemere et terram pressis proscindere aratris.	
Si non fecundas vertentes vomere glebas terraique solum subigentes cimus ad ortus, sponte sua nequeant liquidas existere in auras.	210
Et tamen interdum magno quaesita labore cum iam per terras frondent atque omnia florent, aut nimiis torret fervoribus aetherius sol	215
aut subiti peremunt imbris gelidaeque pruinae, flabraque ventorum violento turbine vexant. Praeterea genus horrifera natura ferarum humanae genti infestum terraque marique cur alit atque auget? Cur anni tempora morbos adportant? Quare mors inmatura vagatur?	220
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	225
vagituque locum lugubri complet, ut aequumst cui tantum in vita restet transire malorum. At variae crescunt pecudes armenta feraeque	

¹⁵⁴ Questo e altri passi disseminati nel poema (si pensi ai proemi del secondo e del sesto libro) mi spingono (sul solco di Malaspina 2016, 592) a non condividere l’affermazione di Vesperini 2012, 353 (ribadita in Vesperini 2017, 128–129) secondo cui la dottrina epicurea del piacere come sommo bene sarebbe del tutto assente dal poema.

nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast
 almae nutricis blanda atque infracta loquella 230
 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.

195 si *add. Marullus* 201 avidam] avidei *Munro* : avide *Bernays* : aliquam *Lachmann* :
 habitam *Diels* 208 bidentis *I 31* : dibenti *OQ* 209 aratris *O^s* : atris *O* : *versum om. Q ante*
 210 *lacunam indicavit Brieger* 210 si non] nam quae *Kannengiesser* : quae nos *Diels* (cf.
 i.211) 223 indigus *O^t* : indignus *OQ* 227 restet transire *L* : re et transirest (transire est *Q*)
OQ 230 alme *Q^t* : arme *OQ* 233 qui] quis *Pius*

Se anche ignorassi quale sia l'origine delle cose, 195
 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 sì gravi.

Anzitutto, di quanto ricopre lo slancio immenso del cielo, 200
 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. 205

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 210
 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, 215
 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 220
 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, 225
 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».

230

I vv. 195–234 rappresentano lo sviluppo conclusivo dell'argomentazione iniziata al v. 156.¹⁵⁵ Lo scopo di questa sezione è fornire una serie di prove che dimostrino definitivamente che il mondo non è stato creato dagli dei per l'umanità (vv. 198–199).¹⁵⁶ 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).
- molte regioni del mondo sono inabitabili, rispettivamente a causa del calore e del freddo eccessivi (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 munificenza quanto è loro necessario (vv. 228–233).

La sezione dedicata alla *culpa naturae* potrebbe essere suddivisa in due parti: la prima si concentra sulla 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

155 Per un'introduzione al passo cfr Jackson 2013, 218–220. Cfr. Schmidt 1990, 193–195 per il dibattito della critica su questi versi.

156 Per la connessione tra la *culpa* lucreziana e le ἀμαρτίαι τῶν πραγμάτων polistratee, cfr. Andreoni 1979, 293 n. 39 e Isnardi Parente 1969, 71. Secondo Andreoni 1979, 291 la *culpa* dovrebbe intendersi come una «manchevolezza nell'agire. 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.

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). Inevitabile è di nuovo la domanda a proposito dell'identità degli avversari di Lucrezio in questo passo.¹⁵⁷

La radice della polemica lucreziana può essere ricondotta ad alcuni argomenti diretti contro il provvidenzialismo platonico, presenti nell'opera di Epicuro o in autori epicurei di epoca successiva.¹⁵⁸ Difatti incontriamo, ancora una volta in un testo dossografico, una critica di scuola epicurea volta contro il creazionismo platonico e, in particolare, contro la dottrina platonica della perfezione del mondo: tale critica è riassumibile nell'efficace formula οὐ τέλειος ὁ κόσμος.¹⁵⁹ Anche Velleio nel *De natura deorum* evidenzia che la critica ai difetti del mondo fosse un argomento non solo anti-stoico, ma anche anti-platonico. Ad esempio, 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 (1.24). 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 fervidus 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).¹⁶⁰

157 Per una più esaustiva rassegna delle fonti letterarie e filosofiche di questo passaggio, cfr. Schmidt 1990, 192–205.

158 Cfr. Sedley 2011, 158–159, che evidenzia di nuovo come l'obbiettivo polemico di Lucrezio sia il medesimo di Epicuro, ovvero Socrate e Platone: «l'assunto predominante, soprattutto grazie a Socrate, era che la benevolenza divina mirasse all'umanità. Dopo tutto, afferma il Socrate di Senofonte (*mem.* 1.4.4–5), non solo siamo meglio equipaggiati rispetto a qualsiasi altro animale, ma l'intero mondo naturale, specie inferiori incluse, funziona a nostro beneficio. La replica di Lucrezio è fulminante (5.187.234; cfr. 2.167–181). Se credi nella divina benevolenza, uno sguardo sul mondo naturale dovrebbe essere abbastanza per dissipare l'assunto per cui gli esseri umani sono i suoi beneficiari».

159 Cfr. ps.-Plut. *placit.* 879a10–b6 πρὸς δὴ τὸν Πλάτωνα ῥητέον, ὅτι οὐ τέλειος ὁ κόσμος. Si noti come anche in questo passo uno degli argomenti a riscontro dell'imperfezione del cosmo è proprio quello della sua mortalità, con critica alla “tesi asimmetrica” di Platone: πῶς δὲ τέλειος, εἴπερ ἔξωθέν τι αὐτοῦ περιδιεῖσθαι δύναται; ἄφθαρτος δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ δύναται εἶναι γενητὸς ὢν.

160 Il *De providentia* di Filone Alessandrino ci dimostra l'utilizzo di questo argomento anti-provvidenzialistico contro lo Stoicismo (2.84): *alioquin, si certa veraque esset Providentia, cur, quae non tota terra universim habitanda fuisset, ad normam unius civitatis? Nunc tamen ex quinque partibus duae aegre incolae habent homines, additis cunctis animalium generibus; tres autem residuae inhabitabiles remanserunt; quaedam earum praeter alia ob frequens frigus rigi-*

Il miglior parallelo alla struttura delle argomentazioni lucreziane sulla *culpa naturae* si riscontra però nei frammenti di Diogene di Enoanda, che dimostrano ancora una volta come lo Stoicismo non possa essere escluso dal novero degli obbiettivi polemici di Lucrezio (fr. 20 e 21 Smith = NF 39–40).¹⁶¹

fr. 20 (III)

III πάντα [τὰ] ἄτοπα ν εἰ δὲ
τῶν ἀνθρώπων, ν ἄλλα
πάλιν ἀτοπώτερα ν τ[έ]-
μωμεν δ'εἰς δύο τὸν [λό]-
γον – ν εἰς τε τὸν κόσμ[ο]ν] 5
καὶ τοὺς ἀνθρώπους [αὐ]-
τούς, ν καὶ περὶ τοῦ κό[σμου]
πρῶτον εἴπωμεν. [εἰ μὲν]
πάντ'ἔχει τοῖς ἀνθρ[ώ]
ποις κατάλληλα καὶ [ἰ]μη- 10
δὲν αὐτοῖς ἐγκαλεῖ, [ἔ]-
χομεν ὡς ὑπὸ θεοῦ [κα]-
τεσκεψασμένοι συν[τε]-
θήτω δὲ πρότερον [

fr. 21

[ἦ δὲ θάλασσα περιτ]τὰ
[τοῦδε τοῦ κόσμου, με]τέχει

II μέρη, χερρόνησον ποιῶσα
τὴν οἰκουμένην, ἄλλων
πάλιν αὐτὴ κακῶν
μεστή, ἐπὶ πᾶσιν μηδέ 5
τό ὕδωρ ἔχουσα πότιμον,
ἄλμυρον δὲ καὶ πικρὸν ὥς-
περ ἐπιτηδὲς ὑπὸ τοῦ θεοῦ,
τοιούτο κατασκευασμένον
ἵνα μὴ πίωσιν ἄνθρω- 10
ποι νν ἢ μέντοι καλου-
μένη νεκρὰ θάλασσα καὶ ἀ-
ληθῶς οὔσα νεκρὰ πλεῖ-
ται γὰρ οὐδέποτε -, καὶ προσ-

dum, quaedam vero medio in spatio ob solaris aestus combustionem, atque vicini maris extensionem.

161 Cfr. Schmidt 1993, 182–184; 376–377 (con commento in Smith 1993, 462–463). Tali argomenti sono ripresi e sviluppati in Smith 1998, 145 e Smith 2010, 231–232. Si consideri a questo proposito anche il fr. 22 Smith (= NF 54), che, per quanto in condizioni più disperate rispetto ai due frammenti sopra citati, allude al disordine nella società umana, sconvolta da tirannie e guerre.

αφαιρεῖται τι τῶν ἐνγύς

III[άνθρ]ώπων ἧς νέμονται
γῆς ν ἐγδιώκει γάρ αὐτοῦς
ἐπεμβάινουσα ἰταμῶς
πάνυ μέχρι πολλοῦ καὶ ἀ-
ναδυσμένη πάλιν ἐπικλύ-
ζει ὥσπερ παραφυλάττου-
σα μή τι τῆς γῆς ἀρότρῳ
τέμωσι *vacat*

5

τὰ μὲν οὖν τοῦ κόσμου τοι-
αὔτᾳ ἐστίν. τὰ δὲ τῶν ἀν-
θρώπων καὶ αὐτῶν νῦν
ἴδωμεν εἰ κατάλληλά ἐσ-
τι θεῖα φροντίδι. ὠδε δ' ἄρ-
ζώμεθα· νν καλὸν μὲν ὦ φί-

10

IV λοι, τὸ ζῶον [τοῦτ' ἐστίν ἄν]-
θρωπος, λο[γιστικόν τε]
καὶ τοῦ μέλλ[οντος προνοη]-
τικόν, ν καὶ [δυνατὸν βιω]-
ναὶ μακαρί[ως, ἄν τὴν ἀρε]-
τὴν ἐαυτῆς ἔνεκα ἀγα]-
θας ἔχη δ[ιαθέσεις ἀλλὰ]
τοῦτο τὸ ζῶ[ον οὐκ ἔχει φρό]-
νησιν οὐδ[ὲ μὴν ἀρετὴν κα]-
τὰ τοὺς τὸν [λόγον ὑπολαμ]-
βάνοντα[ς ἐκείνον Στω]-
ικούς, ν τὸ γὰ[ρ μέγα πάν]-
των ἀφρα[ίνειν κωλύει αὐ]-
τάς (...)¹⁶²

5

10

162 «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

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, sottolineando prima i difetti del mondo, e poi quelli degli uomini (cfr. Diog. fr. 20 III 3–6 τέμωμεν δ'εἰς δύο τὸν λόγον εἷς τε τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους).¹⁶³ 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. Sembra verosimile ritenere che essi svolgano le proprie argomentazioni a partire da una fonte comune: l'argomento relativo all'eccessiva estensione del mare (fr. 21 II 1–9), 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 (ἡ [...] νεκρὰ θάλασσα) – assente nel testo lucreziano.¹⁶⁴ Come si vedrà, gli esempi presentati da Lucrezio per dimostrare la *culpa naturae* presentano anche corrispondenze con altre fonti, poetiche e filosofiche.

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

eccellente, [dotata di ragione e di prescienza] del futuro e [capace di] condurre una vita beata, se possiede [una virtù e virtuose disposizioni]. Ma questa creatura [è priva di saggezza e virtù secondo] gli [Stoici che hanno questa opinione]».

163 Non condivido l'obiezione di Montarese 2012, 18, secondo il quale l'analogia tra Lucrezio e Diogene deve essere ridimensionata poiché il secondo non rivolgerebbe eguale enfasi alla questione del mondo creato *hominum causa*. Al contrario, Diogene presenta la medesima partizione del discorso che troviamo in Lucrezio e sviluppa numerosi e ampi argomenti contro l'antropocentrismo stoico (si pensi a quello relativo al Mar Nero). Certo, manca in Lucrezio l'argomento precedente contemplato da Diogene, secondo il quale gli dèi potrebbero aver costruito la città del mondo per sé e per avere concittadini. Tuttavia, come Montarese stesso nota, tale considerazione non avrebbe potuto trovare spazio in Lucrezio, poiché egli, proprio nella sezione precedente (5.146–155) esclude che le *sedes deum* possano coincidere con il mondo o trovarsi al suo interno. Il fatto che il poeta abbia collocato questo argomento in tale posizione mi pare invece una conferma del fatto che Lucrezio e Diogene prendano le mosse dalla medesima sequenza tematica.

164 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. A proposito del Mar Morto nel frammento di Diogene, cfr. Smith 1993, 462–463.

confronti dell'umanità.¹⁶⁵ Lucrezio e Diogene dipingono infatti 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 della personalità morbosa dell'autore latino.¹⁶⁶ In verità nessuno dei due passi rappresenta una reale esplicitazione 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.¹⁶⁷ Come dimostrano *altri* passi, nessuno dei due autori si allontana in realtà dalla convinzione che la natura sia un mero meccanismo di forze impersonali e che la divinità non intervenga nel mondo, poiché beata e incorruttibile, come recita la prima delle *Massime capitali*.¹⁶⁸ 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 essi si trovano.¹⁶⁹

Il confronto tra Lucrezio e Diogene dimostra inoltre la correttezza dell'asserzione di Andreoni, che, analizzando il passo relativo alla *culpa naturae*,

165 Cfr. Lucr. v. 201 *avidam partem montes [...] possidere*; v. 205 *geli casus mortalibus aufert*; v. 206 *id natura sua vi sentibus obducat*; v. 217 *flabraque ventorum violento turbine vexant*; Diog. fr. 20(III)11 *μηδὲν ἀντοῖς ἐνκαλεῖ*; fr. 21(II)1–4; *χερρόνησον ποιούσα τὴν οἰκουμένην [...] ἄλλων κακῶν μεστή*; 6–7 *ὥσπερ ἐπίτηδες ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοιοῦτο κατεσκευασμένον*; 13–14 *προσαφαιρεῖται*; fr. 21(III)3 *ἐπεμβαίνουσα ἰταμῶς*; 6–7 *ὥσπερ παραφυλάττουσα*.

166 Come nota Segal 1998, 7: «interpreti influenzati dalla tendenza romantica di considerare un'opera letteraria come una descrizione biografica della vita emotiva del suo autore hanno attribuito le angosce a Lucrezio, piuttosto che ai lettori che egli cerca di curare».

167 Cfr. e.g. l'elogio della bellezza e perfezione del mondo compiuto da Balbo in Cic. *nat. deor.* 2.98–104.

168 Cfr. Segal 1998, 23–25, che richiama anche alcuni esempi filodemei.

169 A conclusioni analoghe perviene Piergiacomi 2017, 159–162, il quale evidenzia le notevoli analogie tra il concetto lucreziano di *culpa naturae* e quello di ἀμαρτία nell'epicureo Polistrato (cfr. *De contemptu* coll. 12.21–13.34). Come sottolinea lo studioso, lo scopo di entrambi gli autori è quello di mostrare che la divinità non può tutto e che la natura stessa è vincolata a una *finita potestas* e provvista d'imperfezioni (ἀτεχνία): «poiché la natura produce cose dannose per gli umani, essa manca di capacità tecnica, altrimenti darebbe loro cose utili». Tale concetto non deve però indurre a sposare la tesi del pessimismo lucreziano: «quando invece si osserva che la natura dà a chi lo vuole la possibilità di raggiungere il bene senza sforzi (Epic. *RS* 15, *ep. Moen.* 133), si capisce che l'essere umano non è stato trascurato». Anche Piergiacomi sottolinea infatti la valenza eminentemente polemica dell'enfasi lucreziana (e polistratea) sul concetto di *culpa*: «se altrove Lucrezio suggerisce che si trovano in natura motivi di pianto e di terrore, è perché intende confutare coloro che partono dalla premessa dell'esercizio di un'arte divina e perfetta sopra/dentro la natura a favore degli umani». Ulteriori considerazioni su questo punto saranno svolte nel prossimo capitolo.

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 vis abdita quaedam / obterit et pulchros fascis saevasque securis / proculcare ac ludibrio sibi habere videtur*. Contrariamente a quanti hanno comparato la descrizione *vis abdita* del v. 1233 a una *Weltanschauung* leopardiana, 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»¹⁷⁰. Ebbene, anche Diogene di Enoanda rappresenta 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 *ratio*, sembra celare una qualche oscura potenza sovranaturale.

5.4.9 Lucrezio e il dibattito a lui contemporaneo sulla provvidenzialità del mondo

Il confronto con Diogene di Enoanda e Cicerone suggerisce dunque che l'attacco lucreziano alle dottrine del provvidenzialismo sia *in primis* rivolto contro gli Stoici.¹⁷¹ Le analogie tra le sequenze presenti in questi testi sembrano presupporre una sorta di traccia comune, dai tre autori poi rielaborata in maniera differente. Poiché tale traccia non può essere ricondotta a Epicuro, è verosimile (ancorché non dimostrabile) presupporre una fonte comune diversa, da indivi-

¹⁷⁰ Cfr. Andreoni 1979, 96; 292 n. 36.

¹⁷¹ Cfr. Jackson 2013, 223. Come si vedrà, questa conclusione non espone Lucrezio all'accusa di aver “tradito” Epicuro: l'estensione della polemica anti-provvidenzialistica agli Stoici rivela anzi una volontà di attualizzazione del tutto compatibile con l'ortodossia epicurea. Per Lucrezio vale insomma lo stesso discorso svolto da Verde a proposito di Diogene di Enoanda; cfr. Verde 2013c, 136–137 «Diogene è fundamentalmente ortodosso e profondamente aderente alla filosofia di Epicuro».

duare in un autore epicureo recenziere. All'interno di questa fonte, le critiche di Epicuro al creazionismo e al provvidenzialismo platonici venivano sapientemente estese anche alla Stoà, che aveva presto assunto il ruolo di campione di tali dottrine nel dibattito filosofico.¹⁷² I riferimenti di Lucrezio al creazionismo platonico sembrano inoltre presupporre, come nel caso del *De natura deorum*, l'intento di rimarcare che gli argomenti proposti possono confutare anche il primo modello (quasi l'archetipo) di ogni discorso creazionistico, ovvero sia il mito del *Timeo*.

Uno sguardo ai papiri di Ercolano adduce ulteriori conferme al quadro delineato. La partecipazione degli Epicurei contemporanei a Lucrezio al dibattito sulla provvidenzialità del mondo è ad esempio confermato dal *P.Herc.* 1670,¹⁷³ nel quale molti frammenti trattano proprio questo tema, con aperta polemica anti-stoica.¹⁷⁴ Alcuni di questi (frr. 3,4,5,6,13,14) si soffermano ad esempio sull'argomento delle malattie, altri (fr. 15) sulle catastrofi naturali. In tale contesto, l'autore epicureo mette in rilievo l'argomento delle piogge intempestive (ritroviamo infatti la parola *κατακλυσμός*), ma anche quello relativo alle pestilenze (*λοιμοί*).¹⁷⁵ Non è questo il solo esempio possibile: infatti, come osservato da Schmidt, elementi di polemica contro il provvidenzialismo stoico si ritrovano anche nei frammenti del trattato *La forma del dio* di Demetrio Lacone (*PHerc* 1055).¹⁷⁶

La stessa formula lucreziana *culpa naturae* sembra riconducibile a fonti del Giardino successive a Epicuro e in disputa con la Stoà: in un passo travagliato del *De contemptu* di Polistrato (coll. 12.21–13.34) troviamo infatti l'espressione *τούτων ἁμαρτία*, che, come recentemente mostrato da Piergiacomini, è con ogni probabilità riferita alle colpevoli mancanze da attribuire all'azione degli dèi, se questi ultimi venissero considerati alla stregua di divinità onnipotenti e inte-

172 Cfr. Santoro 2000, 164: «quanto Epicuro aveva costruito per rispondere e demolire la teologia astrale platonica e peripatetica fu ripreso e riutilizzato dagli Epicurei contro la teologia astrale stoica». Cfr. Plut. *Stoic. rep.* 38.1051d-e e il relativo commento di Gourinat 2017, 175–177.

173 Cfr. a proposito di questo testo, forse un trattato *Sulla provvidenza* da ascrivere a Filodemo, Ferrario 1972 e Ferrario 2002.

174 Cfr. Ferrario 1972, 77–79 che sottolinea come la divinità stoica, coincidente con la provvidenza, appaia qui come garante della “salvezza del tutto” e dunque incapace di creare condizioni ostili all'umanità. Ancora una volta, la dottrina della *σωτηρία* cosmica è dagli Epicurei attribuita non solo ai Peripatetici, ma anche agli Stoici.

175 Cfr. Ferrario 1972, 78–81 a proposito dell'inclusione dei fenomeni celesti in questa rassegna (cfr. e.g. fr. 20).

176 Per un'introduzione e un commento a questo testo, cfr. Santoro 2000.

ressate alla felicità del genere umano.¹⁷⁷ Secondo lo studioso, questo concetto è stato sviluppato con intenti polemici da Polistrato (e poi ripreso da Lucrezio) per evidenziare che «il discorso di chi ipotizza gli dèi come causa di ogni cosa cozza con l'evidenza dei mali, che potrebbero essere le ἀμαρτίαι che si osservano nelle cose».¹⁷⁸ Tale polemica, pur svolta in continuità con l'attacco di Epicuro alla concezione platonica della divinità nel *Timeo* e nelle *Leggi*, è però chiaramente diretta contro nuovi avversari, in *primis* Crisippo. Piergiacomì sottolinea infatti che «il mutamento del bersaglio polemico» è messo in rilievo dal «consapevole uso della parola “errore”»: era stato proprio Crisippo ad asserire che il dio dispone della virtù che rende saggi (SVF 2.1005.1) e, di conseguenza, non può commettere alcuna ἀμαρτία (SVF 3.256) né essere responsabile dei mali e delle imperfezioni del mondo.¹⁷⁹

Gli esempi addotti mostrano come sia inverosimile supporre che gli Stoici non siano destinatari delle argomentazioni contro la provvidenza svolte da Lucrezio, dato che proprio questi ultimi erano stati protagonisti, nei due secoli precedenti, della *querelle* a proposito della natura provvidenziale del mondo.¹⁸⁰ Come si è già accennato, in tale dibattito gli Epicurei non furono gli unici avversari della Stoà, che dovette confrontarsi anche con le critiche dell'Accademia, e in particolare di Carneade. È infatti possibile che alcuni degli argomenti anti-stoici riportati da Lucrezio nella sezione dei vv. 195–234 possano essere stati formulati in ambito accademico. Si consideri ad esempio uno dei temi su cui il poeta 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 discorso con una risposta a tale argomento, non rivolgendosi all'epi-

177 Cfr. Piergiacomì 2017, 152–162, al quale faccio riferimento per il commento di questo passo. La lettura di Piergiacomì a proposito dell'espressione τούτων ἀμαρτίαι sviluppa una proposta interpretativa già sviluppata da Indelli 1978, 163–164 e Isnardi Parente 1983, 577–578 n. 4.

178 Cfr. Piergiacomì 2017, 157.

179 Cfr. Piergiacomì 2017, 158–159. Si noti che questa interpretazione, congiunta con le considerazioni sopra svolte sul parallelo offerto da Diogene di Enoanda, permette di superare le tesi di Perelli 1961, 250–282: quest'ultimo, partendo dalla giusta constatazione che gli Stoici rappresentano l'obbiettivo polemico delle considerazioni lucreziane sulla *culpa naturae*, giungeva però a negare ogni possibile legame tra Lucrezio e Polistrato, e, soprattutto, a sottolineare l'inconciliabilità tra l'enfasi lucreziana sulla miseria umana (derivata dalla tradizione accademica) e la positiva visione di Epicuro.

180 I passi appena richiamati, così come i passi dedicati alla confutazione della dottrina della provvidenzialità del mondo nel secondo e nel sesto libro, mostrano, a mio parere, che non sia possibile affermare che il tema epicureo della ἀρπονορσία sia assente dal poema (cfr. *contra* Vesperini 2017, 125).

cureo Velleio, bensì all'accademico Cotta, che infatti imposterà una risposta nel libro successivo.¹⁸¹

A conferma del fatto che il richiamo alle misere sorti degli agricoltori fosse ormai un luogo comune nel dibattito ellenistico sulla provvidenza,¹⁸² si possono chiamare in causa anche alcuni passi dal secondo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino (*prov.* 2.87; 92–94), ricondotti dalla critica più recente ad argomenti formulati non solo dal Giardino, ma anche dall'Accademia scettica.¹⁸³ Questi ultimi passi dipingono un quadro con notevoli corrispondenze rispetto a quello lucreziano, condividendo con esso l'enfasi sull'inevitabile fatica dell'uomo nei lavori agricoli in contrapposizione alla violenza della natura. Anche per quanto concerne invece gli argomenti lucreziani relativi al proliferare delle fiere e delle malattie (cfr. vv. 218–221) si riscontra un possibile collegamento con la tradizione accademica.¹⁸⁴ Difatti non stupisce ritrovare tale tematica, sempre in polemico riferimento alle dottrine stoiche, nel discorso di Balbo nel *De natura deorum* (2.161), nel *Lucullus* ciceroniano (120)¹⁸⁵ e nel *De providentia* di Filone (2.91).¹⁸⁶ Tra i passi appena citati, ancora una volta è notevole l'analogia

181 Cfr. *Cic. nat. deor.* 2.167; 3.86.

182 Si trova traccia di tale polemica anche nel *De providentia* di Seneca (*dial.* 1.2–3), su cui cfr. Andreoni 2017.

183 Cfr. pure Schmidt 1990, 193–197. Il *De providentia* filoniano viene qui riportato nella traduzione latina di Aucher dall'Armeno, mentre i passi da me tradotti nei prossimi capitoli hanno come riferimento la traduzione francese di Hadas-Lebel. Per un'introduzione ai contenuti e alle problematiche di questo testo, cfr. Olivieri 2011 e Runia 2017. Gli argomenti anti-provvidenzialistici elencati sono pronunciati dal personaggio di Alessandro, che per lungo tempo è stato definito un epicureo. Come però mostrato da Hadas-Lebel 1973, 66, sebbene il personaggio esponga molte argomentazioni condivise dagli Epicurei, le sue posizioni possono tuttavia essere ricondotte anche all'Accademia scettica. Anche Ranocchia 2008, 79 ribadisce l'origine eterogenea di tali argomentazioni. Ciò non esclude che alcuni passi siano da attribuire *in primis* agli Epicurei; cfr. e.g. *prov.* 1.37, dedicato proprio alla questione dell'assenza di provvidenza: *superest autem inanis quaedam sententia a quibusdam excogitata, nempe improvidentiam constare*.

184 Come evidenza Jackson 2013, 239–240, fu proprio in polemica anti-stoica che l'Accademia utilizzò l'argomento delle fiere e delle malattie per dimostrare la non-provvidenzialità del mondo.

185 *Cic. Luc.* 120 *quaero cur deus, omnia nostra caussa cum faceret (sic enim voltis) tantam vim natricum viperarumque fecerit, cur mortifera tam multa ac perniosa terra marique disperserit?*

186 Come si è visto, sulla base di queste e altre analogie, Schmidt 1990, 205–212 suppone che la fonte neoepicurea di Lucrezio riprenda a propria volta argomenti elaborati dall'Accademia scettica: «zum andern finden sich in der Darstellung des Lukrez mehrere Anklänge an Argumente des Carneades, welche von den Jungepikureern für ihre Kontroverse mit den Stoiker benutzt wurden».

tra il *De providentia* e Lucrezio; difatti, come il poeta latino, Filone accosta al tema delle bestie feroci quelli della morte e dell'accrescersi delle malattie.¹⁸⁷

5.4.10 La misera condizione dell'uomo: i *vetusta placita* del pessimismo antico

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».¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹ Ancora una volta la *natura* sembra ostile all'umanità la cui esistenza è garantita soltanto dall'aiuto reciproco e dall'ingegno (cfr. 229–232).

Pare inevitabile pensare che uno degli obbiettivi polemici di questi versi sia rappresentato, ancora una volta, dagli Stoici: si ricordino ad esempio i numerosi passi del secondo libro del *De natura deorum* dove lo stoico Balbo esalta la perfezione dell'essere umano, provvisto del dono divino della ragione.¹⁹⁰ Oppure la sezione iniziale del terzo libro del *De re publica*, dove parimenti Cicerone esalta di nuovo in termini stoici il ruolo della ragione, capace di elevare il genere umano al di sopra degli animali.¹⁹¹ La radice di queste dottrine deve però ancora una volta essere ricondotta a Platone: già nel *Timeo* il filosofo aveva infatti

187 Cfr. Philo prov. 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.*

188 Cfr. Jackson 2013, 242–251.

189 Cfr. Holmes 2013, 156–157 n. 8.

190 Cfr. Cic. *nat. deor.* 2.153.

191 Del resto non è un caso che Cicerone, 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 (Aug. c. *Iul.* 4.12.60 t. 10 p. 612 Ben.): *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.*

riconosciuto la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi e, al contempo, il suo vincolo di parentela con le divinità, sancito dal dio supremo.¹⁹²

In verità, come mostrato da Andreoni, molti degli argomenti presentati da Lucrezio ai vv. 222–234 erano ormai parte del repertorio comune dei *vetusta placita* del pessimismo antico, «che elegiaci e tragici greci ci ricordano», e che pertanto anche «Platone e Aristotele tengono presenti».¹⁹³ Questi ultimi avevano infatti sfruttato tali motivi in nome di «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».¹⁹⁴ Contro costoro, il poeta epicureo rivendica 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».¹⁹⁵ L'addensarsi di citazioni letterarie in questi versi conclusivi mi pare del tutto coerente con la tendenza lucreziana, già evidenziata nell'analisi di altri passi,¹⁹⁶ a un richiamo più marcato alla tradizione poetica (con un deliberato innalzamento del livello stilistico) all'interno dei passaggi chiave del poema, in particolare nelle sezioni conclusive.

192 Si consideri la traduzione ciceroniana del *Timeo* (41): *in quibus qui tales creabuntur, ut deorum immortalium 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 immortale, partem attexitote mortalem. Ita orientur animantes, quos et vivos alatis et consumptos sinu recipiatis.*

193 Cfr. i passi citati da Andreoni 2008, 94 n. 2, in particolare Soph. *Oed. Col.* 1224–1227, Thgn. 425–428, Bacchyl. 5.160–162, Pl. *Prot.* 321c e Arist. *part. an.* 686a 28–29; 687a 23.

194 A proposito dell'enfasi lucreziana sulla fragilità dei neonati, si vedano anche i paralleli riportati da Holmes 2013, 157 n. 10 (con particolare attenzione a Critolao): «the need for a theory of early childcare to account for the survival of the species is underscored by the Peripatetic Critolaus (apud Philo, *aet.* 66–7), who goes on to reject an explanation of human origins in these terms (on the grounds that the idea the earth provided such care is implausible). Theories of autochthony circumvent the problem by seeing humans as first springing fully grown from the ground».

195 Cfr. Andreoni 2008, 93.

196 Cfr. e.g. pp. 68–70.

5.4.11 Gli obbiettivi polemici dei vv. 122–234: un bilancio

Riassumendo le considerazioni svolte a proposito degli avversari filosofici del poeta, l'esame dei vv. 122–234 conduce alle seguenti conclusioni:

- l'Aristotelismo non è l'obbiettivo polemico primario di questa sezione. In particolare, creazionismo e provvidenzialismo (vv. 156–234) non sono elementi qualificanti delle dottrine di Aristotele.
- Le dottrine esposte ai vv. 122–145 (il mondo divino, vivente ed eterno) e ai vv. 146–155 (gli dèi abitano il mondo) sono parimenti riferibili innanzi tutto agli Stoici e a Platone. Tuttavia, è assai probabile che il poeta epicureo includesse negli obbiettivi polemici di questi due passi anche formulazioni più recenti ed eclettiche dell'Aristotelismo, come quelle che ritroviamo nel *De mundo*, fortemente influenzato dal Platonismo e dal provvidenzialismo stoico.¹⁹⁷ Parimenti, non è possibile escludere che l'attacco lucreziano all'idea di un mondo *vitaliter animatus* fosse inteso anche contro le più recenti ed eclettiche declinazioni del platonismo, come quella di Antioco di Ascalona: il successo di tale visione a Roma è confermato dalla sua ripresa nelle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone.
- Per quanto concerne la critica al creazionismo (vv. 156–194), Lucrezio rimarca il proprio attacco all'*auctoritas* del *Timeo* tramite il riferimento alla "tesi asimmetrica" del mondo creato, ma immortale (vv. 156–159) e il richiamo polemico al lessico platonico del modello divino imitato dal Demiurgo (181–186). Tale confutazione è probabilmente riconducibile ad argomenti già formulati da Epicuro stesso. I paralleli offerti da Cic. *nat.* 1.18–24 e il fr. 361 Usener (= Aët. 1.74–10) ci mostrano inoltre che, dopo Epicuro, la scuola epicurea rimproverò anche a Platone la dottrina di un mondo creato *hominum causa*.
- A differenza di quanto propone Sedley, Platone non può essere l'unico obbiettivo polemico della critica al creazionismo. Nei vv. 156–159 il riferimento alla tesi asimmetrica sembra accostato a quello di un'altra possibilità (mondo eterno, ma creato) riferibile alla cosmologia stoica, soprattutto se, come proposto da Lévy, Lucrezio interpreta l'epirosi non come la fine del mondo, ma come ciclica rigenerazione del cosmo da parte del dio. Anche se tale ragionamento fosse rifiutato, non è possibile dedurre dai riferimenti al

¹⁹⁷ Cfr. Appendice 4. È però probabile che alcuni di tali punti di contatto tra Platonismo e Aristotelismo, soprattutto per quanto concerne il denominatore comune della teologia astrale, possano essere ricondotti all'Aristotele "perduto" del *De philosophia*.

Timeo sopra delineati la conclusione che l'intera sezione sia diretta esclusivamente contro Platone.

- Il parallelo offerto dal discorso di Velleio nel *De natura deorum* di Cicerone e, soprattutto, dai frammenti dell'iscrizione di Enoanda (NF 39, 40, 126, 127) mostra infatti che, dopo Epicuro, la critica congiunta al creazionismo e alla dottrina del mondo creato *hominum causa* era dagli Epicurei riferita tanto al Platonismo quanto allo Stoicismo. Lo stesso fr. 361 Usener è interpretato dalla critica come una rilettura anti-platonica di argomenti epicurei originariamente diretti contro la Stoà.
- Un'ulteriore conferma a quanto affermato proviene dalla sezione successiva, dedicata all'esame della *culpa naturae*, ovvero sia dei difetti del cosmo e dell'uomo, che provano l'inesistenza della provvidenza divina. Sebbene l'imperfezione del mondo fosse già stata rimarcata dagli Epicurei in funzione anti-platonica (ps.-Plut. *placit.* 879a10–b6), è in alcuni passi anti-stoici di Diogene di Enoanda (NF 39–40) che ritroviamo un adeguato parallelo della struttura argomentativa di Lucrezio, che si sofferma prima sui difetti del mondo e poi sulla condizione umana. Questo argomento rafforza notevolmente la tesi che questa sezione lucreziana faccia riferimento ai modelli di una tradizione epicurea recenziore, seguita anche da Cicerone e Diogene.
- Altre fonti epicuree di età precedente (Demetrio Lacone, *P.Herc.* 1055) o quasi coeve (*P.Herc.* 1670) confermano che per gli Epicurei dell'età tardo-repubblicana gli Stoici rappresentano il primo avversario nella *querelle* sulla provvidenzialità del mondo. Anche il concetto di *culpa naturae* sembra riconducibile alla tradizione del Giardino posteriore a Epicuro stesso: esso trova un probabile precedente nell'uso del sostantivo ἀμαρτία nel *De contemptu* di Polistrato (coll. 12.21–13.34).
- Come nel finale del primo libro, anche qui Lucrezio elimina ogni riferimento all'escatologia vetero-stoica. Il risultato di questa operazione è la contrapposizione netta tra gli Epicurei (veri assertori della mortalità del cosmo) e i difensori della teologia cosmica, accomunati dalla fede nella provvidenziale stabilità del mondo.
- Come gli Epicurei, anche l'Accademia scettica (in particolare Carneade) aveva formulato contro il provvidenzialismo stoico numerosi argomenti di cui abbiamo testimonianza, ad esempio, nel *De natura deorum* e negli *Academica* di Cicerone, nel *De providentia* di Seneca e, soprattutto, nel *De providentia* di Filone Alessandrino. Notevoli corrispondenze tra alcuni passi di questi testi e alcuni passaggi della sezione lucreziana della *culpa naturae* lasciano aperta la possibilità che, in questa sezione conclusiva, Lucrezio (o le sue fonti epicuree recenziori) abbia ripreso anche le argomentazioni dell'Accademia scettica. Molti di questi argomenti anti-stoici rappresentano

però dei luoghi comuni della polemica anti-provvidenzialistica antica, e non è possibile stabilire con certezza se la loro prima formulazione in chiave anti-stoica sia da ascrivere al Giardino o all'Accademia.

- Le conclusioni appena tratte sembrano coerenti con quelle delle sezioni precedenti. La consapevolezza di Lucrezio di riallacciarsi a un dibattito contemporaneo sull'eternità del cosmo e sulla sua provvidenzialità è infatti testimoniata dall'ironica citazione del fr. 2 Buescu degli *Aratea* ciceroniani in 5.119–120.

5.5 La seconda parte della sezione escatologica del quinto libro: i vv. 235–379

Conclusa l'analisi della prima metà della sezione escatologica lucreziana, è ora possibile rivolgere la nostra attenzione alla seconda, che occupa ben 180 versi (vv. 235–415). Come si vedrà, il confronto con il *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino consente stavolta d'individuare con certezza l'obbiettivo polemico di Lucrezio, ovverosia la difesa teofrastea della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. Nella disamina che verrà svolta, i versi verranno suddivisi in due parti. La prima parte (vv. 235–379) costituisce la vera e propria confutazione degli argomenti di Teofrasto, chiusa da un riepilogo dei principi cardine della cosmologia epicurea (vv. 351–379). La seconda (vv. 380–415) è invece il quadro finale dell'intera sezione, che tratta i miti escatologici più noti nell'antichità: il diluvio e l'incendio cosmico provocato da Fetonte. Data la loro posizione in sede conclusiva, questi versi, pur traendo spunto anch'essi da alcuni argomenti teofrastei, permettono a Lucrezio di confrontarsi con il tradizionale sublime escatologico, in dialogo con i *veteres Graium poetae* (v. 405). Prima d'iniziare l'analisi di questa sezione, pare però opportuno delineare una sintesi degli argomenti teofrastei.

5.5.1 Introduzione: una risposta epicurea alle tesi di Teofrasto in *Philosophiae aeternitatis* 117–149

Bignone e Sedley hanno dimostrato come la seconda parte della sezione escatologica del quinto libro costituisca una risposta epicurea alle argomentazioni proposte da Teofrasto a favore della tesi dell'eternità del mondo e del genere

umano.¹⁹⁸ In effetti la lettura del frammento 184 FHS&G di Teofrasto (riportato da Filone in *aet.* 117–149)¹⁹⁹ mostra come Lucrezio riprenda le tesi teofrastee allo scopo di provarne la falsità.²⁰⁰ Secondo i due studiosi, questa sezione lucreziana rappresenterebbe una fedele traduzione di una sezione del Περὶ φύσεως di Epicuro (forse dal libro undicesimo) in cui avrebbe trovato spazio la dimostrazione della mortalità del mondo, svolta in aperta polemica con la difesa teofrastea delle tesi aristoteliche. Come si vedrà,²⁰¹ resta tuttavia aperta la questione relativa alla misura in cui Lucrezio si sia attenuto al proprio modello: nei capitoli precedenti si è infatti visto che Lucrezio tende a rielaborare e ad aggiornare la “traccia” degli argomenti del Maestro, adeguandoli agli sviluppi recenti del dibattito sull’eternità del cosmo. Lo stesso esame della prima parte della sezione escatologica ha messo in evidenza il fatto che la critica al provvidenzialismo stoico s’innesti sull’originaria confutazione epicurea del creazionismo platonico.

Innanzitutto, pare opportuno richiamare sinteticamente il contenuto delle argomentazioni svolte da Teofrasto nel passo riportato da Filone. Nei capitoli 117–131 egli riassume i principali quattro argomenti volti a dimostrare la natura mortale del mondo, mentre nei capitoli 132–149 egli fornisce la propria risposta a ciascuno di questi.²⁰² Il primo argomento riportato da Filone a favore della mortalità del mondo si fonda sulla presenza di notevoli dislivelli sulla superficie del nostro mondo (118–119). A tale argomento Teofrasto risponde che l’esistenza di dislivelli è dovuta ai ricorrenti fenomeni naturali che coinvolgono la superficie terrestre, che, trovandosi nel mondo sublunare, non gode dell’immota stabilità della sfera celeste (132–137).

Il secondo argomento concerne invece il dato che numerosi fenomeni – innanzi tutto l’emersione di isole nel Mediterraneo e la presenza di fossili marini

198 Per il dibattito relativo a Philo *aet.* 117–149 e *Lucretius* 5.235–415, cfr. Sedley, 1998b, 331. Filone Alessandrino definisce le tesi di Teofrasto come una risposta alle dottrine dello stoico Zenone e tale lettura è stata accettata in passato dalla maggior parte degli studiosi, da Zeller a Bignone (cfr. Verde 2010, 213–14). Tuttavia, Sedley ha proposto alcuni convincenti argomenti volti a sottolineare come gli avversari del fr. 184 di Teofrasto non fossero in origine gli Stoici: le quattro tesi confutate da Teofrasto sono infatti riconducibili alla speculazione pre-socratica. La loro attribuzione agli Stoici risale pertanto a una fase successiva, caratterizzata dal dibattito tra Peripatetici e Stoici.

199 Per un commento agli argomenti di Teofrasto, cfr. Sharples-Gutas 1998, 131.

200 Secondo Sedley tali tesi si trovavano nell’opera teofrastea intitolata Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν cfr. Sedley 1998b, 345.

201 Cfr. pp. 180–183.

202 Cfr. Philo *aet.* 117 Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἐκάστου τῶν τοῦ ὄλου μερῶν διαλύσεως, χειρσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ζῶων.

sui monti – sembrano testimoniare una progressiva e inarrestabile regressione dei mari (120–123). 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 (138–142).

Il terzo argomento addotto dagli avversari di Teofrasto concerne invece la corruttibilità di ciascuna delle parti del mondo, chiamata a riprova della natura mortale del mondo nella sua globalità (124–129). 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 permette l'eterna conservazione del tutto (143–144).

L'ultimo argomento presentato concerne invece il carattere “recente” della civiltà umana; quest'ultima appare infatti coeva alle arti e alle tecniche, che non possono risalire a un passato troppo remoto: se infatti il mondo esistesse da sempre, l'umanità avrebbe ormai raggiunto l'apice del proprio sviluppo (130–131). Tuttavia, secondo Teofrasto, il riconoscimento di un ciclico ritorno di grandi catastrofi (*in primis* incendi e diluvi) 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 (145–149). Svolto questo sunto, è ora possibile considerare la risposta lucreziana agli argomenti di Teofrasto.

5.5.2 La mortalità degli elementi cosmici (vv. 235–323)

Principio quoniam terrai corpus et umor	235
aurarumque leves animae calidique vapores,	
e quibus haec rerum consistere summa videtur,	
omnia nativo ac mortali corpore constant,	
debet eodem omnis mundi natura putari.	
Quippe etenim, quorum partis et membra videmus	240
corpore nativo ac mortalibus esse figuris,	
haec eadem ferme mortalia cernimus esse	
et nativa simul. Qua propter maxima mundi	
cum videam membra ac partis consumpta regigni,	
scire licet caeli quoque item terraeque fuisse	245
principiale aliquod tempus clademque futuram.	
Illud in his rebus ne corripuisse rearis	
me mihi, quod terram atque ignem mortalia sumpsit	
esse neque umorem dubitavi aurasque perire	
atque eadem gigni rursusque augescere dixi,	250

principio pars terrai nonnulla, perusta
 solibus assiduis, multa pulsata pedum vi,
 pulveris exhalat nebulam nubesque volantis,
 quas validi toto dispergunt aere venti.
 Pars etiam glebarum ad diluivem revocatur 255
 imbribus et ripas radentia flumina rodunt.
 Praeterea pro parte sua, quodcumque alit auget,
 redditur; et quoniam dubio procul esse videtur
 omniparens eadem rerum commune sepulcrum,
 ergo terra tibi libatur et aucta recrescit. 260
 Quod superest, umore novo mare, flumina, fontes
 semper abundare et latices manare perennis
 nil opus est verbis: magnus decursus aquarum
 undique declarat. Sed primum quicquid aquai
 tollitur in summaque fit ut nihil umor abundet, 265
 partim quod validi verrentes aequora venti
 deminuunt radiisque retexens aetherius sol,
 partim quod subter per terras diditur omnis.
 Percolatur enim virus retroque remanat
 materies umoris et ad caput amnibus omnis 270
 convenit, inde super terras fluit agmine dulci
 qua via secta semel liquido pede detulit undas.
 Aera nunc igitur dicam, qui corpore toto
 innumerabiliter privas mutatur in horas.
 Semper enim, quodcumque fluit de rebus, id omne 275
 aeris in magnum fertur mare; qui nisi contra
 corpora retribuatur rebus recreetque fluentis,
 omnia iam resoluta forent et in aera versa.
 Haud igitur cessat gigni de rebus et in res
 recidere, assidue quoniam fluere omnia constat. 280
 Largus item liquidi fons luminis, aetherius sol,
 irrigat adsidue caelum candore recenti
 suppeditatque novo confestim lumine lumen.
 Nam primum quicquid fulgoris disperit ei,
 quocumque accidit. Id licet hinc cognoscere possis, 285
 quod simul ac primum nubes succedere soli
 coepere et radios inter quasi rumpere lucis,
 extemplo inferior pars horum disperit omnis
 terraque inumbratur qua nimbi cumque feruntur;
 ut noscas splendore novo res semper egere 290
 et primum iactum fulgoris quemque perire
 nec ratione alia res posse in sole videri,
 perpetuo ni suppeditet lucis caput ipsum.
 Quin etiam nocturna tibi, terrestria quae sunt,
 lumina, pendentes lychni claraeque coruscis 295
 fulguribus pingues multa caligine taedae
 consimili properant ratione, ardore ministro,

suppeditare novum lumen, tremere ignibus instant,
 instant, nec loca lux inter quasi rupta relinquit.
 Usque adeo properanter ab omnibus ignibus ei 300
 exitium celeri celeratur origine flammae.
 Sic igitur solem, lunam stellasque putandum
 ex alio atque alio lucem iactare subortu
 et primum quicquid flammaram perdere semper;
 inviolabilia haec ne credas forte vigere. 305

239 eodem *Pius* : eadem *O* : edem *Q* 241 nativo ac *Lachmann* : nativom *OQ* : nativum *O*¹
 245 item *Bentley* : idem *OQ* 248 me mihi *Q* : memini *O* : Memmi *AB* 251 nonnulla *L* : non
 ulla *OQ* 267 alit] alid *Lambinus* post 257 *lacunam indicavit Giussani* 258 redditur]
 roditur *Marullus* 267 deminuunt (*ex v. 389*) *Lambinus* : diminuunt *OQ* 268 diditur *Q* :
 dividitur *O* 272 secta semel *Q*¹ : semel secta semel *OQ* 282 recenti *Q*¹ : regenti *OQ* 288
 disperit *Q*² : disperis *OQ* 291 et *Marullus* : ut *OQ* 295 *lychni O*² : *lyclini OQ* : *lychini*
Munro 296 et *post multa addidit Diels* caligine] *Bentley* 297 *proferant*
Marullus : *proferant OQ* 300 ab omnibus] *obortis Bruno* 301 *celatur Marullus* : *celeratur*
OQ 302 *putandum*] *putandumst Lachmann*

In primo luogo poiché il corpo della terra, dell'acqua 235
 e il sottile spirare dei venti e il calore del fuoco,
 elementi che formano la compagine dell'intero creato,
 sono del pari costituiti da una sostanza che nasce e muore,
 se ne deve arguire che tutta la natura del mondo è di uguale materia.
 In verità i corpi di cui vediamo le parti e le membra 240
 composte di sostanza nativa e di forme mortali
 essi stessi ci appaiono con certezza soggetti alla morte
 e insieme alla nascita. Perciò quando vedo
 le immense membra del mondo e le sue parti consumarsi e rinascere,
 posso dedurne con certezza che anche il cielo e la terra 245
 hanno avuto un giorno iniziale e avranno una loro fine.
 Non pensare che su tali argomenti ti abbia strappato l'assenso,
 quando ho asserito che la terra e il fuoco sono mortali
 e dichiarato con certezza che l'aria e l'acqua periscono,
 tornando in seguito a nascere ed accrescere la loro sostanza. 250
 Intanto una parte non piccola della terra, riarisa
 dal continuo ardore del sole e calpestata da innumerevoli piedi,
 esala un nembo di polvere e nubi volanti
 che i venti impetuosi disperdono per tutto il cielo.
 Anche parte delle zolle è dissolta in fanghiglia dalle piogge 255
 e i fiumi corrodono le rive abraste dal loro corso.
 Ma quasi per scambio quel che la terra produce e accresce,
 le viene restituito; e poiché senza alcun dubbio
 appare madre di tutto e comune sepolcro delle cose,
 essa viene erosa e aumenta e ricresce. 260
 Del resto non occorrono parole per ricordare che le distese marine
 e i fiumi e le fonti si colmano sempre di nuovo umore,
 e che le acque scorrono perenni; lo dimostra il loro copioso

defluire da tutte le parti. Ma l'acqua che v'era già prima
 si sperde e accade che nella somma il liquido mai non trabocchi, 265
 in parte perché lo fanno scemare i forti venti
 che spazzano il mare e l'etereo sole lo dissolve con i suoi raggi,
 in parte perché si diffonde in ogni senso sotto la terra.
 Il salmastro ne viene così filtrato e la sostanza liquida
 rifluisce indietro e si raccoglie tutta alla sorgente dei fiumi 270
 e sgorgata da lì riprende a scorrere sulla terra in dolce corrente;
 l'alveo, una volta scavato, guida il deflusso delle acque con liquido passo.
 Ora dunque dirò dell'aria, la quale con la sua intera sostanza
 di ora in ora si muta innumerevoli volte.
 Infatti quel che fluisce dalle cose si riversa tutto 275
 nel grande mare dell'aria; se questo a sua volta
 non rifornisse le essenze di nuovi elementi e non ne risarcisse il fluire,
 ormai si sarebbero tutte dissolte e trasformate in aria.
 Questa dunque non cessa di generarsi dai corpi e di nuovo risolversi in essi
 poiché è evidente che l'universo fluisce in eterno. 280
 Così la copiosa fonte di limpida luce, l'etereo sole
 inonda continuamente il cielo di sempre nuovo splendore
 e rifornisce ininterrottamente la luce con nuova luce.
 Infatti qualunque suo raggio emesso per primo si disperde
 dovunque si rifrange. Da ciò puoi comprendere questo fenomeno: 285
 appena le nubi cominciano a scorrere sotto il sole
 e quasi a spezzare a metà i raggi luminosi
 subito la loro parte inferiore scompare del tutto
 e la terra si copre d'ombra dovunque si spostano i nemi:
 così puoi capire che le cose hanno bisogno di sempre nuovo splendore 290
 e che ogni emissione di luce appena avvenuta si esaurisce
 e in nessun modo potresti vedere le cose nella luce del sole
 se esso, la fonte luminosa, non continuasse a riversarne in eterno.
 E anche i lumi notturni che usiamo su questa terra
 le lampade appese risplendenti di corruschi bagliori 295
 e le grasse torce che spargono una densa caligine
 in uguale maniera si affrettano a fornire, per mezzo della loro fiamma,
 sempre nuova luce e insistono nel tremolare dei loro fuochi
 così che persiste negli ambienti una luce ininterrotta.
 Tale è la rapidità con cui i fuochi 300
 celano l'esaurirsi di essa sprigionando celermente una nuova fiamma.
 Così bisogna dunque pensare che il sole, la lune e le stelle
 proiettino luce senza mai interromperne lo sgorgare
 e che ogni loro primo raggio va sempre perduto,
 affinché tu non creda che hanno un vigore indistruttibile.

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, ovvero sia 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.²⁰³

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. Questi infatti aveva asserito che ciascuno dei quattro elementi è soggetto a distruzione (πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστί), presentando tale distruzione come un annichilimento totale. A tali argomenti Teofrasto aveva facilmente obiettato che gli elementi non muoiono, bensì trasmutano l’uno nell’altro: anzi, tale trasmutazione è la prova dell’eternità del mondo. 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. Pertanto, se le membra sono mortali, anche il corpo nel suo insieme è mortale. Lucrezio riprende il modello analogico del μακράνθρωπος in riferimento al mondo e giunge persino a riflettere un gioco di parole presente nel testo greco. Quando infatti il poeta asserisce *partis et membra videmus* (v. 240), egli riechieggia le parole di Teofrasto, che aveva utilizzato l’esempio del corpo umano sfruttando la paronomasia tra i sostantivi μέλη e μέρη (εἰ δὲ τὴν κοινωνίαν τῶν μερῶν καὶ μελῶν πᾶσαν, αὐτίκα τελευτήσῃ). Pare ora opportuno esaminare la trattazione relativa alla corruttibilità di ciascun elemento.

Nei vv. 247–260 Lucrezio mostra come la terra possa disperdersi nell’acqua oppure nell’elemento aereo. La continuità con le parole teofrastee è resa evidente dalla presenza, comune ai due passi, della terra che si trasforma in polvere, dissolvendosi nell’aria (vv. 253–254 *pulveris exhalat nebulam nubesque volantis, / quas validi toto dispergunt aëre venti*; cfr. θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτήν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν). Il quadro finale, che sottolinea la doppia natura della terra, al contempo «madre di tutti i viventi» (v. 259 *omniparens*) e comune sepolcro (*rerum commune sepulcrum*) al fine di riaffermarne la mutevolezza e la mortalità (v. 260 *ergo terra tibi libatur et aucta recrescit*) rappresenta un efficace e poetico epifonema, che richiama le immagini e il lessico che avevano caratterizzato il finale del secondo libro. Non stupisce dunque constatare che esso sia assente nella fonte teofrastea.

203 Cfr. Jackson 2013, 251–279.

Nei vv. 261–272 si dimostra come anche l’acqua possa disperdersi, soprattutto grazie all’azione dei venti e del sole, ma anche per la 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). 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 ἔξαναχωροῦσα, 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 toccherà 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). Derivando dalla trasmutazione degli altri elementi, l’aria non può che essere a sua volta esposta al mutamento e alla dissoluzione. Il passo si conclude con la ripresa della massima (di memoria eraclitea) secondo la quale «tutto scorre», di nuovo sapientemente collocata in posizione di epifonema: *haud igitur cessat gigni de rebus et in res / reccidere, adsidue quoniam fluere omnia constat*. Si noti che anche la tendenza del poeta a rappresentare i mutamenti di un elemento mediante verbi riconducibili all’azione di altri elementi naturali (come qui il *fluere* riferito all’aria) può essere ricondotta al modello di Teofrasto: anch’egli si avvale infatti del medesimo espediente.²⁰⁴

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, all’*aetherius sol*, come dimostrato dall’*incipit* (vv. 181–183). Tale mutamento di prospettiva è dovuto al fatto che, anche in questo frangente, Lucrezio decide di rivolgere un attacco alla teologia astrale della propria epoca:²⁰⁵ non si dimentichi infatti che gli assertori della mortalità del mondo erano prima stati definiti come «coloro

²⁰⁴ Cfr. e. g. sopra il participio ῥέοντες in riferimento all’aria.

²⁰⁵ Cfr. Woodward 1989 per un confronto con l’attacco alla teologia astrale da parte di Filodemo. Uno degli obbiettivi polemici di Lucrezio potrebbe essere di nuovo Cicerone: oltre agli *Aratea*, si vedano infatti i versi incipitari del discorso di Urania nel *De consulatu suo*, dove si ritrova l’aggettivo *aetherius* in riferimento al divino fuoco celeste che pervade e governa il mondo (vv. 1–3): *principio aetherio flammatus Iuppiter igni / vertitur et totum collustrat lumine mundum / menteque divina caelum terrasque petessit*.

che desiderano spegnere il sole». La Gigantomachia intellettuale epicurea giunge così a un momento fondamentale, nel quale il poeta svela che la natura degli astri non è diversa da quella delle torce (cfr. v. 295 *pendentes lychni* e v. 296 *pingues multa caligine taedae*). Il risultato è la dimostrazione che i corpi celesti non sono né vivi né tanto meno incorruttibili. 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 dimostrare la mortalità mondo a partire dall’esame della caducità dei suoi elementi (vv. 306–323):

Denique non lapides quoque vinci cernis ab aevo,
 non altas turre ruere et putrescere saxa,
 non delubra deum simulacraque fessa fatisci,
 nec sanctum numen fati protollere finis
 posse neque adversus naturae foedera niti? 310
 Denique non monumenta virum dilapsa videmus,
 quaerere proporro sibi sene senescere credas?
 Non ruere avolsos silices a montibus altis
 nec validas aevi viris perferre patique
 finiti? Neque enim caderent avulsa repente, 315
 ex infinito quae tempore pertolerassent
 omnia tormenta aetatis privata fragore.
 Denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem
 continet amplexu terram: si procreat ex se
 omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta, 320
 totum nativo ac mortali corpore constat.
 Nam quodcumque alias ex se res auget alitque,
 deminui debet, recreari cum recipit res.

310 foedera *O*^t : foederant *OQ* 312 quaerere proporro sibi sene senescere credas *Munro* :
 quaerere proporro sibi cumque senescere credas *OQ* : quae fore proporro vetitumque
 senescere credas *Lachmann* : aeraque proporro silicumque senescere petras *Ellis* : vergere
 proporro silicumque senescere quadras *Bergk* : *alii alia* 318 omnem *Marullus* : omne
OQ 321 nativo ac *Bernays* : nativum *OQ*

Infine non vedi anche le pietre essere vinte dal tempo,
 le alte torri crollare e le rocce sgretolarsi,
 i templi e le statue degli dèi andare in rovina consunte
 e il sacro nume impotente a protrarre i termini del fato
 e a tentare qualcosa contro le leggi di natura? 310
 E non vediamo i monumenti degli uomini, schiantati al suolo,
 chiedere se tu creda che essi invecchiano
 e i macigni precipitare staccati da alte montagne,

incapaci di sopportare, resistendo, la dura forza del tempo
 sia pur limitato? Non cadrebbero improvvisamente divelti 315
 se dal tempo infinito avessero potuto sopportare
 tutte le offese delle ere, immuni da rovinose frane.
 E ora contempla il cielo, che sopra e intorno alla terra
 la racchiude intera nel suo abbraccio; se genera da sé
 tutte le cose, come alcuni sostengono, e le raccoglie distrutte, 320
 deve necessariamente consistere di materia nativa e mortale.
 Infatti qualunque cosa alimenta e accresce in sé altri corpi,
 deve anche scemare, e ristorarsi quando li raccoglie.

È evidente che in questi versi il poeta, pur prendendo le mosse dal modello teofrasteo, vuole costruire una sorta di “trionfo del tempo”, capace di consumare anche le realtà più solide di questo mondo. I contenuti qui espressi possono essere sintetizzati nei punti seguenti:

- 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 implicino 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 (*trag.* 86–92 R³ = 79–80 Schierl) provano che anche il cielo è mortale.

Non pare un caso, infatti, che il poeta inizi tale passaggio evidenziando la vittoria del tempo (v. 306) e lo chiuda sottolineando allo stesso modo come nulla può sottrarsi all’opera dell’*aetas* (vv. 316–317).²⁰⁶ L’elenco delle realtà periture è molto disomogeneo, poiché passa da realtà naturali (le pietre) a costruzioni umane (torri, templi e monumenti) per poi tornare all’immagine dei massi (cfr. v. 312). Come notato da Sedley, lo spunto di questo passaggio scaturisce ancora una 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” (λίθων οἱ κραταιότατοι ἄρ’ οὐ μὲν δῶσι καὶ σήπονται); non diversa-

²⁰⁶ A proposito della rappresentazione lucreziana dei *foedera naturai* al v. 310, cfr. Asmis 2008 e Gladhill 2016, 69–96.

mente Lucrezio (v. 307): *putrescere saxa*.²⁰⁷ Al contempo, il rapido riferimento nel testo greco all'onnipotenza del tempo (χρόνω διαλύεται) potrebbe essere il motivo di spunto e d'ispirazione per l'intera sezione dei vv. 306–312.²⁰⁸

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 teofrasteie 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 all'occasione di costruire, come si è detto, un breve “trionfo del tempo”. 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 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. 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 una deliberata aggiunta da parte del 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

²⁰⁷ Per il significato del ricorrere di tali immagini di putrescenza in Lucrezio, cfr. Segal 1998, 140–156; 165–174, con numerosi esempi riferiti alla dimensione della morte individuale.

²⁰⁸ Lucrezio aggiunge all'*exemplum* greco dei sassi anche l'immagine dei templi e delle statue degli dèi che si consumano: lo scopo di tale ampliamento è evidentemente quello di attaccare la religione tradizionale e al contempo ogni forma di provvidenzialismo. Il riferimento ai *monumenta*, che dovrebbero serbare la gloria degli uomini, sottoposti all'azione del tempo è invece un motivo topico, che verrà ripreso da Orazio (*car.* 3.30, vv. 1–5).

alcuni), risulta soggetto ad accrescimento e diminuzione e dunque consta di un corpo mortale.²⁰⁹ Evidente è la citazione di un celebre frammento pacuviano,²¹⁰ i cui versi riprendono a loro volta un'immagine di ierogamia che, secondo Ribbeck²¹¹, rimanda (almeno per analogia tematica) al fr. 839 N del *Crisippo* euripideo. Se la ragione “artistica” di questo passaggio finale può risiedere nella volontà di creare un *pendant* al passaggio d'apertura, dedicato alla terra²¹², 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.²¹³

5.5.3 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 poetae? Quo tot facta virum totiens cecidere neque usquam aeternis fama monimentis insita florent?	325
Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque naturast mundi neque pridem exordia cepit. Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,	330

209 Cfr. Minadeo 1969, 92–93.

210 Cfr. Pacuv. *trag.* 86–92 R³ (= 79–80 Schierl) *hoc vide circum supraque quod complexu continet / terram [...] / solis exortu capessit candorem, occasu nigret, / id quod nostri caelum memorant, Grai perhibent aethera: / quidquid est hoc omnia animat format alit auget creat / sepelit recipitque in sese omnia omniumque idem est pater: / indidemque eadem aequae oriuntur de integro atque eodem occidunt.*

211 Cfr. Schierl 2006, 203.

212 Il richiamo ai temi della mortalità del cielo e della terra costituisce una ripresa del finale escatologico del secondo libro, dove Lucrezio aveva tradotto l'immagine poetica della ierogamia (vv. 991–1003) sottolineando come il cielo sia padre di ogni essere vivente (v. 992 *omnibus ille idem pater est*), per poi dimostrare il destino mortale del mondo (vv. 1144–1145). Cfr. Marković 2008, 42–43, che evidenzia l'influenza del fr. 839 N. sulla ierogamia del secondo libro, suggerendo che le dottrine filosofiche ivi contenute siano da ricondurre a Empedocle e Anassagora.

213 A proposito della possibile presenza di una polemica anti-stoica in questo passo, cfr. Gale 1994, 183–184. Di diverso avviso è Taylor 2016, 150–154: «5.318–23 [...] should rather be taken at face value, as a direct allusion to the theatrical text from which it is sourced – *Chryses* – with *quod quidam memorant* functioning as a programmatic marker alerting the reader to the presence of the Pacuvian intertext».

nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
 multa, modo organici melicos peperere sonores,
 denique natura haec rerum ratioque repertast 335
 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, 340
 aut ex imbris assiduis 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 345
 temptarentur, ibi si tristior incubisset
 causa, darent late cladem magnasque ruinas.
 Nec ratione alia mortales esse videmur,
 inter nos nisi quod morbis aegrescimus isdem
 atque illis quos a vita natura removit. 350

327 alii *B* : ali *OQ* 331 natura est mundi *B* : natura mundist *OQ* 339 perisse *l 31* : perisse
OQ 342 atque *l 31* : at *OQ* 349 isdem *A Pius* : idem *OQ*

Inoltre se non vi fu origine all'esistenza della terra
 e del cielo, ed entrambi furono sempre eterni, 325
 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 330
 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, 335
 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, 340
 e i fiumi straripati per le continue piogge
 a invadere rapaci 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 così gravi malanni e pericoli, 345
 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.

350

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 (Philo *aet.* 130–131; 145–149). La storia umana è iniziata da poco ed è dunque recente, pertanto anche il mondo è recente (vv. 330–331 *recensque / naturast mundi*; τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος [...] καὶ ὀπίγονον φανῆνα [...] νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ), difatti non vi sono memorie storiche o poetiche che risalgano a periodi che precedono le guerre troiana e tebana; inoltre le arti e le tecniche (ad esempio musica e navigazione), coeve all'uomo (τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσὴλικας), non hanno raggiunto la propria perfezione, poiché sono ancora in evoluzione.²¹⁴ 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.²¹⁵ 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 quindi 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.²¹⁶

214 I richiami al testo greco sono limitati perché la sua condizione è lacunosa, sebbene il significato sia ben chiaro.

215 Cfr. Bignone 1936, 2.120. Lo studioso si riferisce in particolare alle innovazioni nel campo della musica (v. 334 *modo organici melicos peperere sonores*) che sono più facilmente attribuibili all'epoca di Teofrasto che all'epoca di Lucrezio. Sulla questione delle innovazioni tecniche in età romana, cfr. Beretta 2016, 48–53.

216 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

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 (αὶ μὲν κοινὰὶ 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, δυοὶ ταῖς μεγίσταις αἰτίαις ἀνατίθενται, πυρὸς καὶ ὕδατος ἀλέκτοισι 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*, che evidenzia come la giovinezza della civiltà greca 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. *Ti.* 23a αὶ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα ἦκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον).

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 μακράνθρωπος: l'uomo comprende di essere mortale poiché si ammala delle medesime malattie (*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 un evento più violento per condurlo alla morte.²¹⁷ L'utilizzo di questo schema analogico non è pretestuoso, ma reso possibile dagli avversari stessi di Lucrezio, che avevano parlato di periodiche malattie.²¹⁸

una rassegna delle τέχνη della propria epoca e della loro evoluzione: di tale rassegna possediamo però soltanto l'*incipit*, a causa di un'ampia lacuna; appare rilevante, però, che l'autore stoico dichiara di voler ignorare il passato mitico di tali invenzioni per concentrarsi sulla loro evoluzione in tempi storici (ἴδωμεν οὖν τοὺς ἐκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγουδουμένων θεοῖς μύθων), strategia adottata anche da Lucrezio.

217 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. *Ti.* 25c σεισμῶν ἐξαισίω καὶ κατακλισμῶν γενομένων).

218 Ancora una volta, nel *De providentia* di Filone (1.17–19) vediamo come tale argomentazione – corredata da riferimento al *Timeo* – era stata sviluppata anche dagli Stoici, sempre in polemica con le posizioni peripatetiche.

5.5.4 L'età del mondo

L'affermazione lucreziana della giovinezza del mondo nei versi appena commentati è stata fonte di notevoli discussioni. Essa sembra infatti entrare in palese contraddizione con quanto asserito invece nel finale del secondo libro, in cui, dopo aver descritto l'invecchiamento del mondo, Lucrezio sottolinea la senescenza della terra, prossima alla totale sterilità. Inoltre, tale ambiguità solleva un dubbio notevole: qual era la vera opinione degli Epicurei a proposito dell'età del mondo?²¹⁹

La soluzione più probabile resta quella che nel quinto libro Lucrezio, assicurando che le origini del mondo non risalgono a un passato troppo remoto, si avvicini maggiormente alla reale opinione del Giardino.²²⁰ Ritengo tuttavia che l'enfasi sulla *novitas mundi* in questo passo (vv. 300–301) non sia da ricondurre a Epicuro, bensì alla rielaborazione lucreziana, motivata da ragioni retoriche e polemiche nei confronti della fonte peripatetica qui confutata. Nessuna delle fonti dossografiche a noi pervenute conferma infatti il fatto che Epicuro (o i suoi successori) ritenesse che l'età del mondo sia di poche migliaia di anni; esse sembrano invece sottolineare l'assenza di riferimenti precisi a tale proposito.²²¹

Per quanto concerne il cupo quadro finale del secondo libro, anch'esso scaturisce da ragioni al contempo polemiche (il contrasto alle dottrine peripatetiche) e, soprattutto, retoriche.²²² Infatti, come si è visto, i proemi e i finali lucreziani presentano sempre una marcata dimensione retorica: il poeta esaspera a bella posta i toni, creando dei “trionfi della vita” o “trionfi della morte”, sebbene il vero volto della natura corrisponda in realtà alla perfetta compensazione di creazione e distruzione (cfr. e.g. 2.61–79). Queste considerazioni ci permettono di concludere che la rappresentazione della senescenza della terra in 2.1150–1174 non sia da considerare quale espressione positiva della visione epicurea del mondo, ma, al contrario, come un finale retorico, concentrato unicamente sul lato *exitialis* della natura. Del resto il raffronto con altri passi

219 Per una sintesi della questione cfr. Novara 1982, 1.341–342 e Campbell 2003, 91–92.

220 Non si dimentichi che, secondo Bignone e Sedley, la probabile fonte dei vv. 235–379 del quinto libro del *De rerum natura* è proprio il trattato *Sulla natura* di Epicuro.

221 Cfr. e.g. Lact. *inst.* 7.1.10. Si noti infatti che in 5.780; 818; 943 l'espressione *novitas mundi* indicherà la fase della vera e propria giovinezza del mondo, contraddistinta da una prodigiosa fertilità del suolo e da un clima perfettamente temperato. Il riscontro del venir meno di tali condizioni (cfr. 5.826–836) rende chiaro che, secondo la dottrina epicurea, tale momento dello sviluppo cosmico è ormai concluso. Il mondo non può dunque essere definito come *novus*.

222 Cfr. il capitolo finale dell'Appendice 1.

(e.g. il proemio del poema, che evidenzia invece il lato *genitalis* della natura) mostra che il poeta non è convinto della perdita totale della facoltà generativa di *Tellus*, sebbene la sua prodigiosa primavera sia ormai indubbiamente terminata.

La lettura del finale del secondo libro non deve quindi indurre a concludere che Lucrezio ritenesse vecchio il mondo e la fine necessariamente prossima. I versi del quinto libro spiegano infatti che, come le malattie umane, così l'*interitus mundi* può insorgere in ogni momento, sebbene il mondo non stia ancora vivendo la propria *senectus*. Quest'ultima era con ogni probabilità anche l'opinione di Epicuro, come possiamo dedurre da un altro argomento e *silentio*: se infatti il filosofo greco avesse "profetizzato" un'imminente fine del mondo, avremmo sicuramente riscontrato riferimenti polemici a tale profezia nella massa di materiale anti-epicureo che la tradizione antica ci ha trasmesso.

5.5.5 Oltre Epicuro: la rielaborazione 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 del poeta latino sarebbe qui quello di traduttore del trattato epicureo. A favore di questo quadro interpretativo vanno segnalati i seguenti punti:

- in 5.335–337 Lucrezio afferma esplicitamente il suo ruolo di traduttore di Epicuro
- la rassegna di scoperte recenti in 332–334 è riferita all'epoca di Teofrasto e non all'età tardo-repubblicana
- in uno scolio al cap. 74 dell'*Epistola ad Erodoto* si afferma che Epicuro sostenne l'argomento secondo il quale «i mondi sono perituri, poiché le loro parti mutano» (φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν). Questo scolio proverebbe 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.
- La ripresa polemica di Teofrasto da parte di Epicuro è confermata dal fatto che questi scrisse un *Contro Teofrasto*, che, come rivelano i pochi frammenti rimasti, trattava sicuramente di tematiche fisiche. Inoltre, come si vedrà in riferimento al sesto libro di Lucrezio, anche la meteorologia epicurea sembra prendere le mosse dalla disamina teofrastea dei fenomeni naturali.

Si noti però che la prospettiva che l'ampia sezione costituita dai vv. 235–415 rappresenti una fedele traduzione di Epicuro da parte di Lucrezio non è il solo scenario possibile. Se infatti, nell'analisi della sezione precedente, la presenza di

argomenti contro il provvidenzialismo stoico ci ha permesso di concludere che il poeta non si sia mosso esclusivamente sul solco del trattato di Epicuro, lo stesso discorso potrebbe in fondo essere valido anche per i vv. 235–379. Non mancano argomenti a riscontro di una lettura. Riprendendo i punti appena delineati in favore della visione di Bignone e Sedley, si può innanzi tutto notare che è lecito sospettare dell'autoraffigurazione di Lucrezio quale *fidus interpres* di Epicuro ai vv. 335–337. Come si è visto,²²³ tali dichiarazioni compaiono anche in altri punti del libro (e.g. 1.921–950; 3.1–13) e sembrano implicare una fedeltà “ideale” del poeta al proprio modello, piuttosto che una traduzione *verbum e verbo*.

Anche la notizia relativa al fatto che Epicuro ha dimostrato la mortalità dei mondi a partire dalla μεταβολή degli elementi non implica necessariamente che l'ampia sezione dei vv. 235–305 sia *in toto* riconducibile al trattato *Sulla natura*. Non deve infatti sfuggire che la notizia, pur breve, mette in rilievo il fatto che l'argomento escatologico di Epicuro insisteva sulla pluralità dei mondi (φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους), elemento invece trascurato da Lucrezio, che si sofferma unicamente sul nostro mondo. Inoltre, Lucrezio avrebbe potuto riprendere gli argomenti a conferma della natura peritura di ciascun elemento dalla tradizione filosofica più recente. Ad esempio, considerando un passo del terzo libro del *De natura deorum* (3.29–31) notiamo che la dimostrazione della mortalità del mondo a partire dalla caducità delle sue parti era stata ripresa anche nell'ambito dell'Accademia scettica e volta contro la Stoà di mezzo, che dai Peripatetici aveva ereditato appunto la dottrina dell'eternità del mondo. Come Lucrezio, anche Carneade sembra formulare una risposta alle teorie di Teofrasto: uno dei suoi argomenti verte infatti sulla natura mortale dei singoli elementi, provata dal fatto che si trasformano l'uno nell'altro.²²⁴

Ancora più sorprendenti sono alcune analogie tra i versi lucreziani e alcuni passi provenienti dalla sezione iniziale del primo libro del *De providentia* di Filone Alessandrino, dove, sempre in implicita contrapposizione alle tesi teofrastee in difesa dell'eternità cosmica, l'autore propone la dottrina stoica della

²²³ Cfr. pp. 99–101.

²²⁴ Cfr. in part. Cic. *nat. deor.* 2.30–31 *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.*

mortalità del mondo.²²⁵ Come Lucrezio, Filone ammette che tutti gli elementi sono soggetti a “morte” proprio perché sono esposti a variazioni e trasformazioni: (1.15 *cum enim ista subiecta sint mutationi, variationi ac conversionibus finem etiam habent*).²²⁶ L’aspetto più notevole del passo di Filone consiste però nel fatto che egli sviluppa l’argomento della mortalità delle parti in maniera molto simile a quella di Lucrezio, pervenendo così, dopo una disamina dedicata ai singoli elementi, alla conclusione che non solo questi ultimi, ma anche i corpi maggiori del mondo, il cielo e la terra, sono destinati alla morte (1.17 *cur non maiores quoque et ipsa elementa, caelum, inquam, et terram, destruenda fore concedam*, cfr. Lucr. 5.318–323). Infine, Filone chiude il proprio discorso con un riferimento a Platone, che avrebbe lasciato la porta aperta per la dissoluzione del mondo, qualora ve ne fosse l’occasione (1.20 *si umquam [...] dissolutio aliqua advenerit*):²²⁷ tale affermazione è rapportabile non solo con la critica della “tesi asimmetrica” nel *Timeo*, svolta da Lucrezio nella precedente sezione, ma anche con quanto asserirà poco più avanti il poeta (in un contesto non privo di riferimenti anti-platonici) a proposito della vulnerabilità del mondo dinnanzi all’avvento di una *tristior causa* (vv. 345–346).

Anche accettando la prospettiva che l’intero gruppo dei vv. 235–305 sia riconducibile a Epicuro, non abbiamo testimonianze sicure a proposito del fatto che il resto di questa sezione sia ascrivibile al trattato *Sulla natura*. Vi sono anzi degli elementi che inducono a sospettare che Lucrezio si sia piuttosto mosso autonomamente (o comunque sul solco di una fonte epicurea recenziere) alla confutazione delle tesi di Teofrasto, forse attinte da un testo dossografico non troppo dissimile dal *De aeternitate mundi* di Filone.²²⁸ Tale spiegazione potrebbe

225 Cfr. Philo prov. 1.13–20 (*passim*): *corruptio particularum alicuius partis et iterum corruptio minimae partis huius particulae, si ex ipsa natura atque essentia corporis oriatur, praesignat corruptionem quoque futuram corporis totius. [...] Terrae igitur et aeris natura examinata et perpen-sa, nullam in istis invenies differentiam a ceteris mundi partibus [...] et tamen utriusque terminus generatio est ac corruptio. Cum enim ista subiecta sint mutationi, variationi ac conversionibus finem etiam habent et permutationem naturae suae ab igne [...]. 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? [...]. 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”.*

226 A proposito dell’uso stoico di questo argomento, si veda il commento di Runia 2017, 169–170.

227 Cfr. Runia 2017, 173–176.

228 Si ricordi che si era già pervenuti a una conclusione simile a proposito del finale del secondo libro. Cfr. pp. 93–94.

innanzi tutto fornire una valida motivazione delle corrispondenze tra i passi lucreziani e quelli teofrastei, che in alcuni casi sembrano quasi dovute a una traduzione letterale. Al contempo, essa potrebbe rendere conto dei limiti e delle incoerenze di alcune risposte alle tesi di Teofrasto, come l'infelice replica al primo argomento teofrasteo nei vv. 313–317, che pare difficilmente imputabile a Epicuro. Oppure la convinta asserzione della *novitas mundi*, che, come si è visto nel precedente capitolo, non trova conferme nel resto del materiale epicureo a noi pervenuto o, ancora, la descrizione ai vv. 380–415 dell'incendio e del diluvio come principali cause di distruzione del mondo, dovute al conflitto tra fuoco e acqua, a loro volta definiti come i più importanti elementi naturali (cfr. vv. 380–381 *maxima mundi [...] membra*).²²⁹ In questa prospettiva, anche la raffigurazione lucreziana dei progressi scientifici di due secoli prima come scoperte recenti potrebbe essere ascrivibile a un'irriflessa traduzione degli argomenti di Teofrasto.²³⁰

Quanto detto sino ad ora mostra che la seconda parte della sezione escatologica del quinto libro può essere interpretata in modo analogo alla prima. Pertanto, anche qui il poeta, pur muovendosi sul solco di argomenti già introdotti da Epicuro (come quello della μεταβολή degli elementi), sviluppa un quadro che sembra guardare alla tradizione filosofica più recente, l'accesso alla quale è probabilmente reso possibile dall'uso di materiale dossografico. A differenza dei vv. 91–234, l'assenza di paralleli testuali non ci permette di trarre conclusioni relative alla possibile presenza di fonti epicuree recenziori dalle quali il poeta avrebbe potuto trarre le proprie argomentazioni.

5.5.6 La parentesi dei vv. 351–379

Praeterea quaecumque manent aeterna necessust
aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus
nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas
dissociare intus partis, ut materiai

²²⁹ Qui il chiaro intento di rispondere alla dottrina platonica e peripatetica delle catastrofi ricorrenti conduce Lucrezio a un'affermazione che non pare conciliabile con la vera dottrina escatologica epicurea, esposta anche altrove nel *De rerum natura* (cfr. e. g. 6.647–679): le cause di distruzione del cosmo possono essere molteplici e pertanto non è lecito asserire che l'incendio e il diluvio abbiano una qualche preminenza rispetto alle altre cause dell'*interitus mundi* (dall'azione dei venti al terremoto). Parimenti inconciliabile con la fisica epicurea pare la definizione di fuoco e acqua quali *maxima mundi membra*.

²³⁰ Si noti però che essa potrebbe essere anche ricondotta alla prospettiva cosmica assunta dal poeta, che d'altronde definisce recente (*nuper*) anche il magistero di Epicuro.

corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante, 355
 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,
 quo quasi res possint discedere dissolvique, 360
 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
 naturast, quoniam admixtumst in rebus inane, 365
 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 importare pericli,
 nec porro natura loci spatiumque profundi 370
 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,
 sed patet immani et vasto respectat hiatus. 375
 Quare etiam nativa necessumst confiteare
 haec eadem; neque enim, mortali corpore quae sunt,
 ex infinito iam tempore adhuc potuissent
 immensi validas aevi contemnere viris.

359 sit] fit *Lachmann* 367 coorta *Marullus* : coperta *OQ* 369 pericli] per ictus *Bruno*
 375 immani] immane *Bruno et O¹* : e *O* : ae *Q* : ac *Q¹* 377 mortali *Q¹* : mortalis *OQ*

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; 355
 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, 360
 – 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, 365
 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, 370
 dove tutte le barriere del mondo possano dissolversi
 o percorse 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. 375
 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 un punto di svolta nel corso della 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 *in toto* 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 due libri.²³¹ 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.²³² Ancora una volta, Lucrezio sfrutta il modello analogico del *μακράνθρωπος*, 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.²³³

231 Di diverso avviso Deufert 1996, 72–80, che, date le due sequenze iterate, considera quella del terzo libro come inautentica e meccanicamente tratta dal quinto. Cfr. *contra* Butterfield 2014, 33 n. 66 che considera autentica l'iterazione.

232 Cfr. Repici 2011, 420 n. 13, che mostra come già in età antica (si veda in particolare il richiamo allo pseudo-Olimpiodoro) si fosse evidenziato il nesso profondo tra dottrina dell'eternità dell'anima ed eternità cosmica.

233 La corrispondenza tra dimostrazione della mortalità dell'anima e mortalità del cosmo è nella sua essenza anti-platonica, come del resto, la prima parte della sezione escatologica. Per

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 passi, così separati e messi in risalto dalle ripetizioni,²³⁴ 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 più avanti.

Si noti infine come anche in questa parentesi dottrinale Lucrezio non rinunci a ricorrere all'arma del sublime in sede conclusiva. Al gruppo di versi tratti dal terzo libro il poeta fa infatti seguire il bellissimo epifonema dei vv. 373–375. Qui, dopo aver richiamato la tradizionale partizione del mondo in cielo, terra e mare (già evocata nell'*incipit* della sezione escatologica) e l'immagine della *ianua leti* (già impiegata nel finale apocalittico del primo libro, 1.1111–1113), il poeta evidenzia come il mondo sia "atteso" (*respectat*) dalla ruina che incombe dall'infinito spazio esterno e che assume le fattezze di un baratro smisurato e, al contempo, d'immani fauci pronte a richiudersi.²³⁵

5.6 Lucrezio e i grandi miti escatologici (vv. 380–415)

Denique tantopere inter se cum maxima mundi	380
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:	
quod facere intendunt, neque adhuc conata patrantur:	385
tantum suppeditant amnes ultraque minantur	
omnia diluviare ex alto gurgite ponti:	
ne quiquam, quoniam verrentes aequora venti	

Platone, infatti, come sottolinea Sedley 2011, 137, l'anima è il «diretto beneficiario di un buon ordinamento cosmico. [...] Il mondo è stato strutturato per fornire alle anime la possibilità della purificazione di sé, della divinizzazione e dell'eterna beatitudine disincarnata, attraverso un sistema di punizioni e ricompense. Il mondo di Platone non è antropocentrico, ma, potremmo dire, psicocentrico».

234 Cfr. Schiesaro 1990b e Mazzoli 2006, 51 a proposito della formularità lucreziana.

235 Cfr. Segal 1998, 114–115 e 156–158. Si noti che tale metafora sembra richiamare l'espressione enniana *caeli palatum* (fr. inc. 16 V.), riportata da Cic. *nat. deor.* 2.49 e Aug. *civ.* 7.8. Per quest'ultima *iunctura*, cfr. Pease 1958, 654–655.

deminuunt radiisque retexens aetherius sol,
 et siccare prius confidunt omnia posse 390
 quam liquor incepti possit contingere finem.
 Tantum spirantes aequo certamine bellum
 magnis [inter se] de rebus cernere certant,
 cum semel interea fuerit superantior ignis
 et semel, ut fama est, umor regnarit in arvis. 395
 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
 magnanimum Phaethonta repentis fulminis ictu 400
 deturbavit equis in terram, Solque cadenti
 obvius aeternam suscepit lampada mundi
 disiectosque redegit equos iunxitque trementis,
 inde suum per iter recreavit cuncta gubernans,
 scilicet ut veteres Graium cecinere poëtae. 405
 Quod procul a vera nimis est ratione repulsum.
 Ignis enim superare potest ubi materiali
 ex infinito sunt corpora plura coorta;
 inde cadunt vires aliqua ratione revictae,
 aut pereunt res exustae torrentibus auris. 410
 Umor item quondam coepit superare coortus,
 ut fama est, hominum vitas quando obruit undis;
 inde ubi vis aliqua ratione aversa recessit,
 ex infinito fuerat quaecumque coorta,
 constiterunt imbres et flumina vim minuerunt. 415

382 ollis / 31 : olis OQ 383 omnis] amnis *Postgate* 385 patrarunt *Grasberger* : patrantur
 OQ 393 inter se *hic add. Lachmann, post de rebus L, ante magnis Merrill* 396 superat
Lachmann : superavit OQ lambens Q¹ : ambens OQ : ambiens L : ardens *Polle* 397
 petontana rapax O : petontanapax Q 399 tum / 31 : cum O : com Q 400 phaetonta O :
 haetonta Q fulminis O^s : fluminis OQ 405 Graium / 31 : gratum OQ 410 aut O : ut Q
 412 multas] vitas *Purmann* urbis *B Pontanus* : undis OQ

Infine, se le immense membra del mondo lottano fra loro 380
 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.
 A ciò si accingono, ma gli sforzi finora vani non giungono ad effetto: 385
 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 390
 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. 395
 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 400
 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. 405
 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. 410
 Un tempo anche l'acqua iniziò a soverchiare dilagando,
 secondo la fama, quando in essa annegarono moltitudini di vite umane.
 Poi, quando la sua forza, proveniente anch'essa dall'infinito,
 riflù tutta respinta da un'altra cagione,
 le piogge cessarono e i fiumi ridussero la loro irruenza. 415

5.6.1 Fetonte

L'ampio passaggio del quinto libro del *De rerum natura* dedicato alla dimostrazione della mortalità del mondo si conclude con la narrazione dei miti di Fetonte e del diluvio universale (vv. 380–415).²³⁶ Il poeta non crede ai due miti, ma si mostra pronto ad accettare che essi veicolino una verità fisica: il mondo può essere distrutto tanto dal preponderare dell'elemento igneo quanto dall'eccesso di acqua. Tale ragionamento, svolto in funzione anti-platonica e anti-peripatetica, è nuovamente fondato sul meccanismo analogico del *μακράνθρωπος*: chi accetta che il corpo del mondo sia soggetto a periodiche malattie deve attendersi che, prima o poi, una di esse sia letale.

Tra i due racconti escatologici Lucrezio sceglie di dare maggiore spazio all'incendio cosmico (vv. 396–410), mentre la descrizione del diluvio è compendiate in soli cinque versi (vv. 411–415). Sviate ragioni inducono a studiare con attenzione la versione lucreziana del mito di Fetonte: innanzi tutto perché si

236 Per un'introduzione all'interpretazione lucreziana dei miti tradizionali, cfr. Gigandet 1997.

tratta di una delle prime testimonianze di questo mito in lingua latina.²³⁷ Inoltre i versi lucreziani costituiscono un imprescindibile punto di riferimento per più celebre versione antica di questo mito, quella ovidiana (*met.* 1.750–779; 2.1–400).²³⁸ 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.²³⁹ Altri hanno invece 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.²⁴⁰ Si consideri infine che questo passo costituisce un *unicum* nella produzione epicurea, greca e latina, poiché è la sola trattazione che possediamo a proposito dei miti dell'incendio cosmico e del diluvio.

Come si è visto, la seconda parte della sezione escatologica del quinto libro costituisce una risposta epicurea alle tesi teofrastei in difesa della dottrina dell'eternità del mondo (fr. 184 FHS&G = Philo *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* (κοινὰ νόσοι) che colpiscono il genere umano (cfr. in particolare vv. 339–342). Una prima questione da porsi è quindi la seguente: anche i vv. 380–415 rappresentano parte della confutazione dell'ultimo argomento di Teofrasto, oppure

237 Per quanto concerne le altre testimonianze coeve del mito, cfr. Cic. *nat. deor.* 3.76; *off.* 3.94. Ma si noti anche l'implicito richiamo ad esso nel *Somnium Scipionis* 23 laddove si parla delle periodiche *eluviones exustionesque terrarum*. A proposito di altre riprese coeve del mito di Fetonte si vedano Catull. 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 (*Arg.* 4.597). A questo proposito cfr. Diggle 1970, 8. Per un commento generale al passo e alla sua relazione con il racconto ovidiano, cfr. Schiesaro 2014.

238 Cfr. Schiesaro 2014. Si vedano le seguenti puntuali riprese dei versi lucreziani: Lucr. v. 399 *at pater omnipotens*, Ov. *met.* 2.304 *at pater omnipotens*; Lucr. 400 *magnanimum Phaetonta*, *met.* 2.111 *magnanimus Phaeton*; Lucr. vv. 397–8 *rapax vis Solis equorum / aethere raptavit toto*, *met.* 2.234 *arbitrio volucrum raptatur equorum*; Lucr. v. 403 *disiectosque redegit equos iunxitque tremantis*, *met.* 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, 362 e Mazzoli 2005, 167.

239 Cfr. Ackermann 1979, 95 (che riformula Cumont, 1942, 74): «Lukrezens Allegorese richtet sich deshalb primär gegen die ekpyros-Lehre der Stoa und gegen deren zyklisches Denken».

240 Cfr. Furley 1966, 30 e Furley 1978, 4.

costituiscono una sezione a sé stante? L'opinione di Sedley è infatti che Lucrezio non risponda più a Teofrasto, bensì a Platone (*Tim.* 22c).²⁴¹

Sebbene il richiamo al *Timeo* sia indubbiamente corretto, nondimeno pare improbabile che le argomentazioni teofrastee non costituiscano almeno il punto di partenza dei 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.²⁴² Questo tipo di metafora è assente nel *Timeo*, ma ben attestata nel passo teofrasteo: πρὸς δὲ μαχομένων δυνάμεων ἐν μέρει.²⁴³ 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.

5.6.2 Le fonti poetiche: il *Fetonte* di Euripide

Come ha intuito Diggle,²⁴⁴ il racconto lucreziano del mito di Fetonte sembra annoverare tra i propri modelli poetici il dramma euripideo intitolato appunto *Fetonte*.²⁴⁵ Prova decisiva di questa asserzione è un frammento piuttosto esteso della tragedia, che trova spazio nell'anonimo trattato *Sul sublime*.²⁴⁶ 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 con-

241 Cfr. Sedley 1998b, 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».

242 Cfr. 5.380–2 *pugnant* [...] *pio nequaquam concita bello* [...] *longi certaminis*; 5.392–3 *tantum spirantes aequo certamine bellum/ magnis [inter se] de rebus cernere certant*.

243 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 Discordia) e alla *Teomachia* del ventesimo canto dell'*Iliade*, interpretata sin dall'antichità come allegoria dello scontro tra gli elementi naturali. Cfr. Gale 2009, 137–138.

244 Cfr. però già Knaack 1886, 7–8: «cum “veteres Graium poetas” praeter Euripidem Hesiodum ni plane fallor significans disertis verbis memoraverit».

245 Cfr. Diggle 1970, 8: «Euripides is not the least among the *Graium poetae*, to whose authority Lucretius appeals». Cfr. anche Gigandet 1998, 318 n. 1.

246 Cfr. *subl.* 15.4 = Eur. fr. 779 N (vv. 168 sgg. Diggle).

sigli. 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:²⁴⁷ queste azioni sono possibili solo immaginando che il sole accompagnasse il proprio figlio, esattamente come avveniva nella tragedia euripidea: al contrario, nel racconto ovidiano, soltanto in un secondo momento, pregato da tutti i numi e minacciato da Giove, il sole recupererà il carro e riporterà l'armonia cosmica.²⁴⁸

Confermato l'indubbio legame del passo lucreziano con la sequenza di eventi del *Fetonte*, bisogna però tentare di comprendere se Lucrezio qui riprendesse direttamente il dramma euripideo oppure leggesse una sorta di versione compendiata del mito di Fetonte. Vi è infatti un punto di possibile divergenza tra la tragedia euripidea 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*).²⁴⁹ Secondo l'attuale ricostruzione del 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.²⁵⁰

5.6.3 Il racconto 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;²⁵¹ quest'ultimo 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:

- 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

²⁴⁷ Cfr. vv. 401–404 *Solque cadenti / obvius aeternam suscepit lampada mundi/ disiectosque redegit equos iunxitque trementis, / inde suum per iter recreavit cuncta gubernans.*

²⁴⁸ Cfr. Ov. *Met.* 2.398–400 *colligit amentes et adhuc terrore paventes / Phoebus equos stimuloque dolens et verbere saevit / (saevit enim) natumque obiectat et inputat illis.*

²⁴⁹ Cfr. West 1969, 50.

²⁵⁰ Mi appoggio qui alla ricostruzione di Diggle 1970, 8. La versione euripidea del viaggio breve di Fetonte sembra rispecchiarsi nelle riprese ciceroniane del mito, cfr. *Cic. off.* 3.94.

²⁵¹ Diod. Sic. 5.23.2–3.

Diodoro (cfr. 5.23.1) sottolinea la falsità di queste fonti, che non rivelano la reale origine dell'ambra: *περὶ δὲ τούτου πολλοὶ τῶν παλαιῶν²⁵² ἀνέγραψαν μύθους παντελῶς ἀπιστουμένους καὶ διὰ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐλεγχομένους*.²⁵³ Tale accusa di menzogna è ribadita al termine della storia (5.23.5): *διημαρτηκῶτων δὲ πάντων τῶν τὸν μῦθον τοῦτον πεπλακῶτων καὶ διὰ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ἐλεγχομένων, προσεκτέον ταῖς ἀληθιναῖς ἱστορίαις*.²⁵⁴ Queste ultime parole siano raffrontabili alla *vera ratio* rivendicata da Lucrezio al v. 406 (*quod procul a vera nimis est ratione repulsum*).

- 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 παιδός*).²⁵⁵ Parimenti Lucrezio mette in rilievo la *rapax vis Solis equorum* (v. 397).
- 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 ἐκκυρῶσαι τοῦτον [...] μετὰ δὲ ταῦτα πολλὴν τῆς οἰκουμένης ἐπιφλέξαντας οὐκ ὀλίγην κατακάειν χώραν*).²⁵⁶ 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 eziologico di Diodoro al viaggio circolare di Fetonte come causa della formazione della Via Lattea potrebbe trovare un sintetico parallelo nel lucreziano *ambiens multa perussit* (v. 396).²⁵⁷
- Come Lucrezio, anche Diodoro sottolinea l'intervento di Zeus e soprattutto la sua ira; la narrazione dei due autori corrisponde precisamente anche nella sequenza degli avvenimenti: *at pater omnipotens ira tum percitus acri / magnanimum Phaethonta repentis fulminis ictu* (vv. 399–400); διὸ καὶ τοῦ Διὸς

252 Cfr. Lucr. 5.405 *ut veteres Graium cecinere poetae*.

253 «A questo riguardo, molti degli antichi scrissero storie assolutamente indegne di fede e confutate dai fatti».

254 «Poiché tutti coloro che hanno composto questi racconti hanno errato e sono poi stati confutati dai fatti, si deve prestare attenzione alle spiegazioni veritiere».

255 «Fetonte, guidando la quadriga, non riusciva a controllare le redini e i cavalli non si davano cura del ragazzo».

256 «Dapprima, vagando in cielo, incendiarono quest'ultimo [...] poi, avendo bruciato gran parte dell'ecumene, arsero non poche regioni terrestri».

257 Per una difesa di *ambiens* (comunque accolto nelle recenti edizioni del testo, cfr. e.g. Flores 2009, 60) e per l'ipotesi di un'allusione eziologica in questo verso, cfr. Galzerano 2018b. Si veda inoltre Deufert 2018, 299.

ἀγανακτήσαντος ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις, κεραυνῶσαι μὲν τὸν Φαέθοντα (5.23.3).²⁵⁸

- 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 (ἀποκαταστήσαι δὲ τὸν ἥλιον ἐπὶ τὴν συνήθη πορείαν).²⁵⁹ 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 i comuni elementi di convergenza e di divergenza dal *Fetonte* euripideo,²⁶⁰ inducono a supporre la medesima fonte per i due autori. Se questa fonte fosse un autore precedente ad Euripide, un possibile nome sarebbe senza dubbio Eschilo, che nelle *Eliadi* aveva narrato il mito di Fetonte. Dato che di questo dramma restano pochissimi frammenti, è tuttavia impossibile formulare ulteriori supposizioni. Qualora la fonte comune a Lucrezio e Diodoro fosse invece un autore successivo ad Euripide, non sarebbe inevitabile ipotizzare una fonte poetica;²⁶¹ è anzi più probabile supporre la presenza di un riassunto in prosa del mito,²⁶² forse collocato in un trattato filosofico, oppure in fonti dossografiche.²⁶³

258 «Pertanto, essendosi Zeus adirato a causa dell'accaduto, fulminò Fetonte».

259 «Ristabilì il sole lungo il suo consueto percorso». Nella scelta verbale è possibile supporre un richiamo al sostantivo "apocatastasi", che evoca la dottrina astronomica del ritorno ciclico degli astri alla propria posizione originaria e, al contempo, la dottrina stoica della rigenerazione del cosmo.

260 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).

261 Mi riferisco qui ovviamente alla celebre tesi di Knaack, esposta nelle sue *Quaestiones Phaetontea* (cfr. Knaack 1886, 22–78). Circa l'esistenza di un Fetonte esiodeo, cfr. le riserve di Diggle 1970, 15–27 e Ciappi 2000, 118 n. 11.

262 La teoria del "resoconto mitografico" era già stata presentata da Knaack (cfr. Knaack 1886, 23–24; 67 e le considerazioni di Ciappi 2000, 120), 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. La versione ovidiana del mito (così come quella diodorea e quella presente in *Schol. Hom.* 17.208) costituirebbero 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, sembrano ancora valide le sue considerazioni circa l'impossibilità di circoscrivere la fonte di Diodoro, Ovidio e, aggiungiamo noi, Lucrezio al *Fetonte* di Euripide.

5.6.4 Il diluvio lucreziano

Come si è detto, pare più difficile 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 si nota è che Lucrezio, pur riferendosi al mito del diluvio, non nomina nessuna delle celebri inondazioni tramandate dalla tradizione (si pensi alle figure di Ogige e Deucalione). Un altro elemento notevole è il fatto che, pur affermando che le cause del diluvio sono molteplici (le esondazioni, l'accrescimento del mare e le piogge), il poeta attribuisce particolare rilievo all'azione dei fiumi, evocata al principio e al termine del passo (cfr. v. 386; v. 415).

Riconsiderando la narrazione teofrastea²⁶⁴ e il racconto platonico del diluvio²⁶⁵ a partire dalle premesse appena poste, è possibile ipotizzare che il primo punto di riferimento del discorso lucreziano sia sempre Teofrasto: difatti anche per quest'ultimo il diluvio si configura innanzi tutto come esondazione dei fiumi (la cui descrizione occupa buona parte del passo) con particolare attenzione nei riguardi dell'azione violenta delle acque (τῆ βίᾳ παραρρηγνύντων) e della loro capacità di superare gli argini, innalzandosi ben al di sopra di essi (ὑπερπηδώντων ἀναβάσει τῆ πρὸς μήκιστον ὕψος cfr. Lucr. v. 411 *coepit superare coortus*). Tuttavia alcune corrispondenze inducono a supporre che Lucrezio non ignori la narrazione platonica del diluvio. Infatti, 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 il seguente passo in greco: οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεις εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται.²⁶⁶ 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.²⁶⁷

263 Cfr. Gale 2009, 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.

264 Philo *aet.* 147–148.

265 Pl. *Ti.* 22d–23a.

266 Si noti che il riferimento alle città nel passo greco potrebbe parimenti essere chiamato in supporto della lezione *multas [...] urbis* (in luogo di *vitas [...] undis*) in Lucr. 5.412.

267 Meno forte risulta il parallelismo del v. 395 con l'espressione teofrastea εἰς τὴν παρακεμῆνην ἀναχεῖσθαι πεδιάδα.

L'idea di una ripresa del testo teofrasteo e, allo stesso tempo, di quello platonico non risulta peregrina: come si è visto, Platone, considerato l'artefice della teoria delle periodiche catastrofi ignee e acquee, viene citato da Teofrasto stesso a supporto della propria argomentazione, (ἦ φησιν ἐν Τιμαίῳ Πλάτων).

5.6.5 Alcune 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. Anche in questa parte è chiaro 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 aspetti generali e strutturali (e.g. la scelta di collocare il richiamo alle grandi catastrofi in sede conclusiva) sia alcuni elementi specifici (e.g. la metafora della battaglia tra acqua e fuoco).
- La descrizione della catastrofe fetontea 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. Queste divergenze possono essere dovute o alla ripresa di fonti poetiche alternative (da Esiodo alle *Eliadi* di Eschilo) o, più probabilmente, al fatto che Lucrezio si appoggia a un resoconto nel quale confluiscono tradizioni eterogenee del mito.
- La versione del mito che ha il maggior numero di corrispondenze con il racconto lucreziano è infatti quella fornita da Diodoro Siculo (5.23), forse anch'essa derivata dal sopra ipotizzato resoconto.
- Il richiamo al passo teofrasteo e, dietro quest'ultimo, al modello del *Timeo* platonico, risultano sufficienti per spiegare le ragioni che spingono Lucrezio a narrare e interpretare i miti di Fetonte e del diluvio. Sembra dunque corretta l'interpretazione di Furley,²⁶⁸ che nega la presenza di riferimenti all'allegoresi stoica e alla dottrina dell'ecpirosi (come supponevano invece Cumont e Ackermann): qualora il poeta avesse desiderato far culminare la sezione relativa alla mortalità del mondo con un attacco alla teoria stoica

268 Cfr. Furley 1966, 30.

della conflagrazione universale, tale confutazione sarebbe certo stata ben più esplicita e puntuale.

- Il racconto del mito di Fetonte insiste sul “conflitto d’interesse” tra due divinità onnipotenti: Zeus e il sole. Questo aspetto potrebbe essere interpretato come un’allusione polemica alla teologia solare. In particolare, l’espressione *recreavit cuncta gubernans*, riferita al sole, attribuisce all’astro un’onnipotenza che non è propria né della fonte platonica e teofrastea, né tanto meno del racconto euripideo. Pare invece degno di nota il confronto con un passo varroniano d’ispirazione stoico-pitagorica, dove il sole è parimenti detto *gubernans* nel suo atto di animare il mondo (*Onos lyras*, fr. 351 Ast.).²⁶⁹
- Il racconto lucreziano del diluvio, per quanto breve e generico, sembra trarre anch’esso spunto dalla narrazione teofrastea, sebbene alcuni punti lascino supporre che il poeta (come Teofrasto) avesse ben presente la descrizione “archetipica” della catastrofe presente nel *Timeo*.

5.7 La struttura complessiva 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.²⁷⁰ 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);²⁷¹ si passa poi ad una sezione confutativa di 88 versi (vv. 146–234) che risulta bipartita grazie a un breve passaggio dottrinale

²⁶⁹ Su questi versi varroniani, cfr. Lehmann 1997, 290.

²⁷⁰ Sebbene la prima parte (vv. 122–234) sia stata spesso ritenuta come una sorta di ipertrofica parentesi che precede la vera e propria trattazione della mortalità del cosmo (vv. 235–415), ritengo che anche la scelta lucreziana di questa bipartizione sia motivata e perfettamente comprensibile. Se infatti volgiamo lo sguardo alla letteratura dossografica (e.g. Aët. 2.3 e 2.4 Mansfeld-Runia), notiamo che anche qui la questione dell’incorruttibilità cosmica (εἰ ἀφθαρτός ὁ κόσμος) è preceduta dalla questione della sua natura animata e provvidenziale (εἰ ἔμψυχος ὁ κόσμος καὶ προνοία διοικούμενος). Cfr. Mansfeld-Runia 2009, 337–366.

²⁷¹ Intendo qui per “passaggi dottrinali”, quei passi in cui Lucrezio riassume i principi fondamentali della filosofia epicurea, presenti non solo all’interno di questa sezione, bensì ripetuti più volte (talvolta con lievi variazioni) all’interno del poema.

centrale (vv. 187–194).²⁷² 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*.²⁷³ 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 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 queste trasposizioni di versi dal terzo al quinto libro? Non si tratta inevitabilmente di una ripetizione dovuta a mancanza di revisione del poema o a interpolazioni: esse sembrano infatti deliberate e dense di significato.²⁷⁴ 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

²⁷² Anche i versi di questo passaggio costituiscono una sorta di riformulazione di versi presenti in un libro precedente: cfr. Lucr. 1.1024–1028.

²⁷³ A proposito del fondamentale ruolo delle ripetizioni nell’economia del poema lucreziano, cfr. Schiesaro 1994, 98–100 e Galzerano 2019c.

²⁷⁴ Non condivido la posizione di Deufert 1996, 108–109 che a proposito della prima ripetizione giunge addirittura a concludere: «mit Versen wie 5.126–145 gewinnt man den Leser kaum für Epikureismus». Sulla questione delle interpolazioni nel testo lucreziano cfr. anche Deufert 2016.

di Platone e dei suoi eredi 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.²⁷⁵

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 *mors aeterna*, che attende tutto ciò che nasce (3.1091). 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)?

Proprio nel terzo libro il poeta ha dimostrato che vano è il desiderio di protrarre la vita (3.1077) e che l'uomo deve apprendere ad accettare la necessità della fine, destinata ad avvenire in maniera imprevedibile (3.1085–1086). 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*).

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

275 Cfr. Segal 1998, 117–118 «proprio come il macrocosmo del "corpo" del mondo e il microcosmo degli invisibili "corpi" degli atomi ci insegnano l'inevitabile distruzione dei nostri corpi, così i nostri corpi ci mostrano la morte del mondo».

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;²⁷⁶ 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 epico e a 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 *sermo*. 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.

5.8 Lo specchio del finimondo: la cosmogonia lucreziana (vv. 416–508)

Prima di passare all'analisi dei passi del sesto libro del *De rerum natura*, pare opportuno svolgere alcune brevi considerazioni a proposito della cosmogonia che segue immediatamente la sezione escatologica del quinto libro (vv. 416–

²⁷⁶ 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.

508).²⁷⁷ La descrizione della genesi del mondo permette infatti al lettore di rivedere il percorso della fine del mondo come in uno specchio, nel quale non si passa dall'ordine al caos, bensì dal caos all'ordine. Eppure, sebbene la direzione del percorso sia opposta, il poeta non può che ricorrere ai medesimi temi e motivi topici presenti anche nelle sezioni escatologiche. Ritroviamo così:

- La negazione dell'azione di un'azione provvidenziale, che ha creato il mondo secondo un piano (vv. 419–420 *neque consilio primordia rerum / ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt*) e, conversamente, il richiamo all'azione delle leggi naturali e del caso (vv. 421–431).
- L'enfasi sul tema del continuo afflusso continuo di atomi dall'esterno del mondo (vv. 422–423 *multa modis multis primordia rerum/ [...] percita plagis*), che al principio della sua esistenza, non sono più fonte di distruzione, ma di creazione di quella che sarà la sua massa (v. 430 *magnarum rerum fiunt exordia saepe*).
- L'enfasi sulla lentezza del processo di aggregazione (v. 423 *ex infinito iam tempore*), che però giunge all'improvviso a compimento (v. 429 *repente*). Come si ricorderà, nel finale del secondo libro la consunzione del mondo era definita un processo graduale che però giungerà a una fine improvvisa.
- La descrizione, nel momento della creazione, della spinta centrifuga di alcuni elementi (l'aria e il fuoco) e del moto centripeto di altri (terra e acqua), non più intesi, come nel finale del primo libro, causa della dissoluzione del cosmo, bensì del suo ordinamento (vv. 443–494).
- Il richiamo costante alla topica tripartizione del mondo in tre sfere, che al principio del mondo non sussiste ancora (e.g. v. 431).
- La definizione del mondo nascente come *moles* (v. 436 “massa”), ma non (ancora) come *machina* (“struttura ordinata ed elaborata”).

277 Per un'introduzione alla cosmogonia lucreziana, cfr. Salemme 2010. La stretta continuità tra passi cosmogonici e passi escatologici nel poema lucreziano è resa anche visivamente: infatti, nel finale del secondo libro la descrizione della cosmogonia precede il racconto dell'invecchiamento e morte del mondo (vv. 1105–1174); specularmente nel quinto libro la cosmogonia segue la dimostrazione della mortalità del cosmo. Se nel secondo libro, la sequenza cosmogonia-finimondo era tesa a chiudere la prima diade con la potente rappresentazione dell'*interitus mundi*, nel quinto l'inversione dei due temi permette al poeta di aprire la diade finale con il sublime annuncio della *ruina* cosmica, al quale però può seguire la narrazione della nascita del mondo e dello sviluppo della civiltà. Ciò dimostra bene come Lucrezio intenda l'ultima diade del *De rerum natura* come “rovescio” della prima, e che l'opposizione tra le due sezioni non sia limitata al contrasto tra il “trionfo della vita” nel proemio del primo e il “trionfo della morte” nel finale del sesto.

Il poeta insiste sul motivo del caos e del disordine della materia, la cui *moles* in via d'aggregazione è ancora un vortice caotico (v. 436 *nova tempestas*), all'interno del quale gli elementi non sono congiunti, ma separati da *discordia* (v. 437) e in guerra tra loro (v. 438). La vera cosmogenesi, che dischiude la forma del mondo (v. 444 *discludere mundum*), si avvia soltanto quando tali elementi iniziano a unirsi (443–444 *paresque / cum paribus iungi*) secondo un principio isonomico.

Quanto accennato dimostra che la descrizione lucreziana del primo giorno del mondo (2.1105–1106 *mundi tempus genitale diemque / primigenum*) altro non è, se non il “negativo” dell’*una dies* (5, 95) che condurrà il cosmo alla rovina. La fine del mondo si configura infatti come scompaginamento degli elementi che lo costituiscono, che terminano di sostenersi a vicenda (cfr. e. g. 2.1144–1145; 5.91–96; 6.601–607) ed entrano “in guerra” tra loro (cfr. 5.380–415), riportando il caos primigenio (1.1106–1107; 6.607 *et fiat mundi confusa ruina*), ovverosia la semplice coesistenza di atomi slegati tra loro e di vuoto (vv. 1109–1110 *temporis ut puncto nihil extet reliquiarum / desertum praeter spatium et primordia caeca*).

Infine non sorprende che, come al principio della sezione escatologica, anche qui Lucrezio richiami l’*auctoritas* empedoclea, la cui ombra silente si coglie già nella rappresentazione del caos originario come *discordia* (si ricordi il principio cosmico empedocleo del *Neikos*). Tuttavia, come nel caso dei vv. 101–103, il poeta non si limita ad evocare il proprio modello, bensì lo cita esplicitamente: infatti ritroviamo ai vv. 432–434 una traduzione del frammento D.-K. 31B27 (vv. 1–2), in riferimento all’assenza di distinzione tra cielo, terra e mare nel momento in cui domina la discordia degli elementi. Similmente, i vv. 1–3 del frammento empedocleo D.-K. 31B38 sono tradotti nei vv. 416–418 (l’*incipit* della cosmogonia lucreziana), laddove il v. 4 del medesimo frammento viene riformulato più avanti dal poeta epicureo, in riferimento all’etere (v. 470). Ancora una volta, la cifra della ripresa lucreziana del modello empedocleo sembra quella dell’estrema libertà, nella quale il richiamo all’*auctoritas* dell’autore precedente non esclude la rielaborazione e la manipolazione dei suoi contenuti, piegati a un nuovo contesto ideologico.

6 La fine del mondo nel sesto libro

6.1 Introduzione: il ritorno della tematica escatologica

Nell'articolazione tematica del *De rerum natura*, lo spazio riservato alla trattazione sistematica della tematica della mortalità del mondo corrisponde ai vv. 91–415 del quinto libro. 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) nato consistere corpore caelum,
et quaecumque in eo fiunt fierique necessest, 45
pleraque dissolvi, quae restant percipe porro.

44 et add. l 31 45 fierique] fateare Lachmann : possuntque Bernays 46 dissolvij ressolvi
Goebel

Poiché ho dimostrato che gli spazi del mondo sono mortali
e ho già in gran parte spiegato che il cielo consiste d'un corpo
soggetto alla nascita e tutto ciò che in esso si compie 45
e deve accadere, ascolta ora il rimanente.

Com'è noto, il sesto libro del *De rerum natura* è infatti dedicato alla descrizione – fondata sul metodo delle spiegazioni multiple¹ – di alcuni rilevanti fenomeni naturali, capaci d'indurre l'umanità, ignara delle loro reali cause, a cedere ai terrore della *religio*.² Questa istanza risale a Epicuro stesso, che individua proprio nella mancata comprensione dei fenomeni naturali la radice dello “scivolamento” nel mito e nella superstizione (cfr. *ep. Pyth.* 87 ἐπι δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ; ma anche *ep. Hdt.* 78) da parte del genere umano. Soltanto l'apprendimento delle reali cause di questi fenomeni può infatti porre l'uomo al riparo dall'ansia, così da raggiungere la beatitudine.³ 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

1 Cfr. Hardie 2009b, Hankinson 2013 Verde 2013c, Masi 2014 e Bakker 2016 8–75 per un'introduzione alla natura di tale metodo e alla questione della fedeltà di Lucrezio a Epicuro nella ripresa di esso. La relazione tra fine del mondo e spiegazioni multiple verrà indagata più avanti in questo capitolo (cfr. pp. 232–237).

2 Cfr. Lucr. 6.48–55. Per un'introduzione alla meteorologia epicurea cfr. Taub 2009.

3 Cfr. Verde 2013c, 127–130.

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 costruisce sistematicamente scenari nei quali il mondo sembra sempre sul punto di crollare, densi di allusioni a miti escatologici (innanzi tutto “gigantomachici”); tale procedimento è accompagnato dalla ripresa – svolta con rinnovata *vis* polemica – della critica alla teoria dell’eternità cosmica. Questa situazione fa sì che la prima metà del sesto libro – sino alla trattazione del vulcanesimo – sia pervasa dalla tematica della fine del mondo, sebbene in apparenza quest’ultima sia stata già esplicitata nel libro precedente.

6.2 *Amplificatio* e *nec mirum*: due opposte tensioni

Pare opportuno indicare sin da ora che 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.⁴ Da un lato Lucrezio descrive i fenomeni naturali mediante la *amplificatio* (αὔξησις), talora spinta sino all’iperbole, della loro portata distruttiva; in questo modo, il poeta riafferma la fragilità del mondo, al quale, per approdare alla *ruina* finale, sarebbe sufficiente una catastrofe d’inusitata violenza (la *tristior causa* già immaginata in 5.346–347). Al contempo, come si vedrà, un altro scopo di tale strategia è anche quello di rivelare i meccanismi psicologici che portano alla genesi del terrore religioso nel cuore di un individuo. Opposta alla αὔξησις si trova quella che, a partire da una formula ricorrente nel testo, potremmo definire “strategia del *nec mirum*”; mediante quest’ultima, l’aspetto spaventoso e misterioso (*mirus*, appunto) di un fenomeno viene spiegato razionalmente e quindi deprivato della propria eccezionalità, spesso tramite la comparazione “analogica” del fenomeno stesso a situazioni più umili, appartenenti alla realtà quotidiana.⁵

⁴ Fondamentali in proposito a queste due strategie e alla loro dialettica («the dialectic between these two strategies – the creation and suppression of *miratio*») le considerazioni di Gale 2000, 198–201: «the DRN is insistent in urging the need to suppress *miratio* (wonder) through the attainment of *ratio*. But, at the same time, the poet frequently conveys a strong sense of awe and admiration before the majesty of the natural world [...]. A similar technique is used pervasively in Book 6, where the poet repeatedly creates and deflates a sense of wonder. Phrases which evoke the impressive and even frightening nature of the phenomena under discussion virtually alternate with the formulaic *nec* or *haud mirum*».

⁵ Il richiamo analogico a fenomeni più immediati per spiegare un evento meteorologico che altrimenti sarebbe un ἄδηλον è connesso alla tecnica epicurea delle spiegazioni multiple, volta,

Quando Lucrezio ricorre all'*amplificatio*, il fenomeno naturale viene descritto nelle sue devastanti conseguenze, con un lessico altisonante che guarda innanzi tutto allo stile dell'epica e della tragedia latine. Chiaro è il debito del poeta nei confronti di autori come Ennio, Accio e Pacuvio,⁶ la cui tendenza a mettere in luce la cornice cosmica entro la quale si dipana il dramma dell'umana esistenza viene condotta alle estreme conseguenze. La ripresa di questi modelli di poesia sublime non è gratuita, ma piegata alle profonde ragioni del *docere* lucreziano. Difatti, 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 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 dottrina di Epicuro sospetta dunque l'esistenza di una divinità onnipotente e forse ostile all'uomo (cfr. 5.1233 *vis abdita quaedam*); a tale timore si congiunge il terrore che il mondo, scosso dalle sue fondamenta, pervenga al momento cruciale 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. 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* viene diretta anche contro la teoria dell'eternità del mondo, rappresentandol'impotenza di coloro che si ostinano a sostenere tale teoria dinnanzi alla furia degli elementi e all'imminente rovina.

Al contrario, la "strategia del *nec mirum*" prevede un procedimento di «deflazione del sublime»,⁷ ottenuto tramite meccanismi analogici che comparano il fenomeno naturale a un evento quotidiano. Essa viene sempre sviluppata a partire da una «prospettiva cosmica»,⁸ dalla quale è possibile comprendere che non vi è differenza qualitativa tra ciò che si osserva in cielo e ciò che si osserva in terra (cfr. e.g. Lucr. 6.48–54), poiché i fenomeni celesti funzionano secondo le

come si è già accennato, a eliminare l'ignoranza delle cause allo scopo etico di condurre l'uomo alla beatitudine.

⁶ Si confronti, ad esempio, la sequenza di scenari catastrofici elencati da Lucrezio ai vv. 250–294 in relazione al fenomeno della tempesta con i vv. 411–416 R³ del *Teucer* di Pacuvio: *inhorescit mare, / tenebrae conduplicantur, noctisque et nimbium obcaecat nigror, / flamma inter nubes coruscat, caelum tonitru contremittit, / grando mixta imbri largifico subita praecipitans cadit, / undique omnes venti erumpunt, saevi existunt turbines / fervit aestu pelagus.*

⁷ Riprendo l'espressione da Gale 2000, 198–201.

⁸ Cfr. Williams 2012, che utilizza la formula «cosmic viewpoint» in riferimento alle *Naturales quaestiones* di Seneca. Cfr. Andreoni 1978 a proposito del tema della contemplazione nel *De re publica* ciceroniano.

medesime leggi fisiche che regolano il mondo terreno.⁹ 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, la fenomenologia del terremoto viene comparata ai tremori che colpiscono l'uomo quando prova freddo (cfr. 6.594–595). 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, così anche il mondo nel suo insieme è destinato alla rovina, senza imputarla ad agenti divini. Egli può così giungere a quell'imperturbabilità che è imprescindibile per condurre un'esistenza felice.

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 del fenomeno naturale catastrofico del vulcanesimo, indagato nella sezione centrale del libro (vv. 639–702). Qui infatti il poeta prima rappresenta un'eruzione dell'Etna, osservata dalla prospettiva *soggettiva* delle popolazioni circostanti, che temono un evento distruttivo di portata globale (cfr. v. 644–646) e cedono al terrore irrazionale dinanzi a un dio ostile, volto ad annientare l'umanità (cfr. v. 646). Poi però il poeta attua la “strategia del *nec mirum*” e permette al lettore di vedere il fenomeno dalla giusta angolatura, ovvero sia dall'alto (cfr. vv. 647–648): 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, questa situazione risulterebbe comunque risibile, poiché il mondo è meno di un punto dinnanzi all'infinità dell'universo, che nel suo insieme resta inalterata per l'eternità (cfr. v. 679). Siamo così giunti, almeno momentaneamente, a quella “prospettiva cosmica” necessaria 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

⁹ Inevitabilmente, il richiamo tematico alla quotidianità implica un abbassamento del registro lessicale, con un repentino “salto” a un livello linguistico e lessicale umile: come si è già accennato, questo aspetto è tipico del sublime lucreziano, che oscilla costantemente tra diversi livelli. Si vedrà, ad esempio, nell'analisi del fenomeno del tuono, che esso è prima descritto con lessico altisonante chiaramente attinto a modelli epici e tragici, e poi sottoposto a una straniante “deflazione” tramite il paragone con il suono dell'esplosione di una *vensicula parva* (vv. 130–131).

arrivo ideale del percorso escatologico del lettore lucreziano e il preludio all'ultimo scenario apocalittico del poema, ossia la narrazione della Peste di Atene.

6.3 Fonti e obbiettivi polemici dei passi escatologici nel sesto libro

Per quanto concerne le fonti della rassegna lucreziana di μετέωρα nel sesto libro, è necessario distinguere i fenomeni naturali trattati nella prima metà (6.96–607) da quelli esaminati nella seconda (vv. 608–1286). La prima presenta infatti notevoli corrispondenze con ben precise fonti epicuree e peripatetiche (o con fonti dossografiche di ascendenza epicurea e peripatetica), mentre la seconda è, come sottolinea Bakker, dedicata a «*exceptional and local phenomena, the kind of phenomena the ancients referred to as παράδοξα, θαυμάσια or θαύματα, and mirabilia or miracula, i.e. 'paradoxes', 'marvels' or 'miracles'*»;¹⁰ per questa ragione, Bakker stesso ha persuasivamente proposto che quest'ampia sezione attinga invece a più recenti fonti paradossografiche, sia che esse siano mediate da un altro autore epicureo,¹¹ sia che tale aggiunta costituisca un'originale innovazione lucreziana.¹²

Poiché tuttavia è nella prima metà del sesto libro che si concentrano i più espliciti riferimenti alla *querelle* sull'eternità del mondo, è dalla questione delle sue fonti, dibattuta sin dal principio del secolo scorso, che bisogna prendere le mosse. Per quanto riguarda le fonti epicuree, il primo termine di riferimento è l'*Epistola a Pitocle*: essa però, data la sua natura di compendio, rende solo parzialmente conto della rassegna lucreziana e delle sue ragioni. Pare pertanto assai probabile che il modello principale di Lucrezio sia ancora una volta il trattato *Sulla natura* di Epicuro, i cui frammenti a noi pervenuti a proposito di queste tematiche sono tuttavia rarissimi.¹³ Oltre ai testi epicurei citati, fonda-

¹⁰ Cfr. Bakker 2016, 110.

¹¹ Cfr. Bakker 2016, 126.

¹² Come sintetizza Bakker 2016, 157, essa può dunque essere ritenuta «a personal innovation by Lucretius in answer to the increasing popularity of such marvel stories in the paradoxographical as well as meteorological literature of his time». Verde 2017b mette in rilievo la persuasività di questa tesi, pur notando che la possibilità di una fonte epicurea intermedia non possa essere esclusa, poiché anche «in Diogene di Enoanda si trova la menzione di luoghi specifici come la Libia, la Scizia, l'Asia e l'India subito dopo la trattazione dei *meteora*» (cfr. Diog. Oen. *NF* 182 III (Theol. XVI) Hammerstaedt–Smith).

¹³ Cfr. Notaro 2006, 8, e Bakker 2016, 93–94 che, riprendendo Sedley, ipotizza che la trattazione dei μετέωρα occupasse i libri XII e XIII del Περί φύσεως.

mentali termini di paragone per comprendere questa sezione della meteorologia lucreziana sono i *Meteorologica* di Aristotele (libri I–III), il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, i *Placita* di Aezio (III libro e IV 1), la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio (2.89–248), la sezione meteorologica stoica di Diogene Laerzio (7.151–154), la *Meteorologia siriano-araba*. Bakker ha però dimostrato che soltanto Aezio e la *Meteorologia siriano-araba* presentano corrispondenze decisive con i testi di Epicuro e di Lucrezio.

Assai rilevante è dunque la questione dell'attribuzione delle *Meteorologia siriano-araba*.¹⁴ Se infatti tale testo fosse, come considerato dalla *communis opinio* della critica, un "estratto" ricavato dai due libri dei perduti Μεταρσιολογικά di Teofrasto, sarebbe inevitabile pervenire alla conclusione di una forte dipendenza di Epicuro e, tramite quest'ultimo, di Lucrezio al tracciato fornito da Teofrasto.¹⁵ Tale aderenza al modello peripatetico risulterebbe particolarmente significativa per quanto concerne la genesi del metodo delle spiegazioni multiple, presente capillarmente nella *Meteorologia*.¹⁶ Sviluppando un'ipotesi di Bergsträsser, Boll e Reitzenstein,¹⁷ però, Bakker ha rigettato tale interpretazione, proponendo che siano invece i *Meteorologica* a dipendere da Epicuro.¹⁸ Il principale argomento in favore di questa tesi consisterebbe nel fatto che nelle re-

14 Per quanto concerne la storia di questo testo, cfr. Verde 2017b: «quest'opera è giunta in versione siriana e in duplice versione araba rispettivamente di Bar Bahlül e, forse, di Ibn Al-Khammār. Solo nelle due versioni arabe compare il nome di Teofrasto, dato che la corrispondente sezione del testo siriano è andata perduta. H. Daiber [= D.] ha fornito l'edizione critica delle tre versioni, aggiungendo anche la traduzione inglese della versione araba probabilmente attribuibile a Ibn Al-Khammār». Cfr. dunque anche Daiber 1992, 166–293.

15 Cfr. Sedley 1998a, 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 6 of Lucretius».

16 La conclusione inevitabile sarebbe dunque quella sintetizzata da Verde 2017b: «il capillare uso delle molteplici spiegazioni e l'ordine degli argomenti trattati farebbe pensare (come è stato fatto) che Epicuro e Lucrezio dipendano pedissequamente da Teofrasto tanto per l'invenzione del metodo epistemologico delle molteplici spiegazioni quanto per l'ordine dei *meteora* investigati e la tipologia delle spiegazioni offerte». Come testimonianza di tale lettura si veda Podolak 2010, 39–80.

17 Cfr. Bakker 2016, 71.

18 Cfr. Bakker 2015, 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».

stanti opere di Teofrasto non sia riscontrabile un uso così pervasivo delle spiegazioni multiple.¹⁹ La conclusione di Bakker è dunque che la più estesa trattazione epicurea dei fenomeni meteorologici nel trattato *Sulla natura* (dallo studioso definita «Epicurus' other meteorology») rappresenti la fonte della *Lettera a Pitocle*, di Lucrezio e della *Meteorologia siriano-araba*.²⁰ Le opere di Teofrasto (Φυσικαὶ δόξαι e, forse, i Μεταρσιολογικά) sono a loro volta alla base di questa più ampia trattazione meteorologica di Epicuro (come anche di Aezio, *Plac.* III).²¹ Bakker suppone inoltre che Lucrezio non riprenda solo il modello offerto da Epicuro, ma anche materiale dossografico come quello che si trova in Aezio.

Come si vedrà, pur non giungendo a risposte definitive, l'analisi delle polemiche riferite all'eternità cosmica all'interno di questa sezione può apportare un utile contributo alla definizione degli obbiettivi polemici di Lucrezio nella prima metà del sesto libro.

6.4 L'immaginario escatologico relativo ai fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine

Si è detto sopra che nel sesto libro la “strategia del *nec mirum*” convive con l'opposta tendenza ad accrescere la portata “apocalittica” di ogni fenomeno naturale descritto, al punto che ciascuno di essi possa divenire il preambolo del crollo del cosmo. Questa feconda dialettica figura sin dalla trattazione dei primi fenomeni analizzati da Lucrezio: tuono, lampo e fulmine.²² Prendendo le mosse dal primo, notiamo che, illustrando gli effetti del tuono, Lucrezio dipinge uno scenario di sconvolgimento dello spazio celeste, che sembra preludere al crollo del cielo e del mondo (cfr. 6.96 *quatiuntur caerulea caeli*; 122–123 *divulsa repente/maxima dissiluisse capax moenia mundi*); non è un caso che l'immaginario e il lessico scelti dal poeta siano i medesimi riscontrati nei passi escatologici dei libri

¹⁹ Cfr. Bakker 2016, 70; 146–147. Si noti che Verde 2017b condivide le conclusioni tratte da Bakker: «io credo che, sulla base dei testi, questa ipotesi, per quanto non la si possa provare con certezza, sia particolarmente convincente».

²⁰ Cfr. Bakker 2016, 144–154.

²¹ Cfr. Bakker 2016, 156–158. Questa tesi presenta tuttavia alcune criticità, dovute *in primis* al fatto che non tutto il testo della *Meteorologia siriano-araba* può essere ricondotto a una prospettiva epicurea, bensì peripatetica. Il caso più notevole è la sezione conclusiva del cap. 14, in cui l'autore del testo si premura di sottolineare che i disordini del nostro mondo non possono essere attribuiti alla divinità (descritta come causa dell'ordine cosmico), bensì alla natura imperfetta di questa parte del cosmo. Cfr. Bakker 2016, 148–153.

²² Per quanto riguarda le fonti di questa sezione, cfr. Notaro 2006, 5–39. Cfr. Bakker 2016, 141–143 per un confronto con l'ordine e i contenuti della *Meteorologia siriano-araba*.

precedenti: si notino infatti il richiamo alla repentinità del fenomeno e il ritorno dell'immagine del crollo dei *moenia mundi*. Questi versi solenni sono però seguiti dall'applicazione della “strategia del *nec mirum*”: alla descrizione di un tuono capace di sventrare la volta celeste segue infatti il riferimento analogico all'umile *vensicula parva* che esplode (vv. 121–129).²³ Tale violento salto di prospettiva dimostra l'intento di ridimensionare il carattere straordinario dell'evento.

Non si può però interpretare l'uso in questi versi di lessico e immaginario “apocalittici” come una gratuita e retorica *amplificatio* nella descrizione di un fenomeno naturale, mossa soltanto da un generico intento parodistico nei confronti dei generi alti del canone letterario; come infatti accennato in sede iniziale, Lucrezio utilizza il suo ricco repertorio di situazioni escatologiche come uno strumento per mostrare la genesi del sentimento religioso 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 permette al proprio lettore di “vedere” e “sentire” gli eventi naturali con gli occhi di quell'umanità descritta nel primo elogio di Epicuro come terrorizzata dalla mostruosa *religio* e non ancora “redenta”: la prima arma della superstizione è infatti la paura dell'uomo, dovuta all'ignoranza, dinanzi alla violenza della natura. Non è un caso che Epicuro venga innanzi tutto elogiato come colui che non ebbe timore dei fulmini e dei tuoni, prima considerati le minacciose armi delle divinità (cfr. 1.68–69 *quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum*).

Il carattere soggettivo di queste visioni catastrofiche è messo in rilievo dalla presenza ricorrente di espressioni e verbi che veicolano il concetto d'impressione, innanzi tutto *videri*. Ecco gli esempi più significativi:

- vv. 121–123 *tonitru concussa videntur / omnia saepe gravi tremere et divulsa repente / maxima dissiluisse capaxis moenia mundi*.²⁴

²³ In riferimento a questo passo cfr. Gale 2000, 199–201.

²⁴ «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». A conferma del chiaro (ed esibito) debito lucreziano in queste sezioni nei confronti della tragedia latina, si vedano i vv. 223–225 Ribbeck dell'*Atreus* di Accio: *sed quid tonitru turbida torvo / concussa repente aequora caeli / sensimus sonere?*. Il poeta epicureo riprende dal modello non solo l'espressione *tonitru concussa*, ma anche il dato cruciale della natura improvvisa e repentina (*repente*) del fenomeno.

- vv. 251–252 *undique uti tenebras omnis Acherunta reamur / liquisse et magnas caeli complesse cavernas*.²⁵
- vv. 285–286 *quem gravis insequitur sonitus, displosa repente / opprimere ut caeli videantur templa superne*.²⁶
- vv. 291–292 *omnis uti videantur in imbrem vertier aether / atque ita precipitans ad diluviem revocare*.²⁷

Lucrezio aveva già anticipato l'uso del medesimo schema nel finale del quinto libro, in particolare nella disamina dello sviluppo della *religio* nella società umana. Dopo aver infatti individuato nel terrore dinanzi alle manifestazioni naturali più violente la radice della religione, il poeta aveva prospettato un quadro catastrofico (la tragedia dell'*induperator*),²⁸ culminante nel famoso epifonema volto a riassumere l'*impressione* soggettiva della presenza di una natura ostile: *usque adeo res humanas vis abdita quaedam / obterit et pulchros fascis saevasque securis / proculcare ac ludibrio sibi habere videtur* (vv. 1233–1235). Anche in questo passo, la scelta del verbo *videri* in posizione conclusiva dimostra l'intento di Lucrezio di separare nettamente la sfera della soggettività dalla dimensione dell'oggettività. Come sottolineato da Andreoni, una lettura critica ignara di questo punto essenziale ricadrebbe nell'antico pregiudizio interpretativo dell'esistenza di un pessimismo lucreziano.²⁹

Tornando all'*amplificatio* dei fenomeni del tuono, del lampo e del fulmine nel sesto libro, si deve inoltre evidenziare che le allusioni escatologiche sopra delineate sono, nella maggior parte dei casi, dense di richiami (espliciti o meno) all'immaginario escatologico tradizionale, e dunque ai principali miti apocalittici della tradizione letteraria greca e latina. I casi più rilevanti sono i seguenti:

- ai vv. 249–252 vi è il richiamo al *topos* (che sarà caro alla tragedia senecana) della scomparsa della luce e dell'avvento sulla terra delle “tenebre dell'Acheronte”, foriere del caos. Come si è già visto, la confusione tra mondo terreno e mondo dei morti è uno dei motivi topici connessi al ritorno del caos nei miti di Teomachia.³⁰

25 «Così da indurci a credere che tutte le tenebre / abbiano lasciato l'Acheronte e riempito le grandi caverne del cielo».

26 «La segue fragoroso tuono, così che sembra / schiantarsi la volta del cielo e crollare dall'alto».

27 «In tal modo l'etere sembra mutarsi in acqua / e così precipitando sommergere in diluvio la terra».

28 Cfr. Appendice 3 e Galzerano 2019b.

29 Cfr. Andreoni 2008, 95.

30 Cfr. e.g. Hom. *Il.* 20.63–65.

- ai vv. 253–255 Lucrezio connette la visione in cielo di nubi che paiono “volti di nero terrore” (*atrae formidinis ora*) e che minacciano di velare il sole (cfr. più avanti v. 265 *exempto sole*) al mito dei Giganti: come evidenziato dal poeta al principio della sezione escatologica del quinto libro, l'intento di questo ultimi è proprio quello di sovvertire il cielo e di spegnere il sole.
- ai vv. 290–292 si descrivono piogge così intense da richiamare il mito del diluvio universale (cfr. v. 292 *ad diluviem revocare*).
- ai vv. 374–378 il conflitto tra il calore e il freddo in una tempesta sembra assumere una dimensione cosmica. La *discordia* e il *bellum anceps* tra i due elementi riportano infatti il lettore al racconto del conflitto tra acqua e fuoco, diluvio e incendio, svolto nel quinto libro (vv. 380–415). Non si dimentichi che anche la *Teomachia* omerica nell'*Iliade* era letta allegoricamente come una rappresentazione del conflitto tra gli elementi naturali.

I casi appena elencati non costituiscono, come si credette nel secolo scorso, l'espressione di un sotterraneo tormento nell'animo del poeta, inconciliabile con la sua formale adesione al luminoso e positivo “credo” epicureo.³¹ Al contempo, sarebbe errato, penso, cadere nell'opposta tesi interpretativa, considerando questi passi come slegati dal contenuto filosofico e dottrinale del poema, trasformandoli così in compiaciuti sfoggi di allusiva *doctrina* e di abilità retorica, tesi a stupire i lettori. Le allusioni ai miti escatologici, sempre connesse alla fase dell'*amplificatio* dei fenomeni naturali, sembrano invece impiegate a uno scopo ben preciso: quello d'illustrare che l'esito inevitabile di una visione dei fenomeni naturali non “illuminata” dalla *ratio* epicurea è la ricaduta nel mito paventata da Epicuro in *ep. Pyth.* 87. Lucrezio sembra anzi suggerire (quasi “paleofatianamente”) la chiave per comprendere la genesi di molti conturbanti miti escatologici della tradizione: esemplare il caso degli *atrae formidinis ora* (vv. 253–255), che mostrano come certi scenari di tempesta abbiano potuto evocare, nelle menti degli uomini, inquietanti sogni di assalti al cielo da parte di esseri mostruosi. Quanto detto non deve condurre alla conclusione che Lucrezio escluda anche una fruizione estetica di questi passi; semplicemente, il sublime escatologico lucreziano non è mai fine a se stesso, ma “incanalato” a un intento etico, e rappresenta, come si vedrà, una tappa (non la fine) del viaggio conoscitivo intrapreso dal lettore del *De rerum natura*.³²

³¹ A proposito del successo di tale schema interpretativo (anche in relazione a questi versi), cfr. Rumpf 2003, 19–28.

³² Lo scopo della costante oscillazione del lettore lucreziano tra una prospettiva soggettiva e una prospettiva cosmica (nella quale, a mio parere, risiede la quintessenza del “sublime” lucreziano, cfr. pp. 252–270) è infatti di natura didattica e morale: essa mira cioè a rendere il lettore

Come già accennato nella premessa di questo capitolo, l'abbondanza d'immagini escatologiche in questa sezione ubbidisce a un altro scopo, ovvero sia mettere in rilievo la fragilità del mondo, le cui possibili cause di distruzione sono molteplici. Tale obiettivo è inevitabilmente connesso con la polemica filosofica implicita in questi passi, diretta contro la dottrina peripatetica dell'eternità del cosmo. Infatti, come nei passaggi escatologici dei libri precedenti, la trattazione della tesi epicurea è sempre mossa da una *vis* demistificatrice nei confronti delle teorie a essa opposte. Certo, la dottrina della mortalità del mondo è stata già dimostrata nel libro precedente, ma la rassegna di fenomeni meteorologici violenti nella prima metà del sesto libro consente al poeta di mostrare che, data la possibilità dell'afflusso nel mondo di qualsiasi tipologia di atomi proveniente dall'immensità esterna, ogni evento naturale può trasformarsi in una *tristior causa* capace di condurre il mondo alla rovina (cfr. 5.345–347). Nel corso del sesto libro l'enfasi lucreziana sulla portata "apocalittica" di numerosi eventi naturali è dunque volta a ribadire, di fenomeno in fenomeno, questa verità, imprimendola a fuoco nell'animo del lettore.

6.5 I fenomeni sismici (vv. 535–607)

Al v. 535 prende avvio la sezione dedicata alla natura e alle cause del terremoto (vv. 535–607). Si tratta di una sezione fondamentale per comprendere l'escatologia lucreziana, visto che la maggior parte degli scenari apocalittici del poema sembra prevedere l'avvento di un terribile sisma, tale da provocare il crollo dei *moenia mundi* e il ritrarsi della terra *sub pedibus*.³³ Pare innanzi tutto opportuno presentare una possibile suddivisione di questa sezione:

- vv. 535–542. Presentazione dell'argomento.
- vv. 543–551. Alcuni terremoti sono causati da crolli delle caverne sotterranee (addirittura d'interne montagne) dovuti alla consunzione provocata dal

lucreziano capace ed avvezzo a compiere autonomamente il "volo" epicureo oltre i *moenia mundi*, a trascendere le limitate prospettive terrene.

33 Rappresentazioni di sismi catastrofici si ritrovano infatti in: 1.1105–1107 (*neve ruant caeli tonitralia templa superne / terraque se pedibus raptim subducat et omnis / inter permixtas rerum caelique ruinas*); 2.1144–1145 (*sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*); 5.104–106 (*dabit ipsa fidem res / forsitan et graviter terrarum motibus ortis / omnia conquassari in parvo tempore cernes*); 5.340 *aut cecidisse urbis magno vexamine mundi*; 5.1236–1240 *denique sub pedibus tellus cum tota vacillat / concussaque cadunt urbes dubiaeque minantur, / quid mirum si se temnunt mortalia saecla / atque potestates magnas mirasque relinquunt / in rebus viris diuum, quae cuncta gubernent?*.

tempo. Per spiegare il fenomeno, 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 invece 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. Un'altra causa dei sismi è il moto violento del vento nelle spelonche sotterranee, che insiste su un punto solo, provocando l'inclinazione della superficie terrestre. Lucrezio descrive poi gli esiti catastrofici di questo tipo di terremoti nelle città. I vv. 565–574 sono una prima parentesi diretta contro gli assertori dell'eternità del mondo: lo scopo del poeta è infatti quello di sottolineare 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. Vi sono anche terremoti che sono dovuti al vento che (sorto dall'esterno o dall'interno) tumultua nel sottosuolo e infine squarcia la superficie terrestre, talora inghiottendo intere città, come Egio nel Peloponneso e Sidone in Siria.
- vv. 591–595. Talvolta l'aria che tumultua sotterra non riesce ad aprire voragini, ma si dirama attraverso i fitti forami del suolo, causando un tremore che è paragonato al tremore delle membra umane, quando provano freddo.
- vv. 596–600. Quadro apocalittico finale. La prima parte descrive il terrore degli abitanti delle città dinanzi al terremoto.
- vv. 601–607. Seconda parte del quadro apocalittico finale. Descrizione polemica della resipiscenza degli assertori dell'eternità cosmica, che, dinanzi alla violenza del terremoto, non riescono a trattenere il timore che il mondo sia prossimo alla distruzione.

Dopo questa sintesi pare opportuno volgersi a un esame più approfondito di questa sezione.³⁴ Il primo passo degno di nota per la nostra disamina sono indubbiamente i vv. 543–551, che descrivono i terremoti dovuti a crolli sotterranei; qui 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 (v. 544 *superne*) e un piano inferiore (v. 545 *subter*); l'enfasi sulle *ruinae* provocate dal sima (v. 544 *magnis ruinis*; v. 545 *subruit*). Come si sarà notato, il lessico e le modalità scelte dal poeta ri-

³⁴ Per un'introduzione alle principali fonti di questo passo cfr. Verde 2013c, 137–140, Bakker 2016, 104–105.

chiamano i numerosi passi escatologici presenti nei libri precedenti; se, ad esempio, paragoniamo questa descrizione al grande cataclisma descritto nel finale del primo libro, ritroviamo una serie di notevoli analogie: anche qui si riscontra infatti l'enfasi sulla natura improvvisa del fenomeno (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 sisma e il terremoto finale, che condurrà il mondo alla rovina: tale relazione verrà ribadita al termine di questa sezione. I vv. 543–551 sono inoltre degni di nota, poiché in essi il poeta applica “lo schema del *nec mirum*”: il terrore sovranaturale 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 (557–595) è così densa d'immagini escatologiche, che pare opportuno considerarla nella sua interezza, senza ripartizioni:

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	557
Tum supera terram quae sunt exstructa domorum ad caelumque magis quanto sunt edita quaeque, inclinata minent in eandem prodita partem protractaeque trabes impendent ire paratae.	560
Et metuunt magni naturam credere mundi exitiale aliquod tempus clademque manere, cum videant tantam terrarum incumbere molem! Quod nisi respirent venti, vis nulla refrenet res neque ab exitio possit reprehendere euntis.	565
Nunc quia respirant alternis inque gravescunt Et quasi collecti redeunt ceduntque repulsi, saepius hanc ob rem minitatur terra ruinas quam facit; inclinatur enim retroque recellit et recipit prolapsa suas in pondera sedis.	570
Hac igitur ratione vacillant omnia tecta, Summa magis mediis, media imis, ima perhilum. Est haec eiusdem quoque magni causa tremoris, ventus ubi atque animae subito vis maxima quaedam aut extrinsecus aut ipsa tellure coorta in loca se cava terrai coniecit ibique speluncas inter magnas fremit ante tumultu	575
	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 585
 in Peloponneso, quas exitus hic animai
 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. 590
 Quod nisi prorumpit, tamen impetus ipse animai
 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. 595

558 urget *O*ⁱ : urges *OQ* 563 minent] manent *Q*ⁱ : tument *A* : meant Lachmann : minantur
 eandem in *Goebel* eandem *l* 31 : eadem *OQ* post partem a.a. q.q. *O* : aqueq. *Q* (? ex
 quaeque 562) 565 et *Q* : te *O* 568 venti, vis *Marullus* : ventis *OQ* refrenet *AB* : refremet
O : refert met *Q* 574 pondera *Q* : pondere *O* 582 que *add. l* 31 583 exagitata] est agitata
Diels 584 diffindens *l* 31 : diffidens *OQ* 586 quas *Avancius* : qua *O* : que *Q* 588
 ceciderunt *Mon.* : cecideret *O* : caecideret *Q* 589 pessum *Q*ⁱ : possum *O*ⁱ*Q* : dossum *O*
 594 uti *Q*ⁱ : ut in *OQ*

Inoltre se il vento, raccolto nelle cavità sotterranee,
 prorompe e incalza in un'unica direzione, premendo
 con irresistibile forza sulle profonde spelonche,
 la terra si piega dove incombe l'impeto del vento.
 Allora le abitazioni che sono edificate sul suolo,
 e in maggior misura quelle costruite più alte,
 pendono recline e minacciano di rovinare verso la medesima parte,
 e le travi fuoriescono oblique pronte a cadere.
 E alcuni si rifiutano di credere che la natura del mondo
 sia attesa da un tempo di morte e da una rovina finale,
 pur vedendo incombere una così immensa massa di terra!
 Se i venti non spirassero a intervalli, nessuna forza potrebbe
 frenare le cose, né riafferrarle dalla loro corsa al disastro.
 Ora poiché spirano e si rafforzano con alterna vicenda,
 e quasi adunati tornatno ad assalire, ma cadono respinti,
 per tale causa la terra minaccia rovina più spesso
 di quanto non abbia ad attuarla; infatti s'inclina, ma torna
 a ritrarsi e riaccoglie nelle sue sedi il peso traboccante.
 Dunque tutti gli edifici vacillano in questo modo: in alto
 più che in mezzo, in mezzo più che in basso, in basso quasi per nulla.
 V'è anche un'altra causa di grandi terremoti,
 quando il vento o un improvviso possente impeto dell'aria,
 sorto dall'esterno o dal seno stesso della terra,
 s'avventa nelle cavità del suolo, e qui dapprima
 freme in tumulto tra le vaste caverne e imperversa

turbinoso spaziando, poi, quando l'irruente
 forza erompe sfrenata, squarciando
 profondamente la terra, vi apre una vasta fenditura.
 Ciò accadde a Sidone in Siria e a Egio
 nel Peloponneso: queste città distrusse una simile
 eruzione di vento e il terremoto che ne fu causato.
 Inoltre molte cinte di mura crollarono per questi
 grandi terremoti, e molte città insieme
 con i loro abitanti scomparvero nel fondo del mare.
 E se l'impeto stesso dell'aria e la forza selvaggia
 del vento non riescono a prorompere, tuttavia entro i fitti
 forami della terra si diramano come un brivido propagando le scosse;
 ugualmente quando il freddo penetra nelle nostre membra,
 le scuote costringendole a tremori e sussulti involontari.

I vv. 557–564 avviano la trattazione relativa alla tipologia di terremoti a cui Lucrezio, sul solco di Epicuro, rivolge più attenzione, ovvero sia quelli provocati dai venti sotterranei: nel passo si trova innanzi tutto la distinzione tra *loca subcava terrae* (v. 557), nonché le profonde caverne in essi celate (v. 559) e gli spazi al di sopra di esse (v. 561 *supera terram*); stavolta però il poeta concentra subito la propria attenzione sugli effetti catastrofici che il terremoto ha sulle città (vv. 561–564). Dinanzi a tanta *ruina* il poeta prorompe nell'esclamazione polemica dei vv. 565–567, diretta contro coloro che, pur assistendo a catastrofi di questa portata, non riescono ad ammettere l'idea che il mondo sia mortale e atteso da un *exitiale aliquod tempus* forse imminente. Il lessico di questo passo rimanda indubbiamente alla trattazione del libro precedente, in particolare ai vv. 338–347, 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. Anche in questo passo del quinto libro vi è infatti un riferimento al crollo delle città (v. 340 *cecidisse urbis*) e si ritrovano per giunta i sostantivi *exitium* e *clades* per indicare l'incombente distruzione del mondo (v. 344; 347). Nel medesimo passo del quinto libro Lucrezio mette in rilievo che – accettata la dottrina di periodiche catastrofi cosmiche – è facile intuire come basterebbe una minaccia più grave 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 si concretizzi.³⁵

35 Tale principio spiega un passo problematico del quinto libro, ovvero sia i vv. 105–107: qui

Al riferimento ai terremoti di Sidone e di Egio, ormai topici nella trattatistica concernente questo tipo di fenomeni,³⁶ segue la riproposizione dell'immagine di città che crollano a partire dalle mura e di città che affondano in mare con i propri abitanti: è assai probabile che qui vi sia un rimando alla catastrofe che travolse le città di Elice e Bura, già descritto da Callistene di Olinto. Avvicinandosi alla 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 del *μακράνθρωπος*, mostrando come il corpo del mondo funziona in modo simile al corpo umano.³⁷ Il tremito della terra durante un terremoto diviene così simile all'incoercibile tremore (*horror*) che prende il corpo dell'uomo quando è esposto al freddo. Come si è detto, tale similitudine potrebbe essere ripresa anch'essa dalle fonti peripatetiche, come Callistene di Olinto e il *De mundo*.³⁸ A differenza di queste fonti (e forse in polemica con esse), Lucrezio sviluppa questo meccanismo analogico in maniera non neutra, bensì veicolando implicitamente l'idea della mortalità del mondo. Se infatti l'analogia tra certi terremoti e le vibrazioni provocate da un carro (vv. 543–551) aveva un mero scopo illustrativo, in questo caso il nesso tra il

Lucrezio prospetta la possibilità che il grande terremoto che distruggerà il mondo abbia luogo *in parvo tempore*, sotto gli occhi del suo destinatario. Il poeta si augura però che la *fortuna gubernans* procrastini il più possibile tale sciagura. Il passo del sesto libro ci permette di comprendere come il riferimento alla *fortuna gubernans* sottenda un richiamo a quegli eventi fisici *casuali*, non controllabili da parte dell'uomo (si ricordi la dottrina del *clinamen*), che determinano la gravità delle catastrofi. Tuttavia la divinizzazione della *fortuna*, implicita nell'epiteto *gubernans*, è, come si è visto, intrisa d'ironia nei confronti degli avversari dell'Epicureismo.

36 Cfr. Sen. nat. 6.24.6 e 6.25.4: *quid dicam; cum Chalcis tremuit, Thebas stetisse? Cum laboravit 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.*

37 Questo particolare uso dello schema analogico che lega il mondo al corpo umano era già stato compiuto 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. 338–350 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).

38 L'analogia tra il corpo dell'uomo e il corpo del mondo fu ereditata e sviluppata anche 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.

cosmo e un corpo umano soggetto a malattia è svolto sulla base del denominatore comune della fragilità. Tale analogia comunica indirettamente al lettore che anche il mondo, come un individuo, è esposto alle minacce provenienti dallo spazio esterno e che dunque anch'esso è destinato alla morte. Questa conclusione sarà oggetto di una rappresentazione esplicita nel quadro conclusivo della sezione (v. 596–607):

Ancipiti trepidant igitur terrore per urbis,
 tecta superne timent, metuunt inferne cavernas
 terrai ne dissolvat natura repente,
 neu distracta suum late dispan dat hiatum
 atque suis confusa velit complere ruinis. 600
 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,
 ne pedibus raptim tellus subtracta feratur 605
 in barathrum rerumque sequatur prodita summa
 funditus et fiat mundi confusa ruina.

600 idque] adque *Lachmann* complere O^s : comple *OQ* 604 subdit O : subdita Q et hunc] adhuc *Lachmann* parte O^l : parti *OQ* 605 subtracta L : substructa *OQ* : *fortasse* subducta (cf. i.1106)

E dunque la gente nelle città trema per un duplice timore, che i tetti si abbattano dall'alto, e che la natura della terra a un tratto disgreghi le caverne che si aprono nel sottosuolo, e squarciandosi spalanchi in se stessa un vasto abisso, e in tale sconvolgimento voglia colmarlo con le proprie rovine. Quindi pensino pure che al cielo e alla terra incorruttibili sia riservata un'eterna durata; tuttavia la stessa forza presente del pericolo insinua da qualche parte uno stimolo di paura, che la terra mancata all'improvviso sotto i piedi, sprofondi nel baratro e la segua la totalità delle cose sconvolte dalle fondamenta e si produca una 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, ovvero sia una di quelle posizioni privilegiate dove Lucrezio ama porre sublimi scenari escatologici; come nel finale del secondo libro (vv. 1150–1174 *grandis arator* e il *vitis sator*) e nel quadro dell'*induperator* al termine del quinto (vv. 1226–1235), 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.³⁹ 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 il vero obbiettivo sono gli assertori di un'opinione ben specifica (v. 601–602 *caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*). Tale espressione riprende quella analoga del quinto libro (v. 1215) *divinitus aeterna donata salute*, (riferito ai *moenia mundi*) e sintetizza la tesi dell'eternità del mondo. Come già aveva intuito Bignone, qui i primi avversari di Lucrezio sono indubbiamente i filosofi peripatetici. Persino la scelta lessicale del poeta rimanda alla tradizione peripatetica; in particolare sembra opportuno richiamare il notevole parallelo offerto da alcune locuzioni presenti nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo*: si veda ad esempio ps.-Arist. *mund.* 396b32 μηχανησαμένη τῷ παντί σωτηρίαν e *mund.* 397a27–b1 τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν.⁴⁰

Si noti inoltre che il fatto che il poeta scelga i filosofi come obbiettivo polemico del passo potrebbe essere interpretato come un ulteriore motivo di continuità tra Lucrezio ed Epicuro. Nell'*Epistola a Pitocle* (85) Epicuro evidenzia infatti che anche coloro che indagano i fenomeni naturali, ma sono ignari delle κυριώταται αἰτίαι di questi fenomeni (ovvero atomi e vuoto), sono inevitabilmente travolti da paure e turbamenti; è anzi la loro conoscenza dettagliata, ma priva di solide basi, a condurli a un sentimento d'inquieto stupore (θάμβος).⁴¹

Posti dinanzi alla grande minaccia del terremoto, i filosofi rappresentati da Lucrezio perdono la fede granitica nella teologia astrale. Il sentore del pericolo incombente (v. 603 *praesens vis pericli*) s'insinua 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:

³⁹ Cfr. Giancotti 1989, 142 e Galzerano 2017. Si tratta dello schema che in Appendice 3 definisco "finimondo con spettatore". Ritroviamo un quadro molto simile in Sen. *nat.* 6.29.1–2, dove Seneca rappresenta la reazione degli uomini dinanzi alla catastrofe del terremoto. 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 dementia transfert*). Pare notevole che Lucrezio, a differenza di Seneca, dipinga il terremoto come fonte di terrore anche per i filosofi (ovviamente avversari), che in esso intuiscono confusamente la verità della mortalità cosmica.

⁴⁰ Cfr. Appendice 4. Questo non esclude che il poeta includesse tra i propri obbiettivi polemici anche gli Stoici, che avevano accettato la dottrina della σωτηρία cosmica.

⁴¹ Cfr. Verde 2013c, 129.

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 filosofi. Si tratta invece di un altro caso di “impressione di finimondo”, analoga a quelle sopra elencate e 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 imputabile 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 “polemica”: 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 di comprensione del mondo, trascendere autonomamente da una prospettiva soggettiva ad una prospettiva cosmica, ponendosi al riparo dai *terrores* di questo mondo.

6.6 I vulcani (vv. 639–702)

Nunc ratio quae sit, per fauces montis ut Aetnae
 expirent ignes inter dum turbine tanto, 640
 expediam; neque enim mediocri clade coorta
 flammae tempestas Siculum dominata per agros
 finitimis ad se convertit gentibus ora,
 fumida cum caeli scintillare omnia templa
 cernentes pavida complebant pectora cura, 645
 quid moliretur rerum natura novarum.
 Hisce tibi in rebus latest alteque videndum
 et longe cunctas in partis dispiciendum,
 ut reminiscaris summam rerum esse profundam
 et videas caelum summai totius unum 650
 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 relinquant.
 numquis enim nostrum miratur, si quis in artus 655
 accepit calido febrim fervore coortam
 aut alium quemvis morbi per membra dolorem?
 opturgescit enim subito pes, arripit acer

saepe dolor dentes, oculos invadit in ipsos,
 existit sacer ignis et urit corpore serpens 660
 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 prorescere morbi.
 sic igitur toti caelo terraeque putandumst 665
 ex infinito satis omnia suppeditare,
 unde repente queat tellus concussa moveri
 perque mare ac terras rapidus percurrere turbo,
 ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum;
 id quoque enim fit et ardescunt caelestia templa 670
 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,
 qui non ante aliquem maiorem vidit, et ingens 675
 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.
 Nunc tamen illa modis quibus inritata repente 680
 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.
 Ventus enim fit, ubi est agitando percitus aër. 685
 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.
 Fert itaque ardorem longe longequae favillam 690
 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
 radices frangit fluctus aestumque resolvit. 695
 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
 saxaque subiectare et arenae tollere nimbos. 700
 In summo sunt vertice enim crateres, ut ipsi
 nomitant, nos quod fauces perhibemus et ora.

641 mediocri clade *Vossius* : media greca de *OQ* : media de clade *Ital.* 642 flammea *Nonius* : flamme *O* : flamma *Q* 648 dispiciendum *L* : despiciendum *OQ* 653 propositum *Qⁱ* : propositus *OQ* plane *Qⁱ* : plani *OQ* 662 quia *Oⁱ* : qui *OQ* 663 morbi] nobis *Marullus* : orbi *Lachmann* 667 concussa *Oⁱ* : concusso *OQ* 674 qui visus] quivis est *Bentley* : qui visu est *Merrill* 676 omni *l 31* : omnis *OQ* 683 fere silicum *Oⁱ* : feres illi cum *OQ* 684 et aer *O* : aether *Q* 687 contingit *l 31* : contigit *OQ* 690 itaque *Heinsius* : itque *OQ* 695 resorbet *l 31* : resolvet *OQ* 697*698 lacunam indicavit *Munro* 698 mari] animam *Van der Valk* penitus] ventum *Merrill* res cogit aperto] res cogit aperta *Creech* : percocta in apertum *Lachmann* : alii alia 701 vertice enim *Turnebus* : verticeni *O* : vertigeni *Q*

Or qual sia la ragione per cui attraverso le fauci del monte Etna spirino talvolta fuochi così turbinosi, io chiarirò. Esplosa con immoderata strage, la tempesta di fiamme, imperversando pei campi dei Siculi, fece volgere a sé gli sguardi delle genti vicine, quando, vedendo scintillare fumidi tutti gli spazi del cielo, sentirono colmarsi i cuori d'angoscioso terrore, chiedendosi quali spaventosi eventi preparasse la natura. In questa materia si deve essere di larghe e profonde vedute, e scrutar lontano con lo sguardo in tutte le direzioni, per ricordare la nozione che la somma delle cose è infinita, e intendere quanto mai piccola, quale infinitesima parte dell'infinito costituisca quest'unico cielo, neanche tutta la parte che un solo uomo è nei confronti di tutta la terra. Su tieni l'attenzione ben ferma su tale premessa, e discerni con chiarezza, cesserai di stupirti di molti fenomeni. Forse ci meravigliamo infatti, se alcuno di noi accoglie nelle membra una febbre che risorge con bruciante arsura o un'altra qualsiasi dolorosa infermità nel corpo? Si gonfia un piede d'un tratto, un acuto dolore s'insinua nei denti, invade persino gli occhi, spunta il fuoco sacro e serpeggiando nero brucia qualsiasi parte invade, e striscia per le membra; né v'è da stupirsi, poiché esistono semi d'innumerevoli cose, e questa terra e il cielo producono morbi e mali bastanti, da cui possa accrescersi il furore di un'infermità senza limiti. Così dunque devi credere che alla terra e al cielo ogni cosa è provveduta dall'infinito in quantità sufficiente per cui la terra d'improvviso possa squassata tremare, e sulle acque marine e sui campi trascorra un vertiginoso turbine, e la lava dell'Etna trabocchi e il cielo avvampi. Infatti accade anche ciò, gli spazi celesti fiammeggiano, e le tempeste di pioggia si producono con più grave scroscio, quando così per caso si dispongono i semi dell'acqua. "Ma è eccessivo" dirai "l'ardore turbinoso di questo incendio". Certamente, ma è anche così per un fiume che appaia il più grande

a chi non ne abbia visto prima un altro maggiore, e gigantesco
sembra un albero o un uomo: ognuno immagina enormi
tutti gli esseri d'ogni genere che ha visto più grandi,
mentre tutti, con il cielo, la terra e il mare,
sono un nulla in confronto all'intera somma dell'universo.
Ma ora spiegherò in qual modo quella fiamma, suscitata
all'improvviso, spiri fuori dalle vaste fornaci dell'Etna.
Anzitutto la natura dell'intero monte ha cavità sotterranee,
quasi fondata su caverne di silice.

In tutte le sue caverne vi è poi aria e vento.
L'aria infatti diviene vento quando è stimolata dall'agitarsi
d'una forza. Quando il vento si surriscalda e infuriando comunica
il calore a tutte le rocce intorno e alla terra, dove le tocca,
e ne suscita fuoco ardente in veloci fiamme,
si leva per le diritte fauci e s'avventa in alto.
Così proietta il suo ardore lontano e lontano disperde
le sue faville e volge una fumea di fitta caligine,
e insieme scaglia fuori macigni di straordinario peso;
affinché non dubiti che questa sia la forza turbinosa dell'aria.
Inoltre il mare da ampio tratto frange le onde
contro le radici di quel monte e assorbe il riflusso.
Da questo maree caverne sotterranee si spingono fino alle profonde
fauci del monte. Di qui si deve ammettere che transit

*

e le circostanze lo spingono a penetrare in profondità dal mare aperto,
a spirare fuori innalzando così la fiamma,
a proiettare massi e a sollevare nugoli di sabbia.
I crateri, come li chiamano in quei luoghi, si aprono infatti
proprio sulla vetta; noi li denominiamo fauci o bocche.

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 e "rivela" il punto d'arrivo del percorso conoscitivo compiuto dal suo lettore. Come per la sezione precedente, pare opportuno, innanzi tutto, definire una partizione di questi versi fondamentali:

- vv. 639–641. Introduzione.
- vv. 641–646. Quadro "apocalittico" incipitario, che raffigura le popolazioni della Sicilia mentre assistono, da lungi, alla furia di un'eruzione vulcanica dell'Etna, che pare minacciare finanche il cielo.
- vv. 647–654. Al fine di rimuovere lo stupore e il terrore dinanzi alla potenza della natura ("strategia del *nec mirum*", cfr. v. 654 *mirari multa relinquas*),

Lucrezio esorta il lettore a una “prospettiva cosmica”, così da comprendere la nullità della terra rispetto all’infinito universo.

- vv. 655–672. La “strategia del *nec mirum*” s’imposta ora sullo schema analogico del μακράνθρωπος. Il corpo umano può essere soggetto a innumerevoli malattie, che sopraggiungono dall’infinito spazio circostante. Analogamente, il mondo può essere soggetto a svariate tipologie di fenomeni catastrofici. Lucrezio non si limita al vulcanesimo, ma allarga lo sguardo a buona parte dei fenomeni violenti descritti nel sesto libro: il terremoto (v. 667), i turbini (v. 668), le eruzioni vulcaniche (v. 669), le tempeste e il diluvio (vv. 671–672).
- vv. 673–679. Lucrezio immagina poi l’obiezione di un anonimo interlocutore (v. 673) che non riesce a trovare una ragione adeguata per spiegare l’eccessiva furia del fuoco. La risposta del poeta consiste nel ribadire che, da una prospettiva cosmica, nessun fenomeno naturale appare *nimis ingens*.
- vv. 680–702. Chiusa l’ampia parentesi avviata al v. 647, Lucrezio si volge alle cause del vulcanesimo, proponendo solamente una spiegazione: nelle caverne sotterranee l’aria tumultua sino a divenire un vento infuocato che sponde fiamme dalle rocce e prorompe dai crateri.

L’importanza di questo passo nell’economia generale del libro è confermata dal fatto che la vera e propria trattazione dei fenomeni vulcanici è relegata negli ultimi versi (vv. 680–702),⁴² mentre i primi quaranta versi sono invece dedicati all’enunciazione del passaggio a una prospettiva cosmica, fornendo una chiave di lettura di tutti i fenomeni naturali prospettati nella prima metà di questo libro.⁴³ Difatti, sin dal principio (vv. 647–654), il poeta compie un’operazione molto simile a quella svolta nei vv. 1114–1117 del primo libro e nei vv. 1044–1051 del secondo, dove egli aveva parimenti promesso al lettore una libera e luminosa “visione” del cosmo infinito. Pare notevole che tali promesse erano collocate anche in questi casi a ridosso degli scenari escatologici finali, quasi a garantire al lettore la presenza di un porto sicuro dal quale poter osservare il naufragio del mondo. In questi versi del sesto libro la dimensione visiva della rivelazione

42 La struttura di questa sezione è in qualche modo invertita rispetto a quella della sezione sui terremoti. La descrizione di un quadro apocalittico che mette in scena il fenomeno in questione è infatti collocata all’inizio, subito seguita dal richiamo al μακράνθρωπος e dall’invito a una visione cosmica dell’evento. L’analisi più “scientifica” del fenomeno naturale è stavolta situata in posizione conclusiva (vv. 680–702) e priva d’immaginario apocalittico o di riferimenti alla *querelle* sull’eternità del mondo. Per questa ragione, essa non sarà oggetto di analisi in questa sede.

43 Per un commento al passo, cfr. Rumpf 2003, 208–222.

epicurea viene ancor più sottolineata (*videndum; dispiciendum; videas; contue-are*) e presentata come *conditio sine qua non* della fine della meraviglia (e dunque del timore) dinnanzi ai fenomeni naturali (v. 654 *mirari multa relinquo*). La scelta dei verbi *videre* e *despicere* crea inoltre un nesso intratestuale con il proemio del secondo libro, dov'erano utilizzati per descrivere la visione impassibile del saggio sul mondo (vv. 7–10): *sed nil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, / despicere unde queas alios passimque videre / errare atque viam palantis quaerere vitae*.⁴⁴

Altrettanto rilevanti sono i versi successivi (vv. 655–672) che richiamano per l'ennesima volta l'analogia tra l'essere umano e il mondo; come però avveniva nella sezione sui terremoti e, ancor prima, nel quinto libro, l'uso del *μακράνθρωπος* non è affatto neutro: il vero scopo dell'autore non è qui quello di spiegare le cause di un fenomeno, bensì quello di far comprendere al suo lettore che il denominatore comune tra l'essere umano e il mondo è, in sostanza, la mortalità. Il notevole elenco delle malattie colpiscono l'uomo (vv. 655–664) trova così un perfetto rispecchiamento nell'elenco di *morbi* che possono colpire il cosmo (vv. 665–673): l'evidente sottotesto è che tutti questi *morbi* possono essere causa di morte per il mondo. Si ricordi che nel quinto libro, in polemica contro i Peripatetici, il poeta aveva sottolineato la mortalità del mondo usando come *exemplum* la natura umana, soggetta a svariate malattie (vv. 348–350). Lucrezio sceglie inoltre come malattie del mondo “per eccellenza” l'incendio e il diluvio, ovvero sia gli stessi fenomeni che, sempre nel quinto libro, erano definiti come causa precipua di distruzione del cosmo (vv. 380–415).

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. Se guardiamo ai primi versi, notiamo che, più che uno specifico avversario, Lucrezio sembra qui attaccare un “sentire comune” ai propri contemporanei, 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 incipitario, dove si rappresenta un'eruzione vulcanica dell'Etna attraverso gli occhi atterriti delle popolazioni confinanti che la osservano inquiete (cfr. v. 643). La contemplazione dell'eromperre del fuoco

⁴⁴ Il *despectus* lucreziano, inteso come “sguardo dall'alto” rivolto alla natura, può essere interpretato come perfetto contraltare del concetto di *ὑποψία*, indagato dall'epicureo Polistrato, che Damiani 2016, 16–17 definisce come «la paura e la preoccupazione nei confronti dei fattori che destano inquietudine [...]: i *meteora*, la morte, gli dèi, la minaccia che può pervenire dagli altri uomini». Il percorso ideale del lettore del poema si configura in fondo come una progressiva elevazione dalla *ὑποψία* al *despectus* nei confronti dei fenomeni naturali.

sotterraneo, capace addirittura di raggiungere le regioni celesti e minacciare l'ordine cosmico (cfr. v. 644), riempie i loro cuori di angoscia e terrore (cfr. v. 645): essi giungono così ad immaginare l'esistenza di una natura ostile, onnipotente e imperscrutabile (cfr. v. 646 *quid moliretur rerum natura novarum*). Si noti che il poeta si era già avvalso di una simile personificazione della natura nemica dell'umanità nella sezione escatologica del quinto libro, all'interno della sezione relativa appunto alla *culpa naturae* (vv. 195–234).

Quanto detto non esclude però che questo passo possa contemplare anche una polemica filosofica.⁴⁵ Nel corso di quella che abbiamo definito “strategia del *nec mirum*” (vv. 655–679), impostata sul modello analogico del *μακράνθρωπος*, Lucrezio immagina infatti 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 spiegato che l'universo è infinito e dunque innumerevoli atomi di ogni tipo possono affluire nel mondo. Il ricorso all'*occupatio* al v. 673 ha dunque lo scopo retorico 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. Tuttavia le parole del v. 673 potrebbero rappresentare anche il punto di vista di qualcuno che non è in grado di concepire il fatto che gli elementi del nostro mondo non siano distribuiti in maniera armonica ed equilibrata, senza alcuna predeterminazione divina. La parola chiave del verso è infatti l'avverbio *nimis*, che enfatizza l'idea dell'eccesso.

I passi esaminati nei capitoli precedenti inducono a supporre che l'accento lucreziano sull'idea di un disordine cosmico dovuto a un elemento eccedente rispetto agli altri possa essere contrapposta innanzi tutto alla dottrina creazionistica platonica esposta nel *Timeo*. Una delle condizioni fondamentali dell'immortalità cosmica secondo Platone è infatti proprio la distribuzione armonica ed equilibrata dei quattro elementi nel mondo, grazie al piano provvidenziale del Demiurgo (*Ti.* 32c–33d). Tale perfetta isonomia, dovuta anche al fatto che i quattro elementi sono stati utilizzati nella loro intera quantità, fa sì non possa esistere alcuna *δύναμις* proveniente dall'esterno capace di attaccare il cosmo e arrecare distruzione (cfr. *contra* Lucr. 666–667 *ex infinito satis omnia suppeditare*). Credo però che questi argomenti platonici siano attaccati in quanto radice dell'analogia visione peripatetica, che a partire dal medesimo presupposto

⁴⁵ Per quanto concerne i richiami allusivi al mito di Tifeo in questi versi e il loro legame con l'*auctoritas* escatologica empedoclea, associata al medesimo mito in 1.722–725, si veda l'Appendice 2.

argomentava l'eternità del mondo. Si vedano ad esempio i capp. 21–27 del *De aeternitate mundi*, dove un anonimo peripatetico giunge a richiamare l'*auctoritas* dei passi platonici appena citati;⁴⁶ oppure si considerino gli argomenti di Critolao in *aet.* 70–75, che parimenti dimostra che il mondo non può essere soggetto a cause di rovina dall'interno o dall'esterno. Del resto, è verosimile che gli obbiettivi polemiaci di questa sezione siano i medesimi delle precedenti, ossia coloro che *caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti* (vv. 601–602). Un'ulteriore conferma del fatto che Lucrezio, nella sua trattazione sui vulcani, si contrapponga a una trattatistica peripatetica viene offerta da un passo del *De mundo*, nel quale, subito dopo l'analisi dei fenomeni sismici, si riporta un aneddoto a proposito di un'eruzione dell'Etna a riprova del governo provvidenziale del cosmo.⁴⁷

Per quanto possiamo intuire dalla breve obiezione del v. 673 e dalla conseguente risposta del poeta, gli avversari qui contrastati non sembrano contemplare la nozione di uno spazio infinito esterno rispetto al quale il mondo "è nulla" (vv. 678–679). Ciò induce a supporre che il poeta non stia qui rivolgendo la propria attenzione agli Stoici, che invece riconoscevano l'infinità del tutto. Non si dimentichi inoltre che gli Stoici difendevano la dottrina dell'ecpirosi, che di fatto consisteva nella periodica preponderanza dell'elemento igneo sugli altri elementi; al contrario l'innominato avversario di Lucrezio rifiuta l'idea che l'*ardor* divenga *nimis ingens*.⁴⁸

6.7 Gli avversari di Lucrezio nel sesto libro

Le considerazioni svolte offrono un quadro abbastanza chiaro a proposito dell'identità degli avversari di Lucrezio nella rassegna di fenomeni meteorologici che occupa la prima metà del sesto libro: si tratta dei difensori della tesi dell'eternità del mondo, ossia Aristotele e i suoi successori. La polemica si fa

⁴⁶ Cfr. Runia 1986. 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 e potenza dei suoi costituenti (τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι).

⁴⁷ Tale aneddoto verrà riportato nell'Appendice 4.

⁴⁸ Ciò non esclude che gli Stoici possano essere intesi come obbiettivo polemico in senso lato, in quanto assertori della provvidenzialità del cosmo. Come si è visto, le polemiche antiprovidenzialistiche di Lucrezio tendono a essere più inclusive che esclusive nei confronti degli avversari.

infatti esplicita in due punti che pare opportuno riportare nuovamente (6.573–575; 6.601–607):

Et metuunt magni naturam credere mundi
 exitiale aliquod tempus clademque manere,
 cum videant tantam terrarum incumbere molem!
 [...]
 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,
 ne pedibus raptim tellus subtracta feratur
 in barathrum rerumque sequatur prodita summa
 funditus et fiat mundi confusa ruina.

Il pensiero degli avversari di Lucrezio è riassunto nei vv. 601–602 mediante la formula *caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*: come si vedrà più in dettaglio nell'Appendice 4, essa sembra costituire la fedele traduzione di analoghe espressioni che si leggono nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo*. Appare dunque chiaro che il poeta sta riprendendo alcune parole d'ordine della cosmologia avversaria allo scopo di sovvertirla radicalmente. Tale procedimento è riscontrabile in entrambi i passi citati: si noti infatti che Lucrezio attribuisce ai propri avversari un timore sotterraneo, quasi inconfessabile (v. 673 *metuunt*; v. 604 *stimulum timoris*): quello del crollo del cosmo.⁴⁹ Questo riferimento polemico sarebbe incomprensibile, se non si chiamasse in causa il frammento più noto del perduto *De philosophia* (fr. 18 Ross), nel quale Aristotele stesso afferma di «essere spaventato da coloro che con il loro ragionamento condannano a morte il mondo» (νυνὶ δὲ φόβον ἐπικρέμασθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων). L'operazione lucreziana consiste dunque nel “mettere in scena” la progressiva *μετάνοια* di questi pensatori dinanzi alla *vis ipsa pericli*, rivelazione dell'assenza di una divinità provvidenziale pronta a salvaguardare il mondo.

L'analisi dei fenomeni meteorologici nella prima metà del sesto libro è dunque sfruttata come un'occasione per ribadire la natura mortale del mondo in opposizione esplicita ad Aristotele, Teofrasto e i loro successori.⁵⁰ Volgendo lo

⁴⁹ A proposito dei motivi del “peso opprimente” e del crollo nel *De rerum natura*, cfr. Segal 1998, 185–192.

⁵⁰ Si noti che, come nel secondo e nel quinto libro, anche nel sesto l'attacco alla dottrina aristotelica dell'eternità del cosmo sia accompagnato da un passo volto a negare il provvidenzialismo: si tratta della parentesi dei vv. 379–422. Questi versi, a differenza di quelli dedicati al tema della mortalità del cosmo, trovano un perfetto parallelo nella *Meteorologia siriaco-*

sguardo ai paralleli epicurei proposti da Bakker (l'*Epistola a Pitocle* e la *Meteorologia siriano-araba*) si nota come invece in questi testi l'analisi dei fenomeni meteorologici non sia mai utilizzata in riferimento alla dottrina della mortalità del cosmo. Come spiegare allora questi passaggi polemici nel poema lucreziano? Due sembrano i quadri più probabili:⁵¹

- Lucrezio deriva i riferimenti alla dottrina della mortalità cosmica dal trattato *Sulla natura* di Epicuro; data la loro natura di compendio, tali riferimenti sono invece assenti in testi quali l'*Epistola a Pitocle* e la *Meteorologia siriano-araba*.
- Lucrezio introduce autonomamente il tema della mortalità del mondo all'interno della rassegna meteorologica. L'assenza di riferimenti a tale argomento nell'*Epistola a Pitocle* e nella *Meteorologia siriano-araba* testimonia un analogo disinteresse da parte di Epicuro all'interno della propria rassegna meteorologica nel trattato *Sulla natura*.

Nel primo caso, Lucrezio deriverebbe le proprie argomentazioni anti-peripatetiche da Epicuro, mentre nel secondo esse sarebbero imputabili a uno sviluppo indipendente da parte del poeta, da ricondurre alla predilezione lucreziana nei confronti della tematica escatologica. La soluzione qui prospettata è analoga a quella fornita a proposito dei vv. 235–380 del quinto libro.⁵² Vi sono infatti buone ragioni per supporre che il nucleo dell'attacco contro l'eternità cosmica in queste

araba, nella seconda parte del capitolo 14: cfr. Mansfeld 1992a, 326–327; Bakker 2016, 151–153. Anche in questo caso, però, è possibile cogliere l'intento lucreziano di attualizzare una polemica teologica risalente a Epicuro: i vv. 380–382, che rappresentano infatti la disperata consultazione dei *Tyrrhena carmina*, ovvero sia le dottrine divinatorie e le profezie etrusche (*non Tyrrhena retro volentem carmina frustra / indicia occultae divum perquirere mentis*), sembrano riprendere l'analogo scenario dei vv. 47–48 del fr. 6 del *De consulatu suo* ciceroniano: *tum quis non, artis scripta ac monumenta volutans, / voces tristificas chartis promebat Etruscis?* (ma vd. già v. 34 *Lydius ediderat Tyrrhenae gentis haruspex*). Si noti che il quadro ciceroniano richiamato polemicamente da Lucrezio è un quadro stoiceggianti, nel quale le profezie sono segno di un cosmo creato e governato dalla provvidenza divina (cfr. vv. 1–10 *principio aetherio flammatus Iuppiter igni / vertitur et totum collustrat lumine mundum / menteque divina caelum terrasque petessit [...] et, si stellarum motus cursusque vagantis / nosse velis [...] omnia iam cernes divina mente notata*). Cfr. Volk 2013, 98–99 a proposito delle riprese lucreziane del poema ciceroniano.

⁵¹ Le due possibilità prospettate presuppongono come veritiera la proposta interpretativa di Bakker. Anche qualora si ritenesse la *Meteorologia siriano-araba* come una sorta di *abrégé* dei Μεταφορολογικά teofrastei, i riferimenti alla *querelle* sull'eternità cosmica in Lucrezio potrebbero essere egualmente spiegati o come una originale aggiunta del poeta latino o come ripresa di una polemica già presente in Epicuro, volta a sottolineare le contraddizioni insite nella cosmologia peripatetica.

⁵² Cfr. pp. 180–183.

sezioni del sesto libro possa risalire a Epicuro. Si noti, innanzi tutto, che numerosi passaggi richiamano polemicamente il fr. 18 Ross del *De philosophia*, che, con ogni probabilità, era già stato oggetto di confutazione da parte di Epicuro stesso, in quanto prima sintesi della dottrina dell'eternità cosmica. Pare inoltre inverosimile che Epicuro non avesse tratto profitto della propria disamina dei fenomeni naturali più violenti per rilevare le contraddizioni della cosmologia peripatetica, soprattutto in riferimento all'eternità cosmica.⁵³ Non si dimentichi infatti che, secondo le ricostruzioni dei contenuti del trattato epicureo, l'esame dei fenomeni naturali avrebbe occupato i libri XII e XIII, subito successivi alla dimostrazione della mortalità del cosmo nel libro XI.

Il ruolo determinante dell'immaginario escatologico nel sesto libro non è però ascrivibile soltanto al modello di Epicuro. Genuinamente lucreziana sembra, ad esempio, l'*amplificatio* retorica a cui sono soggetti i passi riferiti al tema della fine del mondo. Ad esempio, il crescendo dei versi finali della sezione sui terremoti, culminante nella visione dell'avvento del caos (v. 607), è certo da ascrivere al gusto e alla tecnica poetica di Lucrezio.⁵⁴ Lo stesso vale, probabilmente, per lo scenario catastrofico posto al principio della sezione dedicata al vulcanesimo. Per quanto concerne poi le fonti lucreziane, la presenza pervasiva del μακράνθρωπος, reinterpretato allo scopo di suggerire che il corpo del mondo è mortale come il corpo di un essere umano, così come la presenza di formule riconducibili al dibattito contemporaneo (e.g. *aeterna mundi salus*), inducono a supporre che Lucrezio abbia utilizzato anche fonti peripatetiche recenziori, forse attinte a testi dossografici.⁵⁵ Come si è visto, questo è il quadro che è emerso anche dall'analisi della sezione escatologica finale del secondo libro, in cui la "traccia" fornita dalla dottrina epicurea dello sviluppo del mondo è integrata con l'uso insistito di modelli analogici volti a confutare anche le più recenti difese peripatetiche dell'eternità cosmica, probabilmente riprese da fonti dossografiche.

53 Contro quale modello peripatetico aveva dunque argomentato Epicuro nella sezione meteorologica del trattato *Sulla natura*? Si noti che, accettando la proposta di Bakker a proposito della *Meteorologia siriaco-araba*, l'opzione più probabile è rappresentata dal *De philosophia* di Aristotele e dalle Φυσικὰ δόξαι di Teofrasto; queste ultime rappresentano infatti il probabile obiettivo polemico dei vv. 235–379 del quinto libro lucreziano. Per quanto invece riguarda i Μεταρσιολογικά, come asserisce Bakker 2016, 160 «there is no reason to assign any special role to Theophrastus' meteorological treatise in the formation of Epicurean meteorology».

54 Cfr. a questo proposito Galzerano 2017. Come si vedrà nelle conclusioni relative al sublime lucreziano, questa tendenza non è riconducibile a sole ragioni estetiche; essa sembra invece rispondere anche a un preciso intento didattico e morale.

55 Cfr. Bakker 2016, 157.

Il confronto di Lucrezio con una tradizione letteraria e filosofica più recente trova ulteriori conferme quando si rivolge l'attenzione alla seconda metà del sesto libro del *De rerum natura*, che tratta, come già si è accennato, alcuni fenomeni naturali irregolari e locali, considerati fonte di stupore (θαύματα). Per questa seconda parte non si riscontra un preciso parallelo nei testi di Epicuro; è quindi possibile, come supposto da Bakker, che qui il poeta si riferisca alla letteratura paradossografica.⁵⁶ Si noti che anche Porter evidenzia che la sequenza di argomenti affrontati da Lucrezio in seguito ai terremoti (ovverosia vulcani, acque marine, il Nilo) trova un analogo soltanto nel trattato *Del sublime* (35.3–5), facendo così pensare a una comune fonte paradossografica, diversamente rielaborata dai due autori.⁵⁷

In questa nuova sezione la tematica della fine del mondo non appare più in forma esplicita: solamente a un livello simbolico l'escatologia cosmica può essere chiamata in causa in relazione al finale del libro, come si vedrà. Lo scopo del poeta appare quello di estirpare lo stupore dalla contemplazione dei fenomeni naturali, per evitare che l'uomo ricada nell'errore fatale di ascrivere all'azione della divinità ciò che gli appare inspiegabile e straordinario. Del resto, in un passo dal *De providentia* (2.90) che verrà analizzato nel prossimo capitolo, Filone Alessandrino ci mostra come il richiamo a fenomeni naturali irregolari e dannosi per l'uomo fosse impiegato da parte degli Epicurei e degli Scettici contro il provvidenzialismo stoico, allo scopo di provare il principio dell'ἀπρνοησία ("assenza di provvidenza").⁵⁸ Non pare un caso che eventi naturali devastanti simili a quelli esaminati da Lucrezio siano richiamati anche nel *De providentia* di

56 Cfr. Bakker 2016, 109–110; 126–127. Un esempio di trattatistica paradossografica è il testo pseudo-aristotelico *De mirabilibus auscultationibus*: si vedano ad esempio i capp. 38 e 40, dedicati alle eruzioni vulcaniche dell'Etna. Nel testo è inoltre incluso l'edificante racconto dei *pii fratres* risparmiati dall'eruzione dell'Etna, presente anche nel *De mundo* (400a33–400b6), a proposito del quale cfr. Santelia 2012. È tuttavia necessaria cautela nell'indagine di tali fonti, poiché molto di questo materiale è probabilmente a sua volta attinto da Teofrasto: cfr. Vanotti 1997, 94–96.

57 Cfr. Porter 2007, 172: «if Longinus is indeed quoting from some tradition of paradoxography, Lucretius might seem to be relativising it».

58 Non si può inoltre escludere che Lucrezio, riprendendo il genere paradossografico, si sia confrontato anche con la riflessione della Stoà. Si veda ad esempio Strabone (*geogr.* 1.2.8; 1.3.16), che dimostra come vi fosse anche una tradizione stoica volta ad analizzare i fenomeni naturali, (anche quelli più violenti, come terremoti ed eruzioni) allo scopo di estirpare lo stupore e la paura dinanzi alla natura. Lo scopo di tale analisi è però opposto a quello lucreziano, poiché essa è tesa a mettere in rilievo il governo provvidenziale del cosmo. Si noti che l'aspirazione alla ἀθυμαστρία dinanzi alla natura da parte del saggio è un motivo riconducibile a Democrito; cfr. Barnes 2005, 422.

Seneca (capp. 2–3),⁵⁹ nel corso di una polemica anti-epicurea, allo scopo di evidenziare come ogni evento naturale sia riconducibile a un progetto divino. Questi raffronti permettono di comprendere come l'accettazione della prospettiva di una ripresa di Epicuro nella prima metà del libro non precluda il riconoscimento dell'accesso, da parte di Lucrezio, a una tradizione filosofica più recente.

6.8 Le molteplici cause della fine del mondo

Il tema dell'ignoranza delle cause svolge un ruolo fondamentale nella rassegna di *μετέωρα* del sesto libro lucreziano. È proprio il fraintendimento delle manifestazioni della forza della natura, imputate a imperscrutabili entità sovranaturali, oppure a un'onnipotente natura ostile all'umanità, a far cadere l'umanità nell'angoscia e nell'infelicità, rendendola schiava della superstizione. Come si è visto, infatti, Lucrezio è solito impostare la propria analisi di un fenomeno naturale mediante il richiamo all'impressione che esso suscita negli animi (essenziale il ricorso al verbo *videri*) per poi introdurre la *vera ratio*, ovvero la sua spiegazione "scientifica".⁶⁰ Quest'ultima non costituisce però il fine ultimo del poeta, bensì un mezzo volto a raggiungere uno scopo etico: il conseguimento dell'*ἀταραξία* da parte dell'uomo, ormai liberato dalla tirannia della *religio*.⁶¹

L'esame lucreziano dei *μετέωρα* si fonda sul cosiddetto metodo epicureo delle spiegazioni multiple.⁶² Nei versi che seguono è il poeta stesso a sintetizzare la propria interpretazione di tale metodo (vv. 703–711):⁶³

59 Sen. *prov.* 2–3 *ne illa quidem quae videntur confusa et incerta, pluvias dico nubesque et elisorum fulminum iactus et incendia ruptis montium verticibus effusa, tremores labantis pars rerum circa terras movet, sine ratione, quamvis subita sint, soli aliaque quae tumultuosa accidunt, sed suas et illa causas habent non minus quam quae alienis locis conspecta miraculo sunt, ut in mediis fluctibus calentes aquae et nova insularum in vasto exilientium mari spatia.*

60 Cfr. Verde 2013c, 136, che rileva l'importanza del concetto di ἀκρίβεια, cioè «quella esattezza legata non a conoscenze scientifiche fini a se stesse, ma, se confermate e non smentite dai fenomeni, connesse all'ottenimento della felicità».

61 Cfr. Verde 2013c, 141: «il frequente ricorso lucreziano all'analogia con "realtà famigliari" e direttamente percepibili non può che essere il segno chiaro dell'intento terapeutico e perfino di 'rassicurazione' a cui Lucrezio mira». A questo proposito cfr. Clay 1983, 205–212, Hardie 2009b, 231–263 ed Erler 2013, 141.

62 Cfr. Verde 2013c, 139: «è propriamente al cap. 80 della *Lettera a Erodoto* che Epicuro spiega il metodo delle molteplici spiegazioni in riferimento a τὰ μετέωρα. Il punto di partenza è la considerazione empirica e diretta [...] dei diversi modi in cui si genera [...] ciò che è simile [...] al fenomeno celeste di cui s'intendono investigare le cause. Il fenomeno celeste appartiene per-

Sunt aliquot quoque res quarum unam dicere causam
 non satis est, verum pluris, unde una tamen sit;
 corpus ut exanimum siquod procul ipse iacere 705
 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 710
 scimus. Item in multis hoc rebus dicere habemus.

703 aliquot *O*¹ : aliquod *OQ* 705 iacere *l 31* : iaceret *OQ* 708 neque : *l 31* : que *OQ* 710
 verum *Marullus* : utrum *OQ* aliquid genere *l 31* : genere aliquid *OQ* contigit ei : *Vossius* :
 contioitel *O* : contioite *Q*

Vi sono anche eventi dei quali non basta enunciare
 una sola causa: ne occorrono molte fra cui
 sia l'unica vera. Come, se vedi giacere lontano 705
 il corpo esanime d'un uomo, conviene enumerare tutte le cause
 di morte, affinché si giunga a dire quella specifica.

Infatti non puoi intuire dapprima se costui sia perito di spada
 o di freddo, o di malattia, oppure per caso di veleno,
 ma sappiamo che è stato qualcosa di tal genere a colpirlo. 710
 Ugualmente dobbiamo dire questo in molte circostanze.

Alcuni fenomeni naturali, seppur dovuti a una sola causa, devono essere motivati ricorrendo a più cause (v. 704 *pluris*): l'impossibilità di una visione chiara e "ravvicinata" di questi eventi (v. 705 *procul*) e di una comprensione globale delle loro dinamiche impedisce infatti agli uomini di proporre una sola spiegazione valida. Per illustrare tale concetto Lucrezio ricorre poi al noto esempio del cadavere visto da lontano (vv. 705–711): dato che il corpo non è osservabile da vicino, la causa della morte non è determinabile con certezza e, di conseguenza, appare necessario proporre tutte le possibili cause, sapendo che quella vera rientra necessariamente in tale elenco (v. 708–709).

Lo stesso principio è valido anche su scala macrocosmica, se compiano l'esperimento mentale d'immaginare di osservare il *corpus exanimum* del mondo dopo la sua distruzione. Come si è visto, è il poeta stesso induce il lettore a questa associazione, collocando i versi appena citati subito dopo la disamina dei

tanto, in ultima analisi, agli ἄδηλα, le cose che, non essendo direttamente oggetti di percezione, sono non evidenti». Cfr. 132 n. 5 a proposito della questione delle possibili fonti peripatetiche di questo metodo.

63 Cfr. il commento di Verde 2013c, 137–141.

sismi e del vulcanesimo, pervasa dal modello analogico del μακράνθρωπος.⁶⁴ A ben vedere, l'esercizio svolto dal lettore lucreziano, soprattutto nell'ultima diade del poema, consiste proprio nel porsi costantemente *ante oculos* la morte del mondo, cercando di comprenderne le dinamiche e le cause. A differenza del cadavere della similitudine, però, il corpo morente del mondo non può essere visto ricorrendo ai sensi (se non nel momento stesso della fine), bensì affidandosi al ragionamento (5.108–109 *et ratio potius quam res persuadeat ipsa / succidere horrisono posse omnia victa fragore*).

Secondo Lucrezio, il mondo è soggetto a svariate possibili cause di distruzione.⁶⁵ Del resto, come evidenziato nel corso dell'esame dei vulcani, il numero immenso di atomi che affluiscono contro le mura del mondo dall'infinito spazio esterno (cfr. 662 *sunt multarum semina rerum*) può apportare numerosissime tipologie di catastrofe. Lo stesso principio era già stato ribadito ai vv. 485–494, dove il poeta aveva riaffermato l'infinità del cosmo (*summam profundi / esse infinitam docui*) e l'innumerabile numero di atomi che solcano lo spazio, negando il carattere stupefacente (*haud igitur mirumst*) dell'avvento repentino di oscure tempeste sul mondo (*tempestas atque tenebrae / coperiant maria ac terras impensa superne*).⁶⁶ Si può però risalire più indietro, sino al quinto libro, dove questa conturbante abbondanza di possibilità di *ruina* era stata condensata nell'immagine della *ianua leti* spalancata sul cosmo (*patet*), o addirittura pronta a inghiottirlo "come le fauci di un'immane voragine" (*immani hiatu*).⁶⁷

Come si è detto, per spiegare i possibili scenari di distruzione che si configurano per il mondo, Lucrezio si avvale sovente del modello analogico del μακράνθρωπος. La possibilità di una "morte violenta" del mondo, dovuta all'improvviso afflusso dall'esterno di atomi apportatori di rovina, viene assimilata alle malattie che possono colpire il corpo umano. Ad esempio, nei già citati vv. 338–350 del quinto libro, i morbi e i pericoli che colpiscono i mortali

⁶⁴ Cfr. Verde 2013c, 134 che rileva come il ricorso all'analogia divenga dunque «un metodo scientifico utile per la conoscenza accurata di τὰ ἄδηλα». Infatti essa permette che le spiegazioni siano sottoposte all' "inaggrabile banco di prova" fornito dalle sensazioni (cfr. Verde 132).

⁶⁵ La presenza di tali cause di distruzione per i mondi è al contempo la preconditione per la formazione di nuovi mondi. Del resto, come infatti viene sottolineato nel già citato frammento di Metrodoro di Chio (cfr. D.-K. 70 A6), l'esistenza d'innumerabili mondi è resa possibile dalla presenza d'innumerabili cause: ὅτι δ' ἄπειροι κατὰ τὸ πλῆθος, δηλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι· εἰ γὰρ ὁ μὲν κόσμος πεπερασμένος, τὰ δ' αἴτια πάντα ἄπειρα, ἐξ ὧν ὁδε ὁ κόσμος γέγονεν, ἀνάγκη ἀπείρους εἶναι.

⁶⁶ Cfr. pp. 337–338.

⁶⁷ Altro punto di riferimento è il finale del secondo libro (vv. 1105–1149) dove viene descritto l'incessante flusso di atomi dallo spazio infinito, che concorrono alla formazione e alla distruzione dei mondi.

divengono modello di alcune possibili tipologie di *exitium* che possono colpire il mondo, come l'incendio cosmico (v. 339), il terremoto (v. 340) o il diluvio (v. 341). Incendio e diluvio vengono richiamati anche nella parte finale della sezione escatologica (vv. 380–415) che evidenzia come un'improvvisa sovrabbondanza di fuoco o di acqua (v. 384 *exsuperarint*; v. 394 *fuert superantior*) potrebbero annientare il mondo. Il terremoto figura invece sia al principio della medesima sezione escatologica (vv. 105–106), nonché nel sesto libro, dove il suo esplicitarsi a causa dei venti sotterranei viene comparato ai brividi di freddo che colpiscono un corpo umano (vv. 589–593). Il motivo del *μακράνθρωπος* ricorre anche nella prima parte della sezione dedicata ai vulcani nel sesto libro: qui di nuovo le malattie umane sono usate come esempio per dimostrare che anche il mondo può essere soggetto a incendi, diluvi, terremoti e tempeste. L'aggiunta dello scenario del *turbo* (v. 668 *ac terras rapidus percurrere turbo*) sembra suggerire implicitamente che il poeta accetti anche la possibilità di catastrofi dovute a un sovrabbondare di aria.⁶⁸

In sostanza, tra le molteplici possibili cause di distruzione del mondo, il poeta sembra soffermarsi su quelle dovute al sovvertimento dell'equilibrio originario, dovuto al *superare* (sempre causato dall'afflusso di atomi dall'universo) di uno dei quattro elementi: l'aria (turbini e tempeste), il fuoco (l'incendio del cosmo), l'acqua (il diluvio), e la terra (il sisma). In nessun punto del poema Lucrezio esclude che queste cause possano essere compresenti e divenire quindi concause della *ruina* finale. Ad esempio, molti dei quadri di tempesta descritti nel sesto libro contemplan sia la furia dei venti sia l'avvento del diluvio. Non si deve infine dimenticare che, nel finale del secondo libro, il poeta prospetta l'eventualità che il mondo sia distrutto in un grande crollo, dovuto però non a un eccesso repentino di uno specifico elemento, ma piuttosto a causa della propria *vetustas*, quale esito del lungo assedio atomico a cui è stato sottoposto (vv. 1144–1145): *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*.

Pertanto, servendosi dei modelli analogici sopra evidenziati, Lucrezio mostra che il mondo è soggetto a diverse tipologie di rovina, menzionando sia l'invecchiamento sia eventi improvvisi, come il terremoto, l'incendio, il diluvio e la tempesta.⁶⁹ Egli non specifica però mai che queste siano le sole possibilità: il

⁶⁸ Cfr. anche 6.564–572, dove si sottolinea che i sismi sono dovuti alla furia dei venti sotterranei. Sul ruolo dei venti nel poema lucreziano, cfr. Leone 2015.

⁶⁹ La possibilità di opporre la *ruina* per invecchiamento alle altre forme sembra rispecchiare la sintesi ciceroniana del fr. 2 Buescu degli *Aratea*, nel quale si dice che il mondo, se mortale, sarebbe soggetto a *tempestas* oppure a *vetustas*. Tale opposizione risale, come si è visto, al *Timeo*

paragone con le malattie ci fa anzi comprendere che il novero fosse ben più ampio e che le modalità menzionate dal poeta siano state selezionate per la loro potenzialità evocativa e perché più utili a confutare le contraddizioni della dottrina dell'eternità del cosmo. Inoltre, a differenza di Diogene di Enoanda, Lucrezio non asserisce mai che una causa è più persuasiva di un'altra.⁷⁰ Sotto questo profilo, egli si mantiene dunque fedele a Epicuro e rispetta il principio epicureo del fr. 305 Usener:⁷¹ πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γὰρ ὡς ζῶον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς.⁷²

Come evidenziato da Verde, vi sono però alcuni elementi del metodo del πλεοναχὸς τρόπος esposto da Lucrezio che non collimano con quelli che ritroviamo nell'esposizione epicurea dell'*Epistola a Pitocle*, e che sembrano anzi un suo "superamento".⁷³ Ad esempio, citando le cause dei movimenti astrali (5.526–533) il poeta mostra che «il πλεοναχὸς τρόπος è valido anche nell'infinità dei mondi, con la conseguente variabilità dei fenomeni e delle loro cause».⁷⁴ Questa estensione del suo «spettro di applicazione» non è presente nell'*Epistola a Pi-*

di Platone e la sua ripresa da parte di Lucrezio potrebbe essere mossa *in primis* da intenti polemici verso Platone e i suoi eredi, sino alla scuola peripatetica.

70 A proposito della particolare interpretazione delle molteplici cause da parte di Diogene di Enoanda (fr. 13, col. III Smith) e delle sue implicazioni, cfr. Verde 2013c, 135–137. Come si è visto, credo che la particolare enfasi attribuita a diluvi e incendi in 5.380–415 non implichi una predilezione per queste catastrofi, ma sia piuttosto dovuta a motivi di *amplificatio* retorica in sede conclusiva e, parimenti, all'intento di confutare Platone e Teofrasto, che avevano rivolto attenzione proprio a questo tipo di cataclismi.

71 Come si è visto nell'analisi del finale del secondo libro, Lucrezio sceglie però di esaminare le realtà più familiari al lettore, rivolgendo la propria attenzione ai mondi *simili* al nostro e alle modalità di distruzione ὡς ζῶον, messe in rilievo tramite il modello analogico del μακράν-θρωπος. Sono invece lasciate in ombra le questioni della presenza di mondi differenti dal nostro e dell'esistenza di diverse tipologie di *ruina*.

72 Cfr. Bakker 2016, 21–22. Sottolineando che per gli Epicurei ogni spiegazione è non solo possibile, ma anche necessariamente vera in qualche punto dell'universo infinito, lo studioso enuncia il «principle of plenitude», secondo cui: «although in our world each explanation can at best be called possible, in the universe at large, given the infinity of space and matter and hence of worlds, any given possibility cannot fail to be realised (the "principle of plenitude"), and so every possible explanation is also "true", if not here, then somewhere else».

73 Cfr. Verde 2013c, 139. Diversa è l'opinione di Bakker 2016, 42, secondo il quale, in riferimento alle spiegazioni multiple, il solo Diogene di Enoanda si discosta da Epicuro, mentre Lucrezio resta Fedele al maestro.

74 Lucr. 5.526–533 *nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum / difficile est; sed quid possit fiatque per omne / in variis mundis varia per omne; / e quibus una tamen sit et hic quoque causa necessest / quae vegeat motum signis; sed quae ratione creatis, / id doceo plurisque sequor disponere causas, / motibus astrorum quae possint esse sit earum / praecipere haudquaquamst pedetemptim progredientis.*

tocte, nella quale non vi è neppure riferimento «né alla presunta difficoltà, sostenuta, invece, da Lucrezio, di comprendere quale sia la causa davvero operante nella spiegazione di un certo fenomeno celeste, né al fatto che, tra le molte cause avanzate, una sola è propriamente quella davvero responsabile del verificarsi del fenomeno in questione». ⁷⁵

Non è però purtroppo chiaro se tali differenze siano dovute a un'evoluzione delle posizioni nella scuola epicurea, ⁷⁶ a un'interpretazione (o fraintendimento) del maestro da parte di Lucrezio, ⁷⁷ o, ancora, al fatto che Epicuro stesso avesse presentato nel trattato *Sulla natura* una versione "aggiornata" di tale metodo, e che di essa il poeta ci renda conto. ⁷⁸ L'esame qui svolto a proposito dell'escatologia cosmica offre probabilmente maggiori conferme alla possibilità che Lucrezio richiami uno sviluppo più recente della dottrina delle cause multiple nella scuola epicurea: tale dato rispecchierebbe in effetti il quadro, emerso in questo lavoro, di un Lucrezio fedele a Epicuro, ma al contempo pronto a richiamare il dibattito filosofico successivo alla morte del maestro allo scopo di attualizzarne il messaggio. In effetti, i pochi dati a disposizione sembrano riscontrare una certa autonomia del poeta: egli, pur accettando l'idea che il mondo vada in rovina in molti modi, non conferisce egual attenzione alle possibilità prospettate da Epicuro stesso (si pensi alla similitudine della rovina cosmica $\omega\varsigma \phi\upsilon\tau\acute{o}\nu$, mai menzionata o sviluppata dal poeta) ma solamente a quelle più utili ai propri intenti (poetici e polemici). ⁷⁹

⁷⁵ Verde 2013c, 139–140.

⁷⁶ Cfr. Verde 2013c, 142: «dall'analisi fin qui condotta mi sembra lecito desumere che la teoria delle molteplici spiegazioni e la stessa nozione di casualità a essa collegata, dall'*Epistola a Pitocle* ai frammenti litici di Enoanda, abbiano avuto una significativa 'evoluzione' e abbiano costituito una delle dottrine più frequentate della tradizione epicurea, che non ha risparmiato, pertanto, esegesi e interpretazioni dell'originaria formulazione di Epicuro».

⁷⁷ Cfr. Masi 2014 60–61, che propone la nozione di ascrivere le cause multiple epicuree alla nozione di "multiple causal possibilities", che non sono né spiegazioni né cause, ma «the multiple potentialities of occurring actually possessed by the bodies affected by meteorological and astronomical processes. These possibilities, moreover, are not necessarily mutually exclusive, as Lucretius and contemporary critics would have it».

⁷⁸ Cfr. Verde 2013c, 141–142: «non è impossibile che dell'evoluzione di questa specifica dottrina sia responsabile Epicuro stesso nel *PF*, tenendo conto del fatto che i libri XI–XIII di quest'opera erano dedicati a questioni cosmologiche e all'esame dei fenomeni celesti. Se così fosse, il 'fondamentalismo' epicureo di Lucrezio sarebbe confermato».

⁷⁹ Si consideri ad esempio l'asimmetrica attenzione data al terremoto, all'incendio e al diluvio rispetto alle altre possibili forme di distruzione.

6.9 Fine della città e fine del mondo: simboli di 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 costituita dalle malattie (vv. 1090–1286):⁸⁰ questa sezione culmina nel celeberrimo episodio esemplare della Peste di Atene,⁸¹ 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, bensì una rielaborazione che assume un valore simbolico universale:⁸² essa può essere interpretata come una sorta di mito epicureo, quasi un contraltare ai grandi miti finali nei dialoghi platonici.⁸³

È proprio nella sua valenza mitica e paradigmatica che la narrazione lucreziana dell'epidemia entra in relazione con l'escatologia cosmica. Innanzi tutto, l'episodio della peste può essere letto come un grande *exemplum* del concetto epicureo di ἀπρονοσία (assenza di provvidenza divina). Per la comprensione di quest'ultimo concetto – e, più in generale, del significato del finale

80 Per quanto concerne il ruolo marginale delle malattie nella tradizione meteorologica antica, cfr. Bakker 2016, 124–126.

81 Un punto di riferimento imprescindibile resta l'interpretazione di Commager 1957; per un'introduzione cfr. anche Büchner 1957, 64, Bonelli 1984, 265–290, Labate 1991, Segal 1998, 52–60, 28, Schiesaro 2007, 55–58 e Morrison 2013, 219–222. Segnalo inoltre la prossima uscita di un commento di Schiesaro a questo passo e alle sue implicazioni simboliche.

82 Cfr. Dionigi 1990, 610–613: «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». Cfr. anche Segal 1998, 54–55.

83 Cfr. Gale 1994, 225: «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 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». Così interpretato, l'episodio presenta notevoli tangenze con il concetto di “révélation finale”, introdotto da Lévi 2014.

lucreziano – è necessario chiamare in causa un passo dal *De providentia* di Filone Alessandrino (2.90); l'interlocutore di Filone (Alessandro)⁸⁴ 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. Questi ultimi 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, con motivi topici corrispondenti a quelli presenti nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*.⁸⁵

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, in età tardo-ellenistica, vede contrapposti da un lato gli Stoici e, dall'altro, gli Epicurei e l'Accademia scettica.⁸⁶ Ancora una volta, l'impressione è che Lucrezio non si limiti a seguire la traccia di Epicuro, ma la integri con fonti recenziatori.⁸⁷ 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.⁸⁸ L'originalità lucreziana consiste pertanto non nella scelta dell'episodio in sé e per sé, bensì nella sua elevazione a "grande mito" finale.⁸⁹

84 Per il personaggio di Alessandro nel dialogo filoniano cfr. Hadas-Lebel 1973, 66.

85 Cfr. e.g. *Lucr. una dies* in 5.95, parimenti riferito a un catastrofico sisma.

86 Cfr. i paralleli richiamati da Holmes 2013, 156 n. 7 «for the pest argument, see Cic. *Luc.* 2.120, with Reid (1885: 318); Philo *prov.* 2.56–65; Plut. fr. 193 (Sandbach) [= Porph. *abst.* 3.20]. Lactant. *de ira Dei* 13 suggests the argument was associated with the Academics. De Lacy (1948: 19) attributes it more specifically to Carneades and suggests that the Epicureans later appropriated it; see also Bailey (1947: ad *Lucr.* 3.1353); Schmidt (1990: 200–201); cfr. Sedley (1998: 74 n. 60)».

87 Si ricordi che anche in *PHerc* 1670 (che forse ci riporta il *De providentia* di Filodemo) i λοιμοί sono menzionati a riprova della non-provvidenzialità del mondo. Cfr. Ferrario 1972, 78–81.

88 Del resto non mancano studi che, conversamente, sottolineano la presenza di elementi anti-stoici nel grande proemio. Cfr. e.g. Asmis 1982 e Campbell 2014.

89 Per un'interpretazione della peste come allegoria finale della morte cfr. Segal 1998, 58–59.

Il richiamo alla tradizione stoica è qui fondamentale anche per un'altra ragione; come si è visto,⁹⁰ sempre nel *De providentia* di Filone, ritroviamo una dimostrazione della mortalità del mondo che si fonda sull'argomento della consunzione delle sue *partes* (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, cum iam de partium corruptione omnes consentiant? 18 [...] Agam luculentissime de de terra atque de aere, non minus ipsam aeris naturalem affectionem considerans, quam animadvertens ipsum nunc varias passiones experiri, et rursus in sanitatem redire: unde etiam medicorum iudicio per commutationes eius oriri morbus 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?⁹¹

Pur trattando della corruttibilità di tutti i quattro elementi naturali, Filone si sofferma in particolare sulla terra e sull'aria. Similmente, Lucrezio dedica al tema della senescenza della terra l'intero quadro finale del secondo libro (2.1150–1174),⁹² laddove la sezione conclusiva del sesto libro è dedicata proprio alla corruttibilità dell'aria. Un'altra notevole analogia consiste nel fatto che Filone, a riprova della natura mortale di questo elemento, chiama nuovamente in causa le malattie: il fatto che l'aria sia soggetta ad alterazioni, e dunque a cicli che alternano malattia e guarigione, si riverbera infatti sulla società umana che, partecipando dell'aria, è a sua volta esposta a *morbi* e a corruzione. La peste di Atene descritta da Lucrezio è in fondo un concreto *exemplum* del principio esposto da Filone: inoltre, anche per il poeta epicureo il semplice dato della *corruptio* dell'aria – come anche quello della sterilità della terra – diviene im-

⁹⁰ Cfr. pp. 182–183.

⁹¹ «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 destinati 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 essa stessa 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 per essa s'indeboliscono i corpi che sussistono nel mondo e che per natura hanno parte di essa. 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 questa resterà eternamente, in che modo – chiedo – corpi mortali sono soliti morire all'interno di un corpo immortale?».

⁹² Cfr. Appendice 1.

plicitamente simbolo e prova della natura mortale del mondo intero. Il quadro catastrofico di questo finale conduce infatti il lettore a porsi la domanda con la quale Filone chiude il passo sopra citato: come può essere definito immortale un corpo che accoglie in sé la morte di tanti esseri viventi?

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.⁹³ Il dissolvimento della *civitas* rappresenta il perfetto punto d'incontro tra la scala "microcosmica" del dissolvimento individuale e la dimensione "macrocosmica" 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 (v. 1099 *extrinsecus*), 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 della 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*).⁹⁴

È Lucrezio stesso a "preparare" questa associazione tra la città e il mondo tramite il ricorso, soprattutto nella prima metà del sesto libro, al modello analogico del *μακράνθρωπος*:⁹⁵ in molti dei contesti di occorrenza di esso, infatti, Lucrezio spiega i fenomeni violenti che colpiscono il cosmo impiegando come termine di paragone proprio le malattie che colpiscono il corpo umano. Come si è detto, tale modalità esplicativa non è neutra, bensì volta implicitamente a

⁹³ Cfr. Segal 1998, 117–118 «il potere dei processi di disintegrazione – che Lucrezio chiama in breve *letum*, "destino di morte" – d'inghiottire l'intero universo, ha il suo corrispondente umano nella peste che inghiotte l'intera città di Atene alla fine del poema. Questo è l'equivalente umano, sociale, del caos alla fine del mondo».

⁹⁴ Cfr. Segal 1998, 128–132 a proposito della rappresentazione della peste come una sorta d'invasione.

⁹⁵ Cfr. pp. 235–236.

confermare che il mondo, essendo vulnerabile, non è eterno, bensì mortale. Nel cammino di preparazione al grande finale del libro, il passo più rilevante è senz'altro 6.655–664: qui infatti il poeta illustra la fragilità del mondo a partire dall'*exemplum* del corpo umano, parimenti soggetto a innumerevoli malattie, scrupolosamente enumerate. La tecnica dell'elenco, la presenza del lessico della medicina, l'attenzione rivolta all'intera sfera anatomica del corpo umano e, al contempo, alla dimensione del *dolor* sono tutti elementi che prefigurano lo stile e lo spirito della narrazione lucreziana della peste, che quasi già si tocca nel bellissimo verso 664 (*unde queat vis immensi procreescere morbi*).

Il riconoscimento del carattere simbolico dell'episodio permette di comprendere che Atene è probabilmente intesa da Lucrezio come emblematico contraltare del concetto tipico 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)⁹⁶; per quanto concerne la tradizione peripatetica a proposito della cosmopoli, è sufficiente volgersi alla trattato *De mundo*. In quest'ultimo (400b10–30), il mondo è esplicitamente comparato a una città, caratterizzata da un perfetto equilibrio e da un ordine inalterabile; come dice l'autore in un paragrafo precedente (397b2–b8): «le nascite compensano le morti e le morti fanno spazio alle nuove nascite».⁹⁷ Questo ordine non è soltanto prova della provvidenzialità dell'ordine cosmico, ma anche della sua eternità, poiché l'equilibrio degli elementi consente al mondo di restare immutabile nei secoli.

L'Atene di Lucrezio non è certo un esempio di cosmopoli, bensì una vera e propria "città del caos",⁹⁸ 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,⁹⁹ nell'Atene lucreziana vi è un "trionfo della morte" che costituisce il contraltare del "trionfo della vita" col-

⁹⁶ Si vedano però anche i fr. 20–21 Smith e la confutazione epicurea, da parte di Diogene di Enoanda, della dottrina stoica del mondo come abitazione o città comune agli dèi e al genere umano, discusso alle pp. 145–146.

⁹⁷ Cfr. Appendice 4.

⁹⁸ Si noti che l'Atene di Lucrezio può anche essere intesa, in senso empedocleo, come "città della discordia", soprattutto in relazione agli ultimi versi del poema. Questo aspetto verrà discusso nell'Appendice 2.

⁹⁹ Si noti che Lucrezio, sulle orme di Epicuro, riprende il medesimo principio di equilibrio isonómico, applicandolo però all'universo e non al mondo: cfr. quanto detto a proposito dei *motus exitiales* e dei *motus auctifici* in 2.569–580.

locato al principio del *De rerum natura*:¹⁰⁰ il prepotere dei *motus exitiales* finisce così 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*.¹⁰¹ In questo modo, la narrazione dell'avvento della distruzione e del caos in un preciso periodo storico può essere intesa anche come simbolo universale della condizione e della sorte del nostro mondo e di ogni mondo nell'universo. 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, con riferimento privilegiato alla travagliata contemporaneità del poeta (il *patriai tempore iniquo* di 1.41). Del resto, come Lucrezio afferma altrove (3.945), *eadem sunt omnia semper*.

100 Per una sintesi delle interpretazioni del passo cfr. Piergiacomini 2017, 189–201. Per la contrapposizione deliberata tra proemio e conclusione, cfr. Gale 2001a, 32–42.

101 Sono propenso ad accettare la trasposizione di Bockemüller dei versi 1247–1251 in sede conclusiva del libro e dell'opera. Come sottolinea Schiesaro 1994, 92: «death and mourning – mors and luctus – adorn the very last line of the poem, with disease (*morbus*) in the last foot of the penultimate». Una persuasiva serie di argomenti e paralleli testuali a conferma della trasposizione sono addotti da Fowler 1997 (ma cfr. Deufert 2018, 479–483).

7 Conclusione

7.1 Gli obbiettivi polemici di Lucrezio: un bilancio

«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 letterarie e con i modelli filosofici. A più riprese, nel corso del poema, Lucrezio dichiara la propria fedeltà a 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): in questi passi il poeta ribadisce la sincerità e l'intensità del proprio intento di seguire (3.3 *te sequor*) e imitare Epicuro (3.5 *te imitari aveo*), così da tradurre in lingua latina (5.337 *in patrias vertere voces*) il messaggio del maestro. La fedeltà a Epicuro viene rappresentata come un imprescindibile principio ispiratore e unificatore del *De rerum natura*: sempre, nell'universo del poema lucreziano, viene riaffermata la presenza 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».¹

¹ Lucr. 3.1043–1044 *qui genus humanum ingenio superavit et omnis / restinxit stellas exortus ut aetherius sol.*

Eppure questa esibita compattezza intorno a un potente centro di gravità cela in sé l'esistenza di una molteplicità di spinte e di richiami non riconducibili *tout court* agli scritti del maestro, bensì al contesto storico del poeta, allo sviluppo del dibattito filosofico, a fonti poetiche e filosofiche che sono *altre* rispetto a Epicuro, seppur integrate in un discorso epicureo.² Al di sotto della granitica e sublime semplicità dell'ispirazione e della devozione al maestro trapela la complessità del *tempus* in cui visse il poeta, evocato sin dal principio del testo. Per riprendere l'immagine di Calvino, Lucrezio non resta schiacciato sotto il peso del modello di Epicuro, poiché, lungi dal riprodurlo, lo "attualizza" mettendolo di fronte alla realtà di una nuova epoca. Il modo in cui il poeta mette in pratica il proprio obbiettivo traspare chiaramente dall'esame dei passaggi escatologici del poema, nei quali Lucrezio riprende e rielabora le dottrine di Epicuro e le polemiche da questi condotte, aprendole però al dibattito più recente. Pare ora opportuno presentare uno schema che riassume gli obbiettivi polemici di Lucrezio.

Passo	Dottrine confutate	Probabili assertori della dottrina confutata
1.1052-1117	Diuturna stabilità e centralità del mondo Moto contrapposto degli elementi Nutrimento dei corpi celesti	Stoici
2.167-181 2.598-600 2.1090-1104 2.1153-1155	Provvidenzialità del mondo Mondo creato <i>hominum causa</i> Umanità creata dagli dèi Onnipotenza e ubiquità divine	Stoici / Platone
2.1105-1174	Eternità del mondo Eterna giovinezza e diuturna fertilità della terra	Peripatetici (Citolao?)
5.91-121	Eternità del mondo Natura divina dei corpi celesti e del mondo	Peripatetici (Aristotele, <i>De philosophia</i> fr. 18 Ross) / Platone / Stoici

² 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 a Epicuro sono richiamate da Lucrezio nell'intento di difendere Epicuro e di mostrare la validità della sua *rerum ratio*, in accordo con lo sviluppo della scuola epicurea in età tardo-ellenistica.

Continuazione

Passo	Dottrine confutate	Probabili assertori della dottrina confutata
5.122–234	Mondo eterno e <i>vitaliter animatus</i> Creazionismo Perfezione del mondo, creato <i>hominum causa</i> Perfezione dell'uomo	Platone (in part. 5.156–194) / Stoici (in part. 5.195–234)
5.235–415	Eternità del mondo	Peripatetici (Teofrasto, fr. 184 FHS&G)
6.573–607	Eternità del mondo	Peripatetici (Aristotele, Teofrasto, <i>De mundo?</i>)
6.1090–1286	Provvidenzialità del mondo Dottrina della cosmopoli	Stoici

Sulla base dello schema appena proposto, emerge chiaramente che i principali passi nei quali Lucrezio attacca la dottrina dell'eternità del mondo sono il finale del secondo libro (2.1105–1174), la seconda parte della sezione escatologica nel quinto (5.235–415) e la disamina dei fenomeni sismici al centro del sesto (in particolare 6.573–607): l'avversario filosofico qui considerato è la scuola peripatetica. Come si è visto nell'esame di tali passi, è assai probabile che Lucrezio imposti la propria confutazione sul solco del trattato *Sulla natura*: in questo testo (verosimilmente nell'undicesimo libro) Epicuro aveva infatti difeso la dottrina della mortalità cosmica in contrapposizione al *De philosophia* di Aristotele e alle Φυσικὰ δόξαι di Teofrasto.³

Eppure, Epicuro non può rappresentare la sola fonte dei passi citati. Lucrezio sembra infatti fare riferimento anche ad argomenti più recenti, di cui troviamo testimonianza nella letteratura peripatetica tardo-ellenistica. Ad esempio, il confronto tra Lucr. 2.1105–1174 e Philo *aet.* 55–75 (già suggerito da Schrijvers) induce a sospettare che Lucrezio abbia costruito questo passo tenendo in considerazione gli argomenti avanzati dal peripatetico Critolao (II secolo a.C.) contro la mortalità del cosmo e la senescenza della terra.⁴ Parimenti, le sintetiche formulazioni della dottrina peripatetica in 5.1213–1217 e 6.601–602 coincidono con analoghe espressioni che riscontriamo soltanto nel trattato

³ L'inclusione dei Μεταρσιολογικά dipende dall'interpretazione della *Meteorologia* siriano-araba: accettando la proposta interpretativa di Bakker, infatti, sono le sole Φυσικὰ δόξαι a rappresentare il modello della rassegna meteorologica del sesto libro.

⁴ Cfr. pp. 86–94.

pseudo-aristotelico *De mundo*, sicuramente risalente all'età tardo-ellenistica.⁵ Anche il cuore della sezione escatologica del quinto libro (vv. 235–415) non sembra necessariamente riconducibile al solo modello di Epicuro. Sebbene sia certo che quest'ultimo abbia impiegato l'argomento della corruzione dei singoli elementi, si è visto che l'ampio spazio dato da Lucrezio a tale tema nei vv. 235–305 trova le sue corrispondenze più significative nella tradizione accademica e stoica.⁶ Riguardo a quest'ultima, appare particolarmente notevole il parallelo offerto nel *De providentia* di Filone (1.13–20). L'idea di un autonomo sviluppo da parte di Lucrezio potrebbe inoltre rendere meglio conto di alcune debolezze e incoerenze che contraddistinguono le successive risposte a Teofrasto presenti in questa sezione (vv. 306–415).⁷

I ragionamenti sin qui svolti conducono alla questione della natura della fonte grazie alla quale il poeta avrebbe potuto avere accesso agli argomenti della scuola peripatetica in difesa dell'eternità del cosmo. La tendenza all'uso di fonti dossografiche da parte degli autori dell'età tardo-repubblicana e, soprattutto, i recenti studi a proposito dell'impiego di tali fonti da parte di Lucrezio rendono verosimile la supposizione che il poeta si sia avvalso di testi dossografici anche nella sua trattazione della tematica escatologica.⁸ La quantità e la qualità delle analogie riscontrate tra il poema lucreziano e il *De aeternitate mundi* di Filone Alessandrino suggeriscono la possibilità che un testo dossografico a disposizione di Lucrezio fosse, nei contenuti e nella forma, simile al trattato filoniano. All'interno di quest'ultimo troviamo infatti, esposte in forma sintetica, le dottrine aristoteliche contenute nel *De philosophia* e sintetizzate nel fr. 18 Ross (capp. 10–11), l'attacco di Critolao agli assertori dell'invecchiamento della terra (capp. 55–75) e, infine, gli argomenti di Teofrasto in difesa dell'eternità cosmica (capp. 117–149).⁹ L'assenza di paralleli significativi lascia invece irrisolta la questione

5 Cfr. Appendice 4.

6 Cfr. pp. 162–164.

7 Cfr. pp. 180–183.

8 A proposito dell'utilizzo di resoconti dossografici da parte di Lucrezio, cfr. Runia 1997, 93; 2018, 399–400; 409–410. Per la diffusione di questo tipo di letteratura in età tardo-repubblicana, con particolare attenzione all'uso che ne fece Cicerone, cfr. anche Giusta 2012, 2.977–992. Quest'ultimo sottolinea inoltre (pp. 982–983 n.1) come la vicinanza di Cicerone a una scuola di pensiero non fosse da lui avvertita come una preclusione per l'utilizzo di sillogi dossografiche elaborate da filosofi appartenenti ad altre scuole. Si tratta del medesimo atteggiamento che, come si è visto, pare riscontrabile anche in Lucrezio e negli Epicurei a lui contemporanei.

9 Come si è visto a p. 67, in *aet.* 28–34 si trova anche una difesa della dottrina della stabilità del cosmo che potrebbe essere considerata come un precedente della dottrina cosmologica stoica confutata da Lucrezio nel finale del primo libro.

dell'eventuale mediazione di fonti epicuree recenziori tra Lucrezio e il testo dossografico sopra ipotizzato.¹⁰

Le teorie peripatetiche non rappresentano però il solo obiettivo polemico delle sezioni escatologiche lucreziane. Nel secondo e nel quinto libro, i passi che confutano la dottrina dell'eternità del mondo sono sempre accompagnati da critiche rivolte alle dottrine del creazionismo e del provvidenzialismo, da riferire a Platone e agli Stoici. L'attacco a Platone è mosso sul solco di argomenti già formulati da Epicuro e poi sviluppati dai suoi successori. Un chiaro esempio è rappresentato dalla confutazione in 5.156–194 della “tesi asimmetrica” di un mondo generato, ma immortale, con chiaro riferimento al mito del Demiurgo nel *Timeo*.¹¹ Nondimeno, alcuni paralleli, innanzi tutto quelli offerti da Cicerone (*nat. deor.* 1.18–24) e Diogene di Enoanda (*NF* 39; 40; 126 VI 4–8 (= *Theol.* VIII); 127 II10–III4), dimostrano che, all'epoca di Lucrezio, l'attacco a Platone era sempre congiunto a quello ai suoi “eredi” Stoici. Il rilievo dato dal poeta al provvidenzialismo in funzione antropocentrica (sintetizzato nella formula *hominum causa*) e il notevole parallelo della struttura argomentativa lucreziana che ritroviamo in Diogene di Enoanda in relazione al tema della *culpa naturae* sembrano anzi evidenziare che la polemica lucreziana è da intendere *in primis* contro lo Stoicismo.¹² Lucrezio riprende dunque anche una tradizione epicurea più recente, poiché è noto che Epicuro non era entrato in polemica con gli Stoici a proposito delle tematiche qui considerate. È inoltre possibile che tale tradizione epicurea si rifacesse anche agli argomenti formulati dall'Accademia scettica (Carneade *in primis*) contro il provvidenzialismo stoico.¹³

Il confronto con il provvidenzialismo stoico va probabilmente esteso anche alla seconda metà del sesto libro, in cui l'esame di fenomeni naturali in apparenza paradossali e inspiegabili è volto all'esclusione dell'intervento divino del

10 Non si dimentichi, infine, che anche la scelta del poeta di trattare, nella principale sezione escatologica del poema, prima la questione della natura animata e provvidenziale del mondo (5.122–234) e poi quella della sua eternità (5.235–415) rispecchia perfettamente la sequenza tematica in Aezio 2.3 Mansfeld-Runia (εἰ ἔμψυχος ὁ κόσμος καὶ προνοία διοικούμενος) e 2.4 Mansfeld-Runia (εἰ ἄφθαρτος ὁ κόσμος).

11 Cfr. pp. 136–138.

12 Cfr. pp. 156–160.

13 Non è possibile definire l'identità delle eventuali fonti epicuree recenziori di Lucrezio a proposito di questi passi, ma il fatto che esse considerino gli argomenti dell'Accademia scettica induce a situarle in un arco temporale che si estende dalla metà del II secolo a.C. alla prima metà del I secolo a.C. Pare notevole che in tale periodo l'interesse della scuola epicurea per tematiche astronomiche, cosmologiche e teologiche è dimostrato, ad esempio, da quanto ci resta dell'opera di Demetrio Lacone.

mondo e, su questa base, al conseguimento dell'imperturbabilità.¹⁴ Appare inoltre fondamentale il richiamo ad alcuni passi dal *De providentia* di Filone (*in primis* 2.90), che evidenzia come anche il finale del poema lucreziano, dedicato alla descrizione della Peste di Atene, sia interpretabile come una polemica implicita contro il provvidenzialismo stoico e come contraltare al motivo della cosmopoli.¹⁵

Il fatto che nel *De rerum natura* gli Stoici ricoprano una posizione privilegiata come avversari trova una conferma definitiva grazie all'analisi del finale del primo libro. Il confronto con alcune fonti, in buona parte riconducibili all'Accademia scettica, chiarisce infatti che qui l'obbiettivo polemico di Lucrezio è proprio la cosmologia della Stoà, attaccata per la sua doppia natura di erede delle cosmologie platonica e peripatetica e, al contempo, di rivale di quella epicurea, data la comune accettazione dell'*inane* e dell'infinità dell'universo. L'esame di questo finale conferma inoltre il fatto che molti degli argomenti anti-stoici utilizzati da Lucrezio trovano notevoli paralleli in fonti accademiche. Ciò induce a supporre che il poeta (o, come supposto da Schmidt, le sue fonti epicuree recenziatori) si sia avvalso anche stavolta di materiale dossografico, nel quale la critica accademica al provvidenzialismo stoico giocava un ruolo rilevante.¹⁶

I passi esaminati testimoniano inoltre che le polemiche anti-stoiche di Lucrezio tralasciano deliberatamente ogni riferimento alla dottrina escatologica dell'epirosi. In questo modo, gli Stoici sono arruolati nell'esercito dei difensori dell'eternità del cosmo, mentre gli Epicurei restano i soli veri assertori della sua mortalità.¹⁷ Le contrapposizioni dottrinali tra Peripatetici, Accademici e Stoici, chiare nelle fonti dossografiche sopra menzionate (si pensi al *De aeternitate*

14 La volontà del poeta è infatti quella d'integrare la rassegna di *mirabilia* in un discorso epicureo, evitando che lo stupore riconduca gli uomini sotto il dominio della *religio* (6.50–67). Il lettore non è autorizzato a dimenticare gli insegnamenti appresi nel suo cammino, bensì spronato a metterli in pratica dinanzi a ogni manifestazione della natura. Non si dimentichi infine che molti dei fenomeni analizzati nel sesto libro (*in primis* le epidemie) erano richiamati anche nel dibattito sulla provvidenzialità del cosmo: Lucrezio può così ribadire il principio epicureo della ἀπρονοησία

15 Al contempo, il confronto con Philo *prov.* 1.17–19 dimostra che il tema della corrottibilità dell'aria è chiamato in causa come conferma finale della natura mortale del cosmo, a riscontro di quanto già affermato in 5.273–280.

16 A conferma della conoscenza delle dottrine scettiche da parte di Lucrezio cfr. Lévy 1997 e Lévy 1998.

17 Cfr. Cic. *Tusc.* 4.6, che sottolinea infatti la continuità tra questi avversari degli Epicurei: *itaque illius verae elegantisque philosophiae, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis.*

mundi), sono invece taciute dal poeta o rielaborate al fine di opporre gli Epicurei al resto delle scuole filosofiche. Come notato da Lévy,¹⁸ il poeta sfrutta a questo scopo un'ambiguità alla radice della cosmologia stoica: per quest'ultima infatti, come sottolineato da Filone Alessandrino (*aet.* 8–9), il mondo è mortale e, al contempo, eterno, poiché le vicende di conflagrazione e apocatastasi non conducono alla sua distruzione definitiva, ma piuttosto permettono la sua diuturna rigenerazione. Agli occhi di Lucrezio l'epirosi non sembra dunque una vera dottrina escatologica. Questo dato spiega bene le ragioni per cui il poeta, nel finale del primo libro, si volga alla confutazione degli argomenti crisipei in difesa dell'ἀφθαρσία del cosmo, che subordinano la stabilità del mondo al suo permanere al centro. L'operazione lucreziana di obliterazione dell'escatologia stoica è naturalmente spiegabile anche alla luce della convergenza tra Stoicismo, Platonismo e Aristotelismo propria della cosiddetta "Stoà di mezzo" (Panezio), che aveva rigettato l'epirosi.

L'intento lucreziano di attualizzare i *dicta* di Epicuro e di fare riferimento anche al dibattito filosofico contemporaneo è infine confermato anche dalle citazioni di fonti poetiche latine.¹⁹ L'esempio più notevole è rappresentato dalla ripresa del fr. 2 Buescu degli *Aratea* ciceroniani nei vv. 119–120 del quinto libro. Come si è visto, la scelta di riproporre le parole di Cicerone non costituisce un semplice omaggio formale: essa è invece animata dall'intento di sovvertire la visione del cosmo ivi espressa, testimonianza della convergenza tra Platonismo, Aristotelismo e Stoicismo a proposito della dottrina dell'eternità del cosmo.²⁰ Probabile è anche la presenza di un confronto con Varrone, come mostrano le significative tangenze, tematiche e testuali, tra il *De rerum natura* e alcune *Satire Menippeae* (penso in particolare alla Κοσμοτορὸννη e alle *Eumenides*): in questo caso, non è però possibile determinare con certezza quale dei due autori riprenda l'altro e in quale misura sia lecito definire tali richiami intertestuali come una polemica.²¹

18 Cfr. Lévy 1999, 87–91.

19 A proposito di questo peculiare utilizzo lucreziano dell'intertestualità, soprattutto in riferimento ai modelli letterari latini, cfr. Taylor 2016, 154 «Lucretius appeals to a huge variety of forms of shared experience in order to convince his readers of the truth of Epicurean doctrine. An important element of this experience is intertextual: shared knowledge of other literary and philosophical texts provides valuable common ground between Lucretius and his readers, enabling those other texts to be brought in either as useful sources of information or as foils against which the truth of Epicureanism may be more clearly illuminated».

20 Come si è visto, lo stesso discorso vale per altre riprese dagli *Aratea* e, probabilmente, dal *De consulatu suo*.

21 Cfr. Pittà 2015, 517–535.

Questo quadro suggerisce che il fortunato modello interpretativo del “fondamentalismo” lucreziano, che ha trovato in Sedley il suo più recente campione, appare ormai insostenibile. Allo stesso modo, non può essere più accettata l’interpretazione di coloro che affermano l’assenza di riferimenti allo Stoicismo nel *De rerum natura*.²² Nella direzione di questo cambio di prospettiva si sono mossi, pur con diverse impostazioni, numerosi studi epicurei e lucreziani degli ultimi anni.²³ Tali considerazioni non sfociano però inevitabilmente nella definizione di Lucrezio come un “eclettico epigono tardo-ellenistico”, secondo la definizione di Schrijvers che ho sovente richiamato.²⁴ Parimenti, non concordo con la recente esegesi del poema da parte di Vesperini quando, a partire dall’influenza delle fonti peripatetiche sui contenuti del poema e sulla sua episteme, giunge, con un paradosso provocatorio, a definire il *De rerum natura* come un poema più aristotelico che epicureo.²⁵ L’esame svolto ha infatti mostrato che, talvolta, le fonti peripatetiche di Lucrezio sono probabilmente anche le fonti aristoteliche di Epicuro stesso. Per giunta, l’eventuale ripresa da parte del poeta di testi peripatetici recenziori (probabilmente tramite l’uso di dossografia) non entra mai in conflitto con la difesa delle tesi epicuree, ma sembra, piuttosto, finalizzata a potenziarla e a renderla più efficace. Non si può infine escludere che i medesimi modelli peripatetici costituissero un punto di riferimento (e un obbiettivo polemico) per eventuali fonti epicuree più recenti riprese dal poeta.

I passi del *De rerum natura* relativi alla mortalità cosmica sembrano dunque prospettare un quadro che avvicina l’impostazione di Lucrezio a quella dei fi-

22 Oltre a Sedley 1998a, si ricordi *in primis* Furley 1966.

23 Si pensi, per richiamare alcuni nomi spesso menzionati in questo libro, alle ricerche di Bakker, Fowler, Gee, Gigandet, Lévy, Mansfeld, Porter, Runia, Schiesaro, Verde e altri. Non si dimentichi l’apporto fondamentale di lavori meno recenti come De Lacy 1948 o Schmidt 1990, imprescindibile punto di riferimento per l’analisi delle polemiche anti-stoiche nel poema lucreziano. Il limite di quest’ultimo è però quello di non considerare che alcuni passi del poema contemplano una pluralità di avversari, e non una polemica volta esclusivamente alla Stoà.

24 Tale critica è limitata a questo singolo aspetto del prezioso lavoro di Schrijvers (in particolare Schrijvers 1970 e Schrijvers 1978), che tra i propri meriti annovera quello di aver messo in rilievo numerose analogie tra il *De rerum natura* e la trattatistica peripatetica tardo-ellenistica.

25 Cfr. Vesperini 2017, 166: «s’il fallait assigner le *De rerum natura* à une école philosophique, ce serait bien plutôt au Lycée d’Aristote qu’au Jardin d’Épicure qu’il faudrait renvoyer. Car c’est le Lycée d’Aristote et de Théophraste qui fonde ce savoir encyclopédique présent dans la Bibliothèque et dans les échanges de discours lettrés. Ce n’est donc probablement pas un hasard si le *De rerum natura*, au fur et à mesure que nous le voyons s’émanciper des *dogmata* épicuriens, se fait de plus en plus péripatéticien».

losofi epicurei tra il II e il I secolo a.C.:²⁶ l'ideale fedeltà a Epicuro non viene mai messa in discussione, ma questo non impedisce al poeta di richiamare il dibattito filosofico e la tradizione letteraria più recenti e di contemplare nuovi obbiettivi polemici, come la cosmologia e il provvidenzialismo stoici: tale attacco, si noti bene, non rappresenta un *détour* dall'esposizione della filosofia epicurea, ma una sua difesa e attualizzazione.

7.2 Il sublime escatologico nel poema lucreziano

Dopo aver definito gli obbiettivi polemici delle sezioni del *De rerum natura* dedicate al tema della fine del mondo e le strategie adottate dal poeta allo scopo di confutare le dottrine avversarie, è giunto il momento di trarre alcune conclusioni relative alla natura e alla funzione del sublime lucreziano. Tale interpretazione deve, a mio parere, “navigare tra Scilla e Cariddi”, cercando di mantenersi equidistante da due pericoli.

Moderna declinazione del vecchio stereotipo dell'anti-Lucrèce chez Lucrèce,²⁷ il primo rischio è quello di trattare gli scenari escatologici lucreziani e degli altri autori latini alla stregua delle profezie apocalittiche diffuse nell'ecumene mediterranea in età tardo-repubblicana, trasformando così Lucrezio in una sorta di profeta “millenarista”, in attesa dell'avvento della catastrofe finale.²⁸ Pur nella parziale condivisione del medesimo immaginario apocalittico,²⁹ il *De rerum*

26 Si vedano, ad esempio, le notevoli tangenze tra le conclusioni qui raggiunte e la valutazione generale dell'opera di Demetrio Lacone compiuta da Parisi 2014, 63.

27 Cfr. Gale 2007a, 2–5.

28 Un rischio di questo tipo di esegesi si coglie già nel pionieristico articolo di Green 1942, significativamente intitolato “The Dying World of Lucretius” (ma si veda anche Perelli 1969, 123–130). Mi pare importante sottolineare la data del lavoro di Green (1942), che rivela come tale lettura “apocalittica” del poema lucreziano tenda a emergere in epoche storiche a loro volta pervase da un profondo senso di crisi. Questo dato ci riporta inevitabilmente alla nostra contemporaneità, a proposito della quale sembrano purtroppo attuali le parole di de Martino 1964, 227 (riportate e commentate da Imbriani 2017, 157), che evidenzia le ragioni del ricorrere del tema della fine del mondo nella grande letteratura novecentesca. Il monito a non dimenticare la differenza d'intenti tra il *De rerum natura* e la letteratura apocalittica a esso contemporanea pare opportuno anche alla luce dell'emergere, negli ultimi anni, di un nuovo promettente filone di studi che rileva le analogie nell'immaginario escatologico di questi testi (e.g. Kayachev 2018).

29 Si può, a mio parere, parlare di un'estetica escatologica (o apocalittica) comune – seppur con diverse declinazioni – all'intero mondo mediterraneo in età tardo-ellenistica, dovuta come si è visto nell'introduzione generale, a ben precise ragioni storiche, politiche, sociali e culturali. Tale gusto non costituisce dunque una prerogativa lucreziana, imputabile allo stereotipo di una tormentata biografia del poeta, quanto piuttosto il portato di un'intera epoca.

natura non può però essere interpretato allo stesso modo degli oracoli apocalittici a esso contemporanei, che, per quanto noti a Roma, scaturivano da contesti politici, sociali e culturali di natura differente. Gli *Oracoli Sibillini* giudaici e le profezie etrusche (ad esempio, la *Profezia di Vegoia*) rispecchiano infatti l'irrequietezza e il disagio vissuti da ristrette comunità che vivevano una fase di profonda crisi, in attesa di un riscatto.³⁰ Totalmente diversa è la condizione degli Epicurei latini, in una certa misura coincidenti con l'*élite* al potere a Roma.³¹ La visione di Lucrezio quale profeta di un "mondo morente" incorrerebbe dunque in questo errore, dimenticando il dato ormai acquisito che il *De rerum natura* è innanzi tutto un *monumentum* poetico,³² frutto di una raffinata operazione letteraria, inconcepibile senza le premesse e le innovazioni della cultura aleksandrina.³³ Ma soprattutto, come si è visto, il concetto di un "millenarismo epicureo" sarebbe un ossimoro, poiché l'escatologia del Giardino non prospetta alcun rinnovamento del cosmo, né tanto meno l'avvento della giustizia divina. Quella di Lucrezio è sì una profezia, ma fondata sulla *ratio*, che ha come fine il rasserenamento dei destinatari e la trasformazione della loro esistenza *hic et nunc* all'insegna del distacco dalle passioni. Essa riflette i terrori apocalittici dell'età tardo-repubblicana,³⁴ ma si presenta come una risposta, quasi un vero e proprio contravveleno, a questi ultimi.

30 Si vedano a questo proposito le parole di Gould in Carrière-Delumeau-Eco-Gould 1999, 25: «il più delle volte una dottrina escatologica comporta una promessa di resurrezione. [...] Nel millenarismo non esiste solo la dimensione legata alla paura; non sottovalutiamo le speranze che alimentano le dottrine apocalittiche. [...] La fine non è la fine, ma l'inizio di un avvenire radioso, la distruzione salvifica del nostro miserabile mondo». Del medesimo avviso è Eco (p. 201): «Il millenarismo è sempre un movimento di natura popolare. [...] Si tratta sempre di individui insoddisfatti di una certa situazione, che vogliono cambiarla. I movimenti apocalittici sono in realtà delle ondate rivoluzionarie».

31 Ormai superata è la nota tesi degli «Epicureans in revolt», avanzata da Momigliano 1941. Parimenti insostenibile è la tesi che vorrebbe il poema lucreziano vittima di una «congiura del silenzio», già confutata da Traina 1972.

32 Lo stesso atto di tradurre il trattato *Sulla natura*, nonostante il reiterato elogio di Epicuro quale *deus* salvifico, non comporta le problematiche che avranno, ad esempio, i Padri della Chiesa nella traduzione dei testi sacri: come si è visto, il *vertere* lucreziano presenta infatti deliberate omissioni, alterazioni, riformulazioni, sempre volte ad "attualizzare", ovverosia ad adeguare il messaggio epicureo a un'epoca e a un contesto culturale diversi.

33 Cfr. Kenney 1970, Brown 1982, Donohue 1993, Gale 2007b e Nethercut 2018.

34 Cfr. Moatti 2015. Per un'analisi più estesa (psicologica e antropologica) del «vissuto di alienazione e delirio di fine del mondo», cfr. de Martino 1977, 9–77.

Il secondo rischio è invece quello di considerare l'escatologia cosmica lucreziana come una sorta di "escatologia retorica",³⁵ priva di reale coerenza con l'autentico messaggio filosofico del Giardino. Secondo questa prospettiva, il ricorrere del *mirum* escatologico in numerose sezioni del poema denuncierebbe il fatto che lo scopo del poeta è fondamentalmente quello di *delectare* il proprio pubblico, attratto e meravigliato tramite l'arma del *movere*.³⁶ Proprio la dimensione alessandrina del poema proverebbe allora che quella del *vates* empedocleo è per Lucrezio soltanto una "maschera", indossata esclusivamente in conseguenza della scelta (e sfida) letteraria di *illustrare Latinis versibus* (1.136–137) i *Graiorum obscura reperta*, scegliendo la forma di un poema epico-didascalico. Credo tuttavia che questa interpretazione, pur cogliendo uno degli aspetti essenziali della poesia lucreziana, metta in rilievo una sola faccia della medaglia, incorrendo nell'errore di sottovalutare l'importanza dell'intento del *docere*, che invece pervade e sostanzia l'intero *De rerum natura*.

In relazione alle sezioni escatologiche del poema, la proposta interpretativa di un Lucrezio volto unicamente al *delectare* potrebbe essere valida soltanto se si accettasse la tesi di un totale disinteresse da parte del poeta nei confronti delle dottrine da lui esposte e del dibattito filosofico a lui contemporaneo. Come si è visto, il quadro che emerge dall'esame delle fonti punta invece nella direzione opposta, mostrandoci un Lucrezio attento agli sviluppi recenti della *querelle* sull'eternità del cosmo e, come gli Epicurei a lui contemporanei, pronto a entrare in agone anche con il provvidenzialismo stoico. L'esame degli scenari escato-

35 Richiamo qui la nota definizione negativa (risalente al Leo) della tragedia senecana come *tragoedia rhetorica*. A tale lettura si è contrapposta l'opinione di quanti hanno ricercato in quest'ultima finalità filosofico-esortative (cfr. il sunto della questione in Zimmermann 2016). Si noti che anche la posizione critica precedentemente discussa, che vedrebbe in Lucrezio non un vero epicureo, bensì uno sconcolato "profeta millenarista", come rivelato dai quadri apocalittici del poema, trova un analogo nella critica senecana, in particolare nella posizione di Dingel 1974, che riconosceva il pensiero del "vero Seneca" nella cupa *Weltanschauung* delle tragedie. Contro questa interpretazione, cfr. Mazzoli 2016, 44–48.

36 Colgo tale rischio soprattutto nell'interpretazione di Vesperini 2012, 323–378 (cfr. la critica di Malaspina 2016), poi sviluppata in Vesperini 2017, soprattutto nell'asserzione che il poema non è altro che una grande galleria di *mirabilia* (cfr. e.g. Vesperini 2017, 160–164) e dunque «matière infinie offerte au plaisir des auditeurs et au profit des autres poètes, orateurs et autres professionnels des lettres» (Vesperini 2017, 177). Per giunta, tale lettura poggia su alcune conclusioni che mi sembrano incompatibili con l'analisi condotta in questo lavoro. Ad esempio, non concordo con Vesperini quando afferma che il *De rerum natura* è privo di riferimenti al dibattito filosofico recente e, soprattutto, privo di polemiche anti-stoiche (cfr. e.g. Vesperini 2017, 122–125), che la dottrina epicurea del piacere è assente dal poema (cfr. e.g. Vesperini 2017, 129) e che l'uso di materiale peripatetico (per lo più dossografico, come si è visto) renda il testo più peripatetico che epicureo (cfr. e.g. Vesperini 2017, 166).

logici presenti nel *De rerum natura* mostra inoltre che questi non possono essere ridotti a mera escatologia “epidittica”, quasi un’ipertrofica espressione del gusto latino per il *mirum* apocalittico; al contrario, la visione della fine del mondo è sempre integrata nell’argomentare filosofico, utilizzata innanzi tutto come *pars destruens* per scardinare la dottrina dell’*aeterna mundi salus*, comune agli avversari dell’Epicureismo. Risulta infatti evidente che, per il poeta, soltanto l’abbattimento *ab imis fundamentis* dell’edificio teorico della teologia cosmica può consentire l’elevazione dei *templa serena* del sapere epicureo.

L’escatologia lucreziana non risponde però soltanto a questi intenti demistificatori, ma anche a una più vasta finalità morale.³⁷ Come già accennato, il ricorrere del tema della morte nel poema (dalla dimensione individuale a quella cosmica) è volto alla creazione di un lettore *magnanimus*, il cui cammino è diretto alla volta dell’accettazione della propria mortalità e dell’osservazione distaccata del mondo.³⁸ Tale aspetto sarà pienamente colto da Virgilio, come dimostra il noto elogio di Lucrezio nelle *Georgiche*.³⁹ L’insistita rappresentazione di ciò che è (apparentemente) male e fonte di sconvolgimento emotivo non è quindi gratuita, ma risponde a un intento che potremmo definire al contempo consolatorio e “terapeutico”, secondo il concetto ellenistico di filosofia come *ars vitae*.⁴⁰ Si ricordi che era stato proprio Epicuro a evidenziare la necessità di una

37 La finalità morale delle sezioni escatologiche sarà oggetto di approfondimento nell’Appendice 3.

38 Cfr. l’analoga valutazione degli intenti dell’opera dell’epicureo Demetrio Lacone di Parisi 2014, 63: «la frequenza di riferimenti o più ampi estratti dell’opera di Demetrio dedicati alla scienza astronomica [...] può essere intesa come la necessità di riscoprire la validità dei fondamenti del sistema filosofico del Maestro da proporre ad un pubblico diverso e diversificato attraverso il ricorso a immagini emblematiche e paradigmatiche. [...] L’insistere su un lessico propriamente fisico e gnoseologico e la presenza di un’ampia digressione sul timore della morte (= col. XVIII Romeo) mi sembrano lasciar supporre che la speculazione astronomica sia se non subordinata, almeno parallela a quella propriamente gnoseologica e, pertanto, etica. [...] Ne risulta, dunque, il trattato di un filosofo coerente all’insegnamento del Maestro Epicuro, di cui è portavoce e difensore, senza che questo gli impedisca di mantenere una propria originale individualità». Si veda anche Parisi 2015.

39 Verg. *georg.* 2.490–492. Oltre alla sua natura di eccellente commistione di *ars* e *ingenium* (già riconosciuta da Cicerone) una delle cause della fortuna del poema va proprio individuata nella sua promessa di raggiungimento di una visione imperturbabile del mondo (cfr. e.g. 5.1203). Si veda ad esempio l’elogio di Frontone di Lucrezio come lettura formativa e fonte di *delenimentum* (cfr. Fronto, *de feriis Alsiensibus* 3.1 p. 227.8).

40 Sul concetto di filosofia come *ars vitae*, cfr. Long 2003 e Milanese 2015. In riferimento agli Epicurei, cfr. Hadot 2010, 119–123. Cfr. Giusta 2012, 2.852–885 a proposito della fortuna in età ellenistica di una concezione della filosofia come «cura delle affezioni morbose dell’animo» (ovverosia delle passioni), con numerosi riferimenti alle *Tuscolanae disputationes* di Cicerone.

costante meditazione sulla morte, allo scopo di cogliere con gratitudine i piaceri dell'esistenza.⁴¹ Per queste ragioni, non mi sembrano riducibili a meri motivi retorici le dichiarazioni in cui il poeta stesso subordina la scelta della forma poetica all'intento di veicolare un messaggio morale e filosofico: penso, *in primis*, alla nota similitudine del miele delle Muse e della medicina in 1.931–950.⁴² Come si vedrà nel prossimo capitolo, tale finalità si riverbera anche sul modo in cui Lucrezio si appropria del sublime escatologico, reinterpretandolo alla luce di una vera e propria “scala” del sublime.⁴³ In questo modo, anche la sottile fascinazione e l'*horror* provati dal lettore lucreziano dinnanzi allo *Weltuntergangserlebnis* si trasformano in un'esperienza “positiva” e necessaria in un percorso di elevazione morale.

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

I più estesi spazi del *De rerum natura* espressamente riservati alla dimostrazione della mortalità del mondo sono in sostanza due: il finale del secondo libro (vv. 1105–1174) e i vv. 91–415 del quinto. Nondimeno, immagini, suggestioni e miti apocalittici pervadono l'intera estensione della prima e dell'ultima diade del poema, ben oltre i passi sopraccitati. Come si è già accennato, il superamento dello stereotipo dell'anti-Lucrezio ci permette di comprendere che la prima ragione di questa situazione 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 fonderebbe infatti su un fraintendimento

Cfr. Mazzoli 2016, 431–451 a proposito della medesima scelta “terapeutica”, da parte di Seneca, di mettere in scena il terribile spettacolo delle passioni umane (non solo nei drammi).

⁴¹ Cfr. Epic. *ep. Moen.* 124;135 e lo sviluppo dei medesimi concetti nel *De morte* di Filodemo (IV col. 38.24).

⁴² Queste considerazioni permettono, a mio parere, di cogliere il senso del recupero della “maschera empedoclea” da parte di Lucrezio e, al contempo, il solco che separa il *De rerum natura* dalla più disimpegnata tradizione ellenistica di poemi epico-didascalici, come ad esempio le opere di Nicandro. A questo proposito, cfr. Nethercut 2018, 96: «Lucretian Callimacheanism is a rhetorical tool, honey on the cup for his novice readers who are schooled in the traditions of ancient poetry. [...] But just as Lucretius shows his deep commitment to the master and his teachings, he also shows a profound awareness of the aesthetic values his poetic contemporaries held».

⁴³ Cfr. *subl.* 7.1 a proposito del profondo nesso tra la *μεγαλοψυχία* morale raggiunta dal saggio, capace di osservare il mondo dall'alto e di disprezzare i falsi beni, e la *μεγαλοψυχία* resa possibile dall'esperienza estetica del vero stile sublime.

dell'intero poema, dovuto all'arbitraria e decontestualizzata selezione di determinati passi quali "chiave" per accedere al suo messaggio. 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 generativo della *natura rerum*, l'altro del suo lato distruttivo. Questa bipartizione non implica un'ambiguità: l'immagine complessiva della natura secondo Lucrezio è infatti unitaria, proprio perché *motus genitales* e *motus exitiales* sono entrambi necessari alla persistenza dell'universo e si bilanciano in assoluta isonomia;⁴⁴ ciascun aggregato atomico è formato dalla materia di altri aggregati esistiti prima di esso, e dunque, "vive" dell'altrui dissoluzione: così la sua fine permetterà la genesi di altri aggregati. Osservati da una prospettiva cosmica, *motus exitiales* e *motus genitales* tendono a coincidere.

Nel *De rerum natura*, la dialettica aggregazione-dissoluzione (elevata a dialettica vita-morte per mezzo degli argomenti analogici indagati da Schrijvers e da Schiesaro) 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.⁴⁵ Tale disposizione risponde sicuramente a dei criteri estetici (su cui mi soffermerò più avanti), ma al contempo è connessa anche a un intento didattico:⁴⁶ adusare il lettore all'idea che l'esistenza umana,

44 Cfr. Lucr. 1.215–264, 2.67–79, 2.303–307, 2.897–901. Cfr. Segal 1998, 120–121 e Romano 2008, 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».

45 Si ricordi che il primo libro culmina nell'apocalittica visione della disgregazione del mondo (seppur temperata dalla coda 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 quarto 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, cfr. Segal 1998, 211–255), il sesto nel terribile quadro della Peste ateniese.

46 Cfr. Schiesaro 1994, 83, che sottolinea che il testo può essere compreso appieno solo se letto quale poema didascalico con un intento ben preciso, cioè «to convert a sceptical, if not hostile, reader, imbued with al the cultural competence, and related set of traditional ideas, of the Roman upper classes, to the liberating truth of Epicureanism».

così come quella di ogni aggregato, non è eterna, bensì soggetta al divenire.⁴⁷ Come sintetizzato da Romano: «il movimento circolare tra *vetustas* e *novitas*, inserito in una prospettiva universale, diventa argomento per convincere l'uomo ad accettare la propria condizione mortale».⁴⁸

Si può inoltre notare che il poema intero, così come le singole unità in cui è suddiviso, può essere inteso come immagine degli aggregati atomici che compongono l'eterna *summa* dell'universo.⁴⁹ Tale assimilazione è resa possibile 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 [...] te sociam studeo scribendis versibus esse*).⁵⁰ Considerando lo sviluppo di ciascun libro alla stregua di quello di un aggregato atomico, si nota quindi come ogni conclusione potrebbe essere simbolicamente intesa (su diverse scale) come un *interitus mundi*, seguito, nel proemio del libro successivo, da un nuovo percorso di aggregazione, una nuova cosmogonia.⁵¹

Come interpretare allora il grande finale del sesto libro che, come si è visto, dietro l'allegoria della Peste di Atene potrebbe evocare la fine di questo mondo? Quale nuova riaggregazione può seguire l'ultimo quadro di disgregazione e *ruina*? Come notato da Schiesaro, la risposta è in qualche modo suggerita da

47 Cfr. Segal 1998, 21: «non si può forse negare una inclinazione ai temi cupi; tuttavia a Lucrezio non interessa soltanto la morte, ma la lotta tra la vita e la morte. Se egli ci mostra la distruzione del nostro mondo e di noi stessi, ci ricorda anche la indistruttibilità degli atomi che si combineranno per costituire nuovi corpi».

48 Cfr. Romano 2008, 60–61. Cfr. Luciani 1999 sul medesimo tema.

49 Cfr. a questo proposito Marković 2008. Per la corrispondenza tra *elementa vocis* ed *elementa mundi* nel poema lucreziano, cfr. Dionigi 1988, Vineis 1990, Schiesaro 1994, 84–86 e Kennedy 2002.

50 Cfr. Schiesaro 1994, 91–92: «the whole poem obeys the same law of aggregation and dis-aggregation, formation, growth and decay, that rules the Epicurean cosmos [...]. Thus life and death are enshrined in the beginning and the end of the poem: Venus, who is the creative principle of nature, is also *socia* (1.24) in Lucretius' creative process, and the final scene of death signals the conclusion of the text as well».

51 Cfr. Schiesaro 1994, 92–93: «the books of the poem, and the poem as a whole, “are born” and “die” according to an internal plan that, in turn, is consistent with the general physical law according to which all *concordia* are formed and eventually destroyed». Proseguendo la similitudine, la riaggregazione di un nuovo libro non deve essere però intesa come stoica ἀποκατάστασις, eterno ritorno dell'uguale, bensì come simbolo della formazione di un nuovo aggregato atomico, un nuovo *mundus* (uno degli innumerevoli nell'infinito universo) votato al medesimo percorso di aggregazione, crescita, consunzione e dissolvimento. Cfr. Farrell 2008, 115–139.

Lucrezio stesso: egli pone infatti in coda al proprio testo un evento storico (la Peste ateniese del 430–429 a.C.) che è cronologicamente anteriore rispetto al tempo storico descritto nel proemio (l'età tardo-repubblicana).⁵² Questa deliberata inversione temporale è un utile punto di partenza per comprendere che il cupo finale del sesto libro non rappresenta uno *hiatus* oltre il quale si estende l'immensa distesa del nulla (1.1109–1110 *nil [...] desertum praeter spatium et primordia caeca*). Se considerato come immagine dell'universo epicureo, il *De rerum natura* non può giungere a una “fine” definitiva. È vero che, nel percorso lineare del testo, il finale succede logicamente al proemio, ma nella profonda connessione tra il *patriai tempore iniquo* del proemio e il *tempore tali* del finale è racchiusa la possibilità di un “moto circolare”, che riporta il lettore dal finale al proemio, così da riprendere, senza soluzione di continuità, la vicenda di aggregazioni e disgregazioni sopra delineata. Il *monumentum* lucreziano diviene così emblema delle infinite possibilità riaggregative della materia, prestandosi ad infinite letture “cicliche”, ciascuna simile eppur diversa dall'altra.⁵³ In questo modo, Lucrezio evoca, dietro all'apparente linearità del percorso del testo, la ciclicità dei fenomeni universali: il poema diviene vero e proprio *carmen perpetuum*.

7.2.2 La dialettica tra verità ed opinione: prospettiva soggettiva e prospettiva cosmica

A un altro livello, la polarità tra proemi e conclusioni viene a rappresentare concretamente la dialettica tra conoscenza ed opinione, tra ἀλήθεια 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 sopire il terrore dinanzi ai fenomeni naturali. Ogni proemio, inteso come spazio dedicato all'elogio dei *reperta* di Epicuro, prospetta le luminose scoperte del *Graius homo*, colui che fu 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 una vita felice su questa terra. Ogni finale diviene invece il luogo riservato

⁵² Cfr. Schiesaro 1994, 100–104.

⁵³ Cfr. Schiesaro 1994, 100: «the *De rerum natura* renews itself as a didactic experience that the reader is programmatically enticed to repeat over and over again. By the time the reader reaches the last line of Book 6 [...] he should have realized [...] that only by repeating and remembering can he take full advantage of the redeeming lesson he has been taught, and that the poem is readily available for repeated use».

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.⁵⁴ Naturalmente questa contrapposizione non è sempre netta e talvolta Lucrezio stesso trasforma i singoli proemi e finali in “agoni” tra opinione e verità: emblematico è il caso dell'*incipit* del secondo libro, dove il poeta raffigura da un lato il *naufragium* dell'umanità e dall'altro i *templa sapientiae*. È tuttavia innegabile che le conclusioni dei sei libri tendono a prediligere la rivelazione del volto distruttivo della natura, comunicando implicitamente la necessità del messaggio salvifico di Epicuro.⁵⁵

Tale “rivelazione” è spesso delineata a partire dalla prospettiva di un soggetto che non comprende le reali ragioni della catastrofe che ha dinanzi, ovvero quella che Morrison definisce «the perspectival description of human experience»: ⁵⁶ si pensi agli *aratores* del finale del secondo libro, alle “figure diatribiche” redarguite dalla *Natura* nel terzo, all'intera popolazione di Atene nel finale del sesto.⁵⁷ 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 ἀποκάλυψις, da intendere etimologicamente come “disvelamento” della mortalità e non-provvidenzialità del cosmo. Tale epifania, però, si rivela esclusivamente al lettore, che può osservare dall'alto e che, soprattutto, può riapprodare al rassicurante porto di verità celato nei proemi.⁵⁸ È proprio questo meccanismo, come si vedrà nella disamina dell'espedito del “finimondo con spettatore”,⁵⁹ che permette a Lucrezio di non trasformarsi in un *vates terriloquus* (cfr. 1.103), portatore di un messaggio senza speranza. 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'ἄταραξία:

54 Questo aspetto è stato rilevato e indagato da Müller 1978.

55 Sole eccezioni sono i vv. 1114–1117 del primo libro, che però seguono significativamente una visione apocalittica (vv. 1102–1113), e il finale del quinto libro, che però sembra parimenti non privo di ambiguità.

56 Cfr. Morrison 2013, 213–218: «poetry such as the *DRN*, one might say, gives us not only an impression of how such experience looks to an external observer, but also how it appears (how it feels) to the internal subject of the experience».

57 Cfr. Appendice 3 e, sempre sul medesimo tema, Galzerano 2019b.

58 A proposito dell'importanza dell'immagine del porto nella speculazione filosofica epicurea cfr. Longo Auricchio 2004.

59 Cfr. Appendice 3.

«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». ⁶⁰

7.2.3 Il “sistema” del sublime lucreziano

In uno dei passi più celebri del trattato *Sul sublime*,⁶¹ si trova una distinzione tra due tipologie di “sublime”: da un lato, vi è quello che potremmo definire il “sublime escatologico”, che descrive cioè lo sconvolgimento del cosmo ed è tipico, ad esempio, delle scene di Teomachia (9.6):

Ἵπερφυᾶ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς θεομαχίας φαντάσματα: “ἀμφὶ δ' ἐσάλπιγξεν μέγας οὐρανὸς Οὐλυμπὸς τε. Ἔδδεισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἄϊδωνεύς, δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ἔπειτα γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη, σμερδαλῆ, εὐρώοντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ”. Ἐπιβλέπεις, ἑταῖρε, ὡς ἀναρρηγνυμένης μὲν ἐκ βάθρων γῆς, αὐτοῦ δὲ γυμνουμένου ταρτάρου, ἀνατροπῆν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ' ἅμα, οὐρανὸς ἄδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα, ἅμα τῇ τότε συμπολεμεί καὶ συγκινδυνεύει μάχῃ.⁶²

Dall'altro lato, vi è quello che potremmo chiamare “sublime teologico” (o “epifanico”), che descrive l'epifania della divinità straordinaria, ma benefica (9.8):

Πολὺν 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 ἐξείργασται τὰ ἐπὶ τοῦ Ποσειδάωνος, “τρέμε δ' οὐρεα μακρὰ καὶ ὕλη / καὶ κορυφαὶ Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν / ποσσὶν ὑπ' ἀθανάτοισι Ποσειδάωνος ἰόντος. / Βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ', ἄταλλε δὲ κῆτέ ὑπ' αὐτοῦ / πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα. / Γηθοσύνη δὲ θάλασσα δίστατο, τοὶ δὲ πέτοντο”.⁶³

⁶⁰ Cfr. Romano 2008, 67.

⁶¹ Difatti, è possibile cogliere tra il poema lucreziano e il trattatello una sorta di convergenza estetica (cfr. Porter 2016, 167–168) che trascende la loro divergenza ideologica.

⁶² «Straordinarie sono anche le immagini della Teomachia [Hom. *Il.* 21.388 + 20.61–65]: “Attorno risonarono 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?».

⁶³ «Molto superiori alla Teomachia sono i passi in cui concepisce l'essere divino com'è veramente: qualcosa di incontaminato, grandioso, perfetto, come accade per Poseidone, in un passo

Dopo aver affermato che la prima forma di sublime può essere considerata accettabile e non empia solo se letta allegoricamente (εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο), ovverosia come metafora di fenomeni naturali, l'autore del trattato definisce preferibile il secondo tipo di sublime (πολὺ δὲ τῶν περὶ τὴν θεομαχίαν ἀμείνω), poiché esso mostra il puro dispiegarsi dell'essenza e della potenza divine, prive dei difetti dell'essere umano.

Questa contrapposizione tra due forme di sublime si può individuare, a mio parere, anche nel *De rerum natura*: il sublime “escatologico” ricorre infatti in tutte le scene che descrivono la fine del mondo, laddove il sublime “teologico” appare *in primis* negli elogi proemiali di Epicuro quale “uomo divino” e capace di donare una divina beatitudine all'intera umanità. Appartiene a questa seconda categoria anche la celebrazione delle scoperte di Epicuro: l'infinito universo, gli atomi, il vuoto, gli dèi negli intermondi, ovverosia le uniche realtà veramente eterne. In questo modo, il sistema tradizionale del sublime che leggiamo nel trattato *Sul sublime* viene genialmente trasposto in un poema epicureo.

Come l'autore del trattato *Sul sublime*, Lucrezio subordina il sublime “escatologico” a quello “teologico”; egli compie però un ulteriore passo: le due forme di ὕψος non sono poste in mera antitesi, bensì strutturalmente interconnesse e interdipendenti, in una sorta di “scala del sublime”. Infatti, lo ὕψος apocalittico è necessario all'esplicazione dello ὕψος teologico: soltanto la distruzione dei *moenia mundi*, l'esperienza della fine del mondo, rende possibile la visione dell'infinito universo, della vera realtà (atomi e vuoto) e, infine, della conquista della felicità. Tale percorso si riscontra chiaramente nel primo elogio di Epicuro (in particolare vv. 66–79), nel finale del primo libro (vv. 1102–1117), nonché nell'elogio di Epicuro al principio del terzo libro (3.14–30):

- in Lucr. 1.70–79 il volo di Epicuro implica l'effrazione” degli stretti confini della natura (*effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret*): tale atto si traduce nel vittorioso assedio alle fiammanti mura del mondo, distrutte e superate dallo slancio dell'eroe (*vivida vis animi pervicit [...] extra / processit longe*). A questo punto, egli perviene alla visione dell'universo infinito e delle verità che rendono l'umanità simile agli dèi (vv. 75–79).
- in Lucr. 1.1114–1117 la contemplazione degli *ultima naturai* e il raggiungimento di una visione “totale” del cosmo sono possibili soltanto dopo l'accettazione del quadro apocalittico dei vv. 1102–1113, che culmina nella dis-

che già molti hanno trattato prima di me [Hom. *Il.* 13.18–19 + 20.60 + 13.27–29]: “tremarono i grandi monti e le selve, / le vette, la città dei Troiani, le navi degli Achei, / sotto i passi immortali di Poseidone che avanza. / S'avviò verso l'onde, gli facevano festa i mostri / emersi da tutti gli abissi del mare, riconoscevano il loro signore. / Lieto il mare si aprì, i destrieri volavano”».

soluzione del mondo (vv. 1109–1110 *temporis ut puncto nihil extet reliquiarum / desertum praeter spatium et primordia caeca*).

- in Lucr. 3.14–27 la visione degli atomi, del vuoto, dell’universo e degli *intermundia* è possibile soltanto in seguito alla apertura/distruzione dei *moenia mundi* (vv. 16–17 *moenia mundi / discedunt, totum video per inane geri res*) dovuta alla rivelazione epicurea.

Questi riferimenti mostrano chiaramente come nel *De rerum natura* il sublime “escatologico” sia in diretta continuità con il sublime “teologico”. Anzi, più che individuarsi in una singola di queste fasi, lo ὕψος di Lucrezio costituisce la loro sintesi: esso si riassume quindi 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). Per usare un’immagine che ritroviamo proprio nel trattato *Sul sublime*, l’intero *De rerum natura* è paragonabile ai voli cosmici delle divinità omeriche, che misurano con il loro slancio l’immensa distanza tra il cielo e la terra:⁶⁴ τὴν ὀρμὴν αὐτῶν κοσμικῶ διαστήματι καταμετρεῖ.

Il senso del sublime lucreziano che si va delineando è dunque riconducibile all’etimologia stessa dell’aggettivo latino *sublimis*, così come evidenziato da Mazzoli, il quale, riprendendo la linea etimologica seguita da Ernout e Meillet, ricorda che la parola si compone di *sub* (che segna un movimento dal basso verso l’alto) e *limus* (“sbieco”), suggerendo così l’immagine di qualcosa che si eleva in aria percorrendo una linea obliqua.⁶⁵ Il lettore lucreziano è “sublime” (per usare la celebre formula di Conte), proprio perché ripercorre costantemente l’obliquo “volo mentale” di Epicuro dal mondo terreno ai *moenia mundi* e oltre,

64 Oppure, per utilizzare una similitudine più moderna, proposta da Mazzoli 1996, 26 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* [...] fino 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*.

65 Cfr. Mazzoli 1996, 26–27 e Mazzoli 2000. Si veda pure Mazzoli 1990, 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».

sino all'universo infinito: un volo che però è sempre contraddistinto dal ritorno al *mundus*.⁶⁶

Ma qual è il senso di questo continuo, vertiginoso volo entro e oltre le mura del mondo? Perché il lettore del poema lucreziano è costretto a ripetere il salto dall'opinione alla verità? L'impressione è infatti quella che nel *De rerum natura* la verità assoluta non venga mai raggiunta una volta per tutte: non si perviene mai ad un momento poetico e conoscitivo analogo, per esempio, al "fulgore" del disvelamento della divinità nell'ultimo canto del *Paradiso* dantesco. Sebbene vi siano momenti di "visione cosmica" (innanzi tutto nei proemi), nel poema lucreziano l'esperienza dinamica dell'avventura del sublime non viene mai definitivamente superata. Proprio da ciò scaturisce il carattere *drammatico* della poesia lucreziana, evidenziato da Conte e 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 confine 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. 397–398): *avia cum Phaethonta rapax vis solis equorum / aethere raptavit toto terrasque per omnis*. Allo stesso modo, l'*avia vis* profetica del *vates* Lucrezio trascina continuamente poeta e lettore tra il mondo terreno e il mondo celeste.⁶⁷

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, questi

66 Cfr. Mazzoli 1996, 29: «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. Her.* 41 – non può costituire l'ultimo meraviglioso approdo di quel viaggio. [...] 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* [...]. Per chi ha raggiunto la verità [...] – l'avventura emozionante del sublime (il mare in tempesta della celebre *Priamel*; ma ricordiamoci anche la metafora del jet) è definitivamente superata».

67 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 curs / passus equos audax sublimi tramite raptor?*.

passi si contraddistinguono per varietà stilistica:⁶⁸ 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 primo libro), dal più pacato argomentare dei vv. 235–379 del quinto libro, dove Lucrezio confuta le argomentazioni teofrastee, alla dizione elevata che caratterizza il racconto di miti tragici dell’incendio e del diluvio cosmici, in chiusura della medesima sezione. 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».⁶⁹ Come sottolinea Conte:⁷⁰

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. [...] 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 (e dunque all’esito fallimentare di questo “folle volo”) non deve però fuorviare: l’impossibilità di raggiungere definitivamente il porto sereno dei *templa sapientiae* non deriva da una *culpa* di Lucrezio, bensì dalla necessità morale e “didattica” alla radice dei suoi versi, che esige un ritorno costante all’esperienza quotidiana del mondo terreno: ogni tematica affrontata dal poeta costringe il lettore a questo viaggio verso l’infinitamente grande (l’universo) e l’infinitamente piccolo (atomi e vuoto), e poi al *nostos* alla realtà di tutti i giorni. Ogni nuovo aspetto della realtà deve essere sottoposto a questo percorso interpretativo.

⁶⁸ Cfr. Vesperini 2017, 137–141, che interpreta questa molteplicità in relazione alla doppia natura del poema lucreziano, epopea e, al contempo, *satura*: «le dispositif énociatif est donc double. Lucrèce fait, d’une part, une grande épopée homérique prenant pour matière l’univers, sur le modèle des grandes épopées physiques présocratiques, celles d’Empédocle et Parménide. Mais il y juxtapose une énociation satirique [...] un ego qui n’a rien à voir avec le premier, qui est un *philosophus* en train de faire une conférence (*disputatio, oratio*) devant Memmius et ses amis, pendant un jour de loisir, et s’entretient avec eux (*sermo*)».

⁶⁹ Cfr. Mazzoli 1996, 32

⁷⁰ Cfr. Conte 1966, 361.

Il poema riflette così la doppia natura del sublime antico, al contempo categoria estetica e categoria morale, e una visione della filosofia come un esercizio quotidiano che prevede un atteggiamento “agonistico”⁷¹ nei confronti della realtà.⁷² Sotto questo profilo, l’approccio lucreziano all’esperienza filosofica non diverge da quello degli Epicurei suoi contemporanei (si pensi a Filodemo), che consideravano quest’ultima come una “terapia” dell’anima, quotidiano esercizio ad assumere una prospettiva cosmica della propria esistenza.⁷³ Questa volontà di adusare il lettore a elevarsi sul reale, a contemplarlo *sub specie aeternitatis*, traspare anche in quei passi del poema che sono apparentemente più cupi e tragici.⁷⁴

7.2.4 L’aspetto *mirabilis* del mondo e l’aspirazione all’assenza di stupore

Prima di concludere, pare opportuno esaminare un’apparente contraddizione insita nel “sistema del sublime” appena delineato. Si è infatti visto che il punto

71 Come sottolinea Conte 1990, 33, il sublime è un vero e proprio *medium*, volto a predisporre il lettore alla comprensione filosofica: «la maestà della natura atrae 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 forze 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».

72 Cfr. Schiesaro 1994, 103: «the ultimate goal of the poem is, in a sense, to become useless, since its ideal reader is the one capable of memorizing it thoroughly and then dispensing with it. The poem will have satisfied its function once it has been able to re-create in the reader a set of images and concepts vivid enough to take up, quite literally, a life of their own». Si noti infatti che, come sottolineato nei vv. 1049 ss. del secondo libro, Lucrezio desidera che questo sforzo di vedere il mondo dall’alto divenga un’abitudine. Sulla filosofia antica come “esercizio spirituale” cfr. Hadot 1981 e Hadot 2010. A proposito dell’*ἄσκησις* spirituale epicurea, con particolare attenzione al finale del quarto libro lucreziano, cfr. Gigandet 2011.

73 Si ricordi che per Epicuro stesso il percorso che conduce alla conoscenza è di per sé fonte di piacere: cfr. *Sent. Vat.* 27 *ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῆ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.*

74 Ad esempio, nella conclusione del passaggio escatologico centrale del sesto libro, relativo al terremoto: il verso finale, *et fiat mundi confusa ruina* (v. 607) identifica la prospettiva di un uomo che teme il finimondo e non è riuscito ad assurgere a una visione cosmica. È appannaggio del lettore, quasi al culmine del proprio percorso di conoscenza guidato dal poeta, lo sforzo di trascendere le angosce dell’opinione e pervenire al cuore della verità. Cfr. Segal 1998, 7 «ritengo che il racconto di Lucrezio della morte [...] sia non il segno di una personalità morbosa, come talora si è inteso, ma piuttosto parte della terapia stessa che il poema cerca di praticare».

apicale dell'esperienza dello ὕψος lucreziano è la contemplazione delle verità ultime del cosmo e della beatitudine divina negli *intermundia*, esperienza che provoca nel lettore una sublime sensazione di *horror* e di *divina voluptas* (3.28–29). In questo modo, al tradizionale *mirum* religioso, fondato sul terrore e sull'ignoranza dinnanzi ai fenomeni naturali, Lucrezio vuole sostituire una nuova tipologia di *mirum*, raffigurato come una vera e propria esperienza estatica. Come conciliare però questo approdo a un turbamento estatico, sublime, dinnanzi alla *maiestas cognita rerum* (5.2–7) con il ricorrente invito del poeta a non stupirsi di nulla (*nil admirari*), così da raggiungere l'imperturbabilità?⁷⁵

Se rivolgiamo la nostra attenzione alla storia della filosofia epicurea, notiamo che questa contraddizione non riguarda il solo Lucrezio, ma è in qualche modo insita in questo movimento spirituale sin dal suo principio. Da un lato, infatti, principio fondamentale dell'Epicureismo è il raggiungimento dell'assenza di stupore; 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.⁷⁶ Dall'altro lato, però, è noto che la scuola epicurea, sin dai primi successori di Epicuro, ha sviluppato un vero e proprio culto del Maestro come divinità apportatrice di salvezza,⁷⁷ rappresentando la vita filosofica come un'esperienza "estatica".⁷⁸

Affrontando la questione del *mirum* nel *De rerum natura* nei suoi recenti studi sul sublime lucreziano, Porter è giunto alla seguente conclusione: secondo il poeta, la natura può essere oggetto di stupore e ammirazione (*miranda*) purché contemplata nella sua reale essenza, senza cadere nelle false e pericolose spiegazioni fornite dal mito. Di conseguenza, per Lucrezio lo spettacolo del mondo può essere, di per sé, fonte di meraviglia e di piacere: sulla base di queste considerazioni, Porter conclude affermando che il ricorrente invito lucreziano a *nil admirari* rappresenta soltanto una mera «lezione superficiale» del poema.⁷⁹

75 Tale contraddizione è messa in evidenza da Segal 1998, 18–19 e Gale 2000, 198–201.

76 Cfr. *ep. Pyth.* 85 πρώτων μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἥπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. Si veda anche RS 11 εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψία ἠνώχλου καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀληθῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

77 Cfr. De Sanctis 2013 (in riferimento al riutilizzo filodemeo del concetto tradizionale di σωτηρία), Erler 2015 e Longo Auricchio 2015.

78 Cfr. Asmis 2017, che interpreta il percorso del lettore lucreziano come una "conversione" ispirata ai riti iniziatici, e Vesperini 2017, 16–21. A riscontro di questo aspetto della scuola epicurea, cfr. *e.g. Sent. Vat.* 10 (= *Metrod.* fr. 37 Koerte); 29; 36.

79 Cfr. Porter 2016, 452, n. 192–193. Ancor più estrema è la posizione di Vesperini 2017, 95 (ma cfr. anche 160–164): «dans l'Antiquité classique et hellénistique [...] le savoir en tant que tel est

Eppure, le considerazioni svolte nel capitolo precedente di questo lavoro possono condurre a una conclusione diversa. Certo, la natura vera delle cose, scoperta e rivelata da Epicuro, è rappresentata da Lucrezio come fonte di sublime sconvolgimento. Infatti, tale commistione di *horror* e *divina voluptas* è una tappa inevitabile di un'esperienza emotiva che spinge il lettore oltre l'apparenza dei fenomeni, sino alla visione della verità. Tuttavia, come mostrato dal poeta stesso nel primo elogio di Epicuro, oltre la stupefacente visione dell'immenso e della *natura rerum*, vi è la conquista di un *terminus alte haerens* (cfr. 1.61–79) una misura di esistenza, una consapevolezza capace di rendere “divina” la vita umana. Il reale punto di arrivo del percorso non è dunque una contemplazione estatica della *maiestas* della natura, bensì una nuova, concreta, pratica di vita.⁸⁰ 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.⁸¹ Ma a questa condizione di stupore nell'animo umano deve seguire il tentativo di approdare all'imperturbabilità, a una condizione di ἀθαρμαστία, necessaria a mettere in pratica nella quotidianità gli *aurea dicta* del maestro.

A conferma di tale interpretazione è possibile richiamare l'appello al lettore che precede la sezione escatologica del secondo libro del poema (vv. 1023–1047).⁸² In questo passo essenziale, Lucrezio confessa di essere consapevole del

beau, objet d'émerveillement et de plaisir [...]. Les *mirabilia* ne sont pas une partie du savoir. Ils sont le savoir». Cfr. *contra* Conte 1990, 29; Mazzoli 1996, 29, Erler 1997 ed Erler 2006; i lavori di Erler mostrano bene come l'intero poema lucreziano (anche nelle sue sezioni fisiche) può essere letto come uno strumento volto alla “terapia” morale del lettore, esortato a *recte vivere* e *nil admirari* (cfr. e.g. Erler 1997, 91–92).

80 Cfr. Segal 1998, 98: «l'antidoto contro una simile paura, per Lucrezio come per Epicuro, è il limite».

81 Non mi pare un caso che l'esaltazione della visione della verità svelata da Epicuro e la sua trasformazione in un'esperienza estatica trovi spazio, nella maggior parte dei casi, soltanto nei proemi, ovverosia in punti del testo dove l'elemento retorico gioca un ruolo fondamentale e cruciale e inevitabile è il ricorso al coinvolgimento emotivo del lettore. Questo valore “strumentale” della venerazione di Epicuro e dei suoi *reperta*, intesi come strumento “elativo” utile al raggiungimento della beatitudine trova una conferma in *Sent. Vat.* 32 ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστίν. Difatti, nell'ambito della scuola epicurea, l'essenza del culto di Epicuro può essere individuata nell'idea che il *sapiens* abbia raggiunto uno *status* divino e sia quindi necessario per i suoi seguaci praticare una vera e propria *imitatio dei* al fine di raggiungere una condizione di analoga beatitudine. Su questo punto, cfr. Erler 2015 e Longo Auricchio 2015.

82 Per un commento al passo, cfr. Rumpf 2003, 149–155. Per la presenza di appelli al lettore in prossimità di sezioni escatologiche si veda anche Bonelli 1984, 115. Si confronti il simile sviluppo presente nell'appello al lettore nella sezione escatologica del quinto libro.

carattere incredibile e sconcertante – in una parola, *mirabile* – delle tesi che presenterà, ovverosia l’esistenza di innumerevoli mondi nello spazio infinito (vv. 1048–1089) e la mortalità del nostro mondo (vv. 1105–1174). La reazione del pubblico dinanzi a tali dottrine potrebbe infatti essere di sconcerto e di sdegno rifiuto (cfr. v. 1024 *vehementer nova res* vv. 1040–1041 *novitate exterritus ipsa / expuere ex animo rationem*):⁸³ 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. La strategia mediante la quale Lucrezio “disinnesca” il turbamento proveniente dalla natura *mirabilis* dell’annuncio epicureo poggia sulla rielaborazione di un argomento di ascendenza platonica e aristotelica: la meraviglia viene logorata dall’abitudine.⁸⁴ L’uomo è ormai indifferente alla vista della volta celeste, perché ormai “sazio” e abituato a essa (v. 1038 *fessus satiate videndi*), laddove questo sublime spettacolo apparirebbe straordinario e sovranaturale (vv. 1033–1037) a uno sguardo non ancora avvezzo e disilluso. Allo stesso modo, secondo il poeta, il messaggio epicureo appare *novus* soltanto a coloro che lo contemplan per la prima volta, ma l’abitudine lo renderà progressivamente familiare e dunque non straordinario né minaccioso. Insomma, la consuetudine priverà la *vera ratio* di ogni aspetto incredibile e paradossale.⁸⁵ Solo così il lettore del poema potrà raggiungere la divina condizione d’imperturbabile osservatore del mondo, celebrata nel proemio del secondo libro.⁸⁶ Grazie alla consapevolezza del *terminus* delle leggi naturali egli avrà infatti accesso a una beatitudine eguale a quella degli dèi nella *intermundia* (1.79 *nos exaequat victoria caelo*). Come evidenziato

83 Seppur ben note al dibattito filosofico greco, a parte del pubblico romano di Lucrezio tali dottrine non potevano non apparire paradossali e pericolose, come evidenzia l’insistenza del poeta sul campo semantico della *novitas* (vv. 1024–1025; 1033; 1040).

84 Il motivo dell’uomo che contempla per la prima volta la bellezza della volta celeste è un luogo comune della tradizione filosofica, ma rimanda *in primis* al “mito della caverna” nel libro settimo della *Repubblica* di Platone. Un altro punto di riferimento del passo lucreziano è la rielaborazione aristotelica di tale mito all’interno del *De philosophia* (fr. 13 Ross), riproposta in Cic. *nat.* 2.37; 95–96. Comune a questi passi è il concetto che la contemplazione della bellezza del cosmo e della sua utilità conduca al riconoscimento dell’esistenza della divinità e della sua azione provvidenziale. Per questa ragione, anche gli Stoici possono essere inclusi nella polemica epicurea: infatti, in Cicerone il mito aristotelico è riportato dallo stoico Balbo. Cfr. Altman 2016, 164–172.

85 Si noti che anche l’enfasi lucreziana sul ruolo della *consuetudo* è in continuità con l’insegnamento di Epicuro: questi, come sottolinea Hadot 2010, 119–120, aveva sempre rimarcato l’importanza della ripetizione quotidiana dei principi fondamentali dell’Epicureismo al fine di renderli abituali, liberando così di ogni terrore la visione della verità.

86 Cfr. Hadot 2010, 121: «il piacere supremo stava nel contemplare l’universo senza fine e la maestà degli dèi».

da Lucrezio stesso nel finale del quinto libro, la vera *pietas* non consiste infatti nelle conturbanti pratiche religiose tradizionali, bensì nell'osservare l'universo intero con mente serena: 5.1203 *placata posse omnia mente tueri*.⁸⁷

Questo conseguimento dell'imperturbabilità resta però l'obbiettivo *ideale* del poema, mai raggiunto una volta per tutte.⁸⁸ La traduzione in azione dei principi epicurei è appannaggio del lettore stesso, e dunque necessariamente collocata al di là del cosmo del testo. Non credo pertanto che l'aspirazione all'assenza di stupore possa essere ridotta a una mera lezione superficiale: essa è piuttosto una tensione essenziale, la cui importanza quale radice della poetica lucreziana è pari alla ricerca della meraviglia.⁸⁹ Essa può anzi essere considerata come forza propulsiva che permette di attivare il meccanismo del sublime e di ripeterlo ogni volta che si contempla un nuovo fenomeno, nel diuturno, ciclico movimento dall'opinione alla verità.

87 Cfr. Morrison 2013, 223 n. 15 circa la proposta di *Candidus* (*pacata mente*) che però non altera il concetto di fondo.

88 Cfr. Schiesaro 1994, 83: «the internal structuring of the plot will be fully understandable only in the light of the reader's experience rather than in the theoretical connection between different topics [...]. The *telos* of the poem will not be so much in the (impossible) 'resolution' of the plot, but in the achievement of the poem's primary goal, the conversion of its reader, a plot of sorts which however is not much lying inside the text [...] as in the outside reader-disciple».

89 Tale aspetto cela in sé notevoli contraddizioni, ma come sottolinea Conte 1990, 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». Sull'eredità e la fortuna del sublime lucreziano, cfr. Hardie 2009a.

8 Appendici

8.1 Appendice 1. Lucr. 2.1164–1174: analisi stilistica di una conclusione “comico-diatribica”

8.1.1 Introduzione

Nonostante la loro profonda connessione con la sezione finale del secondo libro, i vv. 1164–1174, vera e propria conclusione della prima diade del poema, costituiscono un'unità a sé stante, con dei tratti stilistici e contenutistici in parte differenti rispetto a quanto precede.¹ Per questa ragione, pare opportuno rivolgere particolare attenzione a questo passo, facendolo oggetto di un'indagine più approfondita. La sua autonomia è determinata visivamente dall'avverbio iniziale *iamque*, che segnava pure il principio della sezione antecedente, dedicata alla descrizione della senescenza della terra (vv. 1150–1163). 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), il secondo invece 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*), ovvero la inesorabilità della distruzione provocata dalla *vetustas*.²

I commentatori hanno riservato troppo poca attenzione a queste figure, che – come si vedrà – risultano significative per comprendere alcuni aspetti della relazione tra Lucrezio e la sua epoca e, soprattutto, della critica rivolta dal poeta all'immagine tradizionale del *civis romano*.³ Il primo dato da sottolineare è che si tratta di due vecchi,⁴ la cui ἡθροποιῖα rientra per molti aspetti nello stereotipo del

1 Per un'introduzione generale al passo, cfr. Fratantuono 2015, 146–149. Per il testo e la traduzione di questi versi si rimanda alle pp. 72–74. Cfr. Müller 1978, 200–204 a proposito dei motivi di continuità tra questo finale e i versi del proemio seguente.

2 Come si vedrà, la conclusione non esprime tuttavia una prospettiva completa sulla natura dei processi fisici, poiché essa tralascia deliberatamente il lato “creativo” della natura (connesso all'azione dei *motus auctifici* e *genitales* descritti in 2.569–580) per concentrarsi sul suo lato “distruttivo” (connesso ai *motus exitiales*), dando forma a un vero e proprio trionfo del tempo.

3 Si veda Bonelli 1984, 144–145, il quale si mostra addirittura critico, definendo questi versi come un “bozzetto” che «mostra un compiacimento forse eccessivo di rappresentazione realistica; inoltre non la *pietas* solamente, ma tutta intera la *forma mentis*, rustica e patriarcale, di questo personaggio [il contadino], sono lontanissime dallo spirito lucreziano, sì che esso rimane un bozzetto, in quanto la sua verità non riesce ad amalgamarsi con quella del lettore».

4 Per un'introduzione alla visione epicurea della vecchiaia, cfr. Hammerstaedt 2015a, 199–211. 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

senex tratteggiato da Orazio nell'*Ars poetica* (vv. 156–157; 169–174).⁵ Gli attempati contadini di Lucrezio sono in effetti *difficiles e queruli*, (cfr. vv. 1164–1165; vv. 1168–1170), ma si rivelano soprattutto dei veri e propri *laudatores temporis acti*, avversi allo spirito della propria epoca: tale aspetto è ben sunteggiato dai vv. 1166–1167, che culminano proprio nella *laudatio* della fortuna della generazione precedente. Ciò che di essi Lucrezio sembra biasimare maggiormente è l'incapacità di venire a patti con la morte, individuale e collettiva. Tale debolezza si rivela non solo nelle loro parole nostalgiche, ma anche nella loro rappresentazione quasi caricaturale, fondata su gesti smoderati che palesano una selvatica irrequietezza, un insanabile e lacerante disagio interiore. Alcuni di questi elementi potrebbero essere ascrivibili alla sfera del comico, ma risultano qui 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 [...] avidusque futuri*), ma sono qui trasformati 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 ricorrerà in un altro passo lucreziano, ossia all'interno della sezione comico-diatribica per eccellenza nel *De rerum natura* (3.952–967):⁶ le analogie terminologiche tra i due passi sono infatti numerose.⁷ Il debito lucreziano verso generi più umili, come appunto la commedia⁸ e la satira, è rivelato in entrambi i casi dall'uso di stilemi e *iuncturae*

troviamo dinanzi a un bell'esempio di ipallage. Cfr. Segal 1998, 125 n. 15 che legge in questi versi «una progressione del motivo della vecchiaia e del decadimento».

5 Del resto non si può escludere che Orazio stesso, per costruire l'immagine dei propri *senes*, si sia ispirato al passo lucreziano (anche in 3.952–967), come suggeriscono alcune notevoli corrispondenze lessicali. A proposito dell'influenza lucreziana sull'*Epistola ai Pisoni*, cfr. Reitz 2005.

6 Lucr. 3.952–954 *grandior hic vero si iam seniorque queratur / atque obitum lamentetur miser amplius aequo, / non merito inclamet magis et voce increpet acri?* Certo la natura diatribica del secondo passo è più accentuata, perché Lucrezio subito dopo chiama in causa la prosopopea della stessa *Natura* che rimprovera aspramente il vecchio querulo. Sul motivo della voce della *Natura* in Lucrezio, cfr. Luciani 2011.

7 Cfr. e.g. 3.953 *grandior seniorque* 2.1164 *grandis*; 3.953 *iam* 2.1164 *iamque*; 3.954 *queratur* 2.1169 *saeculumque fatigat*; 3.954 *lamentetur miser amplius aequo*, 2.1164–5 *suspirat / crebrius*; 3.955 *inclamet [...] increpet*, 2.1170 *et crepat*.

8 Cfr. Taylor 2016 per una nuova analisi del riuso lucreziano del teatro greco e latino a scopo didattico.

“bassi” o parodici dello stile magniloquente dell'*epos*: tali elementi sono però rielaborati dal poeta, che li trasfigura in emblemi di una tragica dismisura.⁹

I due personaggi non sono però soltanto dei vecchi, ma anche dei contadini. Anche il modello del βίος dell'agricoltore che vota la sua vita al *labor* gioca un ruolo importante nella tradizione satirica e diatribica,¹⁰ nonché nella commedia: si pensi, ad esempio, al celebre quadro iniziale nel *Punitore di se stesso* di Terenzio.¹¹ La raffigurazione degli agricoltori come vittime dell'inclemenza della terra e della violenza dei fenomeni naturali è però riconducibile anche alla trattatistica filosofica ellenistica, soprattutto nell'ambito del dibattito relativo all'eternità del mondo e della sua provvidenzialità.¹²

Nello spazio di soli dieci versi, Lucrezio incrocia elementi afferenti a diversi ambiti letterari e filosofici; in questo modo, il poeta trasforma queste figure in emblemi della mentalità tradizionale dell'uomo romano. Si pensi ad esempio al riferimento alla *pietas* dell'*antiquum genus* al v. 1170, oppure alla pratica latina della distribuzione “viritaria” di precise porzioni di terreno (v. 1172 *modus agri*).¹³ Allo scopo di evidenziare la natura comico-diatribica e satirica di questo finale,

9 Riferimento imprescindibile per lo studio della tradizione diatribica antica resta il lavoro di Oltramare 1926. La mia indagine sulla relazione tra spirito diatribico e sublime lucreziano cerca di seguire il solco tracciato dai due articoli di Conte 1965 e Conte 1966 relativi rispettivamente a Lucr. 3.1024–1053 e 2.1–61, nonché le analisi di Kenney 1971 e Wallach 1976. La dimensione “satirica” del *De rerum natura*, la cui comprensione è fondamentale per l'interpretazione globale del poema, è stata rilevata ed esaminata da Murley 1939 e Dudley 1965. Si veda anche la più recente ricerca di Gellar-Goad 2012 che si sofferma anche (281–283) sui vv. 1164–1174 del secondo libro, sottolineandone la natura satirica (sulla quale cfr. anche Gale 2013, 31), in particolare nelle figure dei due contadini: «two satirist-like figures, or perhaps proto-satirists, anticipating the satiric speaker *Natura Rerum* in book 3». Cfr. anche Vesperini 2017, 137–141 che coglie nell'intero poema lucreziano la coesistenza di due *ego* poetici: da un lato quello epico, dall'altro quello satirico: «le premier fait une épopée sublime, le second parle la langue de tous les jours, mais enfermée dans un hexamètre».

10 Cfr. e.g. Hor. *sat.* 1.28 *ille gravem duro terram qui vertit aratro*.

11 Cfr. in particolare i vv. Ter. *Haut.* 62–74, dove Cremete descrive Menedemo che si affaccenda solo nel campo, mosso da senso di colpa. Il modello del vecchio bisbetico che lavora il campo ricorre anche nella commedia attica: si pensi al Diceopoli degli *Acarnesi* di Aristofane o al vecchio Cnemone, protagonista del *Misantrope* di Menandro. L'archetipo classico del vecchio contadino infelice risale a mio parere sino a Laerte in *Od.* 24.226–234.

12 Cic. *nat. deor.* 3.86 *at enim minora di neglegunt, neque agellos singulorum nec viticulas persequuntur, nec, si uredo aut grandio cuiquam nocuit, id Iovi animadvertendum fuit*.

13 Questa attenzione all'attualizzazione non impoverisce bensì arricchisce il rapporto con le fonti poetiche greche: si veda ad esempio Gale 2013, che sottolinea come la riflessione lucreziana sul *labor* umano e sullo scorrere del tempo nel secondo e nel quinto libro possa essere letta in dialogo (oppositivo) con il modello offerto da Esiodo.

nei prossimi capitoli si analizzeranno più dettagliatamente le espressioni e i concetti più significativi impiegati dal poeta.

8.1.2 *Caput quassans* (v. 1164)

Il *grandis arator* entra in scena scuotendo il capo, gesto che diviene sin dal principio cifra del suo turbamento e della sua gestualità smoderata. L'atto di scuotere il capo come segno 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 ῥά κάρη προτὶ ὄν μῦθήσατο θυμόν. 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 e *acri fixa dolore* (Verg. *Aen.* 7.292): *tum quassans caput haec effundit pectore dicta*.¹⁴

L'espressiva *iunctura* 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.¹⁵ Ad esempio in *Bacch.* 305 (*capitibus quassantibus*) tale gesto è attribuito a personaggi detti *tristes* (cfr. v. 303);¹⁶ parimenti in *Trin.* 1169 esso è attribuito al *senex Charmides*, che si definisce afflitto e spaventato (*cruciatur cor mi, et metuo*). L'elemento più interessante che risulta dall'analisi dei passi 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. L'atto del *caput quassare* 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 Eutyclus che

14 Anche Seneca si avvale in ambito tragico di questo atto, ponendolo di nuovo dinanzi a un discorso diretto; nelle *Troades* infatti esso è riferito al fantasma di Ettore, che appare ad Andromaca (*Troad.* 449–451): *sed fessus ac deiectus et fletu gravi/ similisque maesto, squalida obiectus coma. / Iuvat tamen vidisse; tum quassans caput*.

15 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; / αὐτὰ τί μοιμῶτε κάνανεύετε; / τί χρώς τέτραπται; τί δάκρυον κατεῖβεται.

16 Si noti che anche il *vitis sator* lucreziano è innanzitutto *tristis* (v. 1168).

sopraggiunge: *vultus neutiquam huius placet; / tristis incedit (pectus ardet, haereo), quassat caput.*

Come si diceva, questo gesto può anche denotare un'ira profonda, come in *Asin.* 403–406, dove ben due personaggi descrivono l'ingresso furioso del servo Leonida, paragonato addirittura ad Achille.¹⁷ 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. 2.1164–1174 di Lucrezio il primo modello sembra essere proprio la commedia, con i suoi *senes*; tuttavia, il tono esasperato del quadro, carico di *pathos*, evidenzia che la ripresa lucreziana non dimentica – anzi amplifica – l'elemento παρατραγωδῶν già insito in Plauto e qui utile a mettere in rilievo il dolore provocato dall'ignoranza della *ratio naturae* (cfr. v. 1173 *nec tenet*). Infine, la scelta di questa espressione forte al principio della sezione finale del libro serve a Lucrezio per creare uno stacco netto con quanto precede, introducendo il lettore in uno spazio nuovo, “diatribico”, dove è consentito un linguaggio diverso, che riprende *iuncturae* e motivi tipici della commedia e della satira.

Il *senex* diviene così una figura estremamente drammatica, ipostasi di un mondo in sfacelo. Ciò adduce una prima conferma all'analisi svolta da Conte a proposito del ruolo di ὕψος e 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.¹⁸

8.1.3 *In cassum [...] cecidisse* (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*

¹⁷ Plaut. *Asin.* 403–404 *atque hercle ipsum adeo contuor, quassanti capite incedit. / Quisque obviam huic occesserit irato, vapulabit.* L'associazione del *quassare caput* al sentimento della rabbia è inoltre confermato da un passo del *De ira* di Seneca (*dial.* 3.19.1–2), dove esso è incluso nel repertorio dei gesti smodati tipici dell'iracondo.

¹⁸ Cfr. Conte 1966a, 342. Ciò corrisponde al «teorema maggiore dello ὕψος» nel *De rerum natura* secondo Conte, ovvero «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».

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 ἄπὸ κοινοῦ sia al verbo *suspirare* sia al verbo seguente (*cecidisse*), ambiguità che ne amplia la portata drammatica.¹⁹

Lucrezio attribuisce poi alla voce del personaggio la locuzione *in cassum cadere* («andare a vuoto»). Si tratta di un'espressione certo non elevata, che si ritrova ancora una volta attestata in Plauto (*Poen.* 360: *omnia in cassum cadunt*).²⁰ Con la sua sonorità intensa ed aspra, che richiama per assonanza il *quassat* del verso precedente, questa *iunctura* conferma il passaggio stilistico a un livello lessicale più basso, utile non solo a caratterizzare i nuovi personaggi, ma anche ad aggredire il lettore, a smuoverlo mediante l'asprezza verbale. Non bisogna dimenticare che per Lucrezio il rimprovero mosso dalla Natura all'uomo non è un cordiale invito, ma un "*latratus*" diatribico (2.16–17): *nonne videre / nihil aliud sibi naturam latrare*. Come si vedrà, nel terzo libro la personificazione della Natura aggredirà con pari durezza (*voce increpet acri*) il *senior querulus*. L'*acris vox* è dunque funzionale sia a rappresentare il mondo di errori e angosce in cui è immersa la maggioranza degli uomini sia a ridestare queste stesse persone dal loro *naufragium* interiore.²¹

8.1.4 *Laudat fortunas parentis* (v. 1167)

Il lamento del *grandis arator* culmina nella σύγκρισις tra il presente e il passato, il cui ovvio epilogo è l'elogio delle fortune del padre (*laudat fortunas parentis*) e il rifiuto dei mutamenti apportati dal tempo: si veda a questo proposito la reiterazione del sostantivo *tempus* (con poliptoto) all'interno di un doppio parallelismo che deborda nel verso successivo, comportando un forte iperbato.

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

20 Nell'*Eneide* di Virgilio, riferendosi come Lucrezio a fatiche (*labores*) che cadono vane, sceglierà invece d'impiegare invece l'espressione *in cassum fundere* (*Aen.* 7.421).

21 Circa il *latrare* della natura al v. 17 cfr. Conte 1966a, 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». Modello diretto di Lucrezio è Ennio *ann.* fr. 481 Sk. *animus cum pectore latrat*, che riprende a sua volta Omero *Od.* 20.13 κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει. Infine, è necessario citare il richiamo epicureo alla «voce della carne» (σαρκὸς φωνή τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν) in *Sent. Vat.* 33.

L'*enjambement* tra il vv. 1166 e 1167 sembra rispecchiare l'inarrestabile *fuga temporum* e l'ardore del vecchio agricoltore, i cui discorsi approdano inevitabilmente al richiamo nostalgico al passato. Come si è visto, questi aspetti rientrano pienamente nello stereotipo del *senex* tratteggiato nell'*Ars poetica* di Orazio.²² Anche nelle parole del *vitis sator* si ritroverà l'idealizzazione dell'*antiquum genus* a motivo della sua *pietas* (*ut pietate repletum* v. 1170), che le nuove generazioni non hanno saputo conservare. Chiaro è il riferimento al motivo tradizionale della progressiva degenerazione dei costumi.²³

8.1.5 *Vetulae vitis* (v. 1168)

Dopo il *grandis arator*, entra in scena il *vetulae vitis sator*²⁴ «il contadino che coltiva una vecchia vigna cascante»;²⁵ si è già detto che, per ipallage, l'attributo della vecchiaia deve essere riferito non solo alla vite, ma anche al viticoltore stesso.²⁶ Del resto, anche questo aggettivo può essere compreso nell'elenco di termini di ascendenza comica:²⁷ 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 decrepitis senex*. Poco prima Lisimaco aveva similmente detto l'amico *Acherunticus*, / *senex vetus, decrepitis* (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* che l'ogora ogni cosa, che tanta importanza avrà nel distico finale.

22 Ancora una volta, numerosi sono i precedenti individuabili nella commedia latina. Cfr., ad esempio, Plaut. *Rud.* 523 *laudo fortunas tuas*; Trin. 295 *nam hi mores maiorum laudant, eosdem lutitant quos conlaudant*; Ter. *Andr.* 96–97 *quom id mihi placebat tum uno ore omnes omnia / bona dicere et laudare fortunas meas*.

23 Del resto l'atto della *laudatio* implica la scelta di un *bios* e di un preciso modello etico e comportamentale. Un ottimo esempio che può essere connesso a questo contesto si trova nella *praefatio* del *De agri cultura* di Catone (*praef.* 2): *et [maiores] virum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur qui ita laudabatur*.

24 Per un'analisi del verso e delle proposte in proposito della parola finale, cfr. Deufert 2018, 133–134, che pone la *crux desperationis*.

25 Il lavoro del *vitis sator* è ben riassunto da in Colum. 3.15.

26 Cfr. pp. 271–273.

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

8.1.6 *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 delle generazioni passate, rimpiante per la loro moralità. Come il v. 1165, anche questo verso è dominato dall'idea della *vetustas*, sottolineata dalla *traiectio* del sostantivo *temporis* in posizione incipitaria, spostamento che permette la disposizione chiasmica 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 (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.²⁸

Per quanto concerne invece l'espressione *saeculum fatigare*, innanzitutto pare importante 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 "tormentano dèi e oracoli" per avere figli, ma invano (*nequiquam*). 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 svolge 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.²⁹

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 la contrapposizione

²⁸ A proposito del verbo *incusare*, si vedano gli impieghi analoghi in Stat. *Achill.* 1.439 *et geminis incusat fata querellis*. Si noti che nel commento a *Aen.* 1.410 (*talibus incusat*) Servio limita l'impiego di questo verbo ad accuse rivolte ai superiori.

²⁹ 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*.

tra gli uomini dei *praesentia tempora* e l'*antiquum genus* appare inevitabilmente connessa alla teoria delle età dell'umanità che si succedono, degenerando man mano che si avvicinano al presente.³⁰ Lucrezio si pone però 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.

8.1.7 *Crepat* (v. 1170)

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,³¹ che evoca in maniera perfetta le lamentose critiche del vecchio viticoltore.³² 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 nella variante *increpare* per definire l'impetoso 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 biasima la nuova generazione appartiene allo stereotipo del *senex*, come ricordano i noti *rumoresque senum severiorum* che Catullo invita a ignorare (5.2). Si noti infine che la scelta di questo verbo è impreziosita dalla costruzione con *ut* e congiuntivo (un *hapax* lucreziano).³³

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

L'espressione *antiquum genus* si riferisce ai *saecula* passati, la cui moralità viene contrapposta all'empietà della generazione presente:³⁴ rispetto ai versi precedenti si aggiunge un nuovo dato, ovvero sia che l'*antiquum genus* si distingueva

30 Cfr. l'archetipo di questo racconto, ovvero sia il mito delle età nelle *Opere e i giorni* di Esiodo (vv. 109–110): χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. Non si dimentichi l'annuncio dell'avvento di una nuova età dell'oro nella quarta ecloga virgiliana. A proposito di queste tematiche, cfr. Andreoni 2009.

31 Cfr. Ter. *Eun.* 1029 *flamma crepat*.

32 Cfr. Hor. *epist.* 1.7.84.

33 Di solito il verbo è invece impiegato per rappresentare una vasta e concreta gamma di rumori; cfr. e. g. Pl. *Amph.* v. 496 *crepuit foris*; Mart. 3.82. v.15 *digiti crepantis signa novit*; Sen. *Thy.* v. 562 *arma crepuere*.

34 Si noti come la *traiectio* di *ut* metta in enfasi la *iunctura antiquum genus*.

innanzitutto per la sua *pietas*. Ancora una volta, tutti questi elementi si ritrovano sovente nelle parole dei *senes* della commedia plautina. Particolarmente emblematico è il caso del discorso del vecchio Filtone nel *Trinummus* (vv. 280–300), che sembra riprodurre i medesimi concetti presenti in questi versi lucreziani. Egli 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) e per questo esorta il figlio all’imitazione della virtù passata (vv. 297–298 *meo modo et moribus vivo antiquis / 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 Filtone si coglie in fondo la stessa disperazione del *vitis sator* lucreziano, che avrebbe benissimo potuto proferire la patetica domanda pronunciata nei vv. 297–298: *quia ego ad hoc genus hominum duravi? / Quin prius me ad plures penetravi?*

Il richiamo al *mos maiorum* non è affatto esornativo, bensì centrale nell’economia dell’intero poema. Difatti, in questo passo, Lucrezio segna una tappa fondamentale nel percorso della sua polemica contro i valori tradizionali,³⁵ che culminerà ai vv. 1198–1203 del quinto libro, dove il poeta ridefinirà in senso epicureo la *pietas* romana.³⁶ 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 nella costruzione retorica di questi personaggi.

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

Anche l’espressione *tolerare aevum* appartiene al novero delle *iuncurae* appartenenti a un registro stilistico basso attribuite ai contadini di questo passo. *Aevum* (o *vitam*) *tolerare* significa infatti “sopravvivere, mantenersi in vita”³⁷ e ben si addice, nella prospettiva dei due contadini, agli uomini dell’*antiquum genus*, che “campavano” all’interno di possedimenti angusti. Virgilio riutilizzerà

³⁵ Cfr. Minyard 1985, 36–42.

³⁶ A proposito di questa ridefinizione della vera *pietas* cfr. Summers 1995. Non pare un caso che anche questi ultimi versi del quinto libro non siano privi di riferimenti escatologici (cfr. v. 1213), quasi a indicare che il passaggio a nuovi valori è attuabile solo a patto di accettare la dottrina della mortalità del mondo.

³⁷ Cfr. Tac. *ann.* 11.7 *exercendo agros tolerare vitam*.

tale espressione in un bellissimo passaggio dell’ottavo libro dell’*Eneide*, dove si rappresenta il quadro umile della *femina* che veglia la notte tessendo.³⁸ Anche la scelta del complemento oggetto *aevum* anziché il più comune *vitam* (presente infatti nel passo virgiliano) sembra rispondere a un preciso intento. *Aevus*, infatti, pur significando qui “vita, esistenza”, rimanda in modo chiaro alla medesima sfera semantica condivisa dai sostantivi vicini (e.g. *saeculum*). Appare dunque chiaro che in questo “trionfo della *vetustas*” Lucrezio dimostra tutta la propria abilità retorica: 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 delle parole ed espressioni enfatiche (*repletum*, *perfacile*) usate per enfatizzare la radicalità del pensiero del *vitis sator*.

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

Le parole del v. 1172 attingono a una serie di valori e pratiche tradizionali della cultura romana, evidenziando come l’attacco di Lucrezio si rivolga qui contro aspetti fondamentali del *mos maiorum*. Il primo principio chiamato in causa è quello del *modus agri*, ovverosia della misura di terreno agricolo pubblico spettante a ogni cittadino romano.³⁹ Si tratta di un’espressione intorno alla quale si sono giocati conflitti secolari tra le classi sociali di Roma; ad esempio, secondo la testimonianza di 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*). Parimenti, le celebri riforme dei Gracchi al termine del II secolo a.C. vertevano, com’è risaputo, 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* della satira 2.6: *hoc erat in votis: modus agri non ita magnus*. Nel *De rerum natura*, però, questo concetto è attribuito al viticoltore, che vede nell’ingrandimento del *modus agri* un segno di degenerazione morale rispetto alle idealizzate generazioni del passato.

Fondamentale è anche l’avverbio *viritim*, che si riferisce alla distribuzione “viritaria” dei terreni, pratica fatta risalire addirittura a Romolo, come asserisce

³⁸ Cfr. Virg. *Aen.* 8.406–413.

³⁹ Cfr. e.g. Cic. *Att.* 13.33 *etsi nihil scripsit nisi de modo agri*.

Cicerone nel *De re publica* (2.26).⁴⁰ Come *modus agri, viritim* è dunque una delle parole d'ordine nella descrizione delle leggi e tradizioni proprie 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 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*.

8.1.11 *Nec tenet omnia paulatim tabescere* (v. 1173)

Il distico finale del secondo libro svolge 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*). 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.⁴¹ Nel passo in esame (v. 1173) tale formula gioca però 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 cerca di riavvicinare il lettore e il poeta ai *templa serena* della saggezza, distaccandoli dalle *curae* e dagli *errores* dell'umanità.⁴² Pertanto, 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).

La scelta dell'avverbio *paulatim* è rilevante, poiché rimanda alla sezione iniziale della sezione finale del secondo libro (vv. 1105–1145), dove esso era utilizzato per narrare la lenta crescita e dissoluzione degli aggregati atomici (cfr.

⁴⁰ *Ager viritanus* è l'*ager qui viritim populo distribuitur* (Paul. Diac. ex Fest. p. 373.3 Müller).

⁴¹ Cfr. Lucr. 3.647–651 *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.*

⁴² Come si vedrà, la definitiva riconquista dei *templa serena* e di una prospettiva *sub specie aeternitatis* del cosmo avverrà tuttavia soltanto nel proemio del canto successivo.

v. 1123), in combinazione con l'analogo avverbio *minutatim* (v. 1131–1132). La rievocazione del quadro della crescita del mondo rende circolare il percorso argomentativo 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. Anche il ricorso al verbo *tabescere* va analizzato con attenzione. La forma incoativa, posta accanto all'avverbio *paulatim*, serve a comunicare l'impressione di un processo graduale e inesorabile.⁴³ Di conseguenza, il verbo dovrebbe essere tradotto in maniera concreta ed espressiva (“inizia a imputridire”) poiché tale livello stilistico si attaglia alle scelte lessicali di questo passo, tutte improntate a un livello basso, diatribico. 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”, immagine volutamente sgradevole e tesa a desacralizzare ciò che la religione astrale ellenistica (e più in generale la *religio* tradizionale) aveva divinizzato.⁴⁴

8.1.12 *Spatio aetatis defessa vetusto* (v. 1174)

Come *tabescere* e *ire ad capulum*, *defessa* comunica l'idea di una spossatezza che non può essere ritemprata, ossia un'immagine molto concreta, fondata su una metafora organicistica che accomuna a un essere vivente gli inanimati aggregati atomici (mondo compreso). Anche questo termine contribuisce a conferire una direzione circolare al finale del 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'espressione *spatio aetatis defessa vetusto* va dunque riferita *in primis* alla terra stessa, vera protagonista di questo passo: infatti Lucrezio, riprendendo i mede-

⁴³ 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.

⁴⁴ 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*: qui, infatti, il verbo *tabescere* è usato in coppia con il verbo *consenescere*, dimostrando come esso richiami la progressiva perdita di forza della senilità.

simi temi nel quinto libro, riutilizzerà questa forma, stavolta riferendola in modo inequivocabile a *Tellus: ut mulier spatium defessa vetusto* (5.827).⁴⁵

8.1.13 *Ire ad capulum* (v. 1174)

Per l'analisi di questa *iunctura* lucreziana (ristabilita grazie a una congettura di Voss)⁴⁶ pare opportuno notare innanzi tutto che il *capulum* è una sorta di bara o letto funebre, su cui erano adagiati i corpi dei defunti. Nella lingua letteraria, tale sostantivo appartiene a un registro comico, colloquiale; in effetti, esso appare in alcuni passi plautini nonché in Lucilio e in Novio.⁴⁷ Ad esempio, nel *Miles gloriosus* (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 implica l’immagine della vita come un cammino di avvicinamento alla bara,⁴⁸ presente pure nella *iunctura* lucreziana *ire ad capulum*. Come si è visto, anche gli altri finali lucreziani sono talora caratterizzati da modi di dire quasi proverbiali (è il caso del *gutta cavat*

⁴⁵ 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 1966, 353.

⁴⁶ Su perché questa lezione debba essere preferita al testo tradito *ire ad scopulum* (difeso da Possanza 1990 e Fratantuono 2015, nonché accolto, ad esempio, da Flores 2002), cfr. Galzerano 2015 e Galzerano 2018b, 287–289. Si noti qui in sintesi che, per quanto l’immagine dell’esistenza come un viaggio in nave destinato a culminare in un naufragio sia ben attestata nella tradizione epicurea (cfr. Clay 1998, 189–197), essa risulterebbe “fuori luogo” in riferimento al quadro comico-satirico dei due contadini; per giunta, a differenza dei passi richiamati da Clay, nel finale lucreziano lo *scopulum* costituirebbe il solo riferimento all’ambito semantico del naufragio. Infine, la presenza dell’avverbio *paulatim* al v. 1173 suggerisce un lento cammino di avvicinamento alla fine, piuttosto che l’idea di un repentino affondamento.

⁴⁷ Per i passi latini qui richiamati, cfr. Galzerano 2015. Cfr. Galzerano 2018b, 288 per le possibili fonti greche che spaziano dal proverbio τὸν ἕτερον πόδα ἐν τῇ σορῷ ἔχειν, citato da Luciano di Samosata (*Herm.* 78), ad alcuni passi di Filodemo (*De morte* col. 38.17–18; *epigr.* 29 Sider = *anth. Gr.* 9.412.7–8). A chi obietta che le espressioni *tabescere* e *ire ad capulum* sarebbero troppo concrete in riferimento al generico *omnia* del v. 1173 di Lucrezio, bisogna ricordare che quest’ultimo è riferito alla dimensione fisica del corpo del mondo e alla terra. Non diversamente, nel fr. 184 teofrasto, si dice che l’aria si ammala, si consuma e muore: ἢ γε μὴν ἀερος φθορὰ παντὶ τῷ δῆλον· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τινὰ ἀποθνήσκειν πέφυκεν.

⁴⁸ Cfr. Lucr. 2.77–79, dove Lucrezio riprende l’immagine della vita come una corsa.

lapidem nel finale del quarto libro) o da immagini ed espressioni connesse alla sfera della sepoltura (è il caso del finale del terzo e del sesto libro).⁴⁹

Plauto non è l'unico autore che interpreta il *capulus* come simbolo della morte. Nel fr. 222 Ast. delle *Satire Menippee* di Varrone⁵⁰ 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 Κοσμοτορῶνῃ (Περὶ φθορᾶς κόσμου), ossia *Il mestolo cosmico: della rovina del cosmo*,⁵¹ un testo che forse parodiava gli scenari escatologici prospettati da Stoici ed Epicurei, rapportandoli in qualche modo alla crisi della Roma contemporanea.⁵² Questa notevole analogia induce a considerare possibile la presenza di un richiamo intertestuale tra i due autori.⁵³ Infatti, 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; tale scenario apocalittico viene per giunta messo in relazione con la tradizionale *Weltanschauung* romana (incarnata dai due contadini), allo scopo di palesarne limiti e debolezze.⁵⁴ All'analogia terminologica tra Lucrezio e Varrone si sommerebbe così la suggestione di un'analogia tematica.⁵⁵

49 Cfr. pp. 103–106.

50 Cfr. Varro *Men. fr. 222 Ast. propter cunam capulum positum / nutrix tradit pollicitori*.

51 Cfr. il commento di Cèbe 1983, 1044.

52 Il dialogo tra i due autori è garantito inoltre dal fatto che il *De rerum natura* stesso presenta (in alcune sezioni) una forte dimensione satirica (da intendersi nel senso della *satira* filosofica varroniana): cfr. Vesperini 2017, 137–141. Per un'introduzione alla crisi culturale dell'età tardo-repubblicana, cfr. Minyard 1985, 1–15.

53 Come sottolinea Cèbe 1983, 1048 n. 50, 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.), e Cèbe stesso propende per la prima. In questo contesto si preferisce però lasciare sospesa la questione relativa a chi, tra Lucrezio e Varrone, spetti l'antiorità: le notevoli corrispondenze tra i due autori (spesso non solo tematiche, ma addirittura testuali) rendono assai verosimile la prospettiva di una relazione diretta; a tal proposito cfr. Deschamps 1997, 113 e Deschamps 1998, 14. Cfr. anche Pittà 2015, 517–535, il quale, contrapponendosi alla tesi della Deschamps di una ripresa di Varrone da parte di Lucrezio, argomenta in favore della tesi opposta (p. 518): «si vedrà, infatti, un Varrone che riprende da Lucrezio elementi formali di particolare spicco, piuttosto che un Lucrezio che usa Varrone come repertorio di notizie».

54 Cfr. Bonelli 1984, 145, le cui considerazioni finali riscattano, in parte, il sopra citato giudizio negativo del passo: «la complementarità del personaggio e dei suoi tratti specifici rispetto alla campagna isterilita, l'immediatezza con cui esse, come contadino, recepisce il dramma della terra e, infine, l'ironizzazione (vv. 1173–1174) di quei tratti che lo rendono incompatibile con l'autore [...] fanno sì che anche attraverso questo vecchio, più sofferente che bilioso, Lucrezio possa avvertire, in reale comunione di sentimento malgrado tutta la distanza culturale, il dramma di una fine inevitabile, e ormai imminente, del nostro mondo».

8.1.14 Lucrezio e il dibattito tardo-repubblicano sulla *vetustas* della terra

Come si è già accennato, il poeta ha costruito la sezione finale del secondo libro, relativa alla vecchiaia della terra, secondo uno schema retorico ben preciso, ripreso anche nei finali del terzo, del quarto e del sesto libro: quello del trionfo della *vetustas*. L'intento dell'autore è infatti quello di mettere in rilievo l'azione logorante e disgregatrice del tempo, a cui non può sottrarsi nessun aggregato atomico, compresi gli esseri umani e i mondi. Si è detto che l'epifonema dei vv. 1173–1174 ha il compito di risollevarlo lo sguardo del lettore dalla prospettiva limitata dei due contadini a una prospettiva cosmica. Eppure tale movimento non eleva il destinatario sino a una piena visione epicurea delle leggi del cosmo: l'attenzione è rivolta unicamente all'aspetto distruttivo della natura, senza alcun cenno al suo volto creativo e generativo. Come infatti il poeta sottolinea in altri passi (cfr. e.g. 2.62–79; 5.828–836, ma soprattutto 2.569–580), *motus genitales* e *motus exitiales* sono due facce della stessa medaglia e contribuiscono al perfetto equilibrio dell'universo: la distruzione di un aggregato atomico è la precondizione per la generazione di altri nuovi aggregati.⁵⁶ Nel finale del secondo libro, invece, Lucrezio sopprime deliberatamente il carattere isonomico dell'universo epicureo, lasciando la sola *vetustas* come padrona della scena. La ragione di questa scelta è chiaramente da imputare alla volontà poetica di creare un costante chiaroscuro tra i cupi finali (focalizzati sull'azione della *vetustas*)⁵⁷ e i luminosi proemi (rivolti al messaggio “salvifico” di Epicuro).⁵⁸

L'impressione di un mondo sull'orlo della fine, inevitabilmente ricavata dalla lettura di questo passo, non deve dunque essere ritenuta come espressione della reale visione epicurea sull'età del mondo.⁵⁹ Certo, il cosmo ha ormai superato la prima fase della propria esistenza, coincidente con la prodigiosa fertilità della terra; eppure l'avvento di una fase nuova, caratterizzata dal *labor* umano, non è necessariamente un segno della sua fine. Se infatti volgiamo lo sguardo ai vv. 821–836 del quinto libro, parimenti dedicati al tema dell'invecchiamento della terra, notiamo che qui il poeta suggerisce che alla fase della

55 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 Ast.), cfr. Cèbe 1995, 365.

56 Cfr. il commento di Minadeo 1969, 75–76 e Schiesaro 1994, 93–95.

57 Fanno eccezione i finali del primo e del quinto libro, veri e propri trionfi del tempo della conoscenza sotto il profilo individuale (libro I) e collettivo (libro V).

58 Come si è visto nelle considerazioni finali, questa scelta estetica ha tuttavia delle profonde conseguenze etiche sulla natura del percorso di “conversione” del lettore lucreziano.

59 Cfr. pp. 247–249.

generazione spontanea degli esseri viventi dalla terra possa seguire una nuova fase, in cui, data la maggiore sterilità del suolo, le specie si perpetuano grazie all'accoppiamento.⁶⁰

Grazie al quadro del *grandis arator* e del *vitis sator*, il finale del secondo libro si trasforma in un grande simbolo del tramonto dell'antico *mos maiorum*, incapace di fornire le armi spirituali per fronteggiare il mutamento del mondo.⁶¹ Dinnanzi all'irrimediabile crisi del presente, la vanità dei valori del passato viene impietosamente messa a nudo. Con movimento circolare, si torna così al *naufragium* etico e civile dipinto nel proemio del secondo libro, che presentava già implicitamente Roma come proprio epicentro.⁶² Nei suoi passaggi chiave, l'intero libro è ancorato alla contemporaneità del poeta, immerso nel dibattito culturale della Roma tardo-repubblicana. Ad esempio, nei vv. 1150–1174 il poeta tocca questioni di scottante attualità, affrontate anche dai suoi contemporanei, come conferma un importante passo di Columella:⁶³

*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.*⁶⁴

60 Cfr. 5.828–829 *mutat enim mundi naturam totius aetas / ex alioque alius status excipere omnia debet*.

61 Si veda Gellar-Goad 2012, 283–284 che parla infatti, in riferimento a questo finale e a quelli degli altri libri del poema, di «civic satires», capaci di chiamare in causa la realtà romana contemporanea: «they are, that is, embedded in the cultural and social surroundings and assumptions of Republican Rome. First, the concerns over death and love and so forth that the Lucretian *persona* combats are in many ways all very Roman, from the funerary customs and the hell-on-earth that is political ambition to the question of the wife's conception and the cosmetic cultus of the *meretrix*. Second, the passages offer a social critique, with mockery and blame as appropriate, in an apparent attempt at improving (Roman, civic) social life».

62 Si veda ad esempio Lucr. 2.9–13, dove il poeta dipinge un quadro di feroce competizione tra concittadini.

63 Colum. 2.1.

64 «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 consumazione 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,

In modo inequivocabile, Columella mette in rilievo che le questioni della crisi di Roma, del tramonto dei valori aviti e, soprattutto, dell'isterilimento della terra non rappresentano un *unicum* lucreziano, bensì uno dei punti nodali del dibattito culturale nell'età tardo-repubblicana.⁶⁵ Nel passo riportato si asserisce infatti che la trattazione di tali tematiche è comune agli autori più antichi e a quelli più recenti, svelando l'esistenza di un numeroso gruppo, guidato dall'autorevole Tremellio Scrofa,⁶⁶ di fautori della teoria della *vetustas* terrestre, sostenuta anche da Lucrezio.⁶⁷ Si inizia così a comprendere bene perché il poeta epicureo abbia voluto costruire l'intero libro secondo come una sorta di grande "libro della terra", nel quale la fertilità (o sterilità) del suolo costituisce un *Leitmotiv*.⁶⁸

In questo contesto comune vanno probabilmente situate le notevoli corrispondenze, testuali e tematiche, tra Lucrezio e Varrone. Si è già notato l'uso figurato del raro *capulus* all'interno di scenari escatologici, comune a entrambi gli autori. Tuttavia i punti di contatto tra le opere varroniane e il secondo libro del poema lucreziano vanno oltre. Si consideri, ad esempio, la Menippea intitolata *Eumenides*, nella quale Varrone, toccava non solo il tema del culto della *Magna Mater*, affrontato da Lucrezio in 2.589–660,⁶⁹ ma anche la questione della genesi degli esseri umani dalla terra, come attesta il seguente frammento, che

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».

65 Il timore dell'isterilimento del suolo gioca un ruolo centrale anche nelle profezie escatologiche connesse al secolarismo etrusco, come la già citata profezia di Vegoia (cfr. Moatti 2015, 41–42).

66 Per una contestualizzazione del passo di Columella e della figura di Scrofa, cfr. Martin 1971 e Noè 1977, 119. A proposito di questa "ossessione" tardo-repubblicana per il tema della *vetustas* e dell'acuto senso di mutamento e di accelerazione storica che contraddistingue quest'epoca, cfr. Moatti 2015, 36–40.

67 Si consideri inoltre un passo dal *De providentia* di Filone (1.15), che mostra come, all'epoca di Lucrezio, la descrizione della *vetustas* della terra a riprova della mortalità del mondo (e dunque in polemica anti-peripatetica) fosse impiegata non solo dagli Epicurei, ma anche in sede stoica: *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?*

68 Cfr. Andreoni 1997 e Castagna 2000.

69 Si veda la sintesi di Roller 1999, 308–309 e Rolle 2009. Si ricordi naturalmente anche il carne 63 di Catullo. Pare notevole che l'opera varroniana sia collocata tra il 70 e il 60 a.C., ovvero sia gli anni in cui alcuni ipotizzano l'inizio della scrittura del poema lucreziano.

riporta la posizione di Empedocle: *Empedocles natos homines e terra ait ut blitum*.⁷⁰ Lucrezio non sembra pertanto esitare ad aggiornare il proprio richiamo alle fonti filosofiche greche: è infatti nel dibattito e nel dialogo con i suoi contemporanei che dobbiamo individuare uno dei motivi profondi del grande finale del secondo libro.⁷¹

8.2 Appendice 2. Empedocle nei passi escatologici lucreziani

8.2.1 La rinascita del modello empedocleo: l'anti-Arato

L'analisi svolta ha mostrato che la fedeltà dottrinale a Epicuro da parte di Lucrezio non impedisce al poeta di far riferimento a un'altra *aucloritas* escatologica greca. L'autorappresentazione di Lucrezio quale poeta e profeta "apocalittico" è infatti esibitamente ispirata al modello di Empedocle, primo autore della tradizione epico-didascalica antica a noi noto ad aver annunciato la mortalità del mondo.⁷² Numerose sezioni del poema lucreziano sono pervase di riprese e

70 Varr. *Eumenides* fr. 163 Ast. (= Emp. D.-K. 31 A72c). Cfr. Garani 2007, 86–87. Oppure si veda uno dei *Logistorici*, il *Tubero de origine humana*, dedicato alle diverse dottrine filosofiche sull'origine del genere umano, questione parimenti affrontata da Lucrezio nei vv. 1150–1155 del secondo libro. Come si è visto nell'introduzione, la posizione di Varrone è però diametralmente opposta a quello di Lucrezio, poiché egli sembra più favorevole alla tesi dell'eternità del cosmo e del genere umano, ricondotta ad Aristotele e Pitagora.

71 Si veda anche la possibile corrispondenza, evidenziata da Volk 2013, 98–99, tra il passo antiprovidenzialistico in Lucr. 2.1101–1102 e il racconto ciceroniano del Campidoglio colpito da Giove stesso nel *De consulatu suo* (Cic. fr. 6, vv. 36–37 *pater altitonans [...] / ipse suos quondam tumulos ac templa petivit*; Lucr. 1101–1102 *tum fulmina mittat et aedes / saepe suas disturberet*). Un altro obbiettivo polemico di questo finale potrebbe essere Ennio; infatti il v. 1127 (*plus dispendi faciant quam vescitur aetas*), volto a evidenziare l'inevitabile consunzione del mondo, sembra richiamare polemicamente i frammenti enniani 6–7 Sk, dove la medesima espressione è usata per affermare invece l'incorruttibilità della terra (*terraque corpus / quae dedit ipsa capit neque dispendi facit hilum*). Sebbene i frammenti in nostro possesso non permettano di pervenire a conclusioni certe, l'influenza del Pitagorismo sugli *Annales* e sull'*Epicharmus* di Ennio (cfr. Dutsch 2014, 5–10) rende possibile l'idea che anche quest'ultimo avesse espresso il proprio favore per la dottrina dell'eternità del cosmo (a prescindere dalle sue cicliche catastrofi), difesa nella trattatistica neo-pitagorica di età tardo-ellenistica.

72 Per un'introduzione all'ampia questione dell'influenza empedoclea sul poema lucreziano, cfr. Garani 2007, Trépanier 2007 e Montaresi 2012, 212–234. Alle spalle di Empedocle, risulta imprescindibile il riferimento al modello presentato da Esiodo: nelle sue due opere maggiori (*Teogonia* e *Opere e giorni*) Esiodo offre infatti un archetipo di poesia epico-didascalica che agli intenti etici e didattici unisce l'interesse per quadri escatologici (dalle teomachie al mito delle età) la cui esposizione è resa possibile dall'autorappresentazione del poeta come uomo divi-

allusioni al poema empedocleo e la maggior parte dei passi escatologici del *De rerum natura* si aprono “nel nome di Empedocle”.⁷³ Non è sufficiente ricondurre genericamente la radice di questa operazione letteraria alla rinascenza empedoclea che caratterizza l’età tardo-repubblicana;⁷⁴ al contrario, Lucrezio sembra avere un obiettivo specifico, ossia quello di creare una sorta di contraltare alla speculare operazione poetica di Cicerone, che, nella propria traduzione dei *Fenomeni*, aveva elevato Arato a campione dell’immortalità del mondo (e, più in generale, della teologia cosmica).⁷⁵ Non pare infatti un caso che il fr. 2 Buescu degli *Aratea* sia citato e sovvertito dal poeta epicureo proprio al principio della maggiore sezione escatologica del testo (5.119–120), per giunta a seguito di una citazione empedoclea volta all’autorappresentazione di Lucrezio quale “nuovo Empedocle”. Indagare dunque la relazione tra Lucrezio e il modello empedocleo significa gettare nuova luce su aspetti cruciali del *De rerum natura*, sia in riferimento alla personale missione di ripresa (e superamento) della *persona* offerta da Empedocle, sia in relazione al confronto di Lucrezio con i propri contemporanei.⁷⁶ Nei prossimi capitoli, si prenderanno in esame i momenti più significativi di questo processo di *aemulatio* all’interno delle sezioni escatologiche lucreziane.

namente ispirato, per molti aspetti comparabile a un profeta (cfr. Scodel 2014). A proposito delle riprese esiodee nel *De rerum natura*, cfr. Gale 2013.

73 Cfr. pp. 2–3 per una presentazione delle dottrine escatologiche empedoclee, con relativa bibliografia.

74 Cfr. a questo proposito 97–98.

75 Di tale aspetto si è dato conto nell’analisi del fr. 2 Buescu in riferimento ai vv. 119–120 del quinto libro del *De rerum natura*. Si noti che dopo Lucrezio, la questione dell’eternità del mondo diverrà uno dei temi qualificanti della poesia epico-didascalica sulla natura: oltre ai due elogi ovidiani (*Ov. am.* 1.15.23–24; *Tr.* 2.424–425) si veda ad esempio anche Prop. 3.5.31. Cfr. Buglass-Fanti-Galzerano 2019 per un sunto del dibattito antico e moderno sulla natura del (sotto)genere didascalico, anche in relazione al problema della sua relazione con altri generi letterari. A questo proposito, cfr. anche Nelis 2018.

76 Lo studio del rapporto di emulazione tra Lucrezio ed Empedocle chiama in causa anche la questione del peso del modello enniano sul *De rerum natura*. È infatti Ennio il primo grande autore che ha aperto la strada (si pensi al ruolo di Discordia negli *Annales*, testimoniato dai fr. 225–226 Sk.) alla fortuna empedoclea nella letteratura latina. Purtroppo non è quasi mai possibile determinare in quale misura le riprese di Empedocle da parte di Lucrezio siano al contempo anche riprese dei versi enniani. Su questo delicato punto cfr. Garani 2007, 26–28.

8.2.2 Libro I: Empedocle e Tifeo

Nel primo libro del *De rerum natura*, l'ombra di Empedocle non si proietta soltanto sul proemio dell'Inno a Venere.⁷⁷ Nel cuore di questo libro (vv. 716–733) il poeta siciliano è infatti oggetto di un notevole elogio, ben superiore a quello rivolto a Democrito nel terzo libro,⁷⁸ e secondo soltanto alle *laudes* rivolte a Epicuro.⁷⁹ La prima parte di questo elogio è occupata da una descrizione della Sicilia, dipinta come un'isola ricolma di meraviglie e degna di essere ammirata (vv. 717–725); tale rappresentazione è funzionale alla celebrazione di Empedocle, esaltato come massima gloria dell'isola (vv. 726–733):

*Quae cum magna modis multis miranda videtur
gentibus humanis regio visendaque fertur
rebus opima bonis, multa munita virum vi,
nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
nec sanctum magis et mirum carumque videtur.* 730
*Carmina quin etiam divini pectoris eius
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus.*⁸⁰

La grandezza di Empedocle deriva dalla sua natura di poeta eccezionale (*carmina* v. 731) e, al contempo, dalle dottrine esposte nei suoi versi (*praeclara reperta* v. 732): la celebrazione giunge al punto di equiparare il filosofo a un dio, come sintetizzato nel v. 733 (ma già anticipato al v. 731: *divini pectoris eius*). Solamente Epicuro sarà oggetto di un'analoga equiparazione. Ancora più notevole è però la sequenza di aggettivi ai vv. 729–730, culminante nella coppia *mirum carumque*. Come notato dalla critica, infatti, è difficile sottrarsi alla suggestione che la scelta dell'attributo *carus*, presente soltanto in un altro passo del poema (3.85), celi un'allusione al *cognomen* del poeta stesso, rafforzando così l'autoraffigurazione di Lucrezio quale *Empedocles redivivus*.⁸¹

77 Cfr. Sedley 1998a, 1–34.

78 Cfr. 3.371 *Democriti quod sancta viri sententia ponit*. Si vedano pure i vv. 1039–1041 dal medesimo libro.

79 Per un commento a questo elogio cfr. Snyder 1972 e Montarese 2012, 212–234.

80 «Questa regione appare in molti modi grande e mirabile / alle genti umane, ed è fama che sia degna d'essere veduta / ricca qual è di beni, munita di grande forza d'uomini; / e tuttavia sembra non aver accolto in sé nulla / più glorioso di quest'uomo, né più santo, mirabile e caro. / E davvero i canti del suo divino petto / proclamano ed espongono scoperte a tal punto luminose, / che egli quasi non sembra nato da stirpe mortale».

81 Cfr. Gale 2001b, 170 e Montarese 2012, 221.

Nei versi seguenti Empedocle viene elevato a “campione” dei filosofi precocratici,⁸² dei quali il poeta celebra le numerose scoperte, pur rilevando il loro fallimento nella scoperta dei *rerum principia* prerogativa di Epicuro e motivo della superiorità di quest’ultimo sui predecessori (vv. 734–741):⁸³

*Hic tamen et supra quos diximus inferiores
partibus egregie multis multoque minores,* 735
*quamquam multa bene ac divinitus invenientes
ex adyto tamquam cordis responsa dedere
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripodi a Phoebi lauroque profatur,
principiis tamen in rerum fecere ruinas* 740
*et graviter magni magno cecidere ibi casu.*⁸⁴

734–785 hic om., in fine operis suppl. QG 741 casu O¹ : cauu O : causa QU

Anche in questa valutazione, non priva di ombre, Lucrezio esalta la facoltà divine (v. 736 *divinitus*) e il potere profetico di questi filosofi, descritti come profeti i cui responsi risultano più veritieri di quelli della Pizia, sacerdotessa dell’oracolo di Apollo a Delfi. Ancora una volta, è assai probabile che il riferimento sia diretto *in primis* alla figura di Empedocle, che in un noto frammento aveva raffigurato se stesso come un profeta capace di donare oracoli ai mortali.⁸⁵ È possibile includere le dottrine escatologiche di Empedocle nel novero dei *praeclara reperta* esaltati da Lucrezio come fonte di ispirazione? Una lettura più attenta di questi versi sembra prospettare una risposta positiva. Se infatti torniamo all’elogio della Sicilia posto al principio di questo passo, notiamo che i *mirabilia* qui elencati non hanno una mera funzione esornativa.⁸⁶ Tra tutti i fenomeni naturali connessi alla terra siciliana, infatti, Lucrezio sceglie di dedicare maggiore spazio all’eruzione vulcanica dell’Etna (vv. 722–725):⁸⁷

82 Per un’introduzione a questa sezione cfr. Piazzì 2011, 26–32.

83 Cfr. Piazzì 2011, 189–192.

84 «Sebbene con numerose belle e divine scoperte / quasi dal sacrario del cuore abbiano espresso responsi / in modo più santo e con raziocinio molto più certo / della Pizia che parla dal tripode e dal lauro di Febo, / tuttavia nell’indagare i principi delle cose fecero disastri, / e caddero gravemente, grandi in tale caduta».

85 Cfr. D.-K. 31B112.

86 Cfr. Piazzì 2011, 187–189.

87 Si noti tuttavia che anche il mito di Cariddi era anticamente connesso a visioni apocalittiche. Si pensi alla favola esopica (Aes. 8) secondo la quale il mostro avrebbe infine risucchiato il mare intero, citata in Arist. *mete.* 2.3.356b13–15. Cfr. il commento di Van Dijk 1997, 351–354. A proposito dell’aggettivo *vasta*, cfr. Piazzì 2011, 188.

*Hic est vasta Charybdis et hic Aetnaea minantur
murmura flammaram rursus se colligere iras,
faucibus eruptos iterum vis ut vomat ignis
ad caelumque ferat flammai fulgura rursus.*⁸⁸

725

eruptos] eructans *Brieger* vomat *Lambinus* : omniat *OQG* : ciat *Bignone* 725 flammai *O*¹ :
flammae *OQG* : flammaram *Q*¹

Questi versi, densi d'immagini escatologiche, alludono chiaramente al mito di Tifeo, la cui battaglia contro Zeus è nota sin dalla *Teogonia* esiodea. La versione più nota di questo racconto prevedeva l'imprigionamento finale del mostro sotto il monte Etna, fornendo così un'eziologia mitica delle eruzioni del vulcano. Nella rappresentazione lucreziana, il vulcano è dipinto mentre minaccia una nuova eruzione, con "fragore di fiamme" che prelude al rinnovamento dell'antica ribellione contro Zeus (si noti la scelta del sostantivo *iras* in chiusura di verso al v. 723 e l'iterazione di *rursus*). L'Etna assume così le fattezze di un mostro che spira fuoco (v. 724) e si appresta ad assaltare il cielo di nuovo con le proprie folgori infuocate (v. 725). L'immaginario gigantomachico qui presente non è casuale, bensì riferito con ogni probabilità alle dottrine escatologiche di Empedocle:⁸⁹ egli aveva infatti profetizzato la periodica dissoluzione del mondo. Il già citato passo dal *De facie* di Plutarco mostra inoltre come queste teorie empedoclee fossero sin dall'antichità considerate tematicamente contigue alle teomachie narrate da Omero ed Esiodo.⁹⁰

L'equiparazione Empedocle-Tifeo è dunque fondamentale perché segna la rilevanza assoluta dell'escatologia empedoclea e, al contempo, il suo fallimento. Come Tifeo, il filosofo siciliano appare al contempo degno di riverenza, ma indubitabilmente vinto. La "rivolta" filosofica di Empedocle contro la *religio* tradizionale e contro la teologia cosmica non può essere completata perché egli non ha trovato quei *rerum principia* scoperti invece da Epicuro: (1.62–79) è infatti Epicuro il solo pensatore ad aver sconfitto la *religio*, portando a termine la propria Gigantomachia filosofica contro la superstizione e liberando l'umanità.⁹¹

88 «Qui è la vorace Cariddi e qui l'Etna rombante / minaccia di addensare di nuovo l'ira delle fiamme / affinché la sua violenza torni ad eruttare fuochi / sprigionati dalle fauci, e scagli di nuovo in cielo folgori fiammeggianti».

89 Il vulcano è connesso anche alla leggenda del suicidio empedocleo, ben nota a Roma (cfr. Hor. *ars* 464–466).

90 D.-K 31B27 (= Plut. *fac.* 926c-d) μή [...] διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῆς τὸ νεῖκος ἐπάγης τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιούς κινήs Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας.

91 A proposito di questa reinterpretazione della "Gigantomachia filosofica", cfr. Campbell 2014, 35–38.

Così al trionfale volo di Epicuro oltre i *moenia mundi* Lucrezio contrappone la caduta rovinosa di Empedocle e dei suoi predecessori (*fecere ruinas [...] magno cecidere casu*) che non può non ricordare l'altrettanto spettacolare caduta di Tifeo, sconfitto da Zeus: ἤριπε γυιωθεῖς, στενάχιζε δὲ γαῖα πελώρη (Hes. *theog.* 855).⁹²

8.2.3 Empedocle nel finale del primo e del secondo libro

Come si è visto, Plutarco ricorre a un immaginario empedocleo per descrivere l'assurda disgregazione cosmica cui condurrebbe la dottrina cosmologica stoica.⁹³ Tale dissolvimento consisterebbe infatti nella separazione degli elementi, ormai privi di vincoli reciproci, e dunque destinati alla fuga in opposte direzioni: questo scenario viene inoltre associato all'azione della Discordia (τὸ νεῖκος [...] τὸ Ἐμπεδοκλέους). Anche Lucrezio, nella propria confutazione delle medesime teorie stoiche nel finale del primo libro, sembra ricorrere a immagini e suggestioni empedoclee. Qui infatti la fine dell'ordine cosmico viene imputata o a un moto centrifugo (vv. 1102–1104) o a un moto centripeto (vv. 1105–1113): in entrambi i casi l'esito è la dissoluzione dell'attuale ordine cosmico, la cui descrizione non pare dissimile dal regno della Discordia evocato nel passo plutarco. L'impressione che Lucrezio, nella costruzione del proprio finimondo, attinga all'immaginario escatologico di Empedocle mi pare rafforzata dall'esame dei versi iniziali di questo scenario. Infatti, descrivendo il moto centrifugo del fuoco e l'inizio della disgregazione del mondo (v. 1102), Lucrezio sottolinea la fuga verso l'alto delle fiamme, dovuta alla loro leggerezza (*volucris ritu flammaram [...] diffugiant*); questo quadro potrebbe costituire una ripresa di analoghe parole di Empedocle, riferite proprio al moto ascensionale del fuoco (καρπαλίμως δ' ἀνόπαιον).⁹⁴

Una possibile ripresa dell'immaginario empedocleo, specularmente a quella appena proposta, si potrebbe cogliere anche nella spiegazione lucreziana dell'ordine degli elementi cosmici, dovuto alla loro comune tendenza centripeta (vv. 1081–1082): *haud igitur possunt tali ratione teneri / res in concilium medii cuppentine victae*.⁹⁵ Il *concilium* degli elementi attorno al centro dell'universo viene infatti attribuito a una spinta di amore e brama (*medii cuppentine*) che

⁹² Per un commento al passo, cfr. Montarese 2012, 232–234.

⁹³ Cfr. Bakker 2016, 187–210.

⁹⁴ D.-K. 31B51. Simile enfasi sul moto ascendente del fuoco si riscontra anche nel frammento empedocleo D.-K.31B62.

⁹⁵ Cfr. Deufert 2018, 63–64 difende la proposta di Marullo *in concilio* in luogo di *in concilium*.

ricorda l'azione del principio dell'Amore, contrapposto alla Discordia e volto proprio a conciliare le componenti fisiche del cosmo, impedendo la loro separazione.

Si noti infine che anche i rassicuranti esametri finali, che promettono il superamento del *terror* apocalittico e la conquista di una visione illuminata dell'intero universo (vv. 1114–1117), potrebbero essere ispirati ai versi di Empedocle.⁹⁶ Come infatti proposto da Kranz, una simile garanzia di progressiva conoscenza del mondo si ritrova nel frammento empedocleo D.-K. 31B110.⁹⁷ I versi lucreziani si contraddistinguono tuttavia per un'enfasi sulla luce (contrapposta alla tenebra e alla notte dell'ignoranza) che pare assente nel frammento suggerito da Kranz. Tale aspetto è confermato dalla presenza dei verbi *clarescet*, *pervideas*, *accendent*, nonché dai sostantivi *caeca nox* e *lumina*. Pare dunque opportuno richiamare anche un altro frammento empedocleo (D.-K. 31B84).⁹⁸ In questi versi, per narrare il funzionamento dell'occhio umano, Empedocle ricorre all'immagine di un viandante notturno che sfida la tenebra e il vento con un lume splendente, la cui luce giunge sino alle lontananze più estreme.⁹⁹ Tale quadro mi pare accostabile alla menzione lucreziana di un *iter* (cfr. πρόοδος) rallentato dalla *caeca nox* (χειμερινήν διὰ νύκτα) e sottoposto a un'illuminazione improvvisa (*accendent lumina rebus*, cfr. φῶς δ' ἔξω διαθρώσκον [...] λάμπεισκειν), così che lo sguardo possa giungere sino ai luoghi più distanti (*ultima rerum*; ὄσον ταναώτερον ἦεν). Se la ripresa empedoclea fosse accettata, essa confermerebbe l'impressione che Lucrezio riutilizza versi e immagini empedoclei con grande libertà, attribuendo a questi un significato nuovo rispetto al loro contesto originario.

Anche nel finale del secondo libro Lucrezio fa riferimento all'*auctoritas* poetica di Empedocle.¹⁰⁰ Ad esempio, al principio della narrazione della genesi e

⁹⁶ Per un sunto circa la questione dell'influenza empedoclea sui vv. 1114–1117, cfr. Piazzini 2011, 226–227.

⁹⁷ D.-K. 31B110 (= 1–10 Hippol. ref. 7.29). Cfr. Sedley 2011, 54–55 a proposito di altri passi in cui Empedocle promette al proprio destinatario un'analoga “visione” illuminata della verità.

⁹⁸ D.-K. 31B84 (= Arist. sens. 2.437b23) ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσατο λύχον / χειμερινήν διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένιοι, / ἄψα παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς, / οἷ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνάσιν ἀέντων, / φῶς δ' ἔξω διαθρώσκον, ὄσον ταναώτερον ἦεν, / λάμπεισκειν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν. Cfr. Sedley 2011, 68 per un commento a questi versi empedoclei.

⁹⁹ È mia opinione che qui l'immagine “empedoclea” del viaggio notturno sia combinata con il motivo topico del volo dell'anima che culmina nella visione illuminata dell'intero cosmo, di cui abbiamo testimonianza al principio del *De mundo* (cfr. Appendice 4).

¹⁰⁰ Come sottolineato da Sedley 2011, 85–86 e Sedley 2018, la volontà di una ripresa empedoclea in questo finale si coglie sin dai vv. 1081–1083, da confrontare, ad esempio, con il fr. a(ii)

dello sviluppo del mondo, culminanti nella sua vecchiaia e disgregazione, il poeta traduce puntualmente una coppia di versi empedoclei che descrivono la formazione del cosmo tramite l'aggregazione isomorfica degli elementi.¹⁰¹ Questa corrispondenza mostra bene che il modello empedocleo è utile a Lucrezio non solo nei passaggi escatologici, ma anche nelle sezioni cosmogoniche. Come si è infatti visto nell'analisi della sezione cosmogonica del quinto libro,¹⁰² Lucrezio non esita a richiamare Empedocle nel corso della descrizione del caos che precede l'ordinamento del mondo e delle fasi che trasformano la *moles* originaria in *machina mundi*. D'altronde cosmogonia e finimondo rappresentano l'una il rispecchiamento dell'altro: non è un caso che nel *De rerum natura* sezioni cosmogoniche ed escatologiche siano sempre collocate in successione.

8.2.4 Il proemio della sezione escatologica nel quinto libro

La più importante sezione cosmico-escatologica del poema (5.91–415) si apre nel nome di Empedocle. Qui infatti, dopo aver annunciato la *ruina* del mondo (vv. 91–96), Lucrezio sviluppa ai vv. 101–103 una riflessione metapoetica sul proprio sforzo comunicativo nel rivelare una verità tanto sconcertante.¹⁰³ Come notato dalla critica, queste parole lucreziane, che sottolineano l'impossibilità di una percezione sensoriale diretta della fine del mondo, costituiscono una perfetta traduzione di alcuni versi empedoclei.¹⁰⁴ Secondo Clemente Alessandrino, questi versi erano dedicati originariamente a mettere in evidenza il problema di descrivere il divino (τὸ θεῖον), poiché esso è posto al di là della percezione sensoriale. Lucrezio ha dunque non soltanto ripreso Empedocle, ma ha anche manipolato il proprio modello, piegando una riflessione teologica a una considerazione metapoetica riferita all'escatologia cosmica. Questo comportamento rivela bene come il rapporto con la fonte letteraria greca non sia mai neutrale o passivo, bensì sempre teso alla rielaborazione e all'adattamento in un nuovo

vv. 296–297 del Papiro di Strasburgo. Non si tratta di una mera ripresa formale: qui, infatti, i versi empedoclei riferiti alla dottrina della molteplicità diacronica dei mondi sono sfruttati da Lucrezio a riprova della dottrina epicurea della molteplicità sincronica dei medesimi.

101 Cfr. Lucr. 2.1114–1115 *umor ad umorem, terreno corpore terra / crescit et ignem ignes procedunt aetheraque (aether)*; Emp. D.-K. 31B37 (= Arist. *gen. corr.* B6.333a 35) πυρὶ γὰρ αὔξει τὸ πῦρ, / αὔξει δὲ χθῶν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ.

102 Cfr. pp. 199–201.

103 Lucr. 5.101–103.

104 D.-K. 31B133 (= Clem. *strom.* 5.81) οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν / ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἤϊπέρ τε μεγίστη / πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτός εἰς φρένα πίπτε.

contesto. Non credo tuttavia che la scelta del poeta sia casuale. Castner ha infatti mostrato che l'operazione lucreziana permette un sottile slittamento concettuale:¹⁰⁵ i versi empedoclei a proposito della percezione del divino sono usati per comunicare le "divine" dottrine di Epicuro sulla mortalità del mondo, ovverosia quella *natura rerum* che in 3.15 è detta *divina mente coorta*.

Lucrezio si spinge oltre. Nei versi successivi, infatti, egli rappresenta se stesso come un profeta più veritiero della Pizia (vv. 110–112). Come si è visto, i medesimi versi erano stati già impiegati nel primo libro (1.737–739) per celebrare le scoperte dei filosofi presocratici (Empedocle innanzi tutto). La reiterazione non è certo casuale, ma volta a creare un collegamento intratestuale e a esortare il lettore a riflettere sul fatto che, riportando le dottrine escatologiche di Epicuro, Lucrezio ha ormai superato il modello empedocleo.¹⁰⁶ Se infatti i versi del primo libro sono seguiti immediatamente dal riconoscimento del fallimento del filosofo siciliano nella determinazione dei *principia rerum*, nel quinto libro essi sono seguiti dalla celebrazione del successo di Lucrezio quale poeta escatologico, capace di condurre i propri lettori alla μακαριότης e all'ἀταραξία: *multa tibi expediam doctis solacia dictis* (v. 113). Ancora una volta, alla sublime, ma fallimentare Tifonomachia empedoclea viene contrapposta la vittoriosa Gigantomachia epicurea.

8.2.5 Libro VI: oltre il *mirum empedocleo*

Come abbiamo visto,¹⁰⁷ nel sesto libro Lucrezio apre la propria spiegazione del vulcanesimo, con la descrizione di uno scenario sublime, ovverosia una devastante eruzione dell'Etna (vv. 639–646). Questo ritorno alla rappresentazione dell'Etna è nuovamente pervaso di allusioni "teomachiche" al mito di Tifeo. Sin dal primo verso, infatti, il vulcano è ritratto come un mostro che emette fiamme dalle proprie *fauces* (cfr. 1.724 *faucibus*). L'eruzione si trasforma addirittura in un turbine (*turbine tanto* v. 640; *flammea tempestas* v. 642), elemento cruciale, che ricorda le fiamme e le tempeste provocate da Tifeo nel racconto esiodeo, nonché la sua raffigurazione come padre dei venti burrascosi. Infine, come nel caso dell'elogio di Empedocle, il passo culmina in una visione apocalittica, con

¹⁰⁵ Cfr. Castner 1987.

¹⁰⁶ Cfr. Piazzì 2011, 191: «Lucrezio riconosce dunque a Empedocle la stessa preminenza sulla saggezza oracolare della Pizia che rivendica per se stesso, anche se, dalla successiva confutazione, risulterà chiaro che egli si considera superiore anche a Empedocle».

¹⁰⁷ Cfr. pp. 223–226.

l'intera volta celeste in fiamme (*fumida caeli scintillare caeli templa* v. 644).¹⁰⁸ Tale serie di notevoli nessi riporta inevitabilmente il lettore del *De rerum natura* all'encomio empedocleo nel primo libro, creando un ponte intratestuale tra i due passi, posti simbolicamente alle estremità del poema.

Questo collegamento non implica però una semplice reiterazione dei contenuti del primo libro. Come intuito da Rumpf, giunto quasi alla conclusione del proprio percorso didascalico, Lucrezio è pronto a rivelare il proprio successo finale nell'operazione letteraria di riprendere e trascendere il modello poetico empedocleo.¹⁰⁹ Nell'elogio del primo libro, infatti, il poeta epicureo aveva celebrato i versi di Empedocle in quanto sublime fonte di stupore e meraviglia, dovuti alla loro capacità di rivelare alcune verità sul mondo. Tale enfasi sulla dimensione del *mirum* può essere colta notando la ricchezza di termini che appartengono al campo semantico della meraviglia e della *maiestas* (*magna* [...] *miranda* v. 726; *visenda* v. 727; *praeclarius* v. 729; *sanctum* [...] *mirum* v. 730). Al contrario, nel sesto libro il richiamo all'immaginario apocalittico connesso al mito di Tifeo è seguito da una negazione della poetica dello stupore, sostituita da un invito a osservare il mondo da una prospettiva epicurea, posta ormai al di là del *mirum* empedocleo. Come assicura Lucrezio stesso (vv. 653–654): *quod bene propositum si plane contueare / ac videas plane, mirari multa relinquo*. Se osservati dall'alto di un universo eterno e infinito, persino i fenomeni più sconvolgenti appaiono ininfluenti sulla serenità dell'animo. Così anche l'eruzione dell'Etna, potenziale simbolo dell'escatologia empedoclea, non rappresenta più una fonte di stupore e meraviglia. Alla fine del proprio percorso, il lettore del *De rerum natura* è in grado di contemplare senza turbamento la violenza della natura: oltre il sublime "gigantomachico" di ascendenza empedoclea, si apre un nuovo sublime epicureo.¹¹⁰

8.2.6 La Peste come "trionfo della Discordia": una conclusione empedoclea?

L'influsso del modello empedocleo potrebbe giocare un ruolo cruciale anche nella costruzione del quadro finale del *De rerum natura*. La critica lucreziana è unanime nel riconoscere che l'episodio della Peste di Atene costituisca una sorta

¹⁰⁸ Sulla connessione tra la rappresentazione empedoclea della tempesta e il motivo del caos, cfr. O'Brien 1969, 268–273.

¹⁰⁹ Cfr. Rumpf 2003, 227.

¹¹⁰ A proposito del nuovo sublime epicureo creato da Lucrezio cfr. Porter 2007 e Porter 2016. Cfr. Hardie 2009a per quanto concerne invece l'influenza del sublime lucreziano sulla tradizione letteraria successiva.

di contraltare all'inno a Venere-*voluptas* collocato al principio del poema. Se però tale inno può essere considerato una sorta di «Empedoclean opening», come dimostrato da David Sedley, sarebbe utile verificare in quale misura il racconto della peste possa essere specularmente definito come un “Empedoclean closure”.

Com'è noto, la coppia Venere e Marte nel proemio sembra rispecchiare i caratteri opposti dei due principi cosmici empedoclei: a Venere, come all'Amore, spetta il ruolo di fonte di armonia e di pace, nonché di desiderio e generazione, laddove Marte (equivalente alla Discordia) è causa di dissidio, conflitto e di morte.¹¹¹ Riformulando tale contrapposizione in termini meno empedoclei, nel secondo libro il poeta parlerà di movimenti atomici apportatori di vita (*rerum genitales auctificique motus* vv. 571–572) e di movimenti atomici apportatori di rovina e morte (*motus exitiales* v. 569), entrambi necessari all'eterno sussistere dell'universo. L'episodio della Peste, che non è mera traduzione del racconto tucidideo, ma vero e proprio anti-*exemplum* morale epicureo, denso di caratteri simbolici,¹¹² sembra attingere ancora a questa dialettica tra generazione e distruzione, lasciando però spazio solamente alla seconda. Sebbene non ricompaia qui la trasposizione mitologica delle figure di Venere e Marte, è tuttavia possibile leggere in questo passo un trionfo della Discordia, capace di ricondurre al caos primitivo l'ordine sociale.

Tale interpretazione trova conferme soprattutto nei versi finali del poema (6.1277–1286). Il picco dell'epidemia finisce per coincidere con l'affermazione della contesa e della guerra civile.¹¹³ Per utilizzare il linguaggio organicistico tanto caro al poeta, la scomparsa del sacro *mos sepulturae* costituisce l'indubbio *cacumen* di tale processo, di cui egli vuole evidenziare soprattutto l'elemento della divisione della cittadinanza, non più unita e solidale, ma ridotta in gruppi

111 Riguardo al tema della pace nel proemio cfr. 1.30–33; 40 *effice ut interea fera moenera militia / per maria ac terras omnis sopita quiescant. / Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare / mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors / armipotens regit; [...] funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.* Non si dimentichi il precedente dagli *Annales* enniani (*ann.* 225–226 Sk.): *postquam Discordia taetra / Belli ferratos postes portasque refregit;* qui, parimenti, *Discordia* conduce all'esplosione del conflitto tra gli uomini. Come si è visto alle pp. 23–24, i motivi della contesa e della guerra civile costituiscono il denominatore comune tra questi passi lucreziani e simili scenari escatologici in Varone e in Cicerone. Dato il carattere frammentario di questi ultimi testi, non è purtroppo possibile verificare in quale misura tale analogia sia riconducibile a una comune radice empedoclea.

112 Per le implicazioni escatologiche del passo cfr. anche Galzerano 2017 e Galzerano 2019b.

113 Come spesso accade nei finali lucreziani, l'intera sezione è basata sul principio retorico della *climax*, che sfocia nell'epifonema finale (vv. 1285–1286), volto a mettere in luce il carattere universale del dolore.

incapaci di compassione o compromesso nel dolore (*populum suorum; bonam partem*). L'accento di questo ultimo quadro finisce così per cadere sul conflitto tra i concittadini: non pare casuale il fatto che in Tucidide risulti assente l'episodio delle risse attorno ai cadaveri. La descrizione di questo conflitto civile è dunque una deliberata aggiunta lucreziana, tesa a trasformare l'ultima immagine in un trionfo della *stasis* (v. 1280 *multo cum sanguine*; v. 1281 *rixantes*; v. 1282 *certantes*).

Così trasfigurato, l'evento storico della Peste diviene un simbolo, un potente specchio della crisi politica e morale dell'età tardo-repubblicana: si noti che la *iunctura finale* (*tempore tali* v. 1286) crea un nesso forte con il *patriai tempore iniquo* del proemio (1.41), sovrapponendo all'epidemia la catastrofe delle guerre civili, disastro "globale" che Lucrezio attribuiva simbolicamente all'azione di Marte (1.31).¹¹⁴ Pare dunque chiaro che, appoggiandoci a questa interpretazione, potremmo leggere l'episodio della Peste come una conclusione d'ispirazione empedoclea, che chiude idealmente il cerchio del passaggio dalla *Philia* al *Neikos*.¹¹⁵ Ciò non significa che Lucrezio accetta la cosmologia empedoclea, ma piuttosto che egli sfrutta il potere evocativo di essa per i propri scopi.¹¹⁶

114 Si è già visto, nell'analisi del sesto libro, che la rovina di Atene descritta da Lucrezio potrebbe anche essere interpretata come simbolo dell'avvento del caos sulla κοσμοπολις, segno tangibile dell'ἀπρνοησία. Sulla riformulazione maniliana di questi motivi, cfr. Landolfi 1990.

115 Per quanto riguarda l'azione della Discordia in Empedocle, cfr. D.-K. 31B20; 26; 115. Cfr. Sisko 2014, 60, che sottolinea come probabilmente Empedocle ritenesse che l'età a lui contemporanea si avvicinasse a un momento di prevalenza totale del *Neikos*. A questo proposito cfr. anche Sedley 2011, 51: «una razza superiore di demoni [...] sotto l'influenza perniciosa di Discordia, commise i peccati capitali del massacro di animali, del mangiare carne e del violare il giuramento. Per questi peccati, essi furono banditi dalla beatitudine per diecimila anni [...]». Purtroppo, non molto ci è giunto della descrizione empedoclea del comportamento degli uomini sotto il regno della Discordia: sarebbe infatti interessante verificare se le aggiunte lucreziane al modello tucidideo siano in qualche modo influenzate da Empedocle. Un confronto indiretto può essere però compiuto risalendo al modello di Esiodo. È infatti possibile che Empedocle abbia costruito il proprio racconto sul modello della narrazione del mito delle età da parte di Esiodo, in particolare nel passaggio critico dall'età del bronzo all'età del ferro (Hes. *op.* 143–201). Queste età sono infatti caratterizzate da guerre e conflitti civili (vv. 145–147; 152–155; 161–165), nonché dall'abbandono dei legami di amicizia e di sangue, sino alla scomparsa delle leggi (182–194) e, infine, al trionfo della violenza e del dolore. Tutti questi elementi sono individuabili anche nella descrizione lucreziana della peste. Non stupisce d'altronde che l'epifonema esiodeo (vv. 200–201 τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ / θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή) è in fondo assai simile a quello lucreziano (vv. 1285–1286).

116 Cfr. Lehmann 1997, 68, che sottolinea come la contrapposizione empedoclea tra *Neikos* e *Philia* potrebbe aver influenzato non solo la rappresentazione enniana delle guerre puniche, ma anche quella varroniana delle guerre civili nelle *Satire Menippeae*.

8.2.7 “Angoscia dell’influenza” lucreziana: emulare Empedocle

Gli esempi considerati mostrano come Lucrezio, per giustificare la propria ripresa del modello empedocleo, riformuli la tradizionale Gigantomachia filosofica sull’eternità e sulla provvidenzialità del cosmo. Contrapponendosi a Platone (artefice di tale immagine) e ad Aristotele, Lucrezio crea una ideale *catena aurea* di pensatori materialisti che hanno osato sfidare la *religio*. La vittoria finale è ottenuta dal solo Epicuro (1.62–79). Nondimeno, l’identificazione tra Empedocle e Tifeo nel primo libro mostra che, agli occhi di Lucrezio, il filosofo siciliano rappresenta il più importante precursore di Epicuro. La ripresa di analogie e immagini empedoclee può così trovare una sua prima motivazione.

In secondo luogo, pur riconosciuto incapace d’individuare i *rerum principia*, Empedocle offre a Lucrezio un inevitabile punto di riferimento sul fronte della poesia. La scelta di comporre un poema epico-didascalico sulla natura obbliga infatti Lucrezio a volgersi ad alcuni modelli letterari che non possono essere coincidenti con Epicuro. Come poeta, dunque Lucrezio deve attingere a una *auctoritas* differente: è qui che Empedocle viene chiamato in causa. La poesia empedoclea è infatti il solo paradigma possibile per comunicare il messaggio di Epicuro nelle forme desiderate da Lucrezio: essa offre infatti al poeta la *persona* del poeta-profeta (in una sola parola, *vates*) che comunica una verità nuova, capace di sconvolgere la visione tradizionale del mondo, ma al contempo di garantire conoscenza e felicità. Le tangenze dottrinali tra Empedocle ed Epicuro facilitano questo processo, che sarebbe stato certo più complesso se il punto di riferimento fosse stato invece un altro autore, di segno ideologico opposto. La “rinascita” di Empedocle permette anzi al poeta di offrire un modello alternativo al poema didascalico di Arato, che aveva dato perfetta espressione letteraria alla teologia cosmica ellenistica e che la traduzione ciceroniana aveva condotto al centro del mondo romano. La simbolica liberazione di Empedocle/Tifeo dalla sua prigione nel primo libro è dunque interpretabile anche come un attacco a quella volta celeste cantata come divina e provvidenziale sin dal proemio dei *Fenomeni*.

Come si è visto, Lucrezio non può “sfidare” Epicuro, modello insuperabile perché le sue dottrine non possono essere messe in discussione,¹¹⁷ ma egli può

117 L’autoproclamazione di Lucrezio quale fedele traduttore di Epicuro non può però essere accettata letteralmente. Difatti, l’assenza di una “sfida” esplicita al modello di Epicuro, celebrato alla stregua di una divinità infallibile, non esclude che le dottrine epicuree siano a loro volta oggetto di selezioni, omissioni e riformulazioni da parte del poeta. Allo scopo di non esporsi ad accuse di ambiguità o eterodossia, Lucrezio è però molto attento a non mettere in evidenza tale aspetto, coprendolo e giustificandolo mediante il richiamo all’intento letterario di creare un

ben aspirare a emulare Empedocle, trasformandosi nell'Empedocle romano. In questa disfida poetica, le "verità" epicuree diventano uno strumento essenziale per raggiungere tale scopo. Presentandosi come espressione di un contenuto di verità, la *ratio rerum*, la poesia lucreziana afferma la propria superiorità su ogni tradizione letteraria precedente (da Empedocle a Ennio). È dunque possibile invertire la relazione tra forma poetica e contenuto filosofico nella famosa similitudine della medicina orlata di miele (1.921–950). È vero che il miele della poesia serve a veicolare la medicina amara, ma è altrettanto vero che il potere della medicina influenza il miele della poesia, rendendolo idealmente superiore a ogni altro precedente letterario.

8.3 Appendice 3. "Finimondo con spettatore": il significato dell'escatologia lucreziana

8.3.1 Introduzione

Nella disamina dei passi escatologici lucreziani si è notato che il poeta ricorre sovente a una sorta di schema, che consiste nella rappresentazione vivida e drammatica della reazione di uno o più personaggi dinnanzi a un cataclisma naturale.¹¹⁸ L'epifania del volto *exitialis* della natura diviene un eccezionale strumento nelle mani di Lucrezio, il quale trasforma la catastrofe in un'occasione per indagare i recessi dell'animo degli uomini, le loro convinzioni, le loro paure. Esempio è il caso dei versi iniziali della sezione del sesto libro dedicata ai vulcani:¹¹⁹ qui infatti il poeta "mette in scena" un'eruzione vulcanica, presentata però non da una prospettiva cosmica, bensì dal punto di vista delle popolazioni circostanti, che osservano spaventate (v. 645 *cernentes pavidam complebant pectora cura*) un incendio che sembra coinvolgere il cielo, interro-

chiaro e glorioso *monumentum* poetico latino sui *Graiorum obscura reperta* (1.136–137), rivolto a un pubblico che potrebbe essere sconvolto dalla *novitas* di questi ultimi. Laddove ogni potenziale conflittualità con Epicuro viene quindi celata, Lucrezio trova in Empedocle un modello che può invece essere esibito, ripreso, ma anche liberamente contestato.

118 Rimando a Galzerano 2019b per un'indagine più approfondita della struttura e delle fonti di questo schema. In questa sede mi limito a notare che esso ha un'estensione limitata (una decina di versi), strutturata secondo il principio retorico della *climax*, in genere coronata da epifonema. I modelli sembrano essere due: da un lato, le similitudini della tradizione epica, che sovente chiamavano in causa figure umili dinnanzi alla catastrofe (cfr. e.g. Hom. *Il.* 15.623–629); dall'altro, gli *exempla* della tradizione filosofica e paradossografica, volti a utilizzare brevi racconti a dimostrazione della (non) provvidenzialità del cosmo.

119 Cfr. Lucr. 6.641–646.

gandosi sulle imminenti sciagure architettate da una natura ostile (v. 646 *quid moliretur rerum natura novarum*). La catastrofe diviene pertanto un’opportunità per rappresentare (da intendersi, nel senso etimologico del termine, come un vero e proprio *ante oculos ponere*) la genesi del dominio della *religio*: l’ignoranza delle cause reali del fenomeno naturale induce infatti al timore e all’idea di forze superiori imperscrutabili e ostili all’uomo, come la natura “matrigna” del v. 646.¹²⁰ A differenza dei protagonisti del quadretto, però, il lettore del poema non è inerme e, dopo una momentanea identificazione con questi personaggi, può “elevarsi” a una visione oggettiva del fenomeno: grazie alla *φυσιολογία* epicurea egli può così comprendere e osservare il mondo senza alcun turbamento (5.1203 *placata posse omnia mente tueri*).

I vv. 596–607 del sesto libro costituiscono un altro caso interessante di questo schema:¹²¹ qui infatti Lucrezio descrive un sisma immane che provoca il terrore negli abitanti delle città (vv. 596–600). L’obbiettivo del poeta è centrato sulla reazione psicologica di questi anonimi personaggi, colti dal panico e dal timore che tutto si dissolva sotto i loro occhi. Come nel caso precedente, ricompare la figura di una natura ostile, che minaccia un’immediata disgregazione del cosmo. L’attenzione si rivolge poi a un gruppo più specifico: si tratta degli assertori dell’eternità cosmica (vv. 601–602), anch’essi spaventati dalla presente sciagura, che diviene “forza” (*praesens vis ipsa pericli*) capace di sovvertire i loro animi e dissotterrare le loro paure. Ancora una volta, il passo si chiude dunque con una visione escatologica (manifestazione del *timor* di questi individui) culminante nella disintegrazione del mondo. I due casi esaminati presentano un’ulteriore analogia, ossia il fatto che la catastrofe descritta è sempre oggetto di una *amplificatio* tale da raggiungere una portata “apocalittica”: si pensi all’incendio del cielo in 6.644 o al crollo del mondo in 6.605–607. Come si vedrà, questo carattere è comune anche alle altre occorrenze di questo schema: ritengo pertanto che esso possa essere definito, riformulando il titolo di un noto libro di Hans Blumenberg, come “finimondo con spettatore”.¹²² La dimensione escato-

120 Un utile termine di paragone è offerto da Demetrio Lacone in *P.Herc.* 831 col. VIII Körte; come infatti sottolinea Parisi 2017, 45–46, qui il filosofo si sofferma sulla descrizione dell’angoscia propria degli uomini privi di conoscenza: «il filosofo, per descrivere lo stato di smarrimento provato da un individuo affetto da *μετεωρισμός*, ricorre all’immagine, di ascendenza tragica, di un uomo sospeso, preda di un’inquietudine profonda, che lo conduce a uno stato di smarrimento». Sul lessico di *P.Herc.* 831 cfr. Parisi 2012.

121 *Lucr.* 6.596–607.

122 Cfr. Blumenberg 1979. Gli spettatori sono in realtà almeno due: da un lato i protagonisti del quadro, che sono al contempo osservatori e vittima della catastrofe. Dall’altro il lettore, posto al riparo dalle conseguenze immediate del cataclisma, ma conscio che l’*una dies* della fine del

logica del fenomeno presentato non è infatti secondaria, ma funzionale a mettere il lettore del poema di fronte all'ineludibile verità celata in ogni catastrofe naturale: la fragilità e la mortalità del cosmo.

I casi esaminati mostrano inoltre che il dispiegamento dello schema del “finimondo con spettatore” si articola in due fasi: la prima, definibile come la *pars destruens*, consiste nella rivelazione dell'ignoranza della φυσιολογία e delle conseguenti paure nell'animo dei personaggi messi in scena. Questa fase può essere riassunta nel principio enunciato in 3.55–58: *quo magis in dubiis hominem spectare periculis / convenit adversisque in rebus noscere qui sit: / nam verae voces tum demum pectore ab imo / eliciuntur et eripitur persona manet res*. Questi versi sottolineano infatti che i pericoli sono il momento demistificatorio per eccellenza, nel quale ogni maschera “ideologica” è destinata a essere strappata, rivelando la vera natura dell'animo umano. Tramite il meccanismo poetico dell'identificazione, il lettore vive egli stesso questo violento processo, ma trovandosi, momentaneamente, al riparo dal cataclisma. La consapevolezza della natura mortale del mondo gli rivela però che la catastrofe potrebbe avvenire in qualsiasi momento (cfr. 5.104–106): di qui scaturisce l'urgenza di approdare al porto dei *templa serena* epicurei, la *pars construens* di questo meccanismo. Solo da questo spazio, infatti, come mostrato nel proemio del secondo libro, il naufragio del mondo e l'altrui disperazione possono essere osservati senza turbamento, con la *iucunda voluptas* di chi è consapevole dei mali da cui è ormai libero.¹²³

Il ricorrere nel poema di questo schema “catartico”, che si appella prima alle emozioni del lettore e poi alla sua *ratio*, ha quindi una funzione eminentemente “terapeutica”: esso serve infatti ad abituare il lettore tanto alla realtà della morte individuale quanto a quella della mortalità cosmica. Come infatti si è visto, l'intento è anzi tutto morale: solo l'abitudine a guardare la realtà senza infingimenti (1.66–67 *tollere contra / oculos*), nonostante il suo *horribilis aspectus* (1.65) può condurre l'uomo all'imperturbabilità. Si inizia così a comprendere il significato dell'iterazione dei “finimondi con spettatore”, così come il fatto che Lucrezio lasci sempre più solo il lettore dinnanzi a queste scene, senza premurarsi di rammentargli ogni volta la *vera ratio* epicurea e la possibilità di essere

mondo potrebbe avvenire in qualsiasi momento, e quindi spronato a conquistare i *templa serena* di Epicuro.

123 Cfr. Lucr. 2.3–4 *non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est*. A proposito del motivo dello “sguardo dall'alto”, comune a tutte le maggiori scuole filosofiche, cfr. Hadot 2010, 198–200. Si ricordi il notevole parallelo offerto da Varone nelle *Menippeae* (*Eumenides* 117 Ast.): *sed nos simul atque in summam speculam venimus / videmus populum furis instinctum tribus / diversum ferri exterritum formidine*.

felici qui ed ora. Giunto alla fine del proprio percorso didattico e iniziatico, il lettore del poema deve essere ormai in grado di contemplare la natura con i propri occhi, senza alcun timore per la morte.¹²⁴ Condivido pertanto l’interpretazione del finale del libro, il racconto della Peste di Atene, come una sorta di grande prova conclusiva: questo ipertrofico “finimondo con spettatore”, che non riguarda più singoli individui, ma un’intera città (e, simbolicamente, il mondo), strapperà tutte le maschere nell’animo del lettore del poema, mettendo a nudo la riuscita o il fallimento del progetto didascalico lucreziano.¹²⁵

8.3.2 I contadini del secondo libro e l’*induperator* del quinto: Roma al centro della catastrofe

I versi finali del secondo libro (2.1164–1174) e un’analoga sequenza nel finale del quinto (5.1226–1235) costituiscono un caso particolare e notevole di “finimondo con spettatore”. In questi passi, infatti, Lucrezio non mette in scena personaggi del tutto generici e privi di una precisa identità, bensì delle figure che esemplificano il ritratto tradizionale dell’uomo romano nelle sue forme più rappresentative. Nell’analisi di 2.1164–1174 compiuta nell’Appendice 1 (cui si rimanda per un esame più dettagliato) si è infatti sottolineato che il poeta dipinge la progressiva sterilità della terra, vera e propria prefigurazione della sua fine definitiva, vista dalla prospettiva di due vecchi contadini. Il *grandis arator* e il *vitis sator* non sono però due mere figurine diatribiche: al contrario, in quanto *senes* e in quanto *aratores*, essi incarnano la “catoniana” *Weltanschauung* tradizionale romana e i suoi valori essenziali. Non lascia dubbi in proposito il fatto che il poeta rimarchi la loro dedizione al *labor* (*magno labore*), l’imitazione e la celebrazione del comportamento dei padri (v. 1167 *laudat saepe fortunas parentis*), ma soprattutto l’esaltazione del valore centrale del *mos maiorum*, ov-

124 Tale aspetto fu ben compreso da Virgilio *georg.* 2.490–492, nel già citato elogio di Lucrezio.

125 Cfr. l’ottima sintesi di Morrison 2013, 223: «I am one of those who sees [...] the description of the plague at the end of book 6 as a ‘test’ for the addressee and reader of his commitment to the principles Lucretius has offered in the *DRN*. Is one able (as one should, from an Epicurean perspective) to read about the description of physical and psychological suffering *placata ... mente* (‘with a tranquil mind’), and to adopt the attitude of the detached and distant view sketched at the very beginning of book 2?». Così già Clay 1983, 266. Cfr. inoltre Morrison 2013, 231–232: «indeed, Lucretius makes a description of human experience and suffering the final test for an Epicurean reader to confirm that he has been convinced by the arguments of the poem and so expelled the beliefs and attitudes that hinder his *ataraxia*».

verosia la *pietas* (v. 1170 *pietate repletum*).¹²⁶ Tale sistema di valori è però spazzato via dalla *vetustas* (vv. 1173–1174), che dimostra crudelmente la vanità di esso (v. 1165 *in cassum*).

Altrettanto drammatico è il quadro dei vv. 1226–1235 del quinto libro.¹²⁷ Il protagonista è un altro modello positivo di *vir Romanus*, un generale (*induperator*)¹²⁸ che varca il mare con la propria flotta ed è sorpreso da una tempesta letale. Il carattere “apocalittico” della scena è garantito dal contesto in cui essa è inserita: essa è infatti seguita da un elenco di altri fenomeni catastrofici (tuoni e lampi vv. 1118–1125; terremoti vv. 1236–1240) che Lucrezio connette sovente a quadri escatologici. Per giunta, nei versi subito precedenti il poeta aveva menzionato il dibattito relativo alla mortalità del cosmo (vv. 1211–1217). Si noti che Lucrezio mette in rilievo la “romanità” del personaggio non solo mediante il riferimento alle legioni (v. 1228), ma soprattutto sottolineando la sua devozione. Egli infatti non è un empio, ma, pur spaventato (v. 1229 *pavidus*), ricorre immediatamente alla preghiera: l’espressione *divom pacem votis adit* (v. 1229) costituisce anzi un chiaro riferimento al concetto di *pax deorum*, centrale nella religione e nella società romana. Come nel caso precedente, ogni forma di *pietas* è però vana (v. 1231 *nequiquam*) e l’intera flotta è distrutta dalla tempesta, *vis abdita* capace di annichilire anche i simboli per eccellenza del potere romano (v. 1234 *pulchros fascis saevasque securis*).

I due esempi di “finimondo con spettatore” richiamati mostrano che Roma non è assente dai passi escatologici lucreziani. La sottile scelta del poeta consiste infatti nell’evitare rappresentazioni spettacolari del crollo dell’Urbe, analoghe agli scenari catastrofici che leggiamo ad esempio, nel *De consulatu* suo di Cicerone o, per citare esempi di età successive, nella *Pharsalia* di Lucano. La soluzione adottata da Lucrezio è molto più sovversiva e radicale: egli pone infatti all’epicentro del cataclisma non la realtà fisica di Roma, ma i suoi uomini (ovverosia quegli Eneadi chiamati in causa sin dalla prima parola del poema) e i loro valori. Questi ultimi, visti dalle altezze cosmiche dell’infinito universo epicureo, sono smascherati in tutta la loro falsità e inadeguatezza. La demistificazione provocata dal “finimondo con spettatore” dimostra quindi la vanità del *mos maiorum* e la necessità di abbandonare la tradizionale ideologia civica per abbracciare invece la verità prospettata da Epicuro.

126 Il riferimento al mondo romano è evidenziato anche dal motivo del *modus agri* (v. 1172), che rimanda alla distribuzione viritaria dei terreni (*viritim*), pratica ricondotta addirittura a Romolo (Cic. *rep.* 2.26).

127 Lucrez. 5.1226–1235. Si veda ora il nuovo commento del passo di Bruno 2019.

128 Si noti il rimando al modello enniano del fr. 577 Sk. *cum legionibus quom proficiscitur induperator*.

8.3.3 Dall’*avocatio* epicurea alla “terapia” lucreziana

Quanto è conciliabile il meccanismo sopra delineato con l’invito di Epicuro all’*avocatio a cogitanda molestia*, ovvero a non anticipare nella propria mente i dolori e i problemi del futuro, poiché tale anticipazione è essa stessa fonte di angoscia?¹²⁹ Questo quesito riporta al centro dell’attenzione la cruciale questione della fedeltà di Lucrezio a Epicuro. Ancora una volta, credo che la risposta debba tenere in considerazione la determinazione del poeta ad attualizzare il messaggio filosofico del maestro. Come nota Segal:¹³⁰

La trattazione che Lucrezio fa non tanto della morte, quanto della paura della morte, coinvolge le due tendenze più importanti del *De rerum natura*: la *θεραπεία* etico-emozionale dell’anima attraverso la scienza epicurea, e la tradizione poetica, che offre saggezza e consolazione di fronte alla più profonda paura e alla più grave malattia dell’uomo.

È proprio questo aspetto “terapeutico”,¹³¹ a mio parere un tratto essenziale delle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, a distinguere Lucrezio da altre figure contemporanee di profeti, ad esempio i minacciosi *vates* che il poeta stesso descrive mentre ingannano e turbano l’umanità con le angosce senza fine dei loro *terrilloqua dicta* (1.102–109). L’appello alle emozioni da parte di Lucrezio non è fine a se stesso, né tanto meno volto a condurre i propri lettori alla disperazione e al desiderio di morte (individuale e cosmica).¹³² Al contrario, egli sottolinea che la vita è sempre degna di essere vissuta *donec retinebit blanda voluptas* (5.178), né, come abbiamo visto, può essere annoverato nel gruppo di coloro che si augurano la venuta della fine del mondo (5.104–109).

129 A proposito di questo principio, cfr. Giusta 2012, 2.858–860 e Schroeder 2004, 140. L’espressione va ricondotta a Cic. *Tusc.* 3.32 *nam neque vetustate minui mala nec fieri praemeditata leviora, stultamque etiam esse meditationem futuri mali aut fortasse ne futuri quidem: satis esse odiosum malum omne, cum venisset; qui autem semper cogitavisset accidere posse aliquid adversi, ei fieri illud sempiternum malum; si vero ne futurum quidem sit, frustra suscipi miseriam voluntariam; ita semper angere aut accipiendo aut cogitando malo. Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates.*

130 Cfr. Segal 1998, 22.

131 A proposito dell’intento “terapeutico” della riformulazione poetica delle dottrine di Epicuro da parte di Lucrezio, cfr. anche Piergiacomini 2017, 263 con bibliografia richiamata alla n. 82.

132 Cfr. Morrison 2013, 211 «the poem uses the evocation of powerful emotional responses in the reader».

Il ricorrere di scenari escatologici che, mediante gli strumenti della retorica e della poesia,¹³³ fanno esperire al lettore l'*una dies* che condurrà tutto alla rovina è pertanto motivato dalla volontà di sradicare la paura della morte.¹³⁴ Così come quella individuale, la dissoluzione del mondo viene ripetutamente messa sotto gli occhi del lettore allo scopo di dimostrare che la morte è un male soltanto apparente: anzi, è proprio la serena accettazione di quest'ultima a rendere possibile la conquista del *terminus* di un'esistenza beata. Del resto, è lo stesso Epicuro che invita i propri seguaci a una diuturna *meditatio mortis*, poiché solo rendendo abituale il pensiero che «perire per noi non è nulla», è possibile raggiungere la perfetta condizione di «vivere tra gli uomini come un dio».¹³⁵ Coglie nel segno, a mio parere, la definizione del *De rerum natura* quale «poema consolatorio»,¹³⁶ recentemente ribadita anche da Luciani.¹³⁷ La ricerca del coinvolgimento emotivo dei lettori non deve inoltre essere considerata un *unicum* lucreziano: essa è infatti condivisa dagli Epicurei a lui contemporanei.¹³⁸ Si pensi ad esempio a Filodemo, che nel *De ira* e nel *De morte* ricorre a meccanismi “terapeutici” non dissimili da quelli lucreziani, attingendo per giunta anch'egli a modelli letterari non epicurei che spaziano dalla letteratura consolatoria alla diatriba.¹³⁹ Questo punto conferma quanto asserito in apertura, ovverosia che il

133 Il medesimo schema ricorrerà anche nelle tragedie senecane. Cfr. Mazzoli 2016, 450–451 «perché, con solo apparente paradosso, *cataclysmos* cosmico ed *eidōs* drammaturgico del *nefas* vengono agiti nella medesima ‘aristotelica’ unità di tempo: la durata e l'intensione di una sola, veramente tragica, giornata».

134 Cfr. Segal 1998, 269–273: «nel mondo di Lucrezio e nel suo poema, la morte non è così rimossa e banalizzata, e conserva il suo potere di scioccare, spaventare e istruire».

135 Cfr. *ep. Moen.* 124; 135.

136 Cfr. Segal 1998, 229.

137 Cfr. Luciani 2017a. Questo aspetto è confermato a posteriori dal fatto che la successiva tradizione consolatoria latina farà riferimento al modello offerto dal *De rerum natura*, soprattutto in relazione all'escatologia cosmica. Cfr. ad esempio gli echi lucreziani nella sezione iniziale della *Consolatio ad Polybium* di Seneca e il commento di Mazzoli 1968 e Degl'Innocenti Pierini 1991.

138 A proposito dell'importanza del concetto di *philosophia medicans* presso gli Epicurei contemporanei di Lucrezio (in particolare Filodemo), ma anche in Diogene di Enoanda cfr. Gigante 1975, Milanese 2015 e Hammerstaedt 2015b. Fondamentali anche i lavori di Erler, che mostrano bene come l'intento terapeutico del poema lucreziano (cfr. Erler 1997) si collochi all'interno di una più ampia rivalutazione epicurea della letteratura, che può essere oggetto di una *interpretatio medicans* (Erler 2006). Naturalmente, la radice di tale concetto si trova in Epicuro stesso, che rimarca il potere liberatorio della scienza della natura (si pensi al concetto stesso di “tetrafarmaco”). A questo proposito cfr. Nussbaum 1994, Hadot 2010, 119–123, Campbell 2014, 32–33 (che richiama il fr. 221 Usener) e Longo Auricchio 2015, 45–46.

139 Cfr. Wallach 1976, 50–51 e Annas 1989, 145–146 a proposito del trattato di Filodemo *Sull'ira*: «in writing an extended essay on anger, Philodemus is going beyond Epicurus, who does not

tradimento del principio dell'*avocatio* da parte di Lucrezio è solo apparente:¹⁴⁰ nel Giardino di Epicuro del I secolo a.C. la *sub oculos subiectio*¹⁴¹ era ritenuta un'arma lecita.¹⁴²

8.4 Appendice 4. Il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*. Una fonte di Lucrezio?

8.4.1 Introduzione

La questione della possibile influenza di fonti peripatetiche recenziatori sul poema lucreziano, già sollevata nell'esame del finale del secondo libro, sarebbe incompleta se non si prendesse in considerazione anche il *De mundo*. L'idea che il

devote such care to particular emotions. [...] It is probably from the diatribe as a genre that Philodemus derives the rhetorical and even theatrical mode of the first part of the treatise (I-XXXIII). The point, as he stresses in III-IV, is to bring the evil vividly before our eyes, as doctors do in describing physical ills; and this is certainly what we find in the parade of characters furious, spluttering, and generally out-of-control-presented in the first half of the work».

140 Una volta rilevata questa tendenza comune agli Epicurei di ricorrere alle armi della retorica e alla tradizione letteraria per "mettere in scena" le emozioni negative, sempre allo scopo di sradicarle, anche la scelta di Lucrezio di condurre la propria "terapia" non in un trattato in prosa, ma in un poema esametrico appare più comprensibile e meno paradossale. Inoltre, come mostra Piergiacomi 2017, 260-266, anche la prospettiva critica che vuole Epicuro e i suoi seguaci del tutto ostili alla poesia va notevolmente ridimensionata: nessun membro del Giardino rifiutò *in toto* l'utilità della poesia: anzi, negli Epicurei dell'età tardo-ellenistica il richiamo alla tradizione poetica costituisce un fondamentale spunto di riflessione e approfondimento (cfr. Arrighetti 1998 e Roskam 2011, 35). Oltre ai casi citati, si pensi all'esegesi filodemea di Omero nel *De bono rege* (cfr. De Sanctis 2006 e 2007). Cfr. Pace 2000 che, a questo proposito, parla addirittura di una «rivoluzione umanistica nel Giardino» da parte di Demetrio Lacone e Filodemo, definiti anche da Ferrario 2000 come padri di una nuova «filologia epicurea». A proposito della figura di Zenone Sidonio cfr. Gigante 1998.

141 Cfr. Vasaly 1993, 90, che richiama la bella definizione di Quintiliano (8.3.62): *magna virtus res de quibus loquimur clare atque ut cerni videantur enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi iudex de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi*.

142 Cfr. Tsouna 2003. È dunque riferibile non al solo Lucrezio, ma a molti Epicurei suoi contemporanei, la seguente affermazione di Morrison 2013, 232: «Lucretius evidently saw, as Epicurus did not, that poetic and figurative language can help to give us access to the feelings experienced by individuals in times of suffering and distress. Such language and such descriptions are not only available for the aesthetic pleasure of the Epicurean sage immune to the potentially disturbing scenes (as at Diog. Laert. 10.120 = fr. 593 Us.); they can themselves be made part of an attempt to persuade others of the protection that Epicureanism can afford those who accept its truths». Si veda anche Schiesaro 2007b.

trattatello pseudo-aristotelico potesse essere noto a Lucrezio era già stata presa in considerazione da Schrijvers, che però aveva limitato le proprie osservazioni a pochi passi, relativi al tema della Madre Terra.¹⁴³ Come vedremo, le analogie tra i due testi sono invece notevoli: entrambi sembrano attingere al medesimo repertorio d'immagini, luoghi comuni, motivi analogici e citazioni (seppur con intenti opposti). Alcune di queste analogie lasciano addirittura supporre una relazione più stretta rispetto a una generica consonanza tematica.

8.4.2 Il volo dello spirito e l'elogio della filosofia

Un notevole elemento d'analogia tra i due testi si propone al lettore sin dal loro principio. Entrambi si aprono infatti con la celebrazione del volo celeste dello spirito umano, spinto a trascendere la dimensione terrena dal desiderio dell'indagine filosofica.¹⁴⁴ La sequenza delle tematiche è esattamente corrispondente:

- Il motivo del *primus*. Lo pseudo-Aristotele celebra la filosofia come la sola disciplina che osò sollevarsi alla *visione* della verità (μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν).¹⁴⁵ Similmente, Lucrezio esalta il primo *Graius homo* che ebbe il coraggio di elevare lo sguardo verso la verità dei fenomeni naturali (*primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*).
- Strettamente connessa al punto precedente è la celebrazione della grandezza dell'impresa divina e sovrumana, affrontata nonostante la paura che essa incuteva (καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν;¹⁴⁶ cfr. *nec [...] compressit*). In Lucrezio vi è l'aggiunta di una caratterizzazione antropomorfa (quasi teriomorfa) della *religio*, che presenta un aspetto spaventoso e inquietante (*horribili [...] aspectu*):¹⁴⁷ nondimeno, l'impresa celebrata dal poeta epicureo condivide con quella narrata dallo pseudo-Aristotele i caratteri dello ὕψος e del

¹⁴³ Cfr. pp. 77–78.

¹⁴⁴ Mi riferisco al primo elogio di Epicuro (1.62–79) e a ps.-Arist. *mund.* 391a1–b8. Per una presentazione del passo lucreziano e delle sue fonti cfr. Edwards 1990. Per un'introduzione al motivo del volo dell'anima, cfr. Jones 1926, Buchheit 2007 e Rossetti 2018.

¹⁴⁵ «[La filosofia] da sola, innalzandosi alla contemplazione dei componenti della realtà nella loro totalità, si è impegnata a conoscere la verità che è in essi».

¹⁴⁶ «E mentre tutte le altre scienze si tennero lontane da quella verità a motivo della sua altezza e grandezza, la filosofia non temette l'impresa».

¹⁴⁷ Sulle radici di questa rappresentazione, cfr. Degl'Innocenti Pierini 1980.

μέγεθος. Chiara è infatti la raffigurazione di Epicuro, quale eroe *magnanimus* (aggettivo che Lucrezio impiegherà per definire Fetonte nell'analogo sublime tentativo di compiere un volo celeste).

- In entrambi i testi, inoltre, si riscontra il medesimo filo logico: al riconoscimento della difficoltà dell'impresa quale fonte di paura si contrappone la celebrazione della grandezza della mente, che *tanto più* divenne bramosa di conoscere la verità (ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν;¹⁴⁸ *sed eo magis acrem / inritat animi virtutem*)
- Il volo spirituale in entrambi i passi viene visto come un allontanamento radicale dai confini del mondo terreno (si noti la comune metafora della peregrinazione in ἐξεδήμησεν e *peragravit*) sino a cogliere con l'intelletto (e dunque senza fatica) realtà distantissime tra loro (ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν ἀκοπιάτόν τινα ὁδὸν εὐρούσα [...] καὶ τὰ πλείστον ἀλλήλων ἀφροστώτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε;¹⁴⁹ *ergo vivida vis animi pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque*).¹⁵⁰ I due passi sono inoltre accomunati da una rimarchevole varietà di termini per indicare lo spirito umano (ψυχῆ; τὸν νοῦν; τῇ διανοίᾳ; *Lucr. vivida vis animi; mente animoque*).
- Il volo si conclude con un *nostos* al mondo e un annuncio profetico al genere umano, reso così partecipe del sapere divino "conquistato" (τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα;¹⁵¹ *unde refert nobis victor quid possit oriri [...] nos exaequat victoria caelo*).
- In entrambi i passi figura infine il motivo "gigantomachico". Lo pseudo-Aristotele condanna infatti il gesto degli sconsiderati Aloadi, che cercarono di raggiungere il cielo "con il corpo", osservando le realtà divine da vicino (τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερόν ἐκεῖνον χῶρον κατοπεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοὶ ποτε ἐπενόουν

148 «Ma tanto più ritenne che la conoscenza di quelle cose fosse in sommo grado congenere alla propria natura e massimamente conveniente».

149 «L'anima, mediante la filosofia, prese l'intelletto come conduttore, varcò il confine e abbandonò l'ambiente che le è familiare [...] e le cose più lontane tra loro nello spazio essa riunì insieme nel pensiero».

150 Si noti che il motivo della rapida peregrinazione spirituale verrà ripreso alla fine del primo libro, nei vv. 1114–1117. Anche qui, inoltre, la prima destinazione è la visione di ciò che è posto ai confini dell'esistente (καὶ τὰ πλείστον ἀλλήλων ἀφροστώτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε vv. 1116–1117 *ultima naturai / pervideas*).

151 «Con il divino occhio dell'anima colse le cose divine, rivelandole poi agli uomini».

Ἄλφάδαι);¹⁵² Lucrezio, al contrario, esalta Epicuro come Gigante vittorioso che per primo osserva e varca quella sfera prima ritenuta sacra (cfr. 5.114–121).

In età tardo-repubblicana il motivo del “volo della mente” rappresentava già un *topos* della letteratura filosofica. L’appropriazione di tale motivo da parte della scuola epicurea non costituisce un *unicum* lucreziano: un noto frammento attribuito a Metrodoro sembra presupporlo,¹⁵³ così come, in anni più vicini al poeta, un passo di Demetrio Lacone.¹⁵⁴ Il parallelo più notevole è però offerto da una polemica condotta da Dionisio, vescovo di Alessandria (riportato da Eusebio, *praep. evang.* 14.27.9):¹⁵⁵

Ἦ τοῦ κόσμου προκύψας Ἐπίκουρος καὶ τὸν οὐράνιον ὑπερβάς περιβόλον ἢ διὰ τινων κρυφίων ἄς μόνος οἶδεν ἐξελθὼν πύλων οὓς ἐν τῷ κενῷ κατείδε θεοὺς καὶ τὴν πολλὴν αὐτῶν ἐμακάρισε τρυφὴν κάκειθεν ἐπιθυμητῆς γενόμενος τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς ἐν τῷ κενῷ ζηλωτῆς διαίτης, οὕτω πάντας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ τούτου μετουσίαν ἐξομοιωθσομένους ἐκείνοις τοῖς θεοῖς παρακαλεῖ.¹⁵⁶

Il passo di Dionisio presenta palesi corrispondenze con il quadro lucreziano nei vv. 62–79 del primo libro del *De rerum natura*, nonché con l’elogio di Epicuro al principio del terzo libro. I due elogi lucreziani sembrano in effetti narrare il

152 «Non era possibile con il corpo raggiungere i luoghi celesti, lasciare la terra e contemplare quelle sacre regioni, come follemente tentarono gli Aloadi».

153 Cfr. *Sent. Vat.* 10 (= *Metrod. fr.* 37 Körte). Cfr. la parodia ciceroniana in *nat. deor.* 1.18 (riferita all’epicureo Velleio) *tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset.*

154 Cfr. *PHerc* 831 col. 8.7–13 N 75 Körte (1890) 583 συνεχίζωμέν | τε ἐν τῷ ἐνεργή|ματι καὶ μάλιστα τοῖς κατὰ φυσιολογίαν θεωρήμασιν. Τὸ | μέγ γὰρ ὕψος τοῦ[των] τῶν | λόγων ἐπαῖρο[ν τὴν διάν]οιαν | ἐάσει τὰ τ[απεινὰ παρορᾶ]σθαι. Il contenuto del passo è così riassunto da Porter 2016, 458 «natural philosophy (φυσιολογία) is said to assuage and uplift the mind or soul (ἐπαῖρο[ν τὴν διάν]οιαν) through the exalted sublimity of its discourses (τὸ ὕψος [...] τῶν λόγων), relieving it of baser, or simply other, concerns (τὰ τ[απεινὰ παρορᾶ]σθαι)». Il passo mi sembra degno di rilievo non solo per la sua natura di *laus physiologiae*, ma anche perché, nelle parole che precedono quelle citate, si afferma che oggetto precipuo della scoperta filosofica è un *πέρας* che permette di discernere il bene dal male (cfr. Parisi 2011, 116–117). Tale affermazione presenta non poche corrispondenze con il concetto lucreziano di *terminus alte haerens*, presente in 1.75–77.

155 Cfr. la presentazione del passo in Rumpf 2003, p. 155 n. 92.

156 «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».

medesimo racconto esposto da Dionisio, mettendo in rilievo elementi diversi: il primo sottolinea infatti l'impresa di Epicuro di superare le mura del mondo (si noti come sia Dionisio che Lucrezio menzionano le "porte" della natura), traslascia la visione degli dèi, ma celebra il risultato finale del volo, ovvero sia l'elevazione dell'umanità a una condizione divina (v. 79 *nos exaequat victoria caelo*; πάντας [...] ἔξομοιωθησομένους ἐκείνοις τοῖς θεοῖς). L'elogio del terzo libro, invece, sorvola il superamento delle mura per concentrarsi sulla visione degli dèi negli *intermundia* e sulla loro beatitudine.

Lucrezio attinge dunque a una tradizione epicurea (forse risalente allo stesso Epicuro, o comunque ai suoi immediati successori)¹⁵⁷ che aveva adattato ai propri intenti un motivo già presente nella filosofia presocratica,¹⁵⁸ ma riconducibile a Platone¹⁵⁹ e, soprattutto, al *De philosophia* di Aristotele.¹⁶⁰ Le notevoli somiglianze tra Lucr. 1.62–79 e il prologo del *De mundo* potrebbero dunque essere motivate con la comune dipendenza dalla tradizione platonico-peripatetica. Questa spiegazione, però, per quanto verosimile, non è la sola possibile. Se infatti si accetta la proposta di alcuni studiosi che riconducono il trattato pseudo-aristotelico all'età tardo-ellenistica (tra il II e il I secolo a.C.),¹⁶¹ è possibile supporre che Lucrezio, nei propri elogi di Epicuro nel primo e nel terzo libro, non abbia tenuto in considerazione soltanto i tradizionali *elogia* del maestro, ma anche il modello offerto dal *De mundo*. Nella sua forma sintetica, ma al contempo elaborata dal punto di vista letterario, il trattatello avrebbe infatti potuto fornire al poeta un ideale punto di riferimento (dottrinale e formale) per riprendere e riformulare secondo i propri scopi le dottrine peripatetiche.

157 Per una rassegna di notevoli paralleli testuali, cfr. in *primis* Fowler 2002, 48–53. Si vedano inoltre Craca 2000, 11, Clay 2007, 31–32 e n. 18 e la sintesi di Buchheit 2007, 109: «the foundations for a hymn to Epicurus with anti-Academic tendencies were already laid during Epicurus' lifetime».

158 Cfr. Edwards 1990, 465 e Andreoni 2011. Si pensi al viaggio intellettuale compiuto e narrato da Parmenide nel suo poema *Sulla natura* o, più specificamente, all'elogio empedocleo di Pitagora in D.-K. 31B129, a proposito del quale cfr. Cerri 1999 e Sedley 2018, 155–160.

159 Si vedano innanzi tutto il mito del carro alato nel *Fedro* (247c–249c) e, naturalmente, il mito della caverna nella *Repubblica* (7.514b–520a), la cui importanza è sottolineata da Buchheit 2007, 109.

160 Un elogio della filosofia come illuminazione dell'intelletto e sua elevazione sino allo spazio celeste trovava infatti spazio nel *De philosophia*. A questo proposito si veda Rossetti 2018, 32–34, che rivolge la propria attenzione al motivo della κλίμαξ nel fr. 13c Ross, ovvero sia la scalata celeste compiuta da individui "divini" (θεσπέσιοι) e superiori agli altri per forza d'intelletto (ἐπιστήμη). Pare chiaro che tale narrazione costituisce uno degli archetipi dell'elogio della filosofia comune a Lucrezio e al *De mundo*.

161 Cfr. pp. 321–322.

Non tutte le corrispondenze tra Lucr. 1.62–79 e il prologo del *De mundo* sono in effetti riscontrabili anche nella sequenza riportata da Dionisio. A differenza di quest'ultimo, infatti, Lucrezio struttura il proprio racconto omettendo il motivo della visione degli dei e del μακαρισμός della loro condizione divina, “spostandolo” nell'elogio del terzo libro. In questo modo, ciò che viene messo in rilievo è il viaggio in terra straniera della mente e il suo esito: la *conquista* di una verità divina, poi donata all'umanità. Tali elementi si trovano invece puntualmente anche nel *De mundo*, che sembra inoltre condividere con Lucrezio l'attenzione alle implicazioni “gigantomachiche” del racconto (si ricordi il riferimento agli Aloadi) e il lessico militare (λαβούσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν [...] τὰ θεῖα καταλαβομένη; v. 75 *unde refert nobis victor*). Altri elementi che potrebbero confermare un'influenza del *De mundo* su Lucrezio sono infine la collocazione incipitaria dell'elogio, comune ai due passi,¹⁶² e, soprattutto, la scelta lucreziana di non menzionare esplicitamente Epicuro, ma di definirlo *Graius homo*. Questo espediente conferisce infatti un valore più universale al passo, che può al contempo essere interpretato come un elogio della scoperta della filosofia, analogo a quello svolto al principio del trattatello pseudo-aristotelico.¹⁶³

Il fatto che Lucrezio possa riprendere anche delle fonti filosofiche in prosa, per giunta riconducibili a una scuola avversaria, potrebbe essere giudicato come paradossale, ma si è visto nel corso del presente lavoro che in altre occasioni il poeta sembra rivolgere la propria attenzione alla tradizione filosofica recenziore, con particolare riguardo per quella peripatetica.¹⁶⁴ Questo aspetto non deve stupire, poiché Epicuro stesso aveva sovente formulato il proprio pensiero a partire dalla ripresa e confutazione delle dottrine aristoteliche: si pensi all'in-

162 Altro elemento d'analogia, più comune, ma comunque significativo, è il destinatario: in entrambi i casi si tratta di un personaggio politico di spicco, esplicitamente celebrato per la sua eccellenza nella sfera politico-militare. Alessandro è infatti definito come «il migliore dei condottieri» (391b5–8 ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ), così come Memmio, ritratto come necessario allo stato romano nel suo momento più critico (vv. 42–43 *nec Memmi clara propago / talibus in rebus communi desse saluti*). In entrambi i casi, l'autore si assume dunque il merito di “rivelare” la natura del cosmo (quasi un'iniziazione filosofica) a tale destinatario, degno di un sapere “universale” per la sua vocazione al governo dell'ecumene e per le sue doti eccezionali (πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ σοί [...] τὴν τῶν μεγίστων ἱστορίαν μετιέναι, φιλοσοφία τε μηδὲν μικρὸν ἐπινοεῖν, ἀλλὰ τοῖς τοιοῦτοις δώροις δεξιούσθαι τοὺς ἀρίστους; Lucr. 1.25–27 *versibus / quos ego de rerum natura pangere conor / Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni / omnibus ornatum voluisti excellere rebus*. Cfr. Chandler 2014 per un esame della dimensione retorica del *De mundo*.

163 Si vedano le considerazioni di Edwards 1990, 465–466 a proposito delle diverse interpretazioni del passo, in particolare quella di Edelstein 1940.

164 Si vedano l'analisi del finale del secondo libro e le considerazioni a proposito di un possibile richiamo a Critolao.

fluenza di Teofrasto sull'escatologia cosmica e sulla meteorologia epicurea. Non si può infine escludere che la ripresa del *De mundo* trovasse già spazio nelle fonti epicuree recenziori del poeta, oppure, all'opposto, che il trattato aristotelico e il *De rerum natura* facciano riferimento a fonti peripatetiche tarde. Quest'ultima prospettiva sarà approfondita nel capitolo finale dell'Appendice.

8.4.3 Una citazione condivisa

Anche l'elogio di Epicuro nel terzo libro presenta un notevole punto di tangenza con il *De mundo*. Infatti Lucrezio descrive la beata condizione divina negli *intermundia* mediante una citazione omerica dall'*Odissea*, volta a descrivere le sedi degli dèi sull'Olimpo (Hom. *Od.* 6.42–45): Οὐλύμπόνδ' ὄθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἔμμεναι· οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρω / δεύεται, οὔτε χιῶν ἐπιπίλναται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη / πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη. La medesima citazione compare anche nel *De mundo*, stavolta impiegata allo scopo di confermare che la sede naturale della divinità è il cielo, luogo puro e distante dalle turbolenze del mondo terreno.¹⁶⁵

Ancora una volta, la corrispondenza potrebbe essere spiegata con il richiamo a una comune fonte peripatetica, “filtrata” a Lucrezio attraverso la tradizione degli elogi a Epicuro.¹⁶⁶ Tuttavia, non si può escludere che Lucrezio (o una delle sue fonti epicuree recenziori) abbia recuperato la citazione dal *De mundo* stesso, adattandola a un contesto epicureo.¹⁶⁷ Del resto, anche in altri

165 Cfr. ps.-Arist. *mund.* 400a3–14 τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν, πλὴν οὔτε μέσος ὢν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ θολερὸς τόπος οὔτος, ἀλλ' ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκῶς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τὸν ἄνω, Ὀλυμπον δὲ οἷον ὀλολαμπή τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον, οἷα γίνεται παρ' ἡμῖν διὰ χειμῶνος καὶ ἀνέμων βίας, ὡσπερ ἔφη καὶ ὁ ποιητής.

166 Cfr. Craca 2000, 11.

167 La prospettiva di una ripresa autonoma del poeta è rafforzata dalla discussione relativa alle *sedes deum* in 5.146–155. Lucrezio prende le mosse dalla negazione della presenza di dimore divine nel mondo. In questo contesto, il v. 147 (*esse deum sanctas in mundi partibus ullis*) sembra costituire una deliberata ripresa della rappresentazione posta al principio del terzo libro (v. 18 *apparet divum numen sedesque quietae*). Tale nesso potrebbe suggerire che la confutazione lucreziana sia diretta non tanto contro l'Olimpo omerico, quanto piuttosto contro l'interpretazione peripatetica di un dio abitatore dei cieli.

passi del poema si riscontrano integrazioni di versi che in origine veicolavano una visione del mondo opposta a quella del poeta.¹⁶⁸

8.4.4 L'*aeterna salus* del mondo

Come si è visto, nel quinto e nel sesto libro Lucrezio non esita a definire polemicamente gli assertori dell'eternità cosmica come «coloro che ritengono le mura del mondo provviste di vita eterna per dono divino» (5.1215–1217 *moenia mundi [...] divinitus aeterna donata salute*) o «coloro che pensano che il cielo e la terra non saranno mai distrutti perché destinati alla vita eterna» (6.601–602 *caelum terramque incorrupta fore aeternae mandata saluti*). Entrambe le formule non trovano alcun parallelo nei testi aristotelici a noi noti,¹⁶⁹ con la sola eccezione del *De mundo*: qui infatti all'*aeterna salus* lucreziana corrisponde l'espressione σωτηρία δι' αἰῶνος e altre a essa connesse: si veda in particolare 396b32 μηχανησαμένη τῷ παντί σωτηρίαν; 397a27–b1 τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν; 397b5–7 μία σωτηρία φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος. Inoltre anche nel *De mundo* la vita eterna del cosmo (σωτηρία) rappresenta un dono divino (παρέχειν; μηχανησαμένη).¹⁷⁰

8.4.5 L'isonomia cosmica

In 2.569–575 Lucrezio descrive l'ordine dell'universo come un perfetto bilanciamento tra spinte atomiche generative e spinte distruttive, che prevalgono alter-

168 Cfr. e.g. Lucr. 2.991–1003, che adatta a un contesto epicureo alcuni versi dal *Crisippo* di Euripide (839 N.), di solito ricondotti a una visione del mondo empedoclea o anassagorea. Cfr. Marković 2008, 42–43.

169 Si noti anzi che Aristotele si avvale sempre ironicamente del sostantivo σωτηρία in relazione alla sopravvivenza del mondo grazie all'intervento della divinità. Emblematico è il caso del *De caelo* 2(B)1.284a20 διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἷ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν.

170 Anche in questo caso, l'analogia tra i due testi potrebbe essere ricondotta alla presenza di analoghe formule nell'Aristotele perduto (e.g. il *De philosophia*) o in Teofrasto. Tuttavia, l'idea di σωτηρία che emerge dal *De mundo* sembra piuttosto derivare dall'influenza del provvidenzialismo stoico. Infatti anche gli Stoici avevano riflettuto su questo concetto, giungendo a definire “salvezza del tutto” la perfetta conservazione del cosmo operata dalla provvidenza divina. Come mostra la testimonianza del *PHerc* 1670 (che forse ci riporta il *De providentia* di Filodemo) gli Epicurei non avevano esitato a dirigere le proprie critiche verso tale concetto: cfr. Ferrario 1972, 77–79. Sul concetto di σωτηρία nel *De mundo* cfr. anche Thom 2014b, 111–119.

nativamente, senza però mai alterare l'equilibrio generale, che anzi è garantito da tale contrapposizione: *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.*¹⁷¹ Questa descrizione di una battaglia tra impulsi di vita e impulsi di morte sembra rispecchiare quanto leggiamo in ps.-Arist. *mund.* 397b1–8: τῶν ἐπὶ μέρος 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 ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.¹⁷²

Non solo i *motus exitiales* e i *motus genitales* lucreziani trovano una rispondenza nella battaglia tra αἱ γενέσεις e αἱ φθοραὶ, ma uguale è anche il rilievo del periodico predominio degli uni e degli altri (*nunc hic nunc illic superant vitalia rerum / et superantur item*; ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων). Si confronti anche l'analogo quadro lucreziano in 2.75–79, dove ritroviamo la medesima contrapposizione: *illa senescere, at haec contra florescere cogunt, / nec remorantur ibi. 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 vitae lampada tradunt.*¹⁷³ In particolare, la contrapposizione tra diverse fasi di sviluppo, con enfasi sull'antitesi rigoglio-vecchiaia si trova infatti anche nello pseudo-Aristotele (τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται), anche se si tratta di una corrispondenza più generica. Rimane tuttavia notevole la comune conclusione, in Lucrezio riferita all'universo e nello pseudo-Aristotele riferita al mondo (v. 71

171 «Così i moti rovinosi non possono prevalere, / per sempre e seppellire in eterno le possibilità di esistenza / né i moti che generano e producono l'accrescersi delle cose / possono conservare in eterno ciò che hanno creato. / Si svolge così con incerta contesa di elementi / primordiali una guerra ingaggiata da tempo infinito. / In luoghi e momenti diversi trionfano i germi vitali dei corpi / e a vicenda soccombono».

172 «E per quanto riguarda i singoli esseri, alcuni nascono, altri raggiungono il loro pieno sviluppo, altri muiono. E le nascite compensano le morti e le morti fanno spazio a nuove nascite. Un'unica conservazione, la quale continua a realizzarsi da tutte le cose, che prendono le une il posto delle altre, completamente, ora dominando, ora essendo dominate, mantiene il tutto incorruttibile per l'intero periodo cosmico».

173 «[Gli atomi] quello fanno invecchiare, questo al contrario fiorire / né indugiano ivi: così l'universo si rinnova senza posa. / Le creature mortali vivono scambievoli vite. / Certe specie si accrescono, altre a vicenda declinano, / in breve tempo mutano le stirpi animali, / e come staffette si passano la fiaccola della vita».

cum tamen incolumis videatur summa manere; φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος).

8.4.6 Meccanismi analogici e metafore condivise

Accanto ai possibili richiami testuali sopra indicati, pare opportuno aggiungere alcune importanti metafore e analogie che ricorrono in entrambi i testi, talvolta presentate in termini assai simili:

- Come si è visto, all'apertura della propria maggiore sezione escatologica, Lucrezio definisce il mondo come *moles et machina mundi*. Tale definizione è con ogni probabilità volta a richiamare polemicamente le idee, di ascendenza platonica, ma poi divenute comuni a tutte le scuole, di un “mondo-edificio” costruito da un dio Demiurgo e, al contempo, di un “mondo-mecanismo”, provvisto di una volta celeste in perenne movimento. Questa seconda immagine si ritrova proprio nel *De mundo* (398b12–16).¹⁷⁴ Qui il meccanismo provvidenziale del cosmo è descritto come una struttura capace di produrre complessi risultati a partire da un movimento semplice. Assai simile è la descrizione lucreziana del movimento di una *machina* in 4.905–906 *multaque per trocleas et tympana pondere magno / commovet atque levi sustollit machina nisu*.¹⁷⁵
- Comune ai due testi è anche il ricorso alla rappresentazione della cosmopoli, ovvero sia l'equiparazione del cosmo a una città. Ad esempio, in 400b13–27 lo pseudo-Aristotele descrive il perfetto equilibrio tra morte e vita nell'universo paragonando quest'ultimo a una città in cui vi sono al contempo eventi positivi ed eventi negativi (ad esempio, i condannati a morte, ὁ δὲ εἰς τὸ δεσμοκτήριον ἀποθανούμενος.), richiamando infine una citazione dall'Edipo sofocleo (vv. 4–5).¹⁷⁶ In 2.575–580 Lucrezio descrive l'isonomia dell'universo epicureo come un conflitto tra vita e morte (vv. 575–576). Per

174 Ps.-Arist. *mund.* 398b12–16 ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρώσιν οἱ μηχανοτέχναι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. Su questo punto cfr. quanto detto a pp. 114–115.

175 Si noti che nei versi subito precedenti (4.903–904) anche la nave è descritta dal poeta come un macchinario capace di compiere effetti complessi a partire da un singolo, semplice impulso al timone: *et manus una regit quanto vis impete euntem / atque gubernaculum contorquet quo libet unum*.

176 Ps.-Arist. *mund.* 400b24–27 “πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει, / ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων,” οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μείζονος πόλεως, λέγω δὲ τοῦ κόσμου.

spiegare tale equilibrio il poeta ricorre all'immagine di una città nella quale al vagito dei nuovi neonati s'intreccia sempre il lamento funebre per i continui funerali (vv. 576–580).¹⁷⁷ Mentre lo pseudo-Aristotele vuole sottolineare che la divinità pervade e regge il cosmo come la legge pervade e regge la città, Lucrezio esclude un governo provvidenziale.¹⁷⁸ Le immagini di vita e di morte vengono quindi impiegate dal poeta epicureo per rappresentare l'equilibrio tra *motus auctifici* e *motus exitiales* dell'universo. Si noti inoltre che la contrapposizione tra i due tipi di preghiera nel richiamo finale al verso sofocleo¹⁷⁹ è accostabile alla coppia *vagitus* – *ploratus* in Lucrezio.¹⁸⁰

- La rappresentazione dell'intervento provvidenziale della divinità sul mondo si fonda, nel *De rerum natura* e nel *De mundo*, su una serie di analogie e similitudini che sono in grande misura condivise. Ad esempio, in 400b6–13 il dio viene paragonato a un timoniere in una nave (έν νηϊ μὲν κυβερνήτης), un auriga su un carro (έν ἄρματι δὲ ἠνίοχος), un corifeo in un coro (έν χορῶ δὲ κορυφαῖος), un legislatore in città (έν πόλει δὲ νομοθέτης) e un comandante in un esercito (έν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμῶν): a differenza di costoro, egli però muove e fa ruotare la volta celeste senza essere a sua volta mosso, libero dall'umana debolezza (έν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρυμένος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει). Nella sua parentesi anti-teologica nella conclusione del secondo libro Lucrezio ricorre similmente alle immagini del sovrano e dell'auriga (vv. 1095–1096 *quis regere immensi summam, quis habere profundi / indu manu validas potis est moderanter habenas*) che fa ruotare con un solo movimento tutti i cieli (*quis pariter caelos omnis convertere*). Si veda

177 Cfr. Lucr. 2.576–580 *miscetur funere vagor / quem pueri tollunt visentes luminis oras; / nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast / quae non audierit mixtos vagitibus aegris / ploratus mortis comites et funeris atri*.

178 Il contrasto con la descrizione della cosmopoli nel *De mundo* aiuta inoltre a comprendere come l'Atene rappresentata nel finale del sesto libro possa assurgere per il poeta al ruolo di anti-cosmopoli. Se infatti la cosmopoli è il luogo del perfetto bilanciamento tra vita e morte, l'Atene lucreziana è il luogo in cui la natura mostra solamente il proprio lato *exitialis*. Si ricordino i versi finali del poema (6.1285–1286): anche in questo caso, il trio *morbus-mors-luctus* può essere idealmente comparato al trio θυμαμάτων-παιάνων-στεναγμάτων nei versi sofoclei citati dallo pseudo-Aristotele. Del resto, non va dimenticato che questi versi sono tratti dalla descrizione di un'altra peste letteraria, ovvero quella che colpisce Tebe al principio dell'*Edipo re*.

179 A proposito di questa citazione sofoclea nel trattato pseudo-aristotelico, si veda Galzerano 2018d, dove si suggerisce che il grave fraintendimento della citazione da parte dell'autore (il quale interpreta i peana dell'*Edipo Re* come canti di celebrazione e non come canti di supplica) costituisca un'ulteriore prova dell'inautenticità del trattato.

180 Ringrazio il collega Brian Hill per avermi fatto notare che a riscontro sarebbe possibile richiamare anche 5.226 *vagituque locum lugubri complet*, che ricorda la cupa sequenza sonora nei versi sofoclei, con i quali condivide anche l'idea di pienezza (*complet*; γέμει).

anche 5.1238–1240, dove gli dei sono definiti come coloro *qui cuncta gubernent*.

8.4.7 Alle radici del “finimondo con spettatore”

È già stato notato che la rassegna di fenomeni naturali prospettata nel *De mundo* presenta molte analogie con la trattazione meteorologica nel sesto libro lucreziano. Su questo fronte, però, è assai probabile che i tratti condivisi tra i due testi derivino dalla comune ripresa di fonti peripatetiche.¹⁸¹ Tuttavia un altro elemento comune a Lucrezio e allo pseudo-Aristotele è l’interesse per la più recente tradizione paradossografica.¹⁸² In modo simile a Lucrezio, l’autore del *De mundo*, nella propria analisi dei fenomeni naturali violenti (400a25–400b6), fa seguire all’esame dei sismi quello dei fenomeni connessi all’azione del fuoco, citando l’incendio di Fetonte e un’eruzione dell’Etna. Proprio l’*exemplum* del vulcano viene sfruttato per introdurre un piccolo racconto edificante, volto a dimostrare che, nel corso delle catastrofi naturali, gli uomini giusti sono risparmiati dalla morte per il provvidenziale intervento delle divinità.¹⁸³

Questo metodo di narrazione, basato sulla descrizione della sorte di singoli individui dinnanzi alla furia della natura, soprattutto in contesti “apocalittici”, corrisponde a quello che nel capitolo precedente abbiamo definito come stragemma del “finimondo con spettatore”. Infatti, come il generale lucreziano ricorre piamente alla preghiera per salvare se stesso e i suoi dalla tempesta (*divom pacem votis adit ac prece quaesit / ventorum pavidus paces*), così gli uomini devoti del racconto appena citato fanno ricorso alla propria *pietas* (τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος ἐξόχως ἐτίμησε τὸ δαϊμόνιον). Se però in Lucrezio questo è teso a provare l’assenza di provvidenza, nello pseudo-Aristotele il racconto è posto a garanzia dell’ordine provvidenziale del mondo. Rivolgendo poi l’attenzione al passo lucreziano sull’Etna, si nota che anche il poeta latino presenta il

181 Cfr. Bakker 2016, 82–84 per una presentazione dei contenuti della rassegna meteorologica nel *De mundo*.

182 Cfr. Bakker 2016, 115.

183 Ps.-Arist. *mund.* 400b1–6 ἔνθα καὶ τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος ἐξόχως ἐτίμησε τὸ δαϊμόνιον περικαταληφθέντων γὰρ (αὐτῶν) ὑπὸ τοῦ ῥεύματος διὰ τὸ βαστάζειν γέροντας ἐπὶ τῶν ὤμων γονεῖς καὶ σώζειν, πλησίον [αὐτῶν] γενόμενος ὁ τοῦ πυρὸς ποταμὸς ἐξεσχίσθη παρέτρεψε τε τοῦ φλογοῦ τὸ μὲν ἔνθα, τὸ δὲ ἔνθα, καὶ ἐτίρησεν ἀβλαβεῖς ἅμα τοῖς γονεῦσι τοὺς νεανίσκους. «E fu in quella occasione che la forza demoniaca rese onore particolare alla stirpe dei pii: stretti da ogni lato dalle colonne di lava per aver essi voluto portare via sulle spalle i vecchi genitori per salvarli, allorché il fiume di fuoco fu presso di loro, si divise in due e devìò parte della fiamma da un lato e parte dall’altro, lasciando incolumi i giovani insieme ai loro genitori».

quadro di un'eruzione vista da una popolazione inerme (vv. 641–646). In entrambi i testi, inoltre, l'evento assume una portata apocalittica, dallo pseudo-Aristotele messa in relazione addirittura con la catastrofe di Fetonte. Tuttavia, ancora una volta, la differenza consiste nell'esito della vicenda: nel *De rerum natura* non c'è spazio per alcun provvidenziale *deus ex machina*.

8.4.8 Conclusione

La tesi dell'autenticità aristotelica del *De mundo*, sostenuta con forza nel secolo scorso da Reale e Bos, è stata ormai accantonata,¹⁸⁴ ma non vi è accordo tra gli studiosi a proposito della datazione del trattatello.¹⁸⁵ L'arco delle epoche proposte si estende infatti dal III secolo a.C.¹⁸⁶ sino al principio del II secolo d.C.¹⁸⁷ Un sicuro *terminus ante quem* ci è infatti fornito dalla traduzione apuleiana del testo, collocabile circa nel 150 d.C.¹⁸⁸ Il confronto con il *De rerum natura* diviene dunque prezioso, in quanto il poema lucreziano potrebbe consentire la determinazione di un *terminus ante quem* anteriore di ben duecento anni (circa il 50 a.C.). Si noti infatti che uno degli elementi che hanno indotto a una datazione più tarda del trattato consiste proprio nell'assenza di riferimenti a esso da parte degli autori vissuti nel corso del primo secolo a.C., da Cicerone a Filodemo.¹⁸⁹ Inoltre, il fatto che i due testi presentano una sensibilità estetica comune, attingendo al medesimo repertorio d'immagini, metafore, modelli analogici e citazioni, suggerisce che possano essere ricondotti alla medesima epoca: per questa ragione, concordo con quanti hanno suggerito una collocazione del trattatello pseudo-aristotelico tra il II secolo a.C. e la prima metà del I secolo a.C.:¹⁹⁰ questa datazione si accorderebbe bene sia al dato innegabile dell'influsso

184 Cfr. Reale-Bos, 1995.

185 Per una rassegna aggiornata delle diverse datazioni e attribuzioni proposte, cfr. Thom 2014a, 3–10 e, in part. 7 n.3.

186 Cfr. e.g. Schenkeveld 1991 e Runia 2002, 305

187 Cfr. e.g. Mansfeld 1992c, 391, che suggerisce una collocazione non anteriore alla fine del I secolo a.C., Martín 1998 (tra I secolo a.C. e I secolo d.C.) e Flashar 2004, 272 (I secolo d.C.).

188 Cfr. Thom 2014a, 3–4.

189 Come nota però Thom 2014a, 7 n. 34, il fatto che Filodemo in *Rhet. P.Herc.* 1015/832 col. LVI 15–20 asserisca che Aristotele non cercò di esortare Alessandro allo studio della filosofia potrebbe semplicemente testimoniare che il filosofo epicureo escludesse l'autenticità del trattatello.

190 Cfr. e.g. Riedweg 1993, 94 che colloca il testo nella prima metà del II secolo, supponendo una sua influenza sul filosofo giudaico Aristobulo (sulla questione cfr. anche Tzvetkova-Glaser 2014); oppure Furley 1955, 339–41, che lo situa all'epoca di Andronico (metà I secolo a.C.). Si

del pensiero platonico e stoico sulla cosmoteologia del trattato,¹⁹¹ sia alla visione del mondo fisico che emerge da esso.¹⁹² Il quadro emergente dalle considerazioni sin qui svolte permette quindi d'ipotizzare che il *De mundo* potesse essere incluso nel novero delle fonti peripatetiche recenziatori riprese da Lucrezio.

Naturalmente, è parimenti possibile che le analogie tra i due testi siano invece da ricondurre non a un legame diretto, bensì alla presenza di fonti comuni, *in primis* Aristotele (il *De philosophia*) e Teofrasto. Ritengo però che tali fonti non possano essere ridotte esclusivamente a questi ultimi, data la presenza nel trattatello di nozioni, motivi e immagini ascrivibili allo sviluppo dell'Aristotelismo in età tardo-ellenistica. Un esempio notevole è la declinazione della dottrina dell'eternità cosmica, che, nell'enfasi sul ruolo provvidenziale della divinità, sembra sottendere un dialogo con il provvidenzialismo platonico e stoico. In questo caso, il *De mundo* potrebbe essere invece collocato tra la fine del I secolo a.C. e la prima metà del I secolo d.C., come proposto da alcuni degli interpreti contemporanei (sebbene non si tratti di un'implicazione necessaria),¹⁹³ ma attingere a quegli stessi argomenti peripatetici di II secolo a.C. (penso, ad esempio, a Critolao) ai quali, come si è visto,¹⁹⁴ sembra guardare anche Lucrezio.

In ogni caso, entrambe le interpretazioni prospettate sembrano confermare le conclusioni tratte nei capitoli precedenti a proposito del radicamento del poema lucreziano nel *milieu* culturale e filosofico tardo-ellenistico. Inoltre, le notevoli corrispondenze (non solo tematiche, ma anche testuali) qui evidenziate costituiscono un dato innegabile, del quale ogni futuro studio sistematico del trattatello pseudo-aristotelico dovrà rendere conto.

noti inoltre che tale collocazione lascerebbe aperta la possibilità che la ripresa lucreziana del *De mundo* fosse in qualche misura mediata da fonti epicuree recenziatori.

191 Cfr. Thom 2014b.

192 Cfr. Thom 2014a: «*De mundo* probably depends on Eratosthenes (c. 285–194 BCE), even if through an intermediary source». A proposito della geografia del *De mundo* si veda anche Burri 2014, 105–106, che però individua tale fonte intermedia nella *Geografia* di Strabone, riconducendo pertanto il testo alla prima età imperiale.

193 Accettando tale prospettiva, sarebbe a mio parere opportuno riprendere in seria considerazione le vecchie teorie di Bergk e Buecheler, che attribuivano il testo a Nicola di Damasco (seconda metà del I secolo a.C.) o la tesi di Bernays, che lo ascriveva invece a Filone Alessandrino, identificando il suo destinatario (Alessandro) con Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone e personaggio di alcune sue opere (come il *De providentia*). Per un sunto di queste posizioni, cfr. Reale-Bos 1995, 34–37.

194 Cfr. pp. 245–251.

8.5 Appendice 5. Glossario escatologico lucreziano

Aeternus

Nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, l'aggettivo *aeternus* (cfr. gr. αἰδιος), così come gli aggettivi *immortalis* (cfr. gr. ἀθάνατος), *incolumis* e *incorruptus* (cfr. gr. ἀφθαρτος), sono sovente impiegati in polemico riferimento alla dottrina avversaria dell'eternità del cosmo, sintetizzata in 5.1215 e 6.602 nella formula *aeterna salus* (vd. *salus*). Altri casi notevoli si ritrovano nella sezione escatologica del quinto libro: si considerino in *primis* 5.116–117 e 5.157–159, passi accomunati dal richiamo all'azione provvidenziale della divinità, necessaria a garantire l'immortalità cosmica. A questa visione Lucrezio contrappone la dottrina epicurea, che individua invece negli atomi, nel vuoto e nell'universo le sole realtà definibili come immortali ed eterne (cfr. 5.351 *quaecumque manent aeterna*). Gli esempi proposti mostrano inoltre come tali aggettivi sono sovente accompagnati al verbo *manere* (cfr. gr. μένειν): se però quest'ultimo è utilizzato dagli avversari dell'Epicureismo in riferimento all'eterno permanere del mondo, *manere* è invece reimpiegato da Lucrezio innanzi tutto a proposito dell'eterna conservazione dell'universo (cfr. 2.71 *incolumis [...] summa manere*). Nondimeno, al pari del greco μένειν, anche *manere* può essere utilizzato transitivamente, allo scopo d'indicare il destino di distruzione che "attende" ciascun cosmo (cfr. 6.565–566).

Bellum / Certamen

Sul solco dei modelli offerti dall'epica latina, nel *De rerum natura* la narrazione dei conflitti tra uomini può talora assumere una dimensione cosmica. Ad esempio, in 3.834–835 la guerra tra Romani e Cartaginesi si configura come una sorta di Teomachia per il dominio sul genere umano, capace di sconvolgere il mondo (*omnia [...] contremuere*); tuttavia, il contesto del passo è volto a sminuire l'importanza di tale conflitto, sottolineando che i suoi effetti non toccano coloro che sono nati prima o che nasceranno in seguito a esso. Digni di maggiore attenzione sono il proemio e il finale del poema. Qui, infatti, il racconto dello scontro tra uomini (da intendere in *primis* come conflitto civile) può divenire un segnale escatologico: si vedano ad esempio i *fera moenera militai* evocati nel proemio (1.21), che costituiscono l'esplicazione della potenza cosmica di Marte (chiaro il nesso con la Discordia empedoclea, già ripresa negli *Annales* enniani), il cui predominio condurrebbe il mondo alla rovina e al caos. Marte è infatti il contraltare di Venere, descritta a sua volta come una potenza apportatrice di pace e di vita, tanto nella società umana quanto nel macrocosmo (1.1–43). Tale dimensione simbolica sembra operante, più velatamente, anche nel quadro finale del poema, che mette in rilievo come la fase apicale dell'epidemia ateniese sia contraddistinta dal conflitto, che assume di nuovo le fattezze di una guerra tra *cives* (6.1277–1286). Su un piano fisico, anche la distruzione del mondo può essere letta come risultato della discordia tra le sue componenti. Si consideri innanzi tutto il finale del primo libro, dove la dissoluzione cosmica è dovuta alle opposte spinte degli elementi, che conducono allo smembramento del mondo (1.1102–1113). Parimenti, nel quinto libro Lucrezio descrive lo scontro tra il fuoco e l'acqua alla stregua di una guerra civile, come un perenne ed "empio" conflitto nel quale vediamo prevalere ora l'uno ora l'altra, conducendo il cosmo sull'orlo della rovina (vv. 380–383; 392–395). Un analogo *anceps bellum* tra elemento igneo e elemento umido nella descrizione di un fenomeno catastrofico è richiamato in 6.375–378. Si noti infine che anche la contesa tra *motus genitales* e *motus exitiales* in 2.569–580 è raffigurata come una guerra: tale conflitto concerne però non solo il nostro mondo, bensì l'intero universo (vd.

summa) e concorre alla sua eterna conservazione, preservando la perfetta isonomia tra *vetustas* e *novitas* (vd.).

Cacumen

Il sostantivo *cacumen* viene utilizzato da Lucrezio per designare il punto apicale di un processo di crescita, come equivalente latino del greco ἀκμή, già impiegato dagli Atomisti in relazione allo sviluppo dei mondi. Nel finale del secondo libro (2.1130), l'espressione *alescendi summum cacumen* indica infatti il momento in cui un mondo perviene al culmine del proprio accrescimento, reso possibile dall'afflusso e accumulo di *cibus* atomico, descritto secondo il modello analogico del μακράνθρωπος. Si noti che Lucrezio raffigura il raggiungimento del *cacumen* come un percorso scandito da veri e propri "gradini" (2.1123 *gradus aetatis*): tale immagine sembra richiamare analoghe espressioni usate in riferimento allo sviluppo cosmico, seppur con intenti opposti, nella trattatistica peripatetica più recente (cfr. Philo *aet.* 58). La fase del *cacumen* (definita in 2.1115 come *extremus crescendi finis*) è caratterizzata da un precario equilibrio nello scambio di atomi tra l'interno e l'esterno dell'aggregato. L'azione della *vetustas* (vd.) fa sì che a tale momento segua inevitabilmente la fase della decadenza, che prelude alla distruzione (cfr. 2.1144–1145). Nel finale del quinto libro (5.1457 *artibus ad summum donec venire cacumen*), la metafora del *cacumen* viene estesa anche al progresso umano, visto come un'accumulazione di conoscenze che giunge infine al suo momento apicale: nel proemio del sesto libro quest'ultimo verrà identificato con i *divina reperta* di Epicuro (6.7).

Caelus

Nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, il poeta richiama sovente l'immagine della volta celeste, accostata a quella della terra e del mare, secondo la nota tripartizione poetica, risalente a Omero (*Il.* 18.483–484). Pur distinti, i tre spazi sono comunque accomunati dal medesimo destino di rovina (cfr. 5.91–96). Data la sua tradizionale identificazione con l'eterna sede delle divinità (o, talvolta, con la divinità stessa), Lucrezio colloca il tema della natura *nativa* e *mortalis* del cielo in un punto cruciale della sezione escatologica del quinto libro, ovvero sia come sublime chiusura alla dimostrazione della corruzione dei quattro elementi (5.318–321). Per quanto concerne il motivo del crollo della volta celeste (risalente alle teomachie arcaiche, cfr. Hes. *theog.* 704), i suoi principali contesti di occorrenza sono il "finimondo ipotetico" del finale del primo libro (v. 1105) e quei passi del sesto libro dedicati alla descrizione degli esiti apocalittici di alcuni violenti fenomeni naturali, *in primis* il tuono (cfr. e. g. v. 96; 121; 286). Tale motivo compare anche nello scenario catastrofico che chiude la sezione sui terremoti (6.601–607), mentre nella descrizione degli effetti delle eruzioni vulcaniche il cielo non è soggetto a crollo, bensì a un incendio (v. 669 *flamDESCERE CAELUM*), in continuità con il racconto dell'incendio fetonteo (cfr. 5.398 *aethere raptavit toto*). Per quanto riguarda infine la rappresentazione della volta celeste come un vero e proprio muro a confine del mondo (vd. *moenia mundi*), valicato soltanto da Epicuro (vd. *Gigantes*) e destinato al crollo per l'afflusso di atomi provenienti dallo spazio esterno, il passo più rilevante è 2.1144–1145, la cui rappresentazione è in fondo già anticipata ai vv. 2.1139–1140. Anche in questo caso, il poeta attinge alla tradizione filosofica a lui precedente. Da un lato Epicuro, che asserisce che «davanti alla morte abitiamo tutti una città senza mura» (*RS* 31), dall'altro Platone, che nel *Timeo* descrive eventuali corpi esterni al mondo come forze pronte a circondarlo e colpirlo (*Tim.* 33a): anche il peripatetico Critolao (cfr. Philo *aet.* 72–74) parlerà delle perfette mura celesti (τελειότατον [...] περίβολον), che potrebbero essere conquistate (ἀλωτὸν) da forze esterne.

(Hominum) causa

Ripresa da formule analoghe presenti nella trattatistica filosofica greca (cfr. e.g. Strab. *geogr.* 17.1.36 ἀνθρώπων ἔνεκεν), l'espressione *hominum causa* è utilizzata da Lucrezio nel secondo e nel quinto libro (2.174; 5.156) per indicare la dottrina di coloro che asseriscono che il mondo è stato creato dalla divinità per l'umanità, ovverosia gli assertori del provvidenzialismo (da Platone agli Stoici). In 5.159 il poeta rimprovera a costoro la contraddizione di considerare il mondo una creazione provvidenziale, ma, allo stesso tempo, di definirlo immortale ed eterno. Alla confutazione di questa teoria sono dedicati i vv. 167–181 del secondo libro e i vv. 156–234 del quinto. Il poeta contrappone a essa il principio della *culpa naturae* (vd.).

Consuetudo

Nel finale del secondo libro, prima di rappresentare l'invecchiamento del cosmo, Lucrezio riformula un tradizionale motivo platonico e peripatetico (2.1023–1043): l'umanità ha ormai smesso di alzare gli occhi alla *species miranda* della volta celeste e di provare meraviglia dinnanzi al mondo, perché stanca e "sazia" di tale spettacolo (*fessus satiate videndi*, 2.1038). La riformulazione compiuta dal poeta piega tale motivo in senso positivo, riferendolo ai soli *reperta* epicurei: egli sottolinea infatti che, per i lettori latini del *De rerum natura*, la *novitas* (vd.) della dottrina del Giardino, se non oggetto di un rifiuto aprioristico, perderà progressivamente il proprio carattere difficile e incredibile, in virtù dell'abitudine. Non si dimentichi che Epicuro stesso aveva esortato i propri seguaci a una ripetizione quotidiana dei principi-cardine del pensiero epicureo, al fine di renderli abituali e radicati nell'animo. Come dirà il poeta stesso altrove, in riferimento al processo d'innamoramento, *consuetudo concinnat amorem* (4.1283), anche quando l'oggetto della passione è una donna priva di bellezza (v. 1279 *deteriore [...] forma muliercula*). Tale principio fornisce una spiegazione della fitta rete di ripetizioni (in tutto il loro spettro, dalle unità minime dei versi ad alcuni ampi scenari ricorrenti) che caratterizza il poema e che sembra appunto tesa ad adusare il lettore ai fondamenti della *ratio* epicurea. Il punto di arrivo di questo percorso è la visione "illuminata" dell'intero universo (cfr. 1.1114–1117), premessa del raggiungimento dell'imperturbabilità e della beatitudine, dipinte nel proemio del secondo libro.

Corpus (mundi)

Il meccanismo analogico del μακράνθρωπος pervade la maggior parte degli scenari escatologici lucreziani. Grazie a esso, la *moles* cosmica viene comparata a un *corpus* umano e così privata di ogni carattere divino o imperituro. Sebbene le premesse di tale rappresentazione si trovino già negli Atomisti e in Epicuro (cfr. fr. 305 Usener), appare chiaro che Lucrezio vi faccia ricorso in una misura inedita, probabilmente in risposta alla trattatistica platonica e peripatetica, in cui essa trova ampio spazio (cfr. e.g. Philo *aet.* 55–75). Il primo esempio notevole è il finale del secondo libro (2.1104–1175). Qui Lucrezio "sorvola" simbolicamente l'intero percorso della vita del "corpo" del mondo, dalla sua nascita al momento del suo invecchiamento (2.1131–1132). La rappresentazione della decadenza fisica del *corpus* cosmico è caratterizzata dall'insistenza su immagini di putrescenza (2.1144–1145), che dominano anche l'epifonema finale, dove si ritrova l'immagine simbolica della tomba della terra e del mondo (vd. *sepelire*). La personificazione del cosmo o degli spazi in cui esso è suddiviso caratterizza anche quei passi che evidenziano l'azione "erosiva" del tempo (vd. *vetustas*), rappresentato come fonte di fatica e tormento: si veda ad esempio la descrizione delle torture inflitte dal tempo alla superficie della terra in 5.315–317 o la formula *immensi validas aevi contemnere viris* (presente in 5.379; 1217), volta a sottolineare l'impossibilità di resistere all'eterno logorio dell'esistenza. In 5.1213–1214 tale prospettiva spinge il poeta a un'efficace personificazione, dipingendo i moti astrali come una fonte di *labor*

per la volta celeste. Non solo il finale del secondo libro gravita attorno all'analogia tra il mondo e un essere umano; essa ricorre, come si è visto, nel quinto libro (vv. 345–350), dove la *tristior causa* che conduce il mondo alla distruzione è assimilata alle malattie che conducono l'uomo alla morte. Lo stesso immaginario ricorre anche nella prima sezione del sesto libro, dove l'analogia tra catastrofi naturali e malattie umane è di nuovo sfruttata per mettere in rilievo la natura mortale del mondo (cfr. in particolare 6.593–595 e 655–669). Qui, allo scopo di sottolineare la fragilità e la piccolezza del cosmo, il poeta compara la relazione che intercorre tra quest'ultimo e l'universo con il rapporto tra il mondo stesso e un corpo umano (vv. 649–652).

Culpa naturae

L'espressione *tanta stat praedita culpa*, riferita alla natura del mondo, ricorre nel secondo e nel quinto libro (2.181; 5.156; 5.199) ed è volta a presentare gli evidenti difetti del mondo, che rendono fallace ogni discorso sulla provvidenza divina e sulla creazione *hominum causa* (vd.) del cosmo, che al contrario non è degno di alcuna lode (v. 158). La *culpa naturae* concerne sia i difetti del corpo del mondo (5.200–221) sia i limiti della condizione umana, di cui il poeta sottolinea impietosamente le fragilità (5.222–234). Il fatto che tale bipartizione sia presente anche in una polemica anti-stoica di Diogene di Enoanda (cfr. Diog. fr. 20 III 3–6 τέμωμεν δ'εἰς δύο τὸν λόγον εἷς τε τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους) induce a supporre che entrambi gli autori si riferiscano a uno schema comune utilizzato nell'ambito della scuola epicurea. Anche se il sostantivo *culpa* (corrispondente al greco ἀμαρτία, che compare nei frammenti dell'epicureo Polistrato) sembra presupporre l'idea di una deliberata ostilità della natura verso il genere umano, è opportuno evitare di giudicare Lucrezio come teorico della *natura noverca*. La rappresentazione della natura come una potenza nemica è infatti qui subordinata alla ragione retorica della confutazione del provvidenzialismo stoico. Come mostrato in 6.641–679, la presenza di una divinità onnipotente ostile al genere umano (cfr. 6.646 *quid moliretur rerum natura novarum*) è solamente un'illusione dovuta all'ignoranza e all'incapacità di osservare i fenomeni naturali da una prospettiva cosmica (vd. *despicere*).

Despicere

Il verbo *despicere* indica l'atto di osservare un evento “dall'alto”, al riparo dalle sue possibili conseguenze. Nel proemio del secondo libro, Lucrezio sceglie questo verbo per descrivere l'atteggiamento del *sapiens* epicureo, che contempla distaccato il *naufragium* dell'umanità, dall'alto dei suoi *templa sapientiae* (2.9–10). Tale contemplazione è anzi fonte di piacere (*suave*) per la consapevolezza di divina beatitudine che essa ingenera nell'animo di colui che guarda (vv. 3–4). L'osservazione del mondo esterno si trasforma così in contemplazione dei recessi della propria interiorità. L'invito ad assumere una prospettiva cosmica mediante l'uso del medesimo verbo è ripreso nel proemio del terzo libro (v. 26–27) e ribadito nel cuore del sesto libro (vv. 647–679). Qui l'oggetto dell'osservazione non sono più le tristi vicende dell'uomo, ma il mondo nella sua interezza, che appare microscopico e insignificante, se comparato all'infinito universo. L'intento del poeta è quello di sradicare la meraviglia dinanzi ai fenomeni naturali, fonte di angoscia (vd. *mirum*; cfr. vv. 653–654). Contrapposto all'atto di *despicere* è quello di *susplicere*, proprio dell'uomo che, ignaro della filosofia e prigioniero della *religio*, rivolge “dal basso” il proprio sguardo ai fenomeni naturali, che sembrano incomberne su di lui (cfr. 5.1204 e il concetto di ὑποψία in Polistrato).

Diluvies

Nei versi conclusivi della sezione escatologica del quinto libro (vv. 380–415) Lucrezio contrappone alla *ruina* del cosmo a opera del fuoco (vd. *ignis*) la possibilità che il mondo sia invece

distrutto per un preponderare dell'elemento liquido. Il poeta compie una descrizione sintetica di questa tipologia di catastrofe, senza richiamare esplicitamente alcuno dei grandi diluvi tramandati dal mito. Chiaro è qui lo scopo di confrontarsi invece con la dottrina platonico-peripatetica delle catastrofi ricorrenti (*in primis* Pl. *Ti.* 22d–23a; Philo *aet.* 147–148), con l'intento di dimostrare che anche l'accettazione di quest'ultima può indurre a mettere in discussione la fede nell'immortalità del cosmo. Il tema del diluvio viene richiamato, con fini simili, anche nella descrizione degli esiti catastrofici di alcuni fenomeni naturali descritti nel sesto libro (cfr. 6.290–292; 671–672). Al v. 272 esso è definito con il raro sostantivo *diluvies* (corrispondente al greco κατακλυσιμός), che nel *De rerum natura* occorre soltanto in un altro passo (5.222).

Fortuna gubernans

Nel finale del terzo libro (cfr. 3.1085–1086), il sostantivo *fortuna* viene utilizzato per identificare tutti quegli imprevedibili eventi che appaiono all'uomo come cagione di cambiamento, per lo più in negativo (così anche in 5.960). La lettura di questi passi, nei quali la dimensione retorica ha un peso decisivo, non deve indurre nell'errore di considerare la *fortuna* epicurea come un'onnipotente entità divina attiva nel mondo e capace di determinare la beatitudine degli uomini. Al contrario, l'enfasi sul carattere imprevedibile e irresistibile di tali eventi (mai ascrivibili alla provvidenza divina) è volta a sottolineare che non è la *vitai cupido* (3.1077) a rendere felice l'uomo, bensì la possibilità di cogliere la *voluptas*, finché la vita appare degna di essere vissuta (3.1081). Grazie a tale principio, l'uomo può sempre trovare un riparo interiore dal prepotere della sorte. Allo stesso modo va interpretata la preghiera di stornare l'incombente fine del mondo, rivolta alla *fortuna* in 5.107: anche il desiderio di prolungare l'esistenza del mondo incorrerebbe infatti nella medesima colpa della *vitai cupido*. L'attribuzione alla *fortuna* dell'epiteto *gubernans*, tradizionalmente riferito alle divinità provvidenziali, suggerisce che qui il poeta, pur ribadendo che l'esatto momento della fine sarà imprevedibile e che i fattori che lo determineranno saranno inarrestabili, possa riferirsi con ironia a una tradizionale accusa rivolta agli Atomisti e agli Epicurei dai loro avversari (da Platone agli Stoici), ovvero sia quella di far soggiacere il mondo al dominio del caso, quasi elevato a divinità.

Fragor

Sebbene la dimensione principale dell'escatologia lucreziana sia quella visiva, i libri finali del poema sono contraddistinti da una progressiva attenzione all'aspetto sonoro del finimondo. Così, in 5.109 la catastrofe annunciata diviene un *horrisonus fragor*, il cui sublime *horror* è in perfetta continuità con il boato di altri terribili fenomeni naturali, come i *murmura* delle tempeste e delle eruzioni descritte in 1.68–69 e 1.723 (passi qui menzionati per la loro portata escatologica). Tali "effetti sonori" sembrano spesso finalizzati a mettere in rilievo il terrore provocato dalle catastrofi naturali nell'animo di quegli uomini che ignorano i principi della scienza della natura. Per questa ragione, nel sesto libro l'elemento uditivo degli scenari apocalittici diverrà centrale, di solito associato alla descrizione del tremore della volta celeste: notevole è il caso dei vv. 285–288. L'*amplificatio* sonora dei fenomeni naturali all'interno di scenari escatologici può essere ricondotta ai modelli dell'epos greco arcaico, mediati dall'epica e dalla tragedia latine del II secolo a.C.

Gigantes

Riformulando un immaginario "gigantomachico" di antica ascendenza, già declinato in chiave filosofica nel *Sofista* platonico ed ereditato dalla scuola peripatetica, Lucrezio celebra Epicuro come un Gigante vittorioso, capace di distruggere le mura della volta celeste (vd. *moenia mundi*) e di raggiungere le *sedes* divine (vd.), elevando così, grazie alla propria rivelazione, il genere

umano a una condizione divina. L'enfasi sul motivo "gigantomachico" della distruzione del cosmo è chiara sin dal primo elogio del filosofo (1.70–73), presente nel terzo (3.16–17) e ripresa con forza nella sezione escatologica del quinto (5.119 *qui ratione sua disturbent moenia mundi*; 160–163 *nec fas esse [...] verbis vexare et ab imo evertere summa*). Si veda anche 5.305, dove il poeta ribadisce la natura vulnerabile dei corpi celesti (*inviolabilia haec ne credas forte vigere*; cfr. l'immagine del περίβολον [...] ἄλωτον di Critolao in Philo *aet.* 72–74). Essa viene estesa anche alla speculazione escatologica di Empedocle, precursore di Epicuro nell'assalto al cielo, con implicito riferimento al mito della Tifonomachia (1.725 *ad caelumque ferat flammai fulgura rursus*). Tappa inevitabile di questa battaglia è la distruzione dei corpi celesti e, in particolare, del sole (5.120 *praeclarumque velint restinguere solem*; 6.265 *exempto sole*). A differenza dei Giganti del mito, l'arma che consente a Epicuro di portare a termine la scalata del cielo non è però la forza bruta, bensì la speculazione intellettuale, ovverosia la *ratio* (vd.).

Ianua leti

Primo punto di riferimento di questa immagine, ricorrente nel poema, è sicuramente il motivo topico delle porte dell'Ade, attestato sin dall'epos omerico (cfr. e.g. Hom. *Il.* 5.646). Pare opportuno citare anche la riformulazione virgiliana di questo motivo, a sua volta memore della *ianua leti* lucreziana (*Aen.* 6.127): *noctes atque dies patet atri ianua Ditis*. La particolarità che contraddistingue Lucrezio consiste nel fatto che il poeta eleva quest'immagine dal microcosmo umano al macrocosmo. Il primo esempio notevole è infatti rappresentato dal finale del primo libro (vv. 1111–1113): *haec rebus erit pars ianua leti, / hac se turba foras dabit omnis materiai*. In questo caso, la *ianua leti* del mondo corrisponde allo spazio vuoto (vd. *inane*) che lo circonda, caratterizzato da assenza di *corpora*: esso si trasforma in un inevitabile "varco di morte", poiché sarà la via della dissoluzione della materia nell'universo, provocando così l'*interitus mundi*. Si vedano inoltre i versi 373–375 del quinto libro, dove l'immagine della *ianua leti* si sovrappone a quella del *vastus e immanis hiatus* che attende spalancato il mondo intero (*patet*): tale sovrapposizione permette a Lucrezio di evocare, con sublime polisemia, la vertigine dell'infinito universo (baratro sconfinato che ci circonda) e, al contempo, l'impressione di fauci immani che si apprestano a inghiottire il cosmo. Come il motivo dello schiudersi della terra (cfr. 3.25–27), così il riconoscimento della *ianua leti* può trasformarsi per l'epicureo in un momento positivo, tappa necessaria della sublime iniziazione ai misteri del cosmo: ciò appare chiaro nel primo elogio di Epicuro, dove soltanto l'effrazione di questo passaggio rende possibile la conquista di una beatitudine divina (1.70–71 *effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret*). La certezza della mortalità del cosmo cancella infatti il timore che esso sussista per l'eternità grazie all'azione di onnipotenti divinità provvidenziali.

Ignis / incendium

Per Lucrezio l'elemento igneo non è il principio dell'universo (cfr. la critica a Eraclito in 1.635–704) né tanto meno è provvisto di una natura divina o eterna: come gli altri elementi, esso è invece soggetto a mutamento e corruzione. La corruttilità del fuoco è dimostrata in 5.281–305: la maggiore attenzione dedicata dal poeta a quest'ultimo rispetto ai precedenti elementi è dovuta all'intento di attaccare la religione astrale. Il fulcro dell'argomentazione lucreziana non si fonda infatti sul fuoco in sé, bensì sull'esame dei corpi celesti (*in primis* il sole): Lucrezio dimostra così che questi ultimi, anziché essere reputati divini e immortali, devono essere considerati alla stregua delle più umili ed effimere fonti di luce e calore, come i *pendentes lychni* di 5.295. Conseguenza di questa analogia è la dimostrazione della natura mortale del sole, che mette in pratica quanto affermato al principio della sezione escatologica (5.119–121), dove gli Epicurei sono equiparati ai Giganti (vd.), che bramano di spegnere gli astri con il proprio

ragionamento. Grazie alle fonti peripatetiche, sappiamo che tale accusa era tradizionalmente rivolta anche agli Stoici: tuttavia, nel *De rerum natura* non sono presenti riferimenti alla dottrina stoica della conflagrazione cosmica (l'ecpirosi). È probabile che, agli occhi del poeta, l'ecpirosi possa essere ignorata perché basata sui presupposti erronei della cosmologia stoica (confutati in 1.1052–1113) e, soprattutto, perché considerata una falsa dottrina escatologica, secondo la quale alla distruzione segue la ciclica rigenerazione del mondo (apocatastasi), messa in atto dalla divinità. Il silenzio sull'ecpirosi stoica non implica che il poeta escluda l'idea che il cosmo possa essere distrutto dall'azione del fuoco: questo dato è confermato da alcuni rilevanti scenari escatologici presenti nella diade finale. Ad esempio, l'eruzione dell'Etna descritta in 6.639–645 è presentata come una *flammea tempestas*, capace addirittura di minacciare il cielo (v. 644 *caeli scintillare omnia templa*) e, poco più avanti, Lucrezio mostra che l'afflusso di fuoco dall'universo potrebbe provocare l'avvento di una catastrofe ignea, connessa al fenomeno delle eruzioni vulcaniche (v. 679 *ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum*). La possibilità che il fuoco divenga preponderante (*superantior*) è contemplata anche nella narrazione del mito di Fetonte (5.380–415), grazie alla quale il poeta dichiara che la dottrina platonico-peripatetica delle catastrofi cicliche comporta l'accettazione del fatto che, prima o poi, una di queste risulti fatale per il mondo.

Inane

Corrispondente al τὸ κενόν greco, l'*inane* lucreziano indica il principio fisico del vuoto. Si noti inoltre che l'espressione *magnum inane* (cfr. e.g. 1.1018; 2.65) sembra ricalcare il greco μέγα κενόν, già impiegato dagli Atomisti. In 5.356–358 Lucrezio sottolinea che la natura immortale ed eterna del vuoto è dovuta al suo essere *plagarum expers*, ovvero sia intatto (*intactum*) perché non soggetto all'impatto con gli atomi, ma al contempo sempre pronto a "cedere" dinnanzi ai moti atomici. È proprio questa caratteristica a fare sì che anche il vuoto giochi un ruolo fondamentale nell'escatologia lucreziana: nella confutazione della cosmologia stoica nel finale del primo libro, la presenza dell'*inane* costituisce infatti "un varco di morte" (vd. *ianua leti*), nel quale la materia potrà riversarsi dopo la dissoluzione del cosmo (cfr. 1.1111–1113). Non solo: è sempre la presenza dell'*inane* a rendere possibile il costante afflusso di atomi verso il mondo, causa della formazione, ma anche della distruzione di quest'ultimo (cfr. 2.1104–1149). La rilevanza del motivo del vuoto è riscontrabile anche nel sesto libro: la descrizione della fenomenologia dei terremoti è infatti fondata sulla presenza di spazi sotterranei vuoti (v. 557 *loca subcava terrae*), che possono aprirsi all'improvviso in enormi voragini (cfr. v. 599 *hiatus*; v. 606 *in barathrum*), inghiottendo intere città e accogliendo addirittura le rovine del mondo (vd. *ruina*). Si noti che la visione dell'*inane* è però fonte di terrore soltanto per coloro che ignorano la dottrina epicurea (e.g. i filosofi in 6.601–607); il proemio del terzo libro mostra invece che, per coloro che sono elevati da Epicuro oltre gli stretti limiti del mondo, la visione del vuoto e degli atomi (cfr. v. 17 *totum video per inane geri res*, ma anche 26–27) elimina ogni terrore, divenendo sublime fonte di *horror* e *divina voluptas* e (vv. 28–29).

Lumina / tenebrae

La contrapposizione simbolica tra luce e tenebra svolge un ruolo rilevante nelle sezioni escatologiche lucreziane. A un primo livello, il poeta sfrutta tale dialettica per rappresentare il contrasto tra l'oscura ignoranza di quanti non conoscono la *ratio* epicurea e sono dunque vittima della paura (cfr. la nota similitudine dei bambini spaventati dal buio in 2.55–59) e l'esperienza di serena illuminazione provata da chi si accosta alla dottrina del Giardino. L'esempio più notevole è costituito dalla chiusura del primo libro (vv. 1114–1117), dove il poeta rappresenta il percorso di conoscenza sperimentato dai lettori del poema come una progressiva

illuminazione (*ita res accendent lumina rebus*), capace di vincere la *caeca nox* dell'ignoranza, donando luce alle realtà ultime dell'universo. Non mi pare un caso che questo quadro sublime segua immediatamente il finimondo dei vv. 1102–1113, quasi a sottolineare che tale iniziazione è possibile soltanto per coloro che “osano” varcare i confini del nostro mondo, riconoscendone la mortalità. Del resto, in 3.1042–1045 Epicuro stesso è paragonato al sole per la grandezza del proprio *ingenium* (*qui genus humanum ingenio superavit et omnis / restinxit stellas exortus ut aetherius sol*). A un secondo livello, la dialettica tra luce e tenebra è sfruttata per raffigurare poeticamente il contrasto isonomico tra *motus genitales* e *motus exitiales* (ovverosia *novitas* e *vetustas*, vd) nell'universo. L'esempio più notevole è rappresentato da 2.576–580: qui il poeta contrappone all'immagine dei neonati che vedono le rive della luce (*visentes luminis oras*) quella dei lamenti di morte nel corso delle tetre esequie (*ploratus mortis comites et funeris atri*; cfr. 3.39 *mortis nigrore*), il tutto inscritto nella diuturna successione del giorno alla notte (*nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast*). Si noti infine che alcuni scenari catastrofici del sesto libro (in particolare la *tempestas*) possono essere accostati al motivo topico dell'avvento dell'oscurità sulla terra, fonte di superstiziose paure per il genere umano per l'apparente incombere di *atrae formidinis ora* (cfr e.g. 6.253–255).

(nec) Mirum

Com'è noto, la scienza della natura epicurea mira a condurre all'assenza di stupore, preconditione necessaria per il raggiungimento della beatitudine. Come infatti riassumono i vv. 83–87 del quinto libro, è la meraviglia nei confronti dei fenomeni naturali (cfr. v. 83 *mirantur*) a far ricadere l'uomo sotto il dominio della *religio*, che ascrive ogni evento a misteriose e onnipotenti divinità. Nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, il motivo della meraviglia ricorre soprattutto nel sesto libro, nel quale il poeta evidenzia come i fenomeni più violenti possono essere per l'uomo fonte di stupore e smarrimento, se privi di una spiegazione. È questa la ragione per cui Lucrezio ricorre a quello che è stato qui definito come “meccanismo del *nec mirum*”, teso a mostrare che anche gli eventi più spaventosi possono essere compresi e ricondotti a fenomeni umili, oggetto della quotidiana esperienza dell'uomo. Il caso più notevole è l'*exemplum* della *vensicula parva*, che permette al poeta di spiegare le ragioni del tuono (cfr. 6.121–129). La presenza di analoghi meccanismi nella *Meteorologia siriaco-araba* dimostra che il poeta si riallaccia a una tradizione filosofica più antica. Nel *De rerum natura*, accanto al *mirum* negativo, connesso ai fenomeni naturali, vi è pure un *mirum* positivo: si tratta del sublime stupore destato dagli uomini “divini” (*in primis* Epicuro, ma anche Empedocle) e dai contenuti della loro “rivelazione”, che ha elevato l'umanità alla comprensione del mondo. Tale tipologia trova spazio nelle sezioni dedicate all'elogio di queste figure e, in particolare, nei proemi. Naturalmente, questa ambiguità tra opposte forme di *mirum* riflette un'ambiguità più ampia, radicata nella scuola epicurea, da un lato tesa alla predicazione dell'assenza di stupore, ma dall'altro dedita a un vero e proprio culto di Epicuro, quale uomo eccezionale e divino. Non-dimeno, tornando al poema lucreziano, credo che sia possibile pervenire a una spiegazione complessiva di questa doppia tendenza, evitando di concludere che le due tipologie derivino da ragioni contestuali, come se, a seconda degli intenti di ciascuna sezione, il poeta scegliesse d'indossare una maschera differente. Il *mirum* positivo non è infatti da concepire come necessariamente contraddittorio rispetto all'invito del poeta a *pacata omnia mente tueri* (5.1203). Esso è piuttosto la rappresentazione del sentimento di venerazione provocato dalla figura esemplare del *sapiens*, che ha saputo rendere divina la propria esistenza: tale sentimento è utile, perché costituisce uno sprone a mettere in atto l'*imitatio dei*, camminando sulle orme di Epicuro. Pertanto, questo *mirum* non costituisce un fine, bensì un mezzo necessario nel percorso volto a

raggiungere il *terminus* (vd.) di un'esistenza beata. Difatti, Lucrezio stesso sottolinea come ogni forma di stupore dinanzi ai *reperta* epicurei può essere infine superata grazie alla *consuetudo* (vd.).

Moenia mundi

Espressione metaforica ricorrente nel *De rerum natura*, da ricondurre probabilmente ad analoghe espressioni greche (si pensi al *τελειότατος περίβολος* in Philo *aet.* 73), i *moenia mundi* lucreziani indicano la volta celeste, intesa quale confine estremo del nostro mondo, posto a ridosso dell'infinito spazio esterno. Essendo occupati dagli elementi leggeri e dai corpi celesti, i *moenia mundi* sono definiti *flammanitia* in 1.73. In 1.72–74 Lucrezio sottolinea che l'impresa intellettuale di Epicuro consiste nell'aver saputo varcare, con il proprio pensiero (vd. *ratio* e *vis*), il confine dei *moenia mundi*, cogliendo così la reale natura dell'universo. Si noti che tale atto "eversivo" si configura come un'effrazione (v. 72 *effringere*, 3.16–17 *moenia mundi / discedunt*) che rivela la fragile mortalità del mondo, privato dei suoi bastioni. Di conseguenza, nel primo e nel secondo libro, la fine del cosmo è presentata come un crollo delle sue mura (1.1102; 2.1144–1145). Parimenti, al principio della sezione escatologica del quinto libro, gli assertori della mortalità del mondo sono designati (di nuovo con immaginario "gigantomachico") come "coloro che sovvertono le mura del cosmo con i propri ragionamenti". Il motivo del crollo delle mura cosmiche appare infine nel sesto libro, come conseguenza catastrofica di alcuni fenomeni naturali violenti (cfr. e.g. 6.123). In questo contesto, però, la *ruina* della volta celeste è per lo più prospettata come un'impressione soggettiva (vd. *videri*), dovuta al terrore provato dall'uomo che ignora le leggi della natura.

Moles et machina mundi

Nella cosmogonia del quinto libro, il sostantivo *moles* indica il mondo al suo stato primordiale, ovverosia come caotica massa di atomi, generata da una vorticoso aggregazione (cfr. 5.436–437 *nova tempestas quaedam molesque coorta / omnigenis de principiis*). Al termine del proprio sviluppo, la *moles* cosmica diverrà al contempo *machina*, cioè massa ordinata e articolata in spazi distinti (cfr. 5.91–96). La scelta dell'espressione *moles et machina mundi* in 5.96 può essere in *primis* intesa in riferimento al concetto epicureo del mondo come "edificio" (ὄστασις) costruito su "fondamenta" atomiche (cfr. *ep. Pyth.* 89–90); essa sembra però sottendere anche una polemica nei confronti della concezione avversaria, ormai comune a Platonici, Stoici e Peripatetici, del cosmo come immortale creazione divina e/o come perfetto meccanismo destinato all'eternità (cfr. 4.905–906, dove il poeta definisce *machina* un meccanismo che muove pesi ingenti con un lieve sforzo). Lucrezio sottolinea infatti che né l'entità del mondo né tanto meno la sua struttura ordinata potranno salvaguardarlo dal crollo finale. Si noti che il sostantivo *moles* ricorre di nuovo nel sesto libro, in un altro passo diretto contro gli avversari dell'Epicureismo, che si ostinano a negare la mortalità del mondo, pur constatando l'incombere della massa della terra nel corso dei terremoti (6.567 *cum videant tantam terrarum incumbere molem*). Quest'ultimo passo dimostra inoltre che l'enfasi di Lucrezio sulla mole del mondo presuppone sempre una prospettiva soggettiva, poiché il poeta asserisce altrove che, da una prospettiva cosmica, in confronto all'infinito universo, il mondo appare più minuscolo di un punto (cfr. e.g. 6.647–652).

Monumentum

Nella diade conclusiva del poema, il motivo dei *monumenta* umani soggetti alla forza della *vetustas* e alla violenza dei fenomeni naturali ricorre a riprova della mortalità del cosmo e, al contempo, della sua non-provvidenzialità (5.311 *monumenta virum dilapsa videmus*; 6.242 *monumenta virum commoliri atque ciere*). Per quanto riguarda la natura di questi monumenti, nel

contesto dei passi appena citati appare chiaro che il poeta si riferisce a edifici imponenti, simbolo del potere politico e religioso (*in primis* torri e templi). *Monumenta* sono però anche quelle opere poetiche che si mostrano più durature degli edifici. Ad esempio, nella trattazione relativa all'età del mondo, la *novitas mundi* (vd.) viene dimostrata a partire dal fatto che i poemi a noi rimasti non raccontano eventi precedenti ai miti troiani e tebani (5.330–331 *tot facta [...] neque usquam / aeternis fama monumentis insita florent*). Il fatto che il poeta asserisca che tali *monumenta* sono provvisti di “fama eterna” non entra in contrasto con l'escatologia cosmica epicurea, poiché si tratta di un semplice omaggio al motivo retorico dell'eternità della poesia (cfr. anche 1.121, dove *aeternis versibus* è riferito a Ennio). Si noti che, nel proemio, Lucrezio utilizza questo *topos* anche in riferimento alla propria poesia (1.28 *aeternum da dictis diva leporem*). Nel suo elogio di Lucrezio negli *Amores* (1.15.23–24), Ovidio non mancherà di cogliere tale apparente contraddizione, affermando ironicamente che soltanto la fine del mondo porrà fine all'immortalità poetica del *De rerum natura*.

Mundus

Come il greco κόσμος (di cui è calco semantico) il sostantivo *mundus* presenta in Lucrezio il doppio significato di “cielo” (cfr. e.g. 1.788; 2.328; 4.135) e di “cosmo” (talora indicato anche con la perifrasi *mundi natura*, cfr. e.g. 2.181). In quest'ultima accezione, esso non indica però l'universo nella sua interezza, bensì ciascuno degli innumerevoli mondi in esso presenti (designati altrimenti con l'espressione *terrarum orbes*). Lucrezio si occupa della questione della stabilità del mondo sin dal finale del primo libro: qui il poeta dimostra che l'attuale configurazione cosmica è il risultato dell'aggregazione di atomi provenienti dall'infinito spazio (vv. 1021–1051). Solo il continuo afflusso atomico dall'esterno permette la (temporanea) sussistenza del cosmo. Tale affermazione costituisce la premessa per la confutazione della dottrina stoica che vuole invece l'esistenza di un solo mondo sferico al centro dell'universo, circondato dal vuoto (vv. 1052–1113). Nella sezione finale del secondo libro Lucrezio adduce tre prove della presenza di altri mondi: innanzitutto (vv. 1048–1066) l'infinità dell'universo e la quantità innumerevole di atomi; in secondo luogo (vv. 1067–1076) il fatto che queste precondizioni sono perpetue e immutabili; infine, il principio dell'isonomia (vv. 1077–1089) che presuppone che, come per le specie animali non esiste mai un solo esemplare, così nell'universo non può esistere un unico mondo, ma piuttosto una pluralità. L'analogia con il regno animale apre le porte alla conclusione del libro, dove il processo di generazione, crescita, maturità (vd. *cacumen*), decadenza e distruzione del cosmo è spiegato tramite il modello analogico della vita di un essere vivente (vd. *corpus*). I vv. 91–415 del quinto libro trattano la questione della mortalità del cosmo, divisa in una prima parte dedicata alla confutazione del provvidenzialismo (vv. 122–234) e una seconda dedicata alla confutazione dell'eternità cosmica (vv. 235–415). Segue la descrizione della cosmogonia (vv. 416–508). Sebbene la dimostrazione della mortalità del cosmo sia esaurita nel quinto libro, scenari escatologici caratterizzano anche la rassegna meteorologica della prima metà del sesto. Qui, infatti, il mondo è descritto come teatro di fenomeni naturali violenti che lo possono condurre a distruzione. Fondamentale è la parentesi dei vv. 647–679 nella quale Lucrezio invita il lettore ad assumere definitivamente una prospettiva cosmica (vd. *despicere*).

Natura

Sostantivo deverbale dal verbo *nascor*, equivalente del greco φύσις, il termine *natura* viene utilizzato da Lucrezio per indicare la natura di un singolo aggregato atomico (cfr. e.g. 1.676; 1.1002), ma anche l'insieme del mondo o dell'universo (spesso indicati con perifrasi, ad esempio *mundi natura*); esso può infine designare l'immutabile complesso delle leggi naturali che regolano ogni evento nell'universo (cfr. 2.302 *foedera naturai*). In quest'ultimo significato (cfr. e.g.

la formula *naturae species ratioque*) essa è oggetto della rivelazione di Epicuro (cfr. e.g. 1.148; 2.61; 3.15; 5.54), da Lucrezio trasmessa in versi latini (1.24–25 *te sociam studeo scribendis versibus esse / quos ego de rerum natura pangere conor*). Come tale, essa è anche presentata quale ragione dei processi fisici che conducono alla generazione e dissoluzione dei singoli aggregati atomici (cfr. e.g. 1.55–57). Riprendendo schemi propri della tradizione poetica e filosofica, Lucrezio giunge così a una rappresentazione della natura che coincide apparentemente con quella di una divinità che controlla i fenomeni fisici (cfr. e.g. 2.1116–1117 *rerum natura creatrix*; 5.77 *natura gubernans*; 5.234 *naturaque daedala rerum*) soprattutto in relazione alla necessità del cambiamento (5.831 *omnia commutat natura et vertere cogit*). Tuttavia, come nel caso della *fortuna gubernans* (vd.) anche la *natura gubernans* lucreziana non corrisponde realmente a una divinità attiva nel mondo (o coincidente con esso). I “meccanismi” naturali sfuggono infatti anche al controllo degli dèi, che vivono beati e indifferenti negli intermondi (vd. *sedes*).

Novitas

Lucrezio utilizza il sostantivo *novitas* in contrapposizione al concetto di *vetustas* (vd.) per indicare l'aspetto creativo e generativo della natura, che garantisce la formazione di nuovi aggregati atomici a partire dalla distruzione di quelli che esistevano in precedenza (cfr. e.g. 3.964). Allo stesso tempo, questo termine designa anche il carattere rivoluzionario e sconvolgente delle dottrine espresse da Lucrezio, specialmente in riferimento all'esistenza di altri mondi simili al nostro (2.1023–1047) e all'annuncio della mortalità del cosmo (5.97–109). Il poeta stesso dipinge tali dottrine come una *res nova*, incredibile e stupefacente (*difficilis ad credendum* [...] *mirabile*), capace addirittura di provocare il terrore nel suo pubblico (v. 1040 *novitate exterritus ipsa*). Nondimeno, Lucrezio appare convinto di poter risultare convincente sia grazie al riscontro dato dalla realtà sia grazie ai propri ragionamenti inattaccabili (vd. *ratio*). Come spiegato in 2.1026–1039, l'obbiettivo del poeta è proprio quello di persuadere il lettore con i propri versi, ad-usandolo alle “nuove” dottrine epicuree, inizialmente rifiutate. Pertanto, in questa accezione, alla *novitas* si può contrapporre il potere della *consuetudo* (vd.), capace di rendere familiare anche ciò che al principio appare come *insolita res* (5.100). Nel quinto libro, il sostantivo *novitas* viene infine impiegato per indicare la giovane età del mondo (cfr. 5.330 *habet novitatem summa*; 5.818 *novitas mundi*) con ripresa di espressioni che ritroviamo come oggetto della critica di Teofrasto (cfr. Philo *aet.* 130–131 *νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ*).

Primordia

Per riferirsi agli atomi, Lucrezio non utilizza mai il sostantivo *atomus*, ma preferisce un ampio ventaglio di espressioni, come ad esempio *primordia* (il più utilizzato, cfr. e.g. 1.55) *materiai corpora* (cfr. e.g. 1.249), *corpora prima* (cfr. e.g. 1.61), *genitalia corpora* (cfr. e.g. 1.58), *exordia* (cfr. e.g. 3.31) o *elementa* (cfr. e.g. 1.827). Tale varietà rispecchia l'abbondanza di denominazioni presente anche nella lingua greca (oltre a ἄτομος, abbiamo, ad esempio, σώματα, σπέρματα, ἀρχαί e στοιχεῖα). Nel contesto delle sezioni escatologiche del poema, il richiamo all'azione degli atomi gioca un ruolo fondamentale. È opportuno prendere le mosse da 5.351–379, dove il poeta mette in rilievo la natura immutabile ed eterna di tali elementi, dovuta al fatto che sono dotati di *solidum corpus*, cioè non scomponibile da alcun colpo proveniente dall'esterno (vv. 352–355). L'incessante afflusso di atomi, in movimento attraverso la *summa* dell'infinito universo (vd.) reso possibile dalla presenza dell'*inane* (vd.), è causa dell'accrescimento di ogni mondo, ma, al contempo, della sua futura *ruina*. Tale meccanismo è spiegato ai vv. 1104–1149 del secondo libro, nella cui chiusura (vv. 1144–1145) il poeta mostra come il processo di nutrimento sia destinato a trasformarsi in un “assedio” che condurrà al crollo delle mura cosmiche (vd. *moenia mundi*). Un altro passo fondamentale è la cosmogonia del quinto libro (vv. 416–508) in cui si evidenzia che è

proprio il *coniectus materiai*, dovuto ai moti atomici, e non imputabile a un piano provvidenziale (vv. 419–420), che conduce all'improvvisa (vd. *repente*) creazione della *moles* cosmica. Il processo della fine del mondo si configura allora come semplice "specchio" della cosmogonia. Si veda infine 6.647–679, dove Lucrezio ribadisce che è proprio la presenza d'innumerevoli atomi nello spazio infinito a rendere il mondo esposto a svariate cause di rovina (6.665 *ex infinito satis omnia suppeditare*).

Ratio

Nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, il sostantivo *ratio* indica innanzitutto il *logos*, ovvero la capacità umana di ragionare e di penetrare i segreti del cosmo, pervenendo così a quelle leggi fisiche che sono valide eternamente e in tutto l'universo. In questa accezione, la *ratio* epicurea si contrappone alla *religio* (vd.) che invece limita lo spirito umano (5.114 *refrenatus*) e lo porta a sgomentarsi dinanzi ai fenomeni naturali, rendendolo così schiavo d'immaginarie potenze divine (cfr. 5.86–88 *rursus in antiquas referuntur religiones / et dominos acris asciscunt, omnia posse / quos miseri credunt*). Tra le verità scoperte dalla *ratio*, è sicuramente inclusa la dottrina della mortalità del cosmo: difatti, traducendo il fr. 18 Ross del *De philosophia* in 5.119–121, Lucrezio evidenzia che coloro che dichiarano la natura mortale del mondo, lo distruggono con il proprio ragionamento (*ratione sua*). A proposito del proprio ruolo, egli soggiunge che preferisce convincere i propri lettori con le proprie argomentazioni, piuttosto che sperando che la catastrofe si attui *hic et nunc* (5.108 *et ratio potius quam res persuadeat ipsa*). L'esempio appena proposto mostra bene che la *ratio* non è soltanto facoltà di comprendere, ma anche capacità di argomentare e persuadere, conducendo così anche il prossimo all'illuminazione della verità (cfr. 1.1114–1117). Si noti infine che, con l'espressione (*vera*) *rerum ratio*, Lucrezio definisce invece l'insieme degli insegnamenti di Epicuro, fonte di salvezza e liberazione per l'umanità (cfr. e. g. 5.335–336 *natura haec rerum ratioque repertast / nuper*).

Religio

Com'è noto, la polemica contro la *religio* compare nel poema sin dal suo principio: nel primo elogio di Epicuro (1.61–79) essa è infatti descritta simbolicamente come un mostro che incombe dal cielo (la formula *super [...] instans* al v. 65 può essere letto come un'allusione etimologica al concetto di *superstitio*) e mantiene il genere umano in schiavitù; solo il *Graius homo* riesce nell'impresa di sconfiggere il nemico e capovolgere la situazione. I medesimi versi mostrano inoltre quale sia la reale identità della *religio*: essa equivale infatti all'ignoranza delle reali cause dei fenomeni naturali, fonte a sua volta dei racconti del mito e della fede irrazionale nell'esistenza di divinità onnipotenti (cfr. vv. 68–69 *fama deum [...] fulmina [...] munitanti murmure caelum*). Il trionfo sulla *religio* non corrisponde però solamente al superamento dei miti legati alla sopravvivenza dell'anima individuale e al controllo divino della natura. Nel quinto libro Lucrezio evidenzia infatti che, nella sua Gigantomachia filosofica contro la teologia astrale, Epicuro ha sconfitto la *religio* anche per quel che concerne la fede nella provvidenzialità del mondo e nella sua *aeterna salus* (vd.). In questo modo, le dottrine degli assertori dell'eternità cosmica (definiti come "frenati" dalla *religio* in 5.114–116, con probabile allusione etimologica al verbo *religare*) sono implicitamente comparate ai *terriloqua dicta* e alle minacce dei *vates* in 1.102–103. Il loro denominatore comune è infatti la fede nell'immortalità di entità (l'anima umana, il mondo) che sono invece mortali e libere dal dominio degli dèi. L'accettazione della fine del mondo è dunque una necessaria precondizione per il raggiungimento della felicità.

Repente

Al pari del motivo dell'*una dies* (vd.), l'avverbio *repente* ricorre nelle descrizioni di fenomeni

catastrofici all'interno del poema (cfr. 5.315; 5.550; 6.122; 6.151; 6.285; 6.546; 6.598; 6.667; 6.1090) per sottolineare il carattere subitaneo dell'insorgere di fattori letali per il mondo. Questo aspetto corrisponde a un dato reale, ovvero sia la possibilità che, in qualsiasi momento, dallo spazio immenso esterno al cosmo possano sopraggiungere le cause della sua *ruina*. Al contempo, la tendenza del poeta a mettere in evidenza la repentinità del finimondo è chiaramente tesa al coinvolgimento emotivo del lettore. I maggiori scenari escatologici del poema sono infatti accomunati da questo motivo. Nel finimondo conclusivo del primo libro la dispersione centrifuga delle fiamme è subitanea (v. 1103 *subito*) e la terra si apre all'improvviso sotto i piedi (v. 1106 *raptim*), provocando l'istantanea dissoluzione del mondo (*temporis ut puncto nil exstet reliquiarum*). Anche nel quadro apocalittico che chiude la sezione sui sismi nel sesto libro si sottolinea il carattere repentino della catastrofe (v. 598 *repente*), con ritorno del motivo della terra che si sottrae all'improvviso (v. 605 *raptim*). Esso ricorrerà anche nella disamina dei fenomeni vulcanici (cfr. 6.667 *repente*). Non si dimentichi infine che, nella sezione escatologica del quinto libro, il poeta afferma che la catastrofe finale potrebbe avere luogo *in parvo tempore* (5.106).

Ruina

Corrispondente al greco φθορά, il sostantivo *ruina*, nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura*, designa il crollo del mondo, in contrapposizione al sostantivo *salus* (vd.). Come quest'ultimo, *ruina* può parimenti essere riferito all'escatologia individuale, ossia alla consunzione e morte del corpo (cfr. e.g. 4.942). In relazione a quest'ultima, Lucrezio utilizza frequentemente anche i sinonimi *mors*, *letum* ed *exitium*. Seppur riferita anche al microcosmo umano, l'immagine delle *ruinae* rappresenta innanzi tutto un *Leitmotiv* escatologico dell'intero poema lucreziano. In 1.1107 (*inter permixtas rerum caelique ruinas*), 6.660 (*atque suis confusa velit complere ruinis*) e 6.607 (*et fiat mundi confusa ruina*) essa è combinata con il tema dell'avvento del caos: il crollo si configura infatti come un ritorno all'originaria confusione tra gli elementi e alla mancanza di separazione tra le sfere del mondo (cfr. il concetto di σύγχυσις in Epic. *ep. Pyth.* 88). In 2.1145 ([*moenia mundi*] *expugnata dabunt labem putrisque ruinas*) le *ruinae* sono invece definite "putrescenti", secondo il modello analogico del μακράνθρωπος (vd. *corpus*) che rappresenta lo sviluppo del mondo come un processo d'invecchiamento e decadimento, in contrapposizione alla dottrina peripatetica dell'eterna giovinezza del mondo. Una simile *iunctura* è infatti in 3.584 riferita al *corpus* di un singolo individuo (*atque ideo tanta mutatum putre ruina / conciderit corpus*). Altri riferimenti al motivo delle *ruinae* cosmiche si trovano in 5.347 (*darent late cladem magnasque ruinas*), 6.544 (*terra superne tremis magnis concussa ruinis*) e 6.572 (*saepius hanc ob rem minitatur terra ruinas*). Parimenti, il verbo *ruere* ricorre nelle sezioni escatologiche, sia per indicare il crollo di singole realtà del mondo, a riprova del potere della *vetustas* (vd.), come in 5.307 (*altas turre ruere et putrescere saxa*) e 5.313 (*ruere avulsos silices a montibus altis*), sia per indicare la rovina del mondo nella sua interezza: i casi più significativi sono indubbiamente 1.1105 (*neve ruant caeli tonitralia templa superne*) e 5.96 (*ruet moles et machina mundi*).

Salus

Corrispondente al greco σωτηρία, nelle sezioni escatologiche del *De rerum natura* il sostantivo *salus*, sempre accompagnato dall'aggettivo *aeterna*, designa l'eterna conservazione del mondo, in contrapposizione al sostantivo *ruina*, che ne designa la invece la mortalità (vd.). Esso compare in 5.1215 nella formula *divinitus aeterna donata salute*, in riferimento ai *moenia mundi* (vd.) e in 6.602, nella formula *aeternae mandata salutis*, riferito al cielo e alla terra, definiti anche *incorrupta* (corrispondente al greco ἀφθάρτα). Le formule appena citate sottolineano il nesso tra la

dottrina dell'eternità del mondo e quella della sua provvidenzialità. La prima è possibile solo grazie alla seconda, come evidenziato dall'avverbio *divinitus* e dai verbi *donare* e *mandare*, che presuppongono un'azione divina. Queste espressioni sembrano riflettere analoghe espressioni presenti nella trattatistica peripatetica più recente, la cui cosmologia risente del provvidenzialismo platonico e stoico. In altri contesti (cfr. 2.863; 3.125; 3.324; 3.348; 4.153; 4.506), il sostantivo può indicare la conservazione dell'esistenza dell'individuo. A partire da questo significato, *salus* è usato in 2.570 per indicare la conservazione degli aggregati atomici, figuratamente soggetti a nascita e morte. Contesti speciali sono infine 1.43 (*communis salus*) dove il sostantivo è riferito alla salvezza dello stato romano, resa possibile dall'intervento politico di Memmio e 2.625 (*munificat tacita mortalibus salute*) dove esso indica la promessa della sopravvivenza dell'anima nei riti di *Tacita muta* (connessa al culto della *Magna Mater*).

Sedes (deum)

La perifrasi *sedes deum* viene utilizzata da Lucrezio per indicare gli intermondi, ovvero spazi dell'universo abitati dagli dèi, posti oltre i *moenia mundi*. In 3.18–24 tali spazi sono rappresentati come oggetto della “rivelazione” di Epicuro e dipinti (con citazione omerica, tratta da *Od.* 6.42–45) come luoghi inviolabili e non soggetti agli sconvolgimenti naturali che caratterizzano il nostro mondo. La natura fornisce a coloro che vi dimorano tutto ciò di cui abbisognano, preservandone l'eterna imperturbabilità (3.23–24). In 5.146–155 il poeta riprende il tema con il duplice scopo di dimostrare che il nostro mondo non è divino ed eterno e, al contempo, che la divinità non lo ha edificato come propria perfetta dimora. Collocate oltre i *moenia mundi*, le *sedes deum* condividono con le divinità una natura *tenuis*, non percepibile con i sensi e “visibile” soltanto con la mente (v. 149 *animi vix mente videtur*). Chiaro è l'intento di Lucrezio di suggerire che questi luoghi e i loro abitanti sfuggono in qualche modo alla legge della *vetustas* (vd.) e dunque sono eterni e non soggetti a *ruina* (vd.). Ciò causa però una notevole contraddizione, poiché altrove (e.g. 5.351–379) egli afferma che esistono solo tre realtà eterne e indistruttibili (atomi, vuoto e universo). Il problema rimane insoluto, poiché, com'è noto, Lucrezio interrompe la propria spiegazione della natura delle divinità e degli intermondi, senza mantenere la promessa (5.155) di riprendere più avanti tale trattazione. Motivata appare dunque l'ironia di Cicerone in *div.* 2.40, che evidenzia la contraddizione degli Epicurei a questo proposito: *deos [...] induxit Epicurus [...] habitantis tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos propter metum ruinarum*.

Sepelire

Nella descrizione del conflitto tra *novitas* (vd.) e *vetustas* (vd.), ovvero tra *motus genitales* e *motus exitiales*, necessario al permanere della *summa* universale, il poeta ricorre sovente a immagini tratte dalla macabra sfera della sepoltura. Ad esempio, in 2.570 Lucrezio afferma che i moti disgregatori non possono “seppellire” la vita in eterno (*in aeternum sepelire salutem*). Questo Leitmotiv ricorre in tutti i finali del poema caratterizzati da quadri catastrofici, nei quali il poeta rivolge lo sguardo soltanto alla dimensione *exitialis* del tempo. Nel distico finale del secondo libro (vv. 1173–1174), a conferma dello scenario di *vetustas* cosmica appena delineato, Lucrezio afferma sentenziosamente che tutto è destinato ad andare alla bara (*ire ad capulum*). Nel finale del terzo libro, l'obbiettivo si concentra di nuovo sul microcosmo umano: viene così introdotta la figura del vecchio che brama di seguire a vivere “seppellendo” molte generazioni (v. 1090 *quot vis vivendo condere saecula*), senza avvedersi che così egli non sottrae nulla all'eterno tempo in cui sarà defunto. Infine, nel sesto libro, il quadro della peste si chiude con la cupa rappresentazione dell'oblio del *mos sepulturae* (v. 1273), contraddistinto da risse dei cittadini intorno ai roghi per cremare i propri cari (vv. 1282–1283 *populum sepelire suorum / cer-*

tantes). Contraltare di queste immagini sono le rappresentazioni del carattere *genitalis* della natura: si pensi ad esempio all'enfasi sul potere generativo di *Venus* nel proemio (1.4–5 *per te quoniam genus omne animantum / concipitur visitque exortum lumina solis*).

Summa (summarum)

Mentre il sostantivo *summa* viene impiegato dal poeta anche in riferimento a un singolo mondo (cfr. e.g. 5.330), con l'espressione (*summarum* o *rerum*) *summa*, Lucrezio indica solitamente l'universo nel suo insieme, come somma infinita di tutto ciò che è esistente (corrispondente al greco τὸ πᾶν ἄπειρον). In 5.351–379 Lucrezio evidenzia che la sua eternità è dovuta al fatto che non vi è uno spazio esterno a essa, dal quale possano affluire cause di distruzione e nel quale si possano riversare le sue rovine (vv. 361–363). Al contrario, è proprio l'esistenza di un universo immenso a garantire il fatto che ogni mondo è soggetto a corruzione e distruzione. In 5.373–375, lo spazio infinito oltre i *moenia mundi* viene pertanto rappresentato come una *ianua leti* (vd.) un abisso di morte nel quale la materia del mondo, disgregata dall'afflusso perenne degli atomi (vd.), è destinata a riversarsi. L'importanza della *summarum summa* nell'escatologia epicurea viene ribadita in 6.647–679: qui, infatti, la vulnerabilità del mondo a ogni tipo di catastrofe viene spiegata sottolineando che il cosmo è meno di un punto a confronto dell'intero universo, dal quale quindi possono affluire innumerevoli cause di distruzione, non diversamente da quel che accade a un corpo umano davanti alle malattie (vd. *corpus*). Anche nei finali escatologici dei primi due libri del poema la dimostrazione della natura infinita dell'universo costituisce una premessa indispensabile, senza la quale non sarebbero possibili né il finimondo in 1.1102–1113 né tanto meno la descrizione dell'invecchiamento e *ruina* del mondo in 2.1104–1149.

Tellus

Il poema lucreziano è costellato di riferimenti al tema della *ruina* della terra. Lo scenario apocalittico più ricorrente è infatti quello del *terrae motus* (vd.) al quale è dedicata una sezione cruciale del sesto libro (6.535–607). Nella sezione escatologica del quinto libro la terra è considerata sotto diversi profili; innanzi tutto, essa è raffigurata come uno dei quattro elementi che compongono il mondo, soggetto ad alterazione e mutamento, e, pertanto, a distruzione (5.247–256). Tuttavia, i versi immediatamente successivi (vv. 257–260) sembrano tornare alla più tradizionale rappresentazione della terra come “madre dei viventi” (v. 259 *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*), implicitamente contrapposta al “padre” cielo (5.318–321). Tale riferimento riconduce alla poetica parentesi di 2.991–1003, dove cielo e terra sono dipinti figuratamente come *pater* e *mater* della materia cosmica. Tra i libri lucreziani, è proprio il secondo libro che può essere definito come “libro della terra”. La sezione centrale di quest'ultimo (2.589–660) è infatti occupata dall'analisi del mito e del culto della *Magna Mater*, volta a confutare ogni forma di allegorismo o provvidenzialismo, riaffermando invece la natura non-divina né vivente di *Tellus*. A quest'ultima è riservata anche la conclusione del libro (2.1150–1174), dedicata alla descrizione della sua vecchiaia e progressiva sterilità (v. 1150 *effeta tellus*), messe in rilievo a riscontro della natura mortale del mondo. Come però mostra il raffronto con 5.826–836, la fine della portentosa fecondità del suolo non è di per sé prova che il finimondo sia imminente.

Tempestas / turbo

Come *vis* (vd.), anche i sostantivi *tempestas* e *turbo* sono talora utilizzati da Lucrezio in senso figurato, per indicare quei fenomeni violenti che minacciano il mondo dall'esterno, dovuti all'incessante afflusso di atomi (cfr. 5.366–368). L'uso della *tempestas* come simbolo di una morte violenta del cosmo trova un modello nel già citato fr. 2 Buescu degli *Aratea* ciceroniani (*quem neque tempestas perimet*), dove essa è contrapposta alla *vetustas* come causa della *ruina*:

chiaro il richiamo alla coppia νόσος / γῆρας in Platone (*Ti.* 33a). Tornando a Lucrezio, il motivo della tempesta trova invece spazio soprattutto nel sesto libro: qui essa viene associata sia al quadro del diluvio (6.289–292) sia al motivo dell’incendio cosmico, con riferimento ai fenomeni vulcanici e, simbolicamente, al mito di Tifone. In relazione a quest’ultimo, si vedano ad esempio i turbini di fuoco emessi dal vulcano nei vv. 640–642 (*turbine tanto [...] flammae tempestas Siculum*). In 6.250–255 Lucrezio dà spazio a un altro motivo, ovverosia l’impressione che l’oscurità di una tempesta abbia trasferito le tenebre dell’Acheronte nel mondo dei vivi (*uti tenebras omnis Acherunta reamur / liquisse et magnas caeli complesse cavernas*); la medesima rappresentazione ritorna anche in 6.489–491 (*tempestas atque tenebrae / coperiant maria ac terras impensa superne*). Le implicazioni escatologiche di questi motivi sono di antica ascendenza: sul fronte mitico, la tempesta è da Esiodo associata alla figura di Tifone, padre dei venti turbinosi (cfr. Hes. *theog.* 869–880); sul fronte filosofico, l’identificazione tra essa e il caos appare già chiara in Empedocle e nel mito platonico del *Politico* (272e–274e). Lucrezio stesso ricorrerà all’immagine della *tempestas* anche per descrivere il caos primigenio che precede la formazione di un mondo (5.436 *nova tempestas quaedam molesque coorta*): tale significato può certo essere messo in relazione con il “vortice” (δῖνος) degli Atomisti. Non si dimentichi infine 2.547–566, dove l’immaginario relativo alla *tempestas* viene utilizzato di nuovo in funzione della rappresentazione dei moti atomici che permettono l’aggregazione e disgregazione della materia nell’infinità del cosmo.

Terminus

La metafora del *terminus alte haerens* (“un paletto di confine infisso in profondità”) è volta a rappresentare quelle eterne leggi naturali che regolano e limitano la generazione e la distruzione degli aggregati atomici nell’universo. In 1.75–77, 1.594–596, 5.88–90 e 6.64–66 essa ricorre all’interno della formula *quid possit oriri* (oppure *quid queat esse*) / *quid nequeat, finita potestas denique cuique / quanam sit ratione atque alte terminus haerens*. Il poeta identifica il *terminus* con il cuore del messaggio di Epicuro, il divino dono del *Gratius homo* al genere umano. La conoscenza delle leggi naturali non è infatti fine a se stessa, ma volta a condurre l’umanità all’assenza di turbamento, sradicando la paura dell’infinito. In 3.1020–1022, il motivo del *terminus* viene così utilizzato per rimarcare la natura mortale dell’anima, mentre in 2.1087–1089 (*vitae depactus terminus alte*) esso viene esteso anche ai mondi esistenti nell’universo, al fine di evidenziare che questi sono soggetti a nascita e, di conseguenza, a morte, come ciascun essere vivente. Non pare un caso che Lucrezio richiami tale motivo anche nei versi che precedono immediatamente la sezione escatologica del quinto libro (5.88–90, ma si vedano anche i *fati fines* in 5.309–310) e la rassegna di fenomeni naturali violenti nel sesto (6.64–66). La metafora del *terminus* è probabilmente tratta dalla trattatistica peripatetica (cfr. Philo *aet.* 59–60), che l’aveva invece impiegata, con intento opposto, per sottolineare che il mondo, increato ed eterno, non ubbidisce alle leggi naturali che la natura ha determinato per l’uomo e gli altri esseri viventi.

Terrae motus

La rappresentazione della fine del mondo come un grande sisma caratterizza la maggior parte delle sezioni escatologiche lucreziane, sin dal finale del primo libro (v. 1106 *terraque se pedibus raptim subducat*). Esso ricompare nel finale del quinto libro (v. 1235 *sub pedibus tellus cum tota vacillat*) e trova spazio nella sezione dedicata ai terremoti nel sesto. Nei vv. 565–567 l’incombere della terra è infatti chiara prova della fragilità del mondo (*cum videant tantam terrarum incumbere molem*), mentre più avanti lo sprofondare del suolo diviene attuazione dei timori più reconditi degli uomini comuni (vv. 598–599 *terrai ne dissolvat natura repente, / neu distracta*

suum late dispondat hiatus) e, al contempo, “incubo” degli assertori dell’eternità del mondo (vv. 605–606 *ne pedibus raptim tellus subtracta feratur / in barathrum*). L’immagine sembra rimandare al repertorio teomachico: si pensi, ad esempio, al motivo topico dello scoperciamento delle case dell’Ade, dovuto proprio al terremoto (cfr. *Hom. Il.* 20.63–65). Si noti che spesso Lucrezio evoca la catastrofe da una prospettiva soggettiva, sollecitando la reazione emotiva del lettore, come se il baratro si spalancasse all’improvviso “sotto i nostri piedi” (di qui il ricorrere della formula *sub pedibus*). A un livello superiore, tale esperienza può però trasformarsi anche in un mistica visione degli atomi, dell’*inane* e dell’infinito oltre i *moenia mundi*, sul modello del volo spirituale compiuto da Epicuro e celebrato al principio del primo e del terzo libro. Per un allievo guidato dagli insegnamenti del maestro e pronto ad accettare la natura mortale del mondo, l’aprirsi del sottosuolo diviene così un momento chiave nel percorso iniziatico alla contemplazione della *naturae species ratioque* (3.25–27): *at contra nusquam apparent Acherusia templa / nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, / sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur*.

Una dies

In 5.95 Lucrezio afferma che un solo giorno (*una dies*) sarà sufficiente alla distruzione del cosmo. La stessa immagine è invece impiegato dal poeta in 3.898–899 a proposito della morte individuale (*omnia ademit / una dies infesta tibi tot praemia vitae*). Si tratta di un motivo retorico, che la tradizione letteraria aveva riferito alla fine repentina di realtà in apparenza solide (individui, città, regni) e già esteso alla rovina del mondo dalla tradizione filosofica tardo-ellenistica (cfr. *Philo. prov.* 2.90, con la variante *una hora*). Speculare è il motivo del *dies primigenus*, che designa invece il momento della formazione del mondo (cfr. 2.1105–1106 *post mundi tempus genitale diemque / primigenum maris et terrae solisque coortum*).

Ventus

Nella diade conclusiva del *De rerum natura* l’azione dei venti è sovente elevata a simbolo del carattere violento e imprevedibile degli eventi naturali. Si veda, ad esempio, l’improvviso turbine che travolge l’*induperator* e la sua flotta in 5.1226–1235. In particolare, i venti giocano un ruolo determinante nella rassegna di fenomeni violenti esaminati nella prima metà del sesto libro. Il caso più notevole è quello dei terremoti, la cui genesi è sovente ascrivibile proprio all’infuriare della *venti prona vis* nel sottosuolo (v. 560); il poeta aggiunge infatti che, se i venti non avessero posa, l’intero mondo sarebbe già stato condotto alla rovina (cfr. 6.568–573). specularmente, Lucrezio rappresenta tutte le realtà immortali, ossia poste al riparo dall’azione della *vetustas* (vd.) come spazi privi di turbini, venti e tempeste. È questo il caso delle *sedes deum*, a proposito delle quali il poeta evidenzia subito l’assenza di tali fenomeni meteorologici (3.19 *quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis*; ma cfr. anche 1.6 *te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli*). Lo stesso vale per i *templa serena* dei filosofi epicurei, la cui descrizione nel proemio del libro secondo mostra bene come i venti rappresentino, su un piano simbolico, anche gli sconvolgimenti provocati delle passioni, non presenti nell’animo del saggio (cfr. 2.1 *turbantibus aequora ventis*).

Vetustas

Lucrezio impiega il sostantivo *vetustas*, l’equivalente perifrasi *spatium aetatis vetustum* e alcuni sinonimi (innanzi tutto *aetas*, *aevum* e *tempus*) per indicare l’azione disgregatrice del tempo, capace di dissolvere ogni aggregato atomico, dal corpo umano sino alla *moles* del mondo. Con l’eccezione delle realtà eterne, ovverosia gli atomi (vd. *corpora*), il vuoto (vd. *inane*), l’universo (vd. *summa*) e le *sedes deum* (vd), nulla è sottratto all’influsso del tempo: le leggi di natura (v.

310 *naturae foedera*) vogliono infatti che tutto ciò che è soggetto a generazione sia anche destinato alla corruzione. La natura *nativa* del mondo diviene pertanto prova della sua mortalità (cfr. 5.65–66). I finali dei libri secondo, terzo, quarto e sesto condividono la presenza di chiuse gnomiche, che mettono in rilievo l'universalità e l'inevitabilità della *vetustas*. Un trionfo della *vetustas* è collocato anche all'interno della sezione escatologica del quinto libro (5.306–323). L'enfasi su questo aspetto non deve però trarre in inganno: come dimostrato in 3.964–969, la *vetustas* non è una forza negativa e ostile all'umanità, bensì soltanto una faccia della natura, isonomicamente controbilanciata dalla *novitas* (vd.), che rappresenta invece il volto creativo e generativo del tempo (cfr. 1.1–43). L'una presuppone l'altra, poiché soltanto la distruzione di vecchi aggregati atomici garantisce la materia per la formazione di nuovi, salvaguardando così la conservazione dell'universo. Tale concetto viene messo in rilievo in 2.67–79, dove l'eterna conservazione dell'universo (v. 71 *incolumis summa manere*) grazie al perpetuo rinnovamento delle sue parti è mostrata tramite l'*exemplum* della successione delle generazioni umane, che permettono il permanere della specie; si veda anche 2.569–580, dove la medesima dialettica tra generazione e distruzione è rappresentata nell'eterno conflitto tra moti generativi (vv. 571–572 *rerum generitales auctificique / motus*) e moti distruttivi (v. 569 *motus exitiales*).

Videri

Le catastrofi descritte nel *De rerum natura* sono spesso narrate a partire dalla prospettiva di un soggetto che ne è al contempo vittima e spettatore. Il ricorso al verbo *videri* permetta a Lucrezio di creare una connessione empatica tra tali personaggi e il lettore del poema, collocando anche quest'ultimo al centro della calamità. Al contempo, il verbo rivela però che le impressioni ivi descritte non corrispondono alla *rerum ratio* (vd), ma sono piuttosto esplicazione delle paure e dell'ignoranza radicate nell'animo umano. L'uomo è infatti incline a vedere nella rovina la dimostrazione dell'esistenza di misteriose divinità onnipotenti (cfr. 5.1233–1235). Si spiegano così i numerosi passi del sesto libro in cui l'azione di un fenomeno naturale violento conduce all'impressione che il mondo stia per crollare (cfr. e.g. 6.121–123; 285–286; 291–292). Tale impressione non è però negativa *in toto*, poiché racchiude in sé l'intuizione che il mondo non è divino ed eterno, bensì inanimato e corruttibile (cfr. 6.601–607).

Vis

Nelle sezioni escatologiche del poema lucreziano, il sostantivo *vis* indica sovente un fenomeno naturale violento che insorge dall'esterno (*extrinsecus*) e apporta rovina. Tale è, ad esempio, la *vis violenti venti* (v. 1226) che conduce a morte l'*induperator* e la sua flotta in 5.1226–1235. Anche nella sezione del sesto libro dedicata ai fenomeni sismici, la *venti vis* è individuata come principale causa della catastrofe (cfr. e.g. 6.578; 6.582; 6.592). Il sostantivo non è però riferito unicamente all'elemento aereo. In 5.397 e 5.413, ad esempio, esso è riferito alla violenza del fuoco e dell'acqua nel corso delle corrispondenti catastrofi cosmiche. Parimenti, le pestilenze che colpiscono determinate regioni sono definite dal poeta come *morbida vis* (cfr. e.g. 6.664; 6.1092; 1098). L'esposizione del mondo (e di ogni aggregato atomico) a tali cause di rovina è dovuta all'infinità dell'universo e al continuo afflusso di atomi che si muovono *per inane* (cfr. 5.351–379). Si noti che, in questo significato di forza minacciosa incombente dall'esterno e capace di distruggere il mondo, il sostantivo sembra richiamare analoghe espressioni già presenti nel *Timeo* (cfr. e.g. *Ti.* 33a πάνθ' ὄσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει). In 6.603 l'espressione *vis ipsa pericli* mostra come l'avvento della catastrofe possa arrecare turbamento anche all'animo umano; quest'ultimo, infatti, se ignaro della *rerum ratio* epicurea (vd.) cade inevitabilmente nell'errore d'interpretare il fenomeno come l'azione di un'onnipotente divinità ostile al genere umano (cfr. v. 1233 *vis abdita quaedam*). Se riferito all'uomo, il sostantivo *vis* può invece indicare

sia la fatica fisica che si oppone invano alla forza distruttiva della natura (cfr. 5.207 *ni vis humana resistat*) sia la *vivida vis animi* (1.72, ma cfr. anche 2.1046–1047); quest'ultima è la capacità della mente di penetrare i segreti dell'universo, sulle orme di Epicuro, raggiungendo una beatitudine al riparo da ogni *vis* naturale.

Voluptas

La dottrina epicurea del piacere è oggetto di un chiaro richiamo nella sezione escatologica del quinto libro, nel corso della dimostrazione della non-provvidenzialità del mondo. Quasi a controbilanciare le affermazioni relative alla *culpa naturae* (vd.), il poeta introduce il concetto di “amore dell'esistenza” (v. 179 *vitae amor*) che deve indurre ogni uomo a desiderare di restare in vita (vv. 177–178 *velle manere / in vita*), almeno finché il dolce piacere renderà quest'ultima degna di essere vissuta (v. 178 *donec retinebit blanda voluptas*). Allo stesso tempo, questa visione non implica che la condizione di non-esistenza sia negativa (v. 174; v. 180): nel terzo libro (vv. 830–842) si mostra infatti che, dopo la morte, nessuna catastrofe (neppure la fine del mondo, v. 842) è in grado di recare danno all'uomo. Lo stesso vale per le catastrofi avvenute prima della nascita. L'esistenza di un *terminus* (vd.) per la sua vita pone così l'uomo al riparo dalla minaccia di ansie e dolori senza fine. Questo presupposto permette di comprendere perché l'impresa intellettuale di Epicuro di rivelare la natura mortale del cosmo e i limiti dell'esistenza elevi il genere umano a una condizione di divina beatitudine (1.79 *nos exaequat victoria caelo*). Il concetto epicureo di *voluptas* è implicito anche in quegli scenari di “finimondo con spettatore” (vd. Appendice 3) che mettono in scena la disperazione di alcuni individui dinnanzi alla furia della natura. Come spiega il proemio del secondo libro, anche l'osservazione del travaglio del prossimo è fonte di *iucunda voluptas* per il saggio epicureo (v. 3), poiché tale attività lo rende conscio dei mali di cui egli stesso è privo (v. 4 *quibus ipse malis careas [...] cernere suave est*). Come infatti sintetizza Cicerone a proposito del saggio epicureo (*fin.* 1.62): *cum stultorum vitam cum sua comparat, magna afficitur voluptate*.

Index locorum

Accio

Acc. *trag.* 223–225 R³: 209

Aezio (ed. Mansfeld-Runia)

Aët. 1.7.4–10: 141

Aët. 2.3: 130, 196

Aët. 2.4: 196

Aët. 2.4.10: 16

Aët. 2.4.11: 6

Agostino

Aug. *c. lul.* 4.12.60 t. 10 p. 612 Ben.: 160

Aug. *civ.* 7.8: 186

Aug. *civ.* 7.13: 19, 130

Aug. *civ.* 7.23 (= Varro, *antiquitates rerum divinarum* fr. 227 Cardauns): 19, 130

Aug. *civ.* 22.28: 19

Anassimandro

D.-K. 12 A11: VII

D.-K. 12 A14: VII

D.-K. 12 A17: 2

D.-K. 12 A27: 2

D.-K. 12 A28: 2

D.-K. 12B2: VII

D.-K. 12B3: VII

Anonimo *Sul sublime*

subl. 7.1: 256

subl. 9.6: 69, 100, 261

subl. 9.8: 261

subl. 15.4: 190

subl. 35.3–5: 231

Apollonio Rodio

Ap. *Rhod. Argon.* 4.597: 189

Apuleio

Apul. *mund.* 27: 114

Arato

Aratus *phaen.* 2–4: 97

Aratus *phaen.* 10–14: 97

Aratus *phaen.* 20–23: 9, 114

Aristofane

Ar. *Lys.* 125–127: 274

Aristotele

Arist. *de philosophia* fr. 13c Ross: 313, 334

Arist. *de philosophia* fr. 18 Ross: 9, 92, 120, 123, 228, 230, 247

Arist. *part. an.* 686a 28–29: 161

Arist. *part. an.* 687a 23: 161

Arist. *cael.* 1(A)10.279b5–30: 3

Arist. *cael.* 1(A)10.279b5–284b4: 10

Arist. *cael.* 1(A)10.279b30–280a10: 9

Arist. *cael.* 1(A)12.281b20–282a4: 10

Arist. *cael.* 1(A)12.282a25–283a3: 10

Arist. *cael.* 2(B)1.283b25–284a5: 11

Arist. *cael.* 2(B)1.284a20: 316

Arist. *cael.* 2(B)1.284a20–25: 10

Arist. *phys.* 2.6.198a5–13: 117

Arist. *phys.* 8.250b11–253a2: 10

Arist. *mete.* 353a15: 9

Arist. *mete.* 355a1: 44

Arist. *mete.* 356b13–15: 292

Arist. *gen. corr.* B6.333a 35: 296

Arist. *sens.* 2.437b23: 295

pseudo-Aristotele

ps.-Arist. *mund.* 391a1–b8: 310

ps.-Arist. *mund.* 391b5–8: 314

ps.-Arist. *mund.* 391b17: 114–115

ps.-Arist. *mund.* 391b19–392a5: 114

ps.-Arist. *mund.* 396b20: 115

ps.-Arist. *mund.* 396b32: 219, 316

ps.-Arist. *mund.* 396b20–397a1: 228

ps.-Arist. *mund.* 397a27–b1: 219, 316

ps.-Arist. *mund.* 397b1–8: 316

ps.-Arist. *mund.* 397b5–7: 316

ps.-Arist. *mund.* 398b10–15: 114

ps.-Arist. *mund.* 398b 12–16: 318

ps.-Arist. *mund.* 399b10–15: 128

ps.-Arist. *mund.* 400a3–7: 132

ps.-Arist. *mund.* 400a3–14: 315
 ps.-Arist. *mund.* 400a25–400b6: 231, 320
 ps.-Arist. *mund.* 400b1–6: 242, 320
 ps.-Arist. *mund.* 400b6–13: 319
 ps.-Arist. *mund.* 400b10–30: 242
 ps.-Arist. *mund.* 400b13–27: 318
 ps.-Arist. *mund.* 400b27–28: 132
 ps.-Arist. *mir. ausc.* 38: 231
 ps.-Arist. *mir. ausc.* 40: 231

Arriano

Arr. *Epict. diss.* 1.16.21: 141

Bacchilide

Bacchyl. 5.160–162: 161

Catone

Cato *agr. praef.* 2: 277

Catullo

Catull. 5.2: 279

Catull. 64.290–291: 189

Censorino

Cens. 9.1–3: 19

Cens. 17.5: 22

Cens. 21.1–5: 19

Cicerone

Cic. *acad.* 1.24–29: 21

Cic. *acad.* 1.27–28: 28–29, 130

Cic. *acad.* 1.29: 141

Cic. *Arat. phaen.* fr. 2 Buescu: 20, 123–125,
 139, 164, 235, 250, 290, 337

Cic. *Arat. phaen. fragm. max.* 296: 114

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 1–3: 171

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 1–10: 229

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 23–53: 24

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 34: 229

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 36–37: 289

Cic. *carm. frg.* 6 (= fr. 11 Traglia; 10 C.; 2 S.)
 47–48: 229

Cic. *Att.* 13.33: 281

Cic. *Att.* 13.39.2: 137

Cic. *div.* 2.40: 133, 336

Cic. *div.* 2.98: 22

Cic. *Luc.* 55: 5

Cic. *Luc.* 116: 53

Cic. *Luc.* 116–124: 53, 128

Cic. *Luc.* 118–120: 20, 122–124

Cic. *Luc.* 120: 159

Cic. *nat. deor.* 1.18–24: 162

Cic. *nat. deor.* 1.19: 115

Cic. *nat. deor.* 1.20: 137, 139, 182

Cic. *nat. deor.* 1.22: 144, 146

Cic. *nat. deor.* 1.23: 144, 146

Cic. *nat. deor.* 1.25–41: 137

Cic. *nat. deor.* 1.26: 44

Cic. *nat. deor.* 1.33: 128

Cic. *nat. deor.* 1.43: 138

Cic. *nat. deor.* 1.59: 137

Cic. *nat. deor.* 1.66: 117

Cic. *nat. deor.* 1.72: 13

Cic. *nat. deor.* 1.90–91: 117

Cic. *nat. deor.* 2.23–28: 56

Cic. *nat. deor.* 2.30–31: 181

Cic. *nat. deor.* 2.37: 269

Cic. *nat. deor.* 2.40: 46, 55

Cic. *nat. deor.* 2.42: 44

Cic. *nat. deor.* 2.49: 186

Cic. *nat. deor.* 2.56: 117

Cic. *nat. deor.* 2.73–75: 242

Cic. *nat. deor.* 2.88: 115

Cic. *nat. deor.* 2.93–94: 117

Cic. *nat. deor.* 2.98–104: 155

Cic. *nat. deor.* 2.115–118: 52, 55

Cic. *nat. deor.* 2.118: 46

Cic. *nat. deor.* 2.153: 160

Cic. *nat. deor.* 2.154: 132, 154–155

Cic. *nat. deor.* 2.154–55: 132, 146

Cic. *nat. deor.* 2.161: 159

Cic. *nat. deor.* 2.167: 146, 151, 159

Cic. *nat. deor.* 3.23: 21, 129

Cic. *nat. deor.* 3.28–34: 54

Cic. *nat. deor.* 3.29–31: 181

Cic. *nat. deor.* 3.37: 57

Cic. *nat. deor.* 3.76: 189

Cic. *nat. deor.* 3.86: 159, 273

Cic. *off.* 2.16: 18

Cic. *off.* 3.94: 189, 191
 Cic. *de orat.* 2.155: 86
 Cic. *rep.* 2.26: 282, 306
 Cic. *rep.* 6.23: 20, 189
 Cic. *Tim.* 9: 115
 Cic. *Tim.* 41: 161
 Cic. *Tusc.* 3.32: 307
 Cic. *Tusc.* 4.6: 249
 Cic. *Tusc.* 5.117–118: 147

Clemente Alessandrino

Clem. Al. *strom.* 5.81: 111, 296
 Clem. Al. *strom.* 6.5.1: 22

Cleomede

Cleomedes 1.1.81–100: 60
 Cleomedes 1.1.258: 49
 Cleomedes 2.1.426–451: 121

Columella

Colum. 2.1: 287–288
 Colum. 3.15: 277
 Colum. 10.215–216: 264

Cornuto

Cornutus *theol. Graec.* 6 (S.6, 3–6 Lang):
 96

Demetrio Falereo

Demetr. *περὶ τύχης* fr. 79 (= Plut. *cons.*
Apoll. 104a11): 113

Demetrio Lacone

Demetrius Laco *P.Herc* 831 col. 8.7–13 N 75
 Körte (1890) 583: 303, 312

Democrito

D.-K. 68 A37 (= 293 Luria): 4, 81
 D.-K. 68 A40: VII, 5, 75, 81
 D.-K. 68 A84 (= 353 Luria): 5
 D.-K. 68B5: 82
 D.-K. 68B5.2: 82
 Fr. 351 Luria (= Philo *aet.* 3): 5
 Fr. 354 Luria (= Plut. *quaest. conv.* 8.9.3
 p. 733c): 5

Dicearco di Messina

Fr. 47 Wehrli: 18
 Fr. 48 Wehrli: 18

Diogene di Enoanda

NF 39 (= fr. 20 Smith): 145, 152, 163, 248
 NF 40 (= fr. 21 Smith): 152, 163
 NF 54 (= fr. 22 Smith): 152–153
 NF 126: 144
 NF 127: 144
 NF 155: 137–138, 144
 NF 182: 206

Diogene Laerzio

Diog. Laert. 7.151–154: 207

Diodoro Siculo

Diod. Sic. 5.23.2–3: 191–195

Empedocle

D.-K. 31 A30: 3
 D.-K. 31 A52: VII
 D.-K. 31 A70: 80
 D.-K. 31 A72c: 289
 D.-K. 31B17: 3
 D.-K. 31B18: 3
 D.-K. 31B20: 300
 D.-K. 31B21: 3
 D.-K. 31B22: 3
 D.-K. 31B26: 300
 D.-K. 31B27: 111, 207, 293
 D.-K. 31B37: 296
 D.-K. 31B38: 201
 D.-K. 31B51: 294
 D.-K. 31B62: 294
 D.-K. 31B84: 295
 D.-K. 31B110: 295
 D.-K. 31B112: 292
 D.-K. 31B115: 300
 D.-K. 31B129: 313
 D.-K. 31B133: 111, 296
Papiro di Strasburgo
 fr. a(ii) vv. 296–297: 296–297

Ennio

Enn. fr. inc. 16 V.: 186
 Enn. *ann.* fr. 6 Sk.: 289

Enn. *ann. fr.* 7 Sk.: 289
 Enn. *ann. fr.* 225 Sk.: 291
 Enn. *ann. fr.* 226 Sk.: 291
 Enn. *ann. fr.* 258 Sk.: 112
 Enn. *ann. fr.* 481 Sk.: 276
 Enn. *ann. fr.* 577 Sk.: 306

Epicuro

Epic. *ep. Hdt.* 39: 257
 Epic. *ep. Hdt.* 45: 27
 Epic. *ep. Hdt.* 60: 100
 Epic. *ep. Hdt.* 73–74: 14, 16, 27, 84, 180
 Epic. *ep. Hdt.* 78: 70, 202
 Epic. *ep. Hdt.* 80: 232
 Epic. *ep. Moen.* 124: 256, 308
 Epic. *ep. Moen.* 133: 155
 Epic. *ep. Moen.* 135: 256, 308
 Epic. *ep. Pyth.* 85: 267
 Epic. *ep. Pyth.* 87: 202
 Epic. *ep. Pyth.* 88–90: 15, 27, 80, 83, 133, 219, 331, 335
 Epic. *ep. Pyth.* 90: 116
 Epic. *ep. Pyth.* 93: 46
 Epic. *fr.* 221 Usener: 308
 Epic. *fr.* 299 Usener: 100
 Epic. *fr.* 305 Usener: 16, 76, 84–85, 236
 Epic. *fr.* 361 Usener: 141, 162–163
 Epic. *fr.* 499 Usener: 147
 Epic. *RS* 11: 267
 Epic. *RS* 13: 32
 Epic. *RS* 16: 116
 Epic. *RS* 31: 324
 Epic. *Sent. Vat.* 10: 268, 312
 Epic. *Sent. Vat.* 27: 266
 Epic. *Sent. Vat.* 31: 17
 Epic. *Sent. Vat.* 32: 268
 Epic. *Sent. Vat.* 33: 276–277

Eraclito

D.-K. 22 A5: VIII, 2
 D.-K. 22 A10: VIII, 2
 D.-K. 22 A13: 2
 D.-K. 22 A65: 2
 D.-K. 22B30: VIII

Esiodo

Hes. *theog.* 700–705: 68

Hes. *theog.* 842: 69
 Hes. *theog.* 855: 294
 Hes. *op.* 143–201: 279

Esopo

Aes. 8: 292

Euripide

Eur. *fr.* 420 N (*Ino*): 112–113
 Eur. *fr.* 779 N (*Phaethon*): 190
 Eur. *fr.* 839 N (*Chrysippus*): 175, 316
 Eur. *Hec.* 284–285: 113
 Eur. *HF* 508–510: 112

Eusebio

Euseb. *praep. evang.* 14.27.9: 312

Filodemo

Phld. *de dis* III coll. IX 36 – X 6: 132
 Phld. *de morte* IV col. XXXVI 17–26: 26
 Phld. *de morte* IV col. XXXVIII 17–18: 256, 284
 Phld. *de pietate* II Obbink 126–7 (*P.Herc.* 1428 coll. IV–V): 129, 137
 Phld. *rhet. P.Herc.* 1015/832 col. LVI 15–20: 321
 Phld. *epigr.* 29 Sider (= *anth. Gr.* 9.412.7–8): 284

Filolao

D.-K.44 A18: 7

pseudo-Filolao

ps. Philolaus *de anima* 150.12–20: 6

Filone Alessandrino

Philo *aet.* 8–9: 12, 250
 Philo *aet.* 10 (= Arist. *de philosophia fr.* 18 Ross): 9
 Philo *aet.* 12: 6
 Philo *aet.* 14–15: 9
 Philo *aet.* 21–27: 227
 Philo *aet.* 28–34: 54, 67, 247
 Philo *aet.* 45–47: 121, 123
 Philo *aet.* 47: IX, 121
 Philo *aet.* 55–75: 84–94, 246, 325
 Philo *aet.* 72–73: 90, 121–122, 324, 328

Philo *aet.* 76–77: 19
 Philo *aet.* 78: 138
 Philo *aet.* 110–112: 121
 Philo *aet.* 114–116: 40, 60
 Philo *aet.* 117–149 (= Theophr. fr. 184
 FHS&G): XV, 16–17, 164–182, 189, 245–
 246
 Philo *ebr.* 199: 113, 117
 Philo *prov.* 1.13–20: 182
 Philo *prov.* 1.17–19: 249
 Philo *prov.* 1.37: 159
 Philo *prov.* 2.56–65: 239
 Philo *prov.* 2.84: 151
 Philo *prov.* 2.87: 159
 Philo *prov.* 2.90: 113, 160, 231, 239, 249,
 339
 Philo *prov.* 2.91: 159
 Philo *prov.* 2.92–94: 159

Filopono

Johannes Philoponus *aet. mund.* 145.13–
 147.257: 9

Frontone

Fronto *de feriis Alsiensibus* 3.1 p. 227.8:
 255

Giustino martire

Just. *apol.* 1.20.1: 22

Gromatici veteres

Grom. 350.17–351.11 Lachmann (= Profezia di
 Vegoia): 22, 253, 288

Lattanzio

Lact. *inst.* 7.1.10: 179
 Lact. *inst.* 7.3.13: 138
 Lact. *inst.* 7.15.19: 22
 Lact. *inst.* 7.18.2: 22

Leucippo

D.-K. 67 A1 (= 289 Luria): VII, 4, 81
 D.-K. 67 A10 (= 281 Luria): 4

Livio Andronico

Liv. Andr. *carm. frg.* 23 (= 11 Morel): 112

Lucano

Lucan. 1.639–672: 24

Luciano

Lucian. *Herm.* 78: 284

Lucilio

Lucil. fr. 1 Marx: XII
 Lucil. fr. 53 Marx: 284

Lucrezio**Libro I**

Lucr. 1.1–43: 258, 291, 298–299
 Lucr. 1.1: 306
 Lucr. 1.4–5: 337
 Lucr. 1.6: 339
 Lucr. 1.21–24: 258
 Lucr. 1.25–27: 314
 Lucr. 1.42–43: 314
 Lucr. 1.55–57: 38, 333
 Lucr. 1.58: 333
 Lucr. 1.61: 332
 Lucr. 1.62–79: XIII, 29–33, 74, 100, 122,
 262–263, 286, 293, 301, 310, 313–314
 Lucr. 1.68–69: 30, 69, 209, 327, 334
 Lucr. 1.70–71: 328
 Lucr. 1.72–74: 331
 Lucr. 1.73: 331
 Lucr. 1.75–77: 31, 88, 264, 312, 338
 Lucr. 1.79: 32, 269, 328
 Lucr. 1.102–103: 27, 133
 Lucr. 1.102–109: 367
 Lucr. 1.107–109: 37
 Lucr. 1.121: 332
 Lucr. 1.231: 46, 58
 Lucr. 1.249: 333
 Lucr. 1.250–264: 80
 Lucr. 1.136–137: 254, 302
 Lucr. 1.594–596: 338
 Lucr. 1.635–704: 328
 Lucr. 1.638–644: 91, 93, 96
 Lucr. 1.676: 332
 Lucr. 1.716–741: 291
 Lucr. 1.722–725: 32, 226, 292
 Lucr. 1.726–733: 291, 298
 Lucr. 1.734–741: 292

Lucr. 1.788: 332
 Lucr. 1.827: 333
 Lucr. 1.921–950: 33, 181, 302
 Lucr. 1.951–1051: 38
 Lucr. 1.1014–1022: 65
 Lucr. 1.1018: 229
 Lucr. 1.1021–1051: 38, 64, 66, 332
 Lucr. 1.1038–1041: 75
 Lucr. 1.1052–1117: XIII, XXIII, 26, 35–69,
 244–245, 332
 Lucr. 1.1052–1082: 38
 Lucr. 1.1053: 39, 41, 48
 Lucr. 1.1055: 48
 Lucr. 1.1068–1075: 38
 Lucr. 1.1083–1086: 38–39, 45–46, 50, 295
 Lucr. 1.1102–1113: 58–65, 294
 Lucr. 1.1105–1107: 39, 62, 81, 214
 Lucr. 1.1114–1117: 70, 224, 257, 260, 262,
 265, 296, 311, 325, 329, 334

Libro II

Lucr. 2.1–13: 326, 341
 Lucr. 2.3–4: 304, 341
 Lucr. 2.9–10: 326
 Lucr. 2.16–17: 276
 Lucr. 2.55–59: 329
 Lucr. 2.61: 333
 Lucr. 2.62–79: 286
 Lucr. 2.65: 92, 317
 Lucr. 2.71–76: 323
 Lucr. 2.78.79: 90
 Lucr. 2.167–182: 82, 96, 146, 151, 325
 Lucr. 2.174: 325
 Lucr. 2.181: 332, 361
 Lucr. 2.220: 278
 Lucr. 2.303–307: 257
 Lucr. 2.328: 332
 Lucr. 2.569–580: 106, 242, 271, 286, 323,
 340
 Lucr. 2.575–580: 318
 Lucr. 2.589–660: 90, 93, 95, 288, 337
 Lucr. 2.601–604: 96
 Lucr. 2.606–607: 96
 Lucr. 2.625: 336
 Lucr. 2.644–645: 96
 Lucr. 2.863: 336
 Lucr. 2.991–1003: 175, 316, 337

Lucr. 2.1023–1047: 33, 74, 81, 109, 268,
 325, 333
 Lucr. 2.1026–1039: 333
 Lucr. 2.1038: 269, 325
 Lucr. 2.1040–1042: 44, 85, 110
 Lucr. 2.1048–1089: 74, 81, 97, 269
 Lucr. 2.1067–1076: 29, 39, 332
 Lucr. 2.1077–1089: 74
 Lucr. 2.1087–1089: 31, 88, 333
 Lucr. 2.1090–1104: 75, 97
 Lucr. 2.1095–1096: 319
 Lucr. 2.1105–1174: 71–98, 214, 338
 Lucr. 2.1105–1149: 234, 282
 Lucr. 2.1115: 81, 296, 324
 Lucr. 2.1116–1117: 89, 333
 Lucr. 2.1122–30: 76–79
 Lucr. 2.1123: 88–89, 283, 324
 Lucr. 2.1124: 89
 Lucr. 2.1130: 88, 324
 Lucr. 2.1131–1132: 89, 283, 325
 Lucr. 2.1139–1140: 324
 Lucr. 2.1144–1145: 75, 81, 90, 123, 175, 201,
 212, 235, 241, 283, 324–325, 331, 333
 Lucr. 2.1150: 28, 90
 Lucr. 2.1150–1174: 75, 105, 179, 218, 240
 Lucr. 2.1164–1174: 271–289

Libro III

Lucr. 3.1–13: 181
 Lucr. 3.14–30: 262–263, 336
 Lucr. 3.15: 297, 333
 Lucr. 3.16–17: 328, 331
 Lucr. 3.18–24: 336, 339
 Lucr. 3.25–27: 100, 314, 328, 339
 Lucr. 3.28–29: 30, 68, 130, 267, 329
 Lucr. 3.29–30: 31
 Lucr. 3.31: 332
 Lucr. 3.39: 330
 Lucr. 3.55–58: 304
 Lucr. 3.118–120: 278
 Lucr. 3.125: 336
 Lucr. 3.144: 278
 Lucr. 3.324: 336
 Lucr. 3.348: 336
 Lucr. 3.491: 278
 Lucr. 3.584: 335
 Lucr. 3.647–651: 282

Lucr. 3.784–797: 128, 185, 197
 Lucr. 3.806–818: XV, 29, 185, 197
 Lucr. 3.830–842: XIV, 101–103, 128, 341
 Lucr. 3.834–835: 102, 323
 Lucr. 3.898–899: 198, 339
 Lucr. 3.945: 243, 263
 Lucr. 3.952–967: 272
 Lucr. 3.964: 333–340
 Lucr. 3.1020–1022: 338
 Lucr. 3.1042–1045: 330
 Lucr. 3.1043–1044: 244
 Lucr. 3.1077: 198, 327
 Lucr. 3.1081: 327
 Lucr. 3.1085–1086: 117, 198, 327
 Lucr. 3.1085–1094: 104–105
 Lucr. 3.1090: 105, 336
 Lucr. 3.1091: XIV, 105, 198

Libro IV

Lucr. 4.135: 332
 Lucr. 4.153: 306
 Lucr. 4.506: 336
 Lucr. 4.903–906: 318
 Lucr. 4.942: 335
 Lucr. 4.1133: 147
 Lucr. 4.1239: 278
 Lucr. 4.1279: 325
 Lucr. 4.1283–1287: 105–106

Libro V

Lucr. 5.2–7: 267
 Lucr. 5.54: 333
 Lucr. 5.65–66: 340
 Lucr. 5.77: 116, 333
 Lucr. 5.83–87: 330
 Lucr. 5.86–88: 334
 Lucr. 5.88–90: 338
 Lucr. 5.91–109: XIV, 108–117, 335
 Lucr. 5.91–96: 110, 201, 296, 324, 331
 Lucr. 5.92–94: 109
 Lucr. 5.100: 333
 Lucr. 5.101–103: 111, 201, 296
 Lucr. 5.110–113: 112
 Lucr. 5.113: 32, 297
 Lucr. 5.114–116: 31, 119, 128
 Lucr. 5.119–120: 136, 164, 290, 328, 332,
 334

Lucr. 5.122–145: XIV, 126–130, 248
 Lucr. 5.128–141: 128, 185, 197
 Lucr. 5.146–155: 14, 131–133, 146, 154, 162,
 315, 336
 Lucr. 5.156–194: 125, 133–147
 Lucr. 5.157–159: 323
 Lucr. 5.174–180: XV, 146–147
 Lucr. 5.195–234: XV, 125, 148–164
 Lucr. 5.207: 340
 Lucr. 5.222–234: 150–151, 161, 326–327
 Lucr. 5.232–234: 93
 Lucr. 5.235–305: 166–175, 247
 Lucr. 5.273–280: 170–171, 249
 Lucr. 5.281–305: 170, 328
 Lucr. 5.295: 328
 Lucr. 5.306–323: 172–175, 340
 Lucr. 5.311: 331
 Lucr. 5.315–317: 173, 325, 335
 Lucr. 5.318–321: 109, 173–174, 182, 324,
 337
 Lucr. 5.330–331: 177, 332–333, 337
 Lucr. 5.335–336: XV, 180–181, 234, 244
 Lucr. 5.337: 177, 189, 217, 234
 Lucr. 5.338–350: 216
 Lucr. 5.345–350: 182, 312, 326
 Lucr. 5.346–347: 203, 212, 326
 Lucr. 5.347–349: 16
 Lucr. 5.351–379: 29, 164, 183–186, 197,
 336–337
 Lucr. 5.351–363: XV, 29, 185
 Lucr. 5.351: 323
 Lucr. 5.352–355: 333
 Lucr. 5.356–358: 329
 Lucr. 5.366–368: 337
 Lucr. 5.373–375: 29, 65, 186, 199, 328, 337
 Lucr. 5.380–415: 164, 183, 186, 195, 211,
 225, 235–236, 326, 329
 Lucr. 5.380–383: 183, 323
 Lucr. 5.392–395: 190, 323
 Lucr. 5.397–398: 189, 192, 264, 340
 Lucr. 5.416–508: 199–201, 332–333
 Lucr. 5.419–420: 220, 334
 Lucr. 5.436–437: 331
 Lucr. 5.523–525: 46
 Lucr. 5.526–533: 236, 348
 Lucr. 5.534–565: XXIII, 40
 Lucr. 5.550: 335

- Lucr. 5.727: 22
 Lucr. 5.780: 179
 Lucr. 5.807–836: 77–78
 Lucr. 5.818: 179, 333
 Lucr. 5.826–836: 90, 179, 337
 Lucr. 5.827: 90, 284
 Lucr. 5.831: 333
 Lucr. 5.943: 179
 Lucr. 5.960: 327
 Lucr. 5.1203: 255, 270, 280, 303, 330
 Lucr. 5.1213–1214: 246, 280, 325
 Lucr. 5.1215–1217: 18, 219, 316, 323, 335
 Lucr. 5.1226–1235: 102, 156, 218, 305, 339–340
 Lucr. 5.1233: 156, 204, 340
 Lucr. 5.1233–1235: 156, 210, 340
 Lucr. 5.1236–1240: 212, 306
 Lucr. 5.1238–1240: 320
 Lucr. 5.1423–1424: 278
- Libro VI**
- Lucr. 6.7: 324
 Lucr. 6.43–46: 202–203
 Lucr. 6.48–55: 202–204
 Lucr. 6.50–67: 249
 Lucr. 6.64–66: 338
 Lucr. 6.96–159: 203
 Lucr. 6.121–129: 209, 330
 Lucr. 6.121–123: 209–210, 340
 Lucr. 6.130–131: 205
 Lucr. 6.151: 335
 Lucr. 6.160–218: 203
 Lucr. 6.219–422: 203
 Lucr. 6.242: 331
 Lucr. 6.249–252: 210
 Lucr. 6.250–294: 204
 Lucr. 6.251–252: 210
 Lucr. 6.253–255: 211, 330
 Lucr. 6.285–288: 210, 327, 340
 Lucr. 6.289–292: 338
 Lucr. 6.374–378: 211
 Lucr. 6.379–422: 228
 Lucr. 6.380–382: 229
 Lucr. 6.474: 278
 Lucr. 6.485–494: 234
 Lucr. 6.489–491: 338
 Lucr. 6.535–607: 203, 212–219, 337
 Lucr. 6.535–542: 212–213
 Lucr. 6.543–551: 212–214, 217
 Lucr. 6.546: 213, 335
 Lucr. 6.552–556: 213
 Lucr. 6.557–576: 216, 219, 329
 Lucr. 6.557–595: 214
 Lucr. 6.565–566: 213, 216, 323, 338
 Lucr. 6.572–573: 213
 Lucr. 6.573–575: 228
 Lucr. 6.577–590: 213
 Lucr. 6.578: 340
 Lucr. 6.589–593: 235
 Lucr. 6.591–595: 213
 Lucr. 6.592: 340
 Lucr. 6.594–595: 205
 Lucr. 6.596–607: 65, 213, 218, 303
 Lucr. 6.598: 65, 335, 338
 Lucr. 6.599: 329, 338
 Lucr. 6.602: 18, 66, 219, 227–228, 246, 303, 316, 323, 335
 Lucr. 6.606: 66, 329, 339
 Lucr. 6.607: 26, 65–66, 201, 219–220
 Lucr. 6.639–702: 203–205, 220–226, 238, 297
 Lucr. 6.639–645: 226, 302–303, 329
 Lucr. 6.641–679: 183, 326, 334
 Lucr. 6.642–646: 297, 338
 Lucr. 6.644–646: 303
 Lucr. 6.647–654: 223, 331
 Lucr. 6.647–648: 205, 227, 332
 Lucr. 6.649–652: 102, 326
 Lucr. 6.653–654: 298, 326
 Lucr. 6.655–669: 205, 326
 Lucr. 6.665: 225, 334
 Lucr. 6.666–667: 226
 Lucr. 6.668: 224, 235
 Lucr. 6.669: 224, 234
 Lucr. 6.671–672: 224, 327
 Lucr. 6.673–679: 224
 Lucr. 6.679: 227, 329
 Lucr. 6.703–711: 232
 Lucr. 6.703–737: 238
 Lucr. 6.738–839: 238
 Lucr. 6.840–905: 238
 Lucr. 6.906–1089: 238
 Lucr. 6.1090–1286: 238
 Lucr. 6.1090: 335

Lucr. 6.1099: 241
 Lucr. 6.1101–1103: 241
 Lucr. 6.1121: 241
 Lucr. 6.1140–1142: 241
 Lucr. 6.1277–1286: 257, 299, 323
 Lucr. 6.1282–1283: 300, 336
 Lucr. 6.1285–1286: 243, 299, 300, 319

Manilio

Manil. 1.149–159: 57–58
 Manil. 5.742–5: 65

Marziale

Mart. 3.82: 279

Menandro

Men. frg. 372 K.-A.: 118

Metrodoro di Chio

D.-K. 70 A6: 75, 234

Omero

Hom. *Il.* 5.646: 328
 Hom. *Il.* 6.448–449: 112
 Hom. *Il.* 13.18–19: 262
 Hom. *Il.* 13.27–29: 262
 Hom. *Il.* 15.623–629: 302
 Hom. *Il.* 17.200: 274
 Hom. *Il.* 18.483–484: 324
 Hom. *Il.* 20.61–65: 100
 Hom. *Il.* 20.63–65: 210, 339
 Hom. *Il.* 21.388: 261
 Hom. *Od.* 3.42–45: 315
 Hom. *Od.* 20.13: 276
 Hom. *Od.* 24.226–234: 273

Oracoli Sibillini

Oracula Sibyllina 3.341–342: 23

Orazio

Hor. *ars* 156–157: 272, 277
 Hor. *ars* 169–174: 272
 Hor. *ars* 464–466: 293
 Hor. *epist.* 1.7.84: 279
 Hor. *carm.* 3.30.1–5: 174
 Hor. *sat.* 1.28: 273

Ovidio

Ov. *am.* 1.15.23–24: 290
 Ov. *met.* 1.750–770: 189
 Ov. *met.* 2.1–400: 189, 191
 Ov. *trist.* 2.424–425: XXI

Pacuvio

Pacuv. *trag.* 86–92 (= 79–80 Schierl): 109, 175
 Pacuv. *trag.* 372–375 R³ (= 262 Schierl): 118
 Pacuv. *trag.* 411–416 R³ (= 496 Schierl): 204

Panezio

Fr. 68 Van Straaten: XII

Parmenide

D.-K. 28 A23: VII
 D.-K. 28 A25: VII
 D.-K. 28 A36: VII
 D.-K. 28B8: 115
 D.-K. 28B12 v. 3: 117

Platone

Pl. *Criti.* 109d: 8
 Pl. *Criti.* 111a: 8
 Pl. *Gorg.* 507e–508a: 132
 Pl. *leg.* 677a: 8
 Pl. *leg.* 776b: 90
 Pl. *leg.* 886d–e: 119, 132
 Pl. *leg.* 889a–c: 117
 Pl. *leg.* 890b–c: 119
 Pl. *Menex.* 237e: 80
 Pl. *plt.* 269c–274e: 3
 Pl. *Phdr.* 247c–249c: 313
 Pl. *Phd.* 108e–109a: 45
 Pl. *Prt.* 320c–322d: 93
 Pl. *resp.* 7.514b–520a: 313
 Pl. *soph.* 242d: VII
 Pl. *soph.* 246a: 119
 Pl. *Ti.* 21e–25d: 7
 Pl. *Ti.* 23a: 178
 Pl. *Ti.* 23c–25d: 8
 Pl. *Ti.* 25 c–d: 178
 Pl. *Ti.* 29d: 115
 Pl. *Ti.* 30b–c: 130
 Pl. *Ti.* 32c–33b: 226

Pl. *Ti.* 32d: 115
 Pl. *Ti.* 36d–37a: 130
 Pl. *Ti.* 41a–41b: 7
 Pl. *Ti.* 40c–42d: 32
 Pl. *Ti.* 62e1–63a2: 41
 Pl. *Ti.* 78e–81d: 76
 Pl. *Ti.* 81a4– d4: 76

Plauto

Plaut. *Amph.* 496: 279
 Plaut. *Asin.* 403–406: 275
 Plaut. *Bacch.* 303–305: 274
 Plaut. *Capt.* 133–135: 283
 Plaut. *Merc.* 290–291: 277
 Plaut. *Merc.* 314: 277
 Plaut. *Merc.* 599–600: 274
 Plaut. *Merc.* 838–841: 276
 Plaut. *Mil.* 627–628: 284
 Plaut. *Persa* 266–267: 277
 Plaut. *Poen.* 360: 276
 Plaut. *Rud.* 523: 277
 Plaut. *Stich.* 648: 283
 Plaut. *Trin.* 280–300: 280
 Plaut. *Trin.* 296: 277
 Plaut. *Trin.* 1169: 274

Plinio il vecchio

Plin. *nat.* 2.10–11: 59, 62
 Plin. *nat.* 2.89–248: 207

Plutarco

Plut. *comm. not.* 31, 1075a: IX
 Plut. *fac.* 923e–927a: 43–44, 48, 52–55,
 245
 Plut. *fac.* 927 b–c: 54
 Plut. *Stoic. rep.* 1054b–d: 13, 52
 Plut. *Stoic. rep.* 1051d–e: 157
 Plut. *vit. Rom.* 12.4–6: 22

pseudo-Plutarco

ps.-Plut. *placit.* 879a10–b6: 151, 163
 ps.-Plut. *placit.* 886e1–5: 56

Polistrato

Polystратus, *de contemptu* coll.12.21–13.24:
 155, 157, 163

Properzio

Prop. 3.5.31: 290

Quintiliano

Quint. *inst.* 3.5.5.12: 23
 Quint. *inst.* 7.2.2: 23
 Quint. *inst.* 8.3.62: 309

Seneca

Sen. *benef.* 4.19.2: 133
 Sen. *dial.* 1.1 (= *De providentia* 1.1): 97
 Sen. *dial.* 2–3 (= *De providentia* 1.2–3): 159
 Sen. *dial.* 3.19.1–2 (= *De ira* 1.19.1–2): 275
 Sen. *nat.* 2.1.2: 55
 Sen. *nat.* 3.29.1: 8
 Sen. *nat.* 6.14.1–4: 217
 Sen. *nat.* 6.24.6–25.4: 217
 Sen. *nat.* 6.29.1–2: 219
 Sen. *Thy.* 562: 279
 Sen. *Troad.* 449–451: 274

Senofane

D.-K. 21 A29: VII
 D.-K. 21 A33: VII, 7
 D.-K. 21 A34: VII

Senofonte

Xen. *mem.* 1.4.4–5: 151
 Xen. *mem.* 1.4.6–17: 97

Servio

Serv. *in buc.* 4.10 (= Nigid. *de diis* fr. 67
 Swoboda): 24
 Serv. *in georg.* 2.336: 139
 Serv. *in Aen.* 6.72: 22
 Serv. *in Aen.* 6.222: 284
 Serv. *in Aen.* 11.64: 284

Sofocle

Soph. *Aj.* 131–132: 113
 Soph. *Ant.* 11–14: 112
 Soph. *Oed. Col* 1224–1227: 161
 Soph. *OT* 4–5: 318–319

Stazio

Stat. *Achill.* 1.439: 278

Strabone

- Strab. *geogr.* 1.2.8: 231
 Strab. *geogr.* 1.3.16: 231
 Strab. *geogr.* 17.1.36: 132, 325

Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)

- SVF 1.98 (= 19.5 BS): IX, 11
 SVF 1.99 (= 20.7 BS): 41, 47, 52, 58
 SVF 1.106: IX
 SVF 1.107 (= 15.1 BS): 11
 SVF 1.108: 139
 SVF 1.120 (= 15.10 BS): 45, 49
 SVF 1.121: 57
 SVF 1.497 (= 15.5 BS): 11
 SVF 1.499: IX
 SVF 1.500: IX
 SVF 1.501: IX, 56
 SVF 1.502: IX
 SVF 1.503: IX
 SVF 1.504 (= 15.12 BS): IX
 SVF 1.510 (= 15.11 BS): IX
 SVF 1.537 (= 17.2 BS): 117
 SVF 2.430: 12
 SVF 2.434: 43
 SVF 2.458 (= 12.7–8 BS): 61
 SVF 2.500: 58
 SVF 2.528 (= 12.4 BS): 12–13
 SVF 2.549: 47
 SVF 2.551: 13, 51, 58, 139
 SVF 2.554: 47, 50, 58
 SVF 2.555: 58–59
 SVF 2.572: 12
 SVF 2.574: X
 SVF 2.590: 12
 SVF 2.596 (= 18.7 BS): 12
 SVF 2.603: 12
 SVF 2.613: IX
 SVF 2.617: 12
 SVF 2.620 (= 18.13 BS): 12
 SVF 2.624 (= 19.18–20 BS): X
 SVF 2.625 (= 19.6 BS): XI, 12
 SVF 2.632: X
 SVF 2.636 (= 30.29 BS): 12
 SVF 2.652: 46
 SVF 2.659: 46
 SVF 2.1005: 158
 SVF 3.256 (= 26.28 BS): 158

- SVF 3.574: XI
 SVF 3.585: XI

Svetonio

- Suet. *Aug.* 31: 22
 Suet. *Aug.* 94: 24

Tacito

- Tac. *ann.* 11.7: 280

Teofrasto

- Theophr. fr. 184 FHS&G: 17–18, 164–190,
 246

Teognide

- Thgn. 425–428: 161

Terenzio

- Ter. *Andr.* 96–97: 277
 Ter. *Eun.* 1029: 279
 Ter. *Haut.* 62–74: 273

Tucidide

- Thuc. 2.47–53: 238

Varrone

- Varro *De vita populi Romani* fr. 121 Riposati
 (= 115 Pittà): 23
 Varro *Men.* fr. 84 Ast.: 19, 286
 Varro *Men.* fr. 163 Ast.: 289
 Varro *Men.* fr. 222 Ast.: 285
 Varro *Men.* fr. 225 Ast.: 23
 Varro *Men.* fr. 351 Ast.: 196
 Varro *Men.* fr. 437 Ast.: 19

Varrone Atacino

- Varro At. fr. 10 Morel: 189

Virgilio

- Verg. *georg.* 2.490–492: 255, 305
 Verg. *Aen.* 1.278–279: XXI, 20
 Verg. *Aen.* 1.410: 278
 Verg. *Aen.* 6.127: 328
 Verg. *Aen.* 6.222: 184
 Verg. *Aen.* 7.292: 274
 Verg. *Aen.* 7.421: 276
 Verg. *Aen.* 8.406–416: 281

Vitruvio

Vitr. 10.1.1–4: 114

Index rerum

- adynaton* 103
aeternus IX, 18, 31, 66, 104, 198, 218–220, 228, 230, 255, 317–318
aggregato atomico (= ἄθροισμα) 4–5, 14–15, 33, 38, 79, 95, 101, 105–106, 110, 115, 174, 198, 241, 257–258, 280, 301
aggregazione (= σύγκρισις) 5, 81, 139, 200–201, 257–258, 296, 331, 338
agricoltura 72, 150, 156, 158–159, 218, 260, 271–289
Alessandria 22, 312
allegorismo XIV, 2, 91, 95–96, 106, 190, 239, 258, 262, 337
amor (vitae) 147–148, 341
Amore (= Φιλία) VII, 3, 295, 299
amplificatio 203–206, 209, 236, 303
anima mundi 128–130, 132, 162, 197
animi iactus liber (= ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) 31, 74
anti-Lucrèce chez Lucrèce 252, 256
Antipodi XII, 38–39, 41, 43, 46, 48, 52–53, 60
apocatastasi (= ἀποκατάστασις) 12, 193, 250, 329
assenza di meraviglia (= ἀθαυμαστία) 231, 268–270
assenza di provvidenza (= ἀπρονοησία) 156–158, 231–232, 237–238, 249, 300
assenza di turbamento (= ἀταραξία) 68, 70, 232, 260, 267, 297
ateismo 8, 10, 120
Atene XVI, XXIII, 106, 206, 238–243, 249, 258, 260, 298, 300, 318–319
atomi XIV, XVIII, 3–6, 10, 13–16, 29–33, 38–41, 47, 63–64, 70, 75–76, 79–89, 95, 100–101, 106, 110–117, 120, 130, 133, 136, 161, 174, 185, 197–201, 218, 234–235, 241–242, 258–259, 263–265, 283, 299, 316, 333–334
aurea aetas 279
avocatio 307–309
beatitudine (= μακαριότης) 32, 70, 103, 117, 142, 186, 202, 262, 267, 270, 297, 300, 312–313, 325, 330, 341
cacumen (= ἀκμή) 5, 81–82, 88–89, 299, 317, 324, 332
caelus 23, 31–32, 66, 89, 74, 175, 182, 204, 209, 214, 218–219, 227–229, 240, 293, 306, 323–324, 328–329, 334
Caldei 22
Campidoglio 285
Caos (= Χάος) XV, 1–2, 63, 66, 68–70, 97, 111, 155, 200–202, 210, 220, 228, 230, 241–243, 296, 298, 300, 323, 335, 338
Carmina Marciana 22
Cartagine 102, 323
catastrofi cicliche IX–XII, XVII, 2–12, 69, 121, 129, 162, 166, 178–180, 193
centralità del mondo 46, 50–54, 245
cibus 57, 41–72, 75–76, 110, 324
clinamen (= παρέγκλισις) 13, 116, 171, 217
commedia 142, 272–277, 280–284
consunzione (= φθίσις) 4, 14, 16, 76, 81, 92, 123, 200, 212, 240, 258, 287–289, 335
consuetudo 105, 269, 325, 331
corpus mundi (= μακράνθρωπος) 75, 78–79, 81, 85, 110, 170, 178, 188, 198, 205, 217, 224–226, 230, 234–236, 241, 324–325, 335
corruttibilità delle parti del mondo IX, XI, 10–11, 13, 15, 50–51, 88, 132–133, 142, 155, 166, 170, 172, 196, 218, 240, 249, 289, 324, 328, 340
cosmogonia 57–58, 75, 81–82, 143, 199–201, 258, 296, 331–334
cosmopoli 16, 96, 242, 246, 249 318–319
costruzione (= σύστημα) 115–116
creazionismo 5–10, 16–17, 26, 95, 125–147, 151–165, 196, 246–248
crescita (= αὔξεισις) 4, 81, 203
culpa (= ἁμαρτία) XV, 92, 95–98, 146–148–163, 248, 265, 326
delectare 254

- Demiurgo (= Δημιουργός) X, 6–10, 115,
 132, 138, 144, 162, 226, 248, 318
despicere 204, 225, 326, 332
 deviazione astrale (= παράλλαξις) 8
 diacosmesi (= διακόσμησις) 12–13
diluvies (= κατακλυσμός) X, XV, 1, 7–8, 12,
 104, 166, 178, 183, 186–188, 194–195,
 199, 210–211, 224–225, 235–237, 265,
 326–327, 338
 Discordia (= Νείκος) 3, 62–63, 111, 190,
 201, 211, 242, 290, 294–295, 298–300,
 323
 dissoluzione (= διάλυσις) XIII, XVI, 4, 15,
 38–39, 41, 46–47, 58, 60–63, 69, 79,
 82–84, 89, 171, 182, 200
docere 204, 254
 dossografia VIII, XIII, XVI, 2, 67, 94, 137,
 141, 151, 179, 182–183, 193, 196, 206–
 208, 230 247–251, 254, 302, 320
 ecpirosi (= ἐκπύρωσις) 2, 11–13, 19, 24,
 46, 50, 65–66, 93, 111, 124, 129, 137,
 139–140, 162, 189, 195, 227, 249–250,
 329
 Egio 213, 216–217
 Egitto 22
 esalazione (= ἀναθυμίασις) 42, 44, 47, 55–
 59, 245
 età del mondo 179–180, 286, 332–333
 eternità della poesia 332
 Etna 205–206, 220–227, 231–232, 292–
 294, 320–321
exemplum 136, 138, 143, 242
 fenomeni celesti (= μετέωρα) 202–243
 finimondo con spettatore XXI–XXIII, 47,
 219, 260, 302–308, 320, 331, 335, 341
 fundamenta (= θεμέλια) 83, 116, 331
 forza coesiva (= ἔξις) 61
fragor 68, 172, 209–210, 214, 234, 293,
 327
 fulmine XVI, 30, 69, 74, 151, 187–193, 203,
 208–210, 232, 298, 334
 generazione (= γένεσις) 4–5, 10, 78, 80–
 82, 116, 133, 286–287, 332–333, 338–
 340
gubernare (= κυβερνάω) XIV, 113, 116–117,
 191, 193, 196, 212, 217, 258, 320, 327,
 333
 Grande anno 7, 19
hiatus 186, 219, 259, 328–329, 339
hominum causa XV, 96–98, 107, 125, 133,
 139–144, 146, 154, 162–163, 245–246,
 248, 325–326
horror 30, 69, 99–100, 205, 217, 256,
 267–268, 327
ianua leti XIII, XVII, 29–31, 33, 36, 39, 58,
 60–62, 65, 186, 234, 328–329, 337
 ierogamia X, 80, 175
imperium sine fine XXI, 20, 101
 imperizia della natura (= ἀτεχνία) 155, 161
inane (τὸ κενόν) 29–30, 39, 54, 60, 63,
 69, 249, 263, 328–329, 339
induperator 156, 306–307, 339–340
 iniziazione 314, 328, 330
 intermondi (= μετακόσμια) 14, 83, 100,
 111, 132–133, 259, 262–263, 267, 269,
 333, 313, 315, 336
 isonomia 74, 226, 257, 316, 318, 324, 332
laudes terrae 77, 91, 291
 legame (= δεσμός) 59–62
lux/lumen 70, 74, 100, 111, 171, 204, 210,
 224, 229, 259, 291, 295, 313, 325, 329–
 330, 334
 magnetismo 238–239
maiestas 70, 267–268, 298
 malattia (= νόσος) XVI, 8, 22, 86, 123,
 150, 157, 159–160, 178, 180, 188, 224–
 225, 234–236, 238–242, 326, 337
 Magi 22, 24
 magnanimità (= μεγαλοψυχία) 189, 191–
 192, 255–256, 264, 311
 Mar Nero 154
 memoria storica 8, 20, 101, 124
mirum (= θαῦμα) XVI, 203–205, 208–209,
 213–217, 220–226, 254–255, 267–268,
 291, 297–298
 mito (= μῦθος) 1–2, 5–10, 29–32, 68–70,
 99–100, 118–124, 186–195, 208–211,
 310–314
modus agri 273, 281–282, 306
moenia mundi (= περίβολος) 29, 31, 57,
 65, 74, 90, 92, 99–100, 120, 136, 208–
 209, 212, 219, 235, 241, 260–264, 294,
 311, 316, 331

- moles et machina mundi* 108, 113–114, 116, 160, 200–201, 296, 307, 318, 331
monumentum 173–174, 229, 253, 258, 302, 331–332
mos maiorum 280–281, 287, 305–306
 navigazione 153, 177
 necessità (= ἀνάγκη) 4–5, 14, 83, 89, 161, 234
 nexus (= δεσμός) 59–62
 nutrimento dei corpi celesti 39–45, 49, 55–59, 245
novitas 33, 74, 85, 258, 302, 324–325, 330, 333, 336, 340
novitas mundi (= νεότης) 179, 183, 332–333
 obiezione (= ἔνστασις) 136–137
 opinione (= δόξα) 259–270
 Oracoli sibillini 22–23, 253
 Oracolo d'Istaspe 22
 orfismo 6–7
 Papiro di Derveni 2
 paradossografia 31–32, 52, 206, 251, 268, 292, 302, 320
 permanenza del cosmo (= διαμονή) 51–53, 58, 83, 88, 92
 pessimismo lucreziano XV, 25, 104, 146–148, 155, 160–161, 210
 pestilenza (= λοιμός) 157, 238–243, 298–300, 340
pietas 207, 271–273, 277, 280, 306, 320
 Profezia di Vegoia 22, 253, 288
 progresso 8, 19, 103, 178, 183, 257, 324
ratio (= λόγος) XIII, XVI, 32, 63–64, 74, 85, 88, 92–96, 107, 120, 129, 156, 177, 120, 129, 156, 177, 192, 197, 211, 232–234, 253, 269, 275, 302–304, 334
regnum XIV, 102, 176
regnum Apollinis 24
religio XIII, XVI, 10, 30–32, 69, 95, 100, 108, 128, 131, 174, 202, 209–210, 232, 249, 267, 270, 283, 293, 301–303, 306, 320, 328, 330, 332–334
 rivelazione (= ἀποκάλυψις) 260
ruina (= φθορά) 36, 66–69, 81, 84, 90, 106, 123, 133, 186, 200–203, 212–216, 219–220, 234–235, 241, 258, 266, 294–296, 335
saecula (dottrina dei) 22, 278–281, 288
salus (= σωτηρία) 18–19, 219–220, 230, 255, 286, 316, 323, 334–336
 satira 23–24, 250, 265, 271–287, 300
 separazione (= διάκρισις) 5, 81
sepelire 175, 317, 325, 336–337
 Sfero VII, 3, 15
 Sicilia 223–224, 291–293, 297
 Sidone 213, 216–217
solacium 32, 118, 297
 sole 5–10, 47–48, 55–57, 118–124, 166–174, 186–193
 sottrazione (= ἀφαίρεισις) 40
 spostamento (= μετάθεσις) 40
 sovvertimento (= σύγχυσις) 15, 82–83, 335
 spiegazioni multiple (= πλεοναχός τρόπος) 16, 46, 114, 192, 202–203, 207–208, 232–237, 267
 spinta centripeta (= φορά ἐπὶ τὸ μέσον) 38, 41–64, 200, 294
 sterilità del suolo 22, 75, 82, 87, 90, 179, 240, 257, 278, 285 287–288, 305
 sublime (= ὕψος) XIII, XVI–XVIII, 28–30, 65, 68–70, 100–101, 105, 117, 164, 186, 190, 199, 204–205, 211, 220, 230–231, 252–270, 273, 297–298
summarum summa (τὸ πᾶν) 28, 30, 35, 39–41, 43, 51–52, 65–66, 92, 101, 184, 228, 234, 258, 317–319, 337
sustentare 71, 108, 110, 113–114
Tacita muta 96, 336
 Tebe 176–177, 319, 332
tempestas 123, 201, 220, 234–235, 297, 329–330, 337–338
 tenebra 144, 147, 257, 295, 329–330, 338
terminus 31–32, 88, 182, 259–260, 264, 268–269, 308, 312, 321, 331, 338
 terremoti XVI, 8, 24, 66, 178, 183, 203, 212–219, 220, 224, 230–231, 235, 239, 266, 306, 338
 tracotanza (= ὕβρις) 118–125, 191–192
 trasformazione (= μεταβολή) 14, 16, 180–183
tristior causa 176, 182, 203, 212, 326
 tuono XVI, 203, 206, 208–211, 324
turbo 221, 235, 337–338
ultima naturai 36, 40, 70, 232, 262, 311

- una dies* XIV, 110–113, 198, 201, 239, 304, 309, 334, 339
- vates* 27, 109, 260, 264, 301, 307, 334
- venti* 10, 155, 170–171, 183, 204, 213, 217, 224, 234–235, 297, 338–339
- vetustas* (= γῆρας) 25, 75, 103–107, 123, 133, 135, 253, 260, 271, 277–281, 286–288, 306, 324–325, 330–331, 333, 335–340
- videri* 158, 209–210, 220, 232, 331, 340
- vis* 156, 204, 210, 306, 340–341
- volo dello spirito* 29–33, 70, 120, 262, 266, 294, 310–315
- voluptas* (= ἡδονή) 30, 68, 99, 100–101, 147–148, 267–268, 299, 304, 307–308, 341
- vortice* (= δῖνος) 4, 83, 201, 338
- vulcanesimo* 220–226, 297–298, 320–321

Index nominum antiquorum

- Accio 204, 209
Acheronte 99, 210, 338
Aezio 6, 16, 130, 141 196, 207–208, 248
Anassimandro VII, 2, 7
Anassagora 2, 10, 67, 120, 141–143, 175
Antioco di Ascalona 19, 21, 130, 141, 162
Antistene di Rodi 22
Apollonio Rodio 189
Apuleio 114
Arato di Soli 9, 19–20, 97, 114, 123–124, 289–290, 301
Arcesilao XI, 21
Aristeo di Crotone 6
Aristotele VIII–X, XII, 2–3, 6–8, 11, 14, 16–20, 33, 40–41, 43–45, 48, 60–61, 93, 119–124, 128–130, 136–137, 140, 161–162, 207, 227–230, 245–247, 289, 301, 310–313, 316–322
Atlante 114
Augusto 22
Berosso 22
Boeto di Sidone XI, 19, 93, 124, 139
Callimaco 256
Callistene di Olinto 217
Calveno Tauro 9
Cariddi 252, 292–293
Carneade XI, 19, 21, 43, 54, 86, 158, 163, 181, 239, 248
Catilina 24
Catone il Censore 227
Catullo 189, 279, 288
Cesare 23
Cicerone XI, 5, 18–25, 55–56, 115, 122–125, 128, 132–133, 137–138, 141, 146, 151, 156, 160, 163, 171, , 242, 247–248, 250, 255, 269, 282, 290, 299, 306, 321, 336, 341
Cleante IX, 11, 56, 117, 120
Cleomede 48, 60–61, 121
Columella 264, 277, 287–288
Cornuto X, 96
Crantore 9
Crisippo X–XI, 11, 13, 43, 48, 51–52, 58–59, 80, 129, 139, 141, 158
Critolao XIV, 17–19, 77–78, 86–90, 93–95, 161, 227, 245–247, 314, 322, 324, 328
Demetrio Falereo 113
Demetrio Lacone 25–26, 157, 163, 186, 248, 252, 255, 303, 309, 312
Democrito VII, 3–5, 10, 12–13, 75, 81–82, 89, 117, 231, 291
Dicearco 6, 18–19, 89
Diodoro Siculo XV, 191–195
Diogene di Enoanda XIV–XV, XXII, 16, 26, 132, 137–138, 143–144, 152, 156, 158, 163, 206, 236–237, 242, 248, 308, 326
Diogene di Seleucia 19
Dione Crisostomo IX–X
Dionisio di Alessandria 312–314
Eliadi 191, 193, 195
Empedocle VII, XIV, XVII, XXIII, 2–3, 7, 10, 27, 32, 54, 62, 67, 69, 80, 87, 109–112, 117, 175, 190, 201, 220, 242, 254, 256, 265, 289–302, 313, 316, 323, 328, 330, 338
Ennio 20, 112, 204, 276, 289, 302, 306, 331
Epicuro XIII–XIV, XVI, XXII, 3–4, 13–18, 25–28, 30–34, 38, 40–42, 45–47, 50, 67, 69–70, 74–78, 80, 83–85, 87, 89, 93–94, 100–101, 109, 111, 116–117, 120–122, 125–126, 130, 133, 136, 138, 141, 151, 156–158, 162–163, 165, 177–183, 202, 204–209, 211, 216, 219, 229–232, 236–237, 239, 242, 244–248, 250–253, 255, 259–260, 262–264, 266–269, 280, 289, 291–294, 297, 301–302, 304, 306–315, 324–325, 327–331, 333–334, 336, 338–339, 341
Eraclito VIII–IX, 2, 328
Eratostene di Cirene 322
Ercole 109, 112
Eschilo 193–195
Esiodo 1, 2, 54, 68–69, 194, 273, 279, 289, 293–294, 300, 338

- Eudosso di Cnido 9, 116
 Euripide 112–113, 175, 190, 193–196, 316
 Fedro (epicureo) 137
 Ferecide di Siro 6
 Fetonte 8, 164, 186, 188–196, 199, 265, 311, 320–321, 329
 Filodemo di Gadara 26, 129, 132, 137, 157, 171, 239, 256, 266, 284, 308–309, 316, 321
 Filone Alessandrino IX, XI, XIV, XVI, 12, 16–17, 21, 40, 54, 67, 77–78, 85–94, 113, 121, 141, 151, 159–160, 163–166, 178, 181–182, 231, 239–242, 247–250, 252, 288, 322
 Filone di Larissa 21
 Filopono 9, 21
 Giganti XIV–XV, 8, 31, 100, 118–122, 128, 135, 172, 186–199, 211, 297, 301, 328, 334
 Giove (Zeus) 20, 69, 102, 111, 117, 191–193, 196, 214, 289, 293–294
 Ippaso di Metaponto VIII, 2
 Lattanzio 22, 138, 179
 Leucippo VII, 3–4, 81–82
 Licofrone 23
 Livio 281
 Livio Andronico 112
 Lucano 24
 Luciano di Samosata 284
 Lucilio XII, 284
 Magna Mater (Cibele) 95–96, 283, 288, 336–337
 Manilio 57–58, 65, 194
 Marte 299–300, 323, 327
 Memmio 23, 39, 117, 135, 314
 Metrodoro di Chio 74–75, 234, 312
 Mitridate 22
 Nausifane 4
 Nemesio di Emesa X
 Nicola di Damasco 322
 Nigidio Figulo 24
 Novio 284
 Ocello Lucano 18, 77, 85
 Omero 1, 110, 276, 293, 309, 324
 Orazio 174, 272–273, 277, 279, 293
 Ovidio XXI, 189, 191, 193, 290, 332
 Pacuvio 109, 118, 175, 204
 Panezio XI–XIII, 19–21, 34, 67, 72, 124, 139, 141, 250
 Parmenide VII, 3, 6, 115, 117, 265, 313
 Pitagora 6, 289, 313
 Platone VII, IX, XI, XIII–XIV, 3, 5–11, 14, 33, 42, 45–46, 48–50, 60, 66, 76, 80, 90, 96, 113, 115–117, 120, 123–124, 129–130, 132, 136–144, 151, 160–163, 178, 182, 186, 190, 194–195, 198, 226, 236, 245–248, 269, 301, 313, 324–325, 327, 330
 Plauto 274–277, 279–280, 283–285
 Plinio il Vecchio 59, 62, 207
 Plutarco IX, 43–45, 48–55, 60–62, 111, 293–294
 Polistrato 155, 157–163, 225, 323
 Posidonio XIII, 19, 34, 60, 115
 Properzio 290
 Pizia 118, 292, 297
 Quintiliano 23, 309
 Scrofa 288
 Senarco di Seleucia 10, 17
 Seneca XXI, 32, 55, 70, 97, 103, 141, 159, 163, 204, 216–217, 219, 232, 254, 256, 274–275, 308
 Senocrate 9, 60
 Senofane VII, 7, 97, 151
 Sofocle 61, 112–113, 318, 319
 Sparti 86–88
 Speusippo 9
 Strabone 132, 231, 322
 Stratone di Lampsaco 17
 Svetonio 22, 24
 Taruzio Firmano 22
 Teagene di Reggio 2
 Teofrasto VIII, XV, 2, 16–18, 33, 40, 44, 88, 136–137, 164–165, 169–183, 189–190, 194–196, 207–208, 228, 230–231, 236, 246–247, 315–316, 322–323
 Terenzio 273, 277, 279
 Tiberio Giulio Alessandro X, 159, 239–240, 322
 Tifone 1, 32, 102, 111, 126, 291, 293–294, 297–298, 301, 328, 338
 Tucidide 238–239, 299–300
 Varrone 18–23, 25, 103, 130, 162, 189, 250, 285–286, 288–289, 299, 304

Varrone Atacino 189

Vegoia 22, 253, 288

Vettio 22

Virgilio XXII, 255, 274, 276, 280, 305

Vitruvio 114

Venere 291, 299, 323–324

Zenone di Cizio IX, 11, 41, 43, 45, 47, 51,
58, 88, 165

Zenone di Sidone 137, 309

Zenone di Tarso XI

Index virorum mulierumque doctorum

- Andreoni Fontecedro, Emanuela 25, 89,
90, 141, 150, 155–156, 159, 161, 204,
210, 279, 288, 313
- Asmis, Elizabeth 70, 173, 239, 267
- Bailey, Cyril 44, 62, 113, 238–239
- Bakker, Frederik A. 13, 15–16, 38, 41, 47–
49, 55, 63–64, 66, 202, 206–208, 213,
229–231, 236, 238, 246, 251, 294, 320
- Beretta, Marco 15, 20, 23, 116, 177
- Bignone, Ettore XV, 9, 16, 33, 40–42, 45–
50, 65–67, 120, 164–165, 169, 177, 179–
181, 219
- Blumenberg, Hans XVII, 303
- Bonelli, Guido 33, 39, 95, 107, 238, 268,
271, 285
- Buchheit, Vinzenz 31, 310, 313
- Butterfield, David 1, 128, 132, 195
- Calvino, Italo 244–245
- Campbell, Gordon 87, 112, 117, 129, 179,
239, 293, 308
- Castner, Catherine J. 111, 297
- Cèbe, Jean-Pierre 24, 285–286
- Chase, Michael 6–7, 9, 21
- Ciano, Nunzia 123–124
- Clay, Diskin 33–34, 232, 284, 305, 313
- Conte, Gian Biagio 27, 265–268, 270, 273,
275–276, 284
- Craca, Clotilde 91, 96, 313, 315
- Degl’Innocenti Pierini, Rita 308, 310
- Deufert, Marcus 1, 55, 128, 185, 192, 197,
244, 277, 294
- Dionigi, Ivano 38, 141, 238, 258
- Dorandi, Tiziano 15, 26
- Edwards, Mark J. 31, 310, 313–314
- Effe, Bernd 10, 143
- Erler, Michael 137, 144, 232, 267–268, 308
- Fowler, Don 34, 67, 97, 140, 313
- Fowler, Peta 243
- Furley, David 3, 34, 40–46, 48–50, 52, 61–
63, 138, 189, 195, 251, 321
- Gale, Monica R. XVI, 30, 33, 95–96, 107,
131, 175, 190, 194, 203–204, 209, 238,
243, 253, 267, 273, 290–291
- Garani, Myrto 3, 289–290
- Gee, Emma 124–125, 251
- Gellar-Goad, Ted H.M. 103, 273, 287
- Gigandet, Alain 30, 95, 116, 126, 128, 131–
132, 188, 190, 251, 266
- Green, William M. 33, 252
- Gregory, Andrew D. 1–3, 7
- Hadot, Pierre 255, 266, 269, 304, 308
- Hammerstaedt, Jürgen 138, 206, 271, 308
- Hankinson, Richard J. 21, 202
- Hardie, Philip XXI, 20, 30, 110, 202, 232,
270, 298
- Harrison, Stephen J. 23, 25, 30
- Indelli, Giovanni 103, 112–113, 158
- Jackson, Giorgio 107, 110–113, 119–120,
122–125, 128, 130, 136, 138, 140, 145,
150, 156, 159, 160, 170
- Kayachev, Boris 23, 252
- Lehmann, Yves 21–22, 24, 115, 130, 196,
300
- Leonardis, Irene 19, 25, 89, 103
- Lévy, Carlos XIII, XV, 20–21, 31, 34, 42,
44–45, 49, 55, 66, 126, 139, 162, 249–
251
- Long, Anthony A. 19, 21, 255
- Longo Auricchio, Francesca 260, 267–268,
308
- Luciani, Sabine 20, 95, 102–103, 258, 272,
308
- Mansfeld, Jaap 10–12, 16, 67, 111, 130,
136–137, 140–143, 196, 229, 248, 251,
321
- Marković, Daniel 175, 258, 316
- Masi, Francesca Guadalupe 13, 116, 202,
237
- Mazzoli, Giancarlo XXI, 12, 103, 186, 189,
254, 256, 263–268, 308
- Minadeo, Richard 104–105, 175, 286
- Minyard, John D. 25, 280, 285
- Moatti, Claudia 19, 21–22, 31, 253, 288
- Montarese, Francesco 41, 55, 67, 84, 96,
126, 139, 146, 154, 289, 291, 294

- Morrison, Andrew D. 238, 260, 270, 305, 307, 309
- Mugler, Charles 1, 3–4, 8
- Munro, Hugh A.J. 38, 40, 42, 47, 49, 51, 61, 66, 238
- Müller, Gerhard 61, 260, 271, 282
- Novara, Antoinette 18–19, 21–22, 24–25, 179
- Parisi, Antonio 252, 255, 303, 312
- Perilli, Lorenzo 4, 7, 83
- Piazzì, Lisa XXI, 30, 47, 69, 91, 96, 292, 295, 297
- Piergiacomì, Enrico 11, 116, 128, 132–133, 155, 157–158, 243, 307, 309
- Pittà, Antonio 23–25, 250, 285
- Pohlenz, Max IX, 11–12, 14, 19
- Porter, James I. 4, 25, 28, 30, 48, 52, 60, 69–70, 231, 251, 261, 267, 298, 312
- Romano, Elisa 103, 257–258, 261
- Rumpf, Lorenz 211, 224, 268, 298, 312
- Runia, David T. 17, 67, 86, 130, 141, 143, 159, 182, 196, 227, 247–248, 251, 321
- Salemme, Carmelo XXI, 38, 45–47, 49, 51, 55, 58, 61–64, 200
- Salles, Ricardo 11–12, 57
- Santangelo, Federico 22, 27
- Schiesaro, Alessandro XIX, 20, 23–25, 33, 64, 79–81, 85, 94, 101, 186, 189, 197, 238, 243, 251, 257–259, 266, 270, 286, 309
- Schmidt, Jürgen XIII, XXII, 21, 25–26, 33–34, 41–45, 47, 49, 51, 53, 55, 66–67, 95–96, 109, 119–120, 126, 128–129, 132, 139, 143–144, 150–152, 157, 159, 239, 249, 251
- Schrijvers, Piet H. XIII, 34, 74, 77–80, 85, 94, 246, 251, 257, 320
- Smith, Martin F. 126, 137–138, 144–145, 147, 152, 154
- Taylor, Barnaby 175, 250, 272
- Thom, Johan C. 128, 132, 316, 321–322
- Segal, Charles 32, 62, 85, 100, 104, 106, 147, 155, 174, 186, 198, 228, 238–239, 241, 257–258, 266–268, 272, 307–308
- Solmsen, Friedrich 9, 13, 75–77, 79–83, 85
- Verde, Francesco XXII, 9, 13–16, 70, 130, 132, 137–138, 144, 156, 165, 202, 206–208, 213, 219, 232–234, 236–237, 251
- Vesperini, Pierre 23, 34, 67, 124, 148, 158, 251, 254, 265, 267, 273, 285
- Volk, Katharina 23–24, 229, 289
- Warren, James 2–3, 38

Index Graecitatis

ἀθαυμαστία = assenza di meraviglia
ἄθροισμα = aggregato atomico
ἀκμή = *cacumen*
ἄμαρτία = *culpa*
ἀνάγκη = *necessità*
ἀναθυμίασις = *esalazione*
ἀποκάλυψις = *rivelazione*
ἀποκατάστασις = *apocatastasi*
ἀπρονοησία = assenza di provvidenza
ἀταραξία = assenza di turbamento
ἀτεχνία = *imperizia*
αὔξεισις = *crescita*
ἀφαίρεσις = *sottrazione*
γένεσις = *generazione*
γῆρας = *vetustas*
δεσμός = *nexus*
Δημιουργός = *Demiurgo*
διακόσμησις = *diacosmesi*
διάκρισις = *separazione*
διάλυσις = *dissoluzione*
διαμονή = *permanenza del cosmo*
δῖνος = *vortice*
δόξα = *opinione*
ἐκπύρωσις = *ecpirosi*
ἐνστασις = *obiezione*
ἔξις = *forza coesiva*
ἐπιβολὴ τῆς διανοίας = *animi iactus liber*
ἡδονή = *voluptas*
θαῦμα = *mirum*
θεμέλια = *fondamenta*
κατακλυσμός = *diluvies*
κενόν (τὸ) = *inane*

κόσμος = *mundus*
κυβερνάω = *gubernare*
λόγος = *ratio*
λοιμός = *pestilenza*
μακαριότης = *beatitudine*
μακράνθρωπος = *corpo cosmico*
μεγαλοψυχία = *magnanimità*
μεταβολή = *trasformazione*
μετάθεσις = *spostamento*
μετακόσμια = *intermondi*
μετέωρα, τὰ = *fenomeni celesti*
μῦθος = *mito*
Νεῖκος = *Discordia*
νεότης (κόσμου) = *novitas mundi*
νόσος = *malattia*
πᾶν (τὸ) = *summarum summa*
παράλλαξις = *deviazione astrale*
παρέγκλισις = *clinamen*
περίβολος = *moenia mundi*
πλεοναχὸς τρόπος = *spiegazioni multiple*
σύγκρισις = *aggregazione*
σύγχυσις = *sovvertimento*
σύστημα = *costruzione*
σωτηρία = *salus*
ὑβρις = *tracotanza*
ὑψος = *sublime*
φθίσις = *consunzione*
φθορά = *ruina*
Φιλία = *Amore*
φορὰ (ἐπὶ τὸ μέσον) = *spinta centripeta*
Χάος = *Caos*

Edizioni, traduzioni e commenti di riferimento

Edizione critica e traduzione italiana di riferimento

Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, Oxford 1947, 3 voll.

Nel corso della trattazione si darà ragione delle modifiche e delle scelte divergenti rispetto al testo del Bailey.

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.

Commenti generali al *De rerum natura*

Hugh. A.J. Munro, *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, edited by H.A.J. Munro, Cambridge 1886 (*editio maior*).

Carlo Giussani, *De rerum natura libri sex*, revisione del testo, commento e studi introduttivi di C. Giussani, Torino 1896–98.

William A. Merrill, *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, edited by W.A. Merrill, New York 1907.

Alfred Ernout, Leon Robin, *Lucrece*, *De rerum natura*, commentaire exégétique et critique précédé d'une traduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure par A. Ernout, L. Robin, Paris 1925–28.

Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by C. Bailey, Oxford 1947.

Ivano Dionigi, *Tito Lucrezio Caro. La natura delle cose*, introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Milano 1990.

Commenti a singoli libri del *De rerum natura*

Libro I

Carlo Pascal, *De rerum natura liber primus*, introduzione e commentario critico di C. Pascal, Milano 1904.

Lisa Piazzi, *Lucrezio e i Presocratici: un commento a De rerum natura 1.635–920*, Pisa 2005.

Lisa Piazzi, *Le leggi dell'universo. Lucrezio, La natura, Libro 1*, testo latino a fronte, Venezia 2011.

Carmelo Salemme, *Infinito lucreziano*, *De rerum natura 1.951–1117*, Napoli 2011.

Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius' De Rerum Natura I 635–920*, Göttingen 2012.

Libro II

Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la madre frigia in De rerum natura II 598–660*, Bari 2000.

Alain Gigandet, *Lucreèce. Atomes, mouvement, physique et éthique*, Paris 2001.

Don and Peta G. Fowler, *Atomic Motion. A Commentary on De rerum natura 2.1.332*, Oxford 2002.

Libro III

Edward J. Kenney, *Lucretius, De rerum natura: Book III*, edited by E.J. Kenney, 1971.

Barbara P. 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 R.D. Brown, Leiden 1987.

Libro V

Charles D.N. 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 R. Gale, *Lucretius. De Rerum Natura 5*, edited with a translation, introduction and commentary by M.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 J. Godwin, Warminster 1991.

Edizioni e traduzioni di riferimento per i principali altri testi citati

Per ciascuno degli autori qui indicati, si riporta prima l'edizione di riferimento e, in seguito, la traduzione di riferimento. Nei casi in cui un solo testo è indicato, esso costituisce al contempo l'edizione e la traduzione di riferimento.

Anonimo, *Sul sublime*

Donald A. Russell, *Longinus. On the Sublime*, edited with introduction and commentary by D.A. Russell, Oxford 1964.
 Giulio Guidorizzi, *Anonimo. Il Sublime*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 2009¹¹.

Arato, *Fenomeni*

Jean Martin, *Aratos. Phénomènes*, texte établi, traduit et commenté par J. Martin, Paris 1998.
 Valeria Gigante Lanzara, *Arato di Soli. Fenomeni*, a cura di V. Gigante Lanzara, Milano 2018.
 Aristotele, *Della filosofia*
 Mario Untersteiner, *Aristotele. Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Roma 1963.

Aristotele, *Del cielo*

Paul Moraux, *Aristote. Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.
 Oddone Longo, *Aristotele*. Volume primo. Introduzione di Gabriele Giannantoni e *Vita di Aristotele* di Diogene Laerzio, *Fisica* (traduzione di Antonio Russo), *Del cielo* (traduzione di O. Longo), *Piccoli trattati di storia naturale* (traduzione a cura di Renato Laurenti), *Metafisica* (traduzione di Antonio Russo), Milano 2008.

Aristotele, *Meteorologia*

Pierre Louis, *Aristote. Météorologiques*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1982.
 Lucio Pepe, *Aristotele. Meteorologica*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Pepe, Napoli 1982.

Pseudo-Aristotele, *Sul cosmo*

Johan C. Thom, *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, introduction, text, translation and interpretative essays by J.C. Thom et al., edited by J.C. Thom, Tübingen 2014.
 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 1995².

Cicerone, *Sulla natura divina*

Arthur S. Pease, M. Tulli Ciceronis “De natura deorum” liber primus, edited by A.S. Pease, Cambridge 1955.

Arthur S. Pease, M. Tulli Ciceronis “De natura deorum” libri secundus et tertius, edited by A.S. Pease, Cambridge 1958.

Cesare M. Calcante, *Cicerone. La natura divina*, introduzione, traduzione e note di C.M. Calcante. Testo latino a fronte, Milano 2007⁶.

Cleomede, *Sul moto circolare dei corpi celesti*

Robert Todd, Cleomedis Caelestia (*Meteora*), edidit R. Todd, Leipzig 1990.

Alan C. Bowen, Robert Todd, *Cleomedes’ Lectures on Astronomy. A Translation of The Heavens*, with an introduction and commentary by A.C. Bowen and R. Todd, Berkeley 2004.

Demetrio Lacone, *La forma del dio*

Mariacarina Santoro, Demetrius Laconicus [*La forma del dio*] (*P.Herc. 1055*), Napoli 2000.

Diogene di Enoanda

Martin F. Smith, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, edited with introduction, translation and notes by M.F. Smith, Napoli 1993.

Jürgen Hammerstaedt – Martin F. Smith, *The Epicurean Inscription of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn 2014.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*

Tiziano Dorandi, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, edited with an introduction and commentary by Tiziano Dorandi, Cambridge 2013.

Marcello Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari 1976.

Epicuro, *Epistole, Epicurea*

Ettore Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione di Gabriele Giannantoni, traduzione e cura di E. Bignone, Bari 2007².

Francesco Verde, *Epicuro, Epistola a Erodoto*, introduzione di Emidio Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma 2010.

Hermann Usener, *Epicurea* – testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di H. Usener, traduzione e note di Ilaria Ramelli, presentazione di Giovanni Reale, Milano 2007 (= 1887).

Filone Alessandrino, *Sull'incorruttibilità del mondo*

Francis H. 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.

Filone Alessandrino, *Sulla provvidenza*

Johann B. Aucher, *Philonis Judaei Sermones tres hactenus inediti I. et II. De providentia et III. De animalibus, ex Armena versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta, nunc primum in Latium fideliter translati per P. Jo. Baptistam Aucher Ancyrantum, Venetiis 1822.*

Mireille Hadas-Lebel, *De providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas-Lebel, Paris 1973.

Manilio, *Astronomia*

George P. Goold, *M. Manilii Astronomica*, edidit G.P. Goold, Leipzig 1985.

Ilaria Ramelli, *Stoici romani minori*, testi greci e latini a fronte, introduzione di Roberto Radice, saggi introduttivi, traduzione, note e apparati di I. Ramelli, Milano 2008.

P.Herc. 1670 (Filodemo, Sulla provvidenza?)

Matilde Ferrario, *Filodemo Sulla Provvidenza? (P.Herc. 1670)*, «CERC» 2 (1972), 67–94.

Platone, *Timeo*

John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus IV (Clitophon, Res publica, Timaeus, Critias), recognovit brevisque adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford 1902.

Francesco Fronterotta, *Platone. Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta. Testo greco a fronte, Milano 2011³.

Plutarco, *Il volto della luna*

Harold Cherniss, William C. Hembold, *Plutarch, Moralia, Volume XII: Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon, On the Principle of Cold, Whether Fire or Water Is More Useful, Whether Land or Sea Animals Are Cleverer, Beasts Are Rational, On the Eating of Flesh*, Cambridge 1957.

Luigi Lehnus, *Plutarco. Il volto della luna*, introduzione di Dario del Corno, traduzione e note di L. Lehnus, Milano 1991.

Frammenti dei Presocratici

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 di Vincenzo Cicero, Milano 2006.

Frammenti degli Stoici

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Hans von Arnim, 3 voll., Lipsiae 1903–24, Stuttgart 1964.

BS = Marcelo D. Boeri, Ricardo Salles, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Sankt Augustin 2014.

Abbreviazioni dei testi antichi

Per gli autori latini sono state adottate le abbreviazioni del *Thesaurus Linguae Latinae*, mentre per gli autori greci sono state adottate le abbreviazioni dell'*Oxford Classical Dictionary* (4th edition), riportate però (ove possibile) con lettera iniziale minuscola, per coerenza formale rispetto alle abbreviazioni del *Thesaurus*. Fanno eccezione il *De facie quae in orbe lunae apparet* di Plutarco e il *De aeternitate mundi* e il *De providentia* di Filone Alessandrino, indicati rispettivamente come *Plut. fac.*, *Philo aet.* e *Philo prov.*

Bibliografia

- Ackermann 1979 = Erich Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Weisbaden 1979.
- Alesse 1994 = Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.
- Alesse 1997 = Francesca Alesse, *Panezio di Rodi. Testimonianze, edizione, traduzione e commento a cura di F. Alesse*, Napoli 1997.
- Algra 2004 = Keimpe Algra, *Eternity and the Concept of God in Early Stoicism*, in G. van Riel, C. Macé (edd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven 2004, 173–190.
- Altman 2016 = William H.F. Altman, *The Revival of Platonism in Cicero's Late Philosophy. Platonis aemulus and the Invention of Cicero*, Lanham 2016.
- Amiotti 1993 = Gabriella Amiotti, *Il rapporto tra gli Oracoli sibillini e l'Alessandra di Licofrone*, in M. Sordi (ed.) *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, 139–149.
- Andreoni 1978 = Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il modo della contemplazione nel discorso di Scipione (Cic. rep. 1.26)*, «SIFC» 50 (1978) 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 *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia*, Roma 1979, 282–321.
- Andreoni 1995 = Emanuela Andreoni Fontecedro, *Eredità classica: esempi di una lampadoforia*, in *La civiltà del testo*, atti del III Convegno Nazionale del Liceo Cavour, Convegno di studio sulla didattica della lingua latina: la latinità nella cultura del Novecento, Roma 1995, 53–60.
- Andreoni 1997 = Emanuela Andreoni Fontecedro, *La Grande Dea, ovvero i volti della Natura*, «Aufidus» 32 (1997) 7–22.
- 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) 7–30.
- Andreoni 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) 405–411.
- Andreoni 2017 = Emanuela Andreoni Fontecedro, *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*, saggio introduttivo, nuova traduzione a cura di E. Andreoni Fontecedro, Milano 2017.
- Annas 1989 = Julia Annas, *Epicurean Emotions*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 30 (1989) 145–164.
- Armisen Marchetti 2006 = Mireille Armisen Marchetti, *Les stoïciens ont-ils cru au déluge universel?*, «Pallas» 72 (2006) 323–328.
- Arrighetti 1998 = Graziano Arrighetti, *Gli Epicurei, la poesia e Lucrezio*, «Athenaeum» 86 (1998) 13–33.
- Asmis 1982 = Elizabeth Asmis, *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, «Hermes» 110 (1982) 458–470.
- Asmis 2008 = Elizabeth Asmis, *Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature*, «CQ» 58.1 (2008) 141–157.
- Asmis 2017 = Elizabeth Asmis, *Lucretius' De rerum natura as a Conversion Narrative*, «Hermes» 144.4 (2017) 439–461.

- Attridge 1979 = Harold W. Attridge, *Greek and Latin Apocalypses*, in J.J. Collins (ed.) *Apocalypse. Morphology of a Genre*, «Semeia» 14 (1979) 159–176.
- Bakker 2016 = Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden 2016.
- Bar-Kochva 2010 = Bezalel Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley 2010.
- Barnes 2005 = Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 2005³ (1979).
- Baroncini 1989 = Gabriele Baroncini, *Note sulla formazione del lessico della metafora machina mundi*, «Nuncius» 4 (1989) 3–30.
- Baudry 1931 = Jules J.M. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.
- Berchman 2005 = Robert M. Berchman, *Pagan Philosophers on Formative Judaism. Turning Points and Focal Points: 330 B.C.E.–70 C.E.*, in J. Neusner, W.S. Green, A.J. Avery-Peck (edd.) *Judaism from Moses to Muhammad. Turning Points and Focal Points*, Leiden 2005, 19–52.
- Beretta 2016 = Marco Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio*, Bologna 2016.
- Berno 2012 = Francesca Romana Berno, *Non solo acqua. Elementi per un diluvio universale nel terzo libro delle Naturales Quaestiones*, in M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti (edd.), *Seneca e le scienze naturali*, Firenze 2012, 49–68.
- Berti 1962 = Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze 1962.
- Bessone 2008 = Luigi Bessone, *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, Padova 2008.
- Betegh 2004 = Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Betrò 2013 = Marilina Betrò, *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano: storia di un'assenza?* «Studi e materiali di storia delle religioni» 79.1 (2013) 75–90.
- Bidez-Cumont 1938 = Joseph Bidez, Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris 1938.
- Bignone 1936 = Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936.
- Blank 2012 = David Blank, *Varro and Antiochus*, in D. Sedley (ed.) *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 250–289.
- Bloch 1993 = Olivier Bloch, *Le contre-platonisme d'Épicure*, in M. Dixsaut (ed.) *Contre Platon. Le Platonisme dévoilé. Ouvrage collectif publié sous la direction de M. Dixsaut*, Paris 1993, 94–95.
- Blumenberg 1979 = Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Frankfurt 1979.
- Bonazzi 2013a = Mauro Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the "Pythagorean" Pseudoepigrapha*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (edd.) *On Pythagoreanism*, Berlin 2003, 385–404.
- Bonazzi 2013b = Mauro Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the Systematisation of Platonism*, in M. Schofield (ed.) *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century B.C. New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 160–187.
- Bonelli 1984 = Guido Bonelli, *I motivi profondi della poesia lucreziana*, Bruxelles 1984.
- Boyancé 1970 = Pierre Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, traduzione a cura di A. Grilli, Brescia 1970 (= *Lucrece et l'épicurisme*, Paris 1963).

- Breglia Pulci Doria 1983 = Luisa Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda: studi su Flegonte di Tralles*, Napoli 1983.
- Bruno 2019 = Nicoletta Bruno, *La vis abdita della natura: proposta di commento a Lucrezio 5.1218–1240*, in P. De Paolis, E. Romano (edd.), *Atti del IV Seminario nazionale per dottorandi e dottori di ricerca in studi latini*, Università degli Studi "La Sapienza", Roma 01/12/2017, «La Biblioteca di ClassicoContemporaneo» Palermo 2019, 42–63.
- Brown 1982 = Robert D. Brown, *Lucretius and Callimachus*, «Illinois Classical Studies» 7.1 (1982) 77–97.
- Buchheit 2007 = Vinzenz Buchheit, *Epicurus' Triumph of the Mind*, in M. Gale (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007, 104–131 (= *Epikurs Triumph des Geistes (Lucr. 1.62–79)*, «Hermes» 99 (1971) 303–323).
- Buglass-Fanti-Galzerano 2019 = Abigail Buglass, Giulia Fanti, Manuel Galzerano, *Didactic and Epic: Origins, Continuity and Interactions*, in S. Finkmann, C. Reitz (edd.) *Epische Bauformen. Strukturen epischen Erzählens*, vol. 2, Berlin 2019, 3–64.
- 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, 235–254.
- Burri 2014 = Renate Burri, *The Geography of De mundo*, in J.C. Thom (ed.) *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos*, introduction, text, translation and interpretative essays by Johan C. Thom, Tübingen 2014, 89–106.
- Butterfield 2013 = David Butterfield, *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*, Cambridge 2013.
- Butterfield 2014 = David Butterfield, *Lucretius auctus? The Question of Interpolation in De rerum natura*, in J. Martínez, *Fakes and Forgers in Classical Literature: ergo decipiatur!*, Leiden 2014, 15–42.
- Butterfield 2016 = David Butterfield, *Some Problems in the Text and Transmission of Lucretius*, in R. Hunter, S.P. Oakley, *Latin Literature and its Transmission*, Cambridge 2016, 22–53.
- Butterfield 2018 = David Butterfield, *Lucretius the Madman on the Gods*, in J. Brian, R. Wardy, J. Warren (edd.) *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge 2018, 222–241.
- Büchner 1957 = Karl Büchner, *Die Pest. Ihre Darstellung bei Thukydides, Lukrez, Montaigne, Camus*, Heidelberg 1957, 64–79.
- Camassa 2005 = Giorgio Camassa, *La Sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni*, Firenze 2005.
- Cambiano 2008 = Giuseppe Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, in F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (edd.), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli 2008, 407–422.
- Campbell 2014 = Gordon Campbell, *Lucretius, Empedocles, and Cleanthes*, in M. Garani, D. Konstan (edd.) *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle 2014, 26–60.
- Canfora 1993 = Luciano Canfora, *Vita di Lucrezio*, Palermo 1993.
- Castagna 2000 = Luigi Castagna, *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, «Aev.Ant.» 13 (2000) 239–263.
- Castner 1987 = Catherine J. Castner, *De Rerum Natura 5.101–103: Lucretius' Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine*, «Phoenix» 41.1 (1987) 40–49.

- Centrone 2014 = Bruno Centrone, *The Pseudo-Pythagorean Writings*, in C.A. Huffmann (ed.) *A History of Pythagoreanism*, Cambridge 2014, 315–240.
- Cerri 1999 = Giovanni Cerri, *La poesia di Parmenide*, «QUCC», 63.3 (1999) 7–27.
- Chandler 2014 = Clive Chandler, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the cosmos*, in J.C. Thom (ed.) *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos, introduction, text, translation and interpretative essays by Johan C. Thom*, Tübingen 2014, 69–88.
- Chase 2011 = Michael Chase, *Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity*, «ΣΧΟΛΗ», 5.2 (2011) 111–173.
- Chase 2013 = Michael Chase, *Discussions on the Eternity of the World in Antiquity and Contemporary Cosmology*, «ΣΧΟΛΗ» 7.1 (2013) 7–28.
- Chaudhuri 2014 = Primit Chaudhuri, *The War With God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford 2014.
- Chiaradonna 2013 = Riccardo Chiaradonna, *Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)*, in M. Schofield (ed.) *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century B.C. New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 28–52.
- Ciano 2015 = Nunzia Ciano, *La coppia tempestas – vetustas da Cicerone a Seneca e le sue metamorfosi nella poesia augustea*, «Euphrosyne» 43 (2015) 171–181.
- Ciano 2017 = Nunzia Ciano, *Chi, cosa resisterà mai a tempestas e vetustas? Su Cic. Arat. fr. 2*, in P. De Paolis, E. Romano (edd.) *Consulta Universitaria di Studi Latini, Atti del III Seminario Nazionale per Dottorandi e Dottori di Ricerca in Studi Latini*, Roma, 20 novembre 2015, Università degli Studi La Sapienza 2017, 118–133.
- Ciappi 2000 = Maurizio Ciappi, *La narrazione ovidiana del mito di Fetonte e le sue fonti: l'importanza della tradizione tragica*, «Athenaeum» 88 (2000) 117–168.
- Clay 1983 = Diskin Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca; London 1983.
- Clay 1998 = Diskin Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor 1998.
- Clay 2007 = Diskin Clay, *The Sources of Lucretius' Inspiration*, in M. Gale (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007, 18–47.
- Cleve 1973 = Felix M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, as reconstructed by F.M. Cleve, The Hague 1973.
- Collins 1979a = John J. Collins (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, «Semeia» 14 (1979).
- Collins 1979b = John J. Collins, *Persian Apocalypses*, in J.J. Collins (ed.) *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, «Semeia» 14 (1979) 207–217.
- Collins 1983 = John J. Collins, *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 531–548.
- Collins 2001 = John J. Collins, *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Boston 2001.
- Collins 2005 = John J. Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden 2005.
- Collins 2016 = John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 2016³ (1984).

- Commager 1957 = Henry S. Jr. Commager, *Lucretius' Interpretation of the Plague*, «HSPH» 62 (1957) 105–118.
- Conte 1965 = Gian Biagio Conte, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio 3.1024–1053*, «SIFC» 37 (1965) 114–132.
- Conte 1966 = Gian Biagio Conte, *Hypsos e diatriba nello stile di Lucrezio (2.1–61)*, «Maia» 18 (1966) 338–368.
- Conte 1991 = Gian Biagio Conte, *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Milano 1991.
- Cornford 1937 = Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, translated with a running commentary by F.M. Cornford, London 1937.
- Corsi 2017 = Federico G. Corsi, *Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene d'Enoanda, «Syzetesis» 4.2.* (2017) 253–284.
- Craca 2000 = Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigida in De rerum natura 2.598–660*, Bari 2000.
- Cumont 1913 = Franz Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1913.
- Cumont 1931 = Franz Cumont, *La fin du monde selon les mages hellénisés*, «RHR» 52 (1931) 29–96.
- 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, 166–293.
- Damiani 2016 = Vincenzo Damiani, *Il PHerc. 1026: un trattato epicureo di argomento etico/epistemologico? Saggio di edizione*, «PErc» 46 (2016) 5–19.
- Degl'Innocenti Pierini 1980 = Rita Degl'Innocenti Pierini, *La personificazione della religio nel primo proemio lucreziano*, «SIFC» 32 (1980) 251–57.
- Degl'Innocenti Pierini 1991 = Rita Degl'Innocenti Pierini, *L'interitus mundi nella Consolatio ad Polybium di Seneca e i condizionamenti del destinatario*, «QUCC» 9 (1991) 97–106.
- De Lacy 1948 = Phillip De Lacy, *Lucretius in the History of Epicureanism*, «TAPhA» 79 (1948) 12–23.
- Della Casa 1962 = Adriana Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.
- De Martino 1964 = Ernesto De Martino, *Il problema della fine del mondo*, in P. Prini (ed.) *Il mondo di domani*, Roma 1964, 225–231.
- De Martino 1977 = Ernesto De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977.
- De Sanctis 2006 = Dino De Sanctis, *Omero e la sua esegesi nel De bono rege di Filodemo*, «PErc» 36 (2006) 47–64.
- De Sanctis 2007 = Dino De Sanctis, *Il sovrano a banchetto: prassi del simposio e etica dell'equilibrio nel De bono rege (PHerc. 1507 Coll. XVI–XXI Dorandi)*, «PErc» 37 (2007) 49–65.
- De Sanctis 2013 = Dino De Sanctis, *La salvezza nelle parole: l'immagine del ΣΩΤΗΡ nel ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ di Filodemo*, in «CErc» 43 (2013) 63–71.
- Deschamps 1997 = Lucienne Deschamps, *Lucretius and his Intellectual Background*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P. H. Schrijvers (edd.) *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam 1997, 105–114.
- Deschamps 1998 = Lucienne Deschamps, *Le chant V du De rerum natura de Lucretius et Varron de Réate*, «Vita Latina» 151 (1998), 6–18.

- Desclos-Fortenbaugh 2017 = Marie L. Desclos, William W. Fortenbaugh, *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, New York 2017² (2011).
- Deufert 1996 = Marcus Deufert, *Pseudo-Lukrezisches im Lukrez. Die unechten Verse in Lukrezens De rerum natura*, Berlin 1996.
- Deufert 2016 = Marcus Deufert, *Overlooked Manuscript Evidence for Interpolations in Lucretius? The Rubricated Lines*, in R. Hunter, S.P. Oakley, *Latin Literature and Its Transmission*, Cambridge 2016, 68–87.
- Deufert 2017 = Marcus Deufert, *Prolegomena zur Editio Teubneriana des Lukrez*, Berlin; Boston 2017.
- Deufert 2018 = Marcus Deufert, *Kritisches Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin 2018.
- 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.
- Dionigi 2018 = Ivano Dionigi, *Problematica e fortuna del De providentia*, in A. Traina (ed.) *Seneca. La provvidenza*. Con un saggio di Ivano Dionigi, a cura di Alfonso Traina, Milano 2018¹² (1997) 43–81.
- Di Pasquale 2008 = Giovanni Di Pasquale, *Il concetto di machina mundi in Lucrezio*, in F. Citti, M. Beretta (edd.) *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze 2008, 35–50.
- Donohue 1993 = Harold Donohue, *The Song of the Swan. Lucretius and the Influence of Callimachus*, Lanham 1993.
- 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*, Amsterdam 1997, 35–48.
- Dorandi 2015 = Tiziano Dorandi, *Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla natura di Epicuro*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (edd.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, 15–52.
- Dudley 1965 = Donald R. Dudley, *The Satiric Element in Lucretius*, in D.R. Dudley (ed.), *Lucretius*, London 1965, 115–130.
- Dumas-Reungoat 2001 = Christine Dumas-Reungoat, *La fin du monde: enquête sur l'origine du mythe*, Paris 2001.
- Dutoit 1936 = Ernest Dutoit, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris 1936.
- Dutsch 2014 = Dorota Dutsch, *The Beginnings: Philosophy in Roman Literature before 155 B.C.*, in M. Garani, D. Konstan (edd.) *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle 2014, 1–25.
- Dyck 2004 = Andrew R. Dick, *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor 2004.
- Edelstein 1940 = Ludwig Edelstein, *Primum Graius Homo (Lucretius 1.66)*, «TAPA» 71 (1940) 78–90.
- Edwards 1990 = M.J. Edwards, *Treading the Aether: Lucretius De rerum natura 1.62–79*, «CQ» 40.2 (1990) 465–469.
- Effe 1970 = Bernd Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift "Über die Philosophie"*, München 1970.
- Elliott 2013 = Jackie Elliott, *Ennius and the Architecture of the Annales*, Cambridge 2013.
- Enriques-Mazziotti 2016² = Federigo Enriques, Manlio Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera. Testi e commenti*. Cura e saggio introduttivo di M.A. Duca. Prefazione di G. Sgro', Napoli 2016² (1948).

- Erler 1997 = Michael Erler, *Physics as Therapy. Meditative Elements in Lucretius' De rerum natura*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (edd.) *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam 1997, 79–92.
- Erler 2006 = Michael Erler, *Interpretatio medicans: Zur epikureischen Rückgewinnung der Literatur im philosophischen Kontext*, in M. van Ackeren, J. Müller (edd.), *Antike Philosophie Verstehen*, Darmstadt, 243–256.
- Erler 2013 = Michael Erler, *Lucretius, Sextus, and Plato: Rhetorical Tradition and Philosophy*, in S. Marchand, F. Verde (edd.), *Epicurisme et Scepticisme*, Roma 2013, 25–43.
- Erler 2015 = Michael Erler, *La sacralizzazione di Socrate e Epicuro*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci (edd.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2015, 1–14.
- Erler 2017 = Michael Erler, *Diogenes Against Plato. Diogenes' Critique and the Tradition of Epicurean Antiplatonism*, in J. Hammerstaedt, P.M. Morel, R. Güremen (edd.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven 2017, 51–66.
- Falcon 2013 = Marco Falcon, *Aristotelianism in the First Century BC: Xenarchus of Seleucia*, in M. Schofield (ed.) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 78–94.
- Fantuzzi-Hunter 2005 = Marco Fantuzzi, Richard Hunter, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge 2005.
- Farrell 2008 = Joseph Farrell, *The Six Books of Lucretius DRN: Antecedents and Influence*, «Dictynna» 5 (2008) 115–139.
- Ferrario 1972 = Matilde Ferrario, *Filodemo Sulla Provvidenza? (P.Herc. 1670)*, «CErc» 2 (1972) 67–94.
- Ferrario 2000 = Matilde Ferrario, *La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo*, «CErc» 30 (2000) 53–61.
- Ferrario 2002 = Matilde Ferrario, *Per una nuova edizione di P.Herc. 1670 (Filodemo Sulla Provvidenza?)*, «SIFC» 20.3 (2002) 131–142.
- Finkelberg 1998 = Aryeh Finkelberg, *On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus*, «AJPh» 119 (1998) 195–222.
- Flashar 2004 = Hellmut Flashar, *Aristoteles*, in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike III. Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel 2004, 167–492.
- Flores 2002 = Enrico Flores, T. Lucretius Carus, *De rerum natura. Volume primo (Libri I–III)*, Edizione critica con introduzione e versione a cura di E. Flores, Napoli 2002.
- Flores 2009 = Enrico Flores, T. Lucretius Carus *De rerum natura. Volume terzo (Libri V–VI)*, Edizione critica con introduzione e versione a cura di E. Flores, Napoli 2009.
- 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 1997 = Peta Fowler, *Lucretian Conclusions*, in D.H. Roberts, F.M. Dunn, D.P. Fowler (edd.) *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton 1997, 112–138.
- Fratantuono 2015 = Lee Fratantuono, *A Reading of Lucretius' De Rerum Natura*, New York 2015.
- Furley 1955 = David J. Furley, *Aristotle, On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-away by E.S. Forster, On the cosmos by D.J. Furley*, London 1955.
- Furley 1966 = David J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, «BICS», 13.1 (1966) 13.33.

- Furley 1978 = David J. Furley, *Lucretius the Epicurean: on the History of Man*, in O. Gigon (ed.) *Lucreèce*, XXIV Entretiens Hardt sur l'antiquité classique, Vandoeuvres-Geneva 1978, 1–30.
- Furley 1987 = David J. Furley, *The Greek Cosmologists. Volume I. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge 1987.
- Gagé 1955 = Jean Gagé, *Apollon Romain: essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.
- Gale 1994 = Monica R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994.
- Gale 2000 = Monica R. Gale, *Virgil on the Nature of Things: the Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge 2000.
- Gale 2001a = Monica R. Gale, *Lucretius and the Didactic Epic*, Bristol 2001.
- Gale 2001b = Monica R. Gale, *Etymological Wordplay and Poetic Succession in Lucretius*, «CPh» 96 (2001) 168–172.
- Gale 2007a = Monica R. Gale, *Introduction*, in M. Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford 2007, 1–18.
- Gale 2007b = Monica R. Gale, *Lucretius and Previous Poetic Traditions*, in S. Gillespie, P. Hardie (eds.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 59–75.
- Gale 2009 = Monica R. Gale, *Lucretius. De Rerum Natura 5*, Edited with a Translation, Introduction and Commentary, Oxford 2009.
- Gale 2013 = Monica R. Gale, *Piety, Labour, and Justice in Lucretius and Hesiod*, in D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 25–50.
- Galzerano 2015 = Manuel Galzerano, *Lucrezio, De rerum natura 2.1173–1174: in difesa di ire ad capulum*, «Paideia» 70 (2015) 243–253.
- Galzerano 2017 = Manuel Galzerano, *Ending with World Destruction: a Closural Device in Lucretius' De Rerum Natura and its Influence on Later Latin Poetry*, «Graeco-Latina Brunensia» 22 (2017) 43–55.
- Galzerano 2018a = Manuel Galzerano, *Machina mundi: significato e fortuna di una iunctura da Lucrezio alla tarda antichità*, «Bollettino di Studi Latini» 48.1 (2018) 10–34.
- Galzerano 2018b = Manuel Galzerano, *Four Notes on Lucretius and a Note on Manilius*, «Maia» 70.2 (2018), 280–290.
- Galzerano 2018c = Manuel Galzerano, *Carisio, Ars grammatica I 15: nuovi argomenti per l'attribuzione al Dubius sermo e per una polemica anti-senecana da parte di Plinio*, «Latinitas – Series Nova», 5.2 (2018) 73–100.
- Galzerano 2018d = Manuel Galzerano, *Misquoting Sophocles' Oedipus Tyrannus. A New Proof of the Inauthenticity of Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, «CQ» 68.2 (2018) 733–735.
- Galzerano 2019a = Manuel Galzerano, *Aristotle against Anaxagoras? A Note on De philosophia, fr. 18 Ross*, «Philologus» 163.1 (2019) 150–155.
- Galzerano 2019b = Manuel Galzerano, *“Cosmic Shipwreck with Spectator”. Lucretius and the End of Rome*, in R. Colombo, F. Gasti, M. Gay, F. Sorbello (edd.), *“Il ver condito”: caratteri e ambiti della poesia didascalica nel mondo antico. Atti della XI Giornata Ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 29–30 novembre 2017)* Pavia 2019, 19–36.
- Galzerano 2019c = Manuel Galzerano, *Ripetere nell'orizzonte della scrittura: il caso delle trasposizioni di versi nella sezione escatologica del quinto libro di Lucrezio (De rerum natura, 5, 128–141; 351–363)*, in T. Cancro, C. De Paoli, F. Roncen, V. Russo (edd.) *Oralità e scrittura: i due volti delle parole, Atti del Convegno Internazionale (Università degli Studi di Padova, 11–12 gennaio 2018)* Padova 2019, 69–82.

- Galzerano 2020 = Manuel Galzerano, *De rerum natura 2.1153–1154: Lucretius against Stoic Zoogony. A Solution for the “Golden Rope” Question*, «Latomus» 2020.
- Garani 2007 = Myrto Garani, *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*, New York 2007.
- Gatzemeier 2013 = Susanne Gatzemeier, *Ut ait Lucretius. Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*, Göttingen 2013.
- Gee 2013 = Emma Gee, *Aratus and the Astronomical Tradition*, Oxford 2013.
- Gellar-Goad 2012 = Ted H.M. Gellar-Goad, *Lucretius’ De rerum natura and Satire*, tesi di dottorato, relatore Prof. James O’Hara (consultabile in <https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/1544bq50>), University of North Carolina 2012.
- 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, 213–225.
- Gigandet 1997 = Alain Gigandet, *L’interprétation des mythes comme lieu et enjeu de la polémique philosophique dans le De rerum Natura*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers, (edd.) *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam 1997, 209–213.
- 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.
- Gigandet 2002 = Alain Gigandet, *Lucrèce, Cybèle et le sens des mythes*, Actes du colloque des 24 et 25 mai, CREER (Centre de Recherche Européen d’Études Romanes), Université Paris 12.
- Gigandet 2003a = Alain Gigandet, *Les Épicuriens et le problème du paradigme artificialiste*, in C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet, (eds.) *Ars et ratio*, Bruxelles 2003, 221–230.
- Gigandet 2003b = Alain Gigandet, *Providence et causes finales: une polémique épicurienne*, in T. Benatouil, V. Laurand, A. Mace (eds.) *L’Épicurisme antique*, Paris 2003, 49–69.
- Gigandet 2011 = Alain Gigandet, *Problématique ascèse épicurienne*, in B. Pérez-Jean (ed.) *La dialectique de l’ascèse*, Paris 2011, 151–166.
- Gigante 1975 = Marcello Gigante, “Philosophia medicans” in *Filodemo*, «Cerc» 5 (1975) 53–61.
- Gigante 1998 = Marcello Gigante, *Zenone Sidonio e la poesia*, «Cerc» 28 (1998) 85–98.
- Gisborne 2005 = Matthew Gisborne, *A Curia of Kings: Sulla and Royal Imagery*, in O. Hekster, R. Fowler (edd.) *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, München 2005, 105–124.
- Giusta 2012 = Michelangelo Giusta, *I dossografi di etica*, 2 voll., Torino 2012² (1964–1967).
- Gladhill 2016 = Bill Gladhill, *Rethinking Roman Alliance. A Study in Poetry and Society*, Cambridge 2016.
- Gmirkin 2006 = Russell E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, New York 2006.
- Gourinat 2017 = Jean-Baptiste Gourinat, *La critique des stoïciens dans l’inscription d’Oenoanda*, in J. Hammerstaedt, P.M. Morel, R. Güremen (edd.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven 2017, 165–186.
- Green 1942 = William Green, *The Dying World of Lucretius*, «AJPh», 63.1 (1942) 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 G.L. Irby (ed.) *A Companion to Science Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*, v. 1, Chichester 2016, 13–28.
- Gregory 2016b = Andrew D. Gregory, *Anaximander: a Re-assessment*, Bloomsbury 2016.
- Hadot 1981 = Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.
- Hadot 2010 = Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, traduzione di E. Giovanelli, Torino 2010 (= *Qu'est ce-que la philosophie antique?*, Paris 1995).
- Hammerstaedt 2003 = Jürgen Hammerstaedt, *Atomismo e libertà nel XXV libro* Περὶ φύσεως *di Epicuro*, «Cerc» 33 (2003) 151–158.
- Hammerstaedt 2015a = Jürgen Hammerstaedt, *Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (edd.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, 199–211.
- Hammerstaedt 2015b = Jürgen Hammerstaedt, *Strategie filosofiche di persuasione all'epicureismo nell'iscrizione filosofica di Diogene di Enoanda*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci (edd.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2015, 139–150.
- Hammerstaedt-Smith 2014 = Jürgen Hammerstaedt – Martin F. Smith, *The Epicurean Inscription of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn 2014.
- Hammerstaedt-Morel-Güremen 2017 = Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (edd.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven 2017.
- Hankinson 1995 = Richard J. Hankinson, *The Sceptics. The Arguments of the Philosophers*, London 1995.
- Hankinson 2013 = Richard J. Hankinson, *Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanation*, in D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok (edd.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 69–97.
- Hardie 1986 = Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986.
- 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, 231–263.
- Harrison 2016 = Stephen J. Harrison, *Epicurean Subversion? Lucretius' First Proem and Contemporary Roman Culture*, in D. Norbrook, S.J. Harrison, P. Hardie (edd.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford 2016, 29–44.
- 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), Tübingen 1983.
- Holmes 2013 = Brooke Holmes, *The Poetic Logic of Negative Exceptionalism in Lucretius, Book 5*, in D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok (edd.) *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 153–192.
- Horky 2013 = Phillip S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford 2013.
- Hutchinson 2001 = Gregory O. Hutchinson, *The Date of the De rerum natura*, «CQ» 51 (2001) 150–162.
- Imbriani 2017 = Eugenio Imbriani, *Ernesto de Martino: la fine del mondo e la paura dell'eterno ritorno*, «Hermes. Journal of Communication» 9 (2017) 152–162.

- Indelli 1978 = Giovanni Indelli, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Edizione, traduzione e commento, Napoli 1978.
- Indelli 2006 = Giovanni Indelli, *Detti e aneddoti nel PHerc. 1008 (Filodemo, I vizi, libro X)*, «Cerc» 36 (2006) 77–85.
- Indelli 2014 = Giovanni Indelli, *Lingua e stile nell'opera Sull'ira di Filodemo (PHerc. 182)*, «Cerc» 44 (2014) 109–115.
- Inwood 2012 = Brad Inwood, *Antiochus on Physics*, in D. Sedley (ed.) *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 188–219.
- Inwood 2014 = Brad Inwood, *Ethics after Aristotle*, Cambridge 2014.
- Irshai 2000 = Oded Irshai, *Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity*, in A.I. Baumgartner (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden 2000, 113–153.
- Isnardi Parente 1969 = Margherita Isnardi Parente, *A proposito di physis e techne in alcuni testi epicurei*, «La cultura» 7 (1969), 71–87.
- Isnardi Parente 1983 = Margherita Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*. A cura di M. Isnardi Parente, Torino 1983.
- Isnardi Parente 1993 = Margherita Isnardi Parente, *Lo stoicismo ellenistico*, Bari 1993.
- Jones 1926 = Roger M. Jones, *Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe*, «CPh» 21 (1926) 97–113.
- Jonkers 2016 = Gijbert Jonkers, *The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden 2016.
- Kahn 1960 = Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.
- Kahn 2013 = Charles H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: the Return to the Philosophy of Nature*, v. 1, Cambridge 2013.
- Kayachev 2018 = Boris Kayachev, *Disastrous Earthquakes in Lucretius and the Sibylline Oracles*, «CQ» 68.1 (2018) 333–336.
- Kennedy 2002 = Duncan F. Kennedy, *Rethinking Reality. Lucretius and the Textualization of Nature*, Ann Arbor 2002.
- Kennedy 2013 = Duncan F. Kennedy, *The Political Epistemology of Infinity*, in D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok (edd.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 52–67.
- Kenney 1970 = Edward J. Kenney, *Doctus Lucretius*, «Mnemosyne» 23 (1970) 366–392.
- Kidd 1988 = Ian G. Kidd, *Posidonius. Volume 2. The Commentary*, Cambridge 1988.
- Kleve 1978 = Knut Kleve, *The Philosophical Polemics in Lucretius: a Study in the History of Epicurean Criticism*, in O. Gigon (ed.) *Lucrèce, XXIV Entretiens Hardt sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Geneva 1978, 39–75.
- Klingner 1952 = Friedrich Klingner, *Philosophie und Dichtkunst am Ende des Zweites Buches des Lukrez*, «Hermes» 80 (1952) 3–31.
- Knaack 1886 = Georgius Knaack, *Quaestiones Phaetontaeae*, Berlin 1896.
- Koester 1968 = Helmut Koester, *Nomos physeos. The Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Eugene 1968.
- Kovács 2009 = Peter Kovács, *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, Leiden 2009.

- Krömer 2004 = Dietfried Krömer, *Die Griechen und ihre Schüler: Μηχανή und Machina*, in M. Veneziani (ed.) *Machina*, XI colloquio internazionale, Roma 8–10 gennaio 2004, Firenze 2005, 69–80.
- Kupreeva 2009 = Inna Kupreeva, *Stoic Themes in Peripatetic Sources?*, in R. Salles (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, 135–172.
- Labate 1991 = Mario Labate, *Città morte, città future: un tema della poesia augustea*, «Maia» 43 (1991) 167–184.
- Laks 2008 = André Laks, *Speculating about Diogenes of Apollonia*, in P. Curd, D.W. Graham (edd.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, New York 2008, 353–364.
- Landolfi 1985 = Luciano Landolfi, *Virgilio, Lucrezio e le "Laudes veris"*, «QUCC» 20 (1985) 91–109.
- Landolfi 1990 = Luciano Landolfi, *Numquam futilibus excanduit ignibus aether (Man. Astr. 1.876): comete, pesti e guerre civili*, «SIFC» 8 (1990) 229–249.
- Lanzara 2000 = Valeria Gigante Lanzara, *Licofrone Calcidese, Alessandra*, testo greco a fronte, a cura di V. Gigante Lanzara, Milano 2000.
- La Penna 2005 = Antonio La Penna, *L'impossibile giustificazione della storia: un'interpretazione di Virgilio*, Roma 2005.
- Lapini 2015 = Walter Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio: note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma 2015.
- Lauwers 2015 = Jeroen Lauwers, *Philosophy, Rhetoric and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, Leiden 2015.
- Lehmann 1997 = Yves Lehmann, *Varron, théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997.
- Lehoux 2013 = Daryn Lehoux, *Seeing and Unseeing, Seen and Unseen*, in D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok (edd.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 131–151.
- Leonardis 2014 = Irene Leonardis, *Vetustas, oblivio e crisi d'identità nelle Saturae Menippeae. Il risveglio di Varrone in un'altra Roma*, «Epêkeina» 4 (2014), 19–58.
- Leonardis 2017 = Irene Leonardis, *Memoria e sapientia: meccanismi e crisi della memoria in Varrone*, «La Biblioteca di CC» 5 (2017) 3–29.
- Leonardis 2018 = Irene Leonardis, *L'humanitas, secondo Varrone. La memoria della stirpe umana*, «Athenaeum» 106, 2 (2018) 487–503.
- Leone 2015 = Giuliana Leone, *Epicuro e la forza dei venti*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (edd.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, 159–178.
- 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.
- Lévy 1992 = Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie Ciceronienne*, Rome 1992.
- Lévy 1997 = Carlos Lévy, *Lucrece avait-il lu Enésidème?*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (edd.) *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam 1997, 115–124.
- Lévy 1998 = Carlos Lévy, *Lucrece et le scepticisme*, «Vita Latina», 152 (1998) 2–9.
- Lévy 1999 = Carlos Lévy, *Lucrece et le Stoïciens*, in Rémy Pignaud (ed.), *Presence de Lucrece*, Tours 1999, 87–98.
- Lévy 2003 = Carlos Lévy, *Cicero and the Timaeus*, in G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, 95–110.

- Lévy 2005 = Carlos Lévy, *Le philosophe et le légionnaire: l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle*, in F. Bessone, E. Malaspina (edd.), *Politica e cultura in Roma antica*. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana. Torino 16–17 ottobre 2003, Bologna 2005, 59–79.
- Long 1990 = Anthony A. Long, *Scepticism About Gods in Hellenistic Philosophy*, in M. Griffith, D.J. Mastrorarde (edd.), *Cabinet of the Muses*, Atlanta 1990, 279–290.
- Long 2003 = Anthony A. Long, *Hellenistic Ethics as the Art of Life*, «Lampas» 36 (2003) 27–41.
- Longo Auricchio 2004 = Francesca Longo Auricchio, *Philosophy's Harbor*, in D. Armstrong, J. Fish, P.A. Johnston, M.B. Skinner (edd.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin 2004, 37–42.
- Longo Auricchio 2015 = Francesca Longo Auricchio, *Il culto di Epicuro. Testi e studi: qualche aggiornamento*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci (edd.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2015, 39–64.
- Luciani 1999 = Sabine Luciani, *Nouveauté et permanence chez Lucrèce*, «REL» 76 (1999) 126–138.
- Luciani 2000 = Sabine Luciani, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain 2000.
- Luciani 2002 = Sabine Luciani, *Regards lucrétiens sur les guerres puniques*, «Vita Latina» 165 (2002) 2–15.
- Luciani 2010 = Sabine Luciani, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris 2010.
- Luciani 2011 = Sabine Luciani, *Lucrèce et la voix de la Nature*, «Vita Latina» 183–184 (2011) 205–217.
- Luciani 2017a = Sabine Luciani, *Lucrèce et la tradition de la consolation*, «Exercices de Rhétorique» 21 June 2017.
- Luciani 2017b = Sabine Luciani, *Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce, De rerum natura II, 581–660)*, «REL» 94 (2017) 45–66.
- Luria 2007 = Salomon Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomon Luria*. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Introduzione di G. Reale. Bio-bibliografia di S. Luria di S. Maltseva. Traduzione dal Russo di A. Krivushina. Traduzione e revisione dei testi greci di D. Fusaro. Realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di G. Girgenti, Milano 2007² (= Democritea. Collegit Emendavit Interpretatus est Salomo Luria, Nauka Leningrado 1970).
- Malaspina 2016 = Ermanno Malaspina, Recensione di P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, «Revue de métaphysique et de morale» 9.4 (2016) 587–592.
- Mansfeld 1979 = Jaap Mansfeld, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought With Some Remarks on the "Mysteries of Philosophy"*, in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religion*, Leiden 1979, 129–188.
- 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 (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981.
- Mansfeld 1992a = Jaap Mansfeld, *A Theophrastean Excursus on God and Nature and its Aftermath in Hellenistic Thought*, «Phronesis» 37 (1992) 314–335.

- Mansfeld 1992b = Jaap Mansfeld, *Physikai Doxai and Problemata Physika from Aristotle to Aetius (and beyond)*, in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (edd.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, v.5, New Brunswick 1992, 63–111.
- Mansfeld 1992c = Jaap Mansfeld, “ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ”: *A Note on the History of a Title*, «*Vigiliae Christianae*» 46 (1992) 391–411.
- Mansfeld 1994 = Jaap Mansfeld, *Epicurus Peripateticus*, in A. Alberti (ed.) *Studi di filosofia antica: realtà e ragione*, Firenze 1994, 29–47.
- Mansfeld-Runia 1997 = Jaap Mansfeld, David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. 1: the Sources*, Leiden 1997.
- Mansfeld-Runia 2009 = Jaap Mansfeld, David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. 2: the Compendium, Part II, Aëtius Book II: Specimen Reconstructionis*, Leiden 2009.
- Mansfeld-Runia 2010 = Jaap Mansfeld, David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. 3: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Antiquity*, Leiden 2010.
- Mansfeld-Runia 2018 = Jaap Mansfeld, David T. Runia (edd.), *Aëtiana IV. Papers of the Melbourne Conference on Ancient Doxography*, Leiden 2018.
- Marcovich-Mondolfo-Tarán 2007 = Miroslav Marcovich, Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán (edd.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, introduzione di G. Reale, Milano 2007.
- Marković 2008 = Daniel Marković, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius’ De rerum natura*, Leiden 2008.
- Martin 1971 = René Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris 1971.
- Martín 1998 = J.P. Martín, *Sobre el autor del tratado De mundo en la historia del aristotelismo*, «*Méthexis*» 11 (1998) 103–111.
- Martin-Primavesi 1999 = Alain Martin, Oliver Primavesi, *L’Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)*, introduction, édition et commentaire. With an English summary, Berlin 1999.
- Masi 2005 = Francesca Guadalupe Masi, *La nozione epicurea di ἀπογεγεννημένα*, «*Cerc*» 35 (2005) 27–51.
- Masi 2006 = Francesca Guadalupe Masi, *Libertà senza clinamen: il XXV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro*, «*Cerc*» 36 (2006) 9–46.
- Masi 2014 = Francesca Guadalupe Masi, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in C. Natali, C. Viano (edd.) *Aitia II: avec ou sans Aristote*, Lovain 2014, 37–63.
- Mastrocinque 2017 = Attilio Mastrocinque, *The Mysteries of Mithras*, Tübingen 2017.
- Mayhew 2008 = Robert Mayhew, *Plato. Laws 10. Translated with a Commentary by R. Mayhew*, Oxford 2008.
- Mazzoli 1968 = Giancarlo Mazzoli, *Due note anneane. Fedro e Sen. Cons. ad Pol. 8.3; L’inclitum carmen di Vagellio*, «*Athenaeum*», 46 (1968) 355–368.
- Mazzoli 1990 = Giancarlo Mazzoli, *Seneca e il sublime*, in *Dicibilità del sublime* (Atti del Convegno), Udine 1990, 89–97.
- Mazzoli 1992 = Giancarlo Mazzoli, *L’adynaton in Seneca tragico*, «*QCTC*» 10 (1992) 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, 21–40.
- Mazzoli 2000 = Giancarlo Mazzoli, *Cicerone, Accio e il sublime*, «Paideia» 55 (2000) 203–220.
- Mazzoli 2005 = Giancarlo Mazzoli, *La retorica del destino: la demonstratio diluvii in Seneca, Nat. Quaest. III 27–30*, «Pallas» 69 (2005) 7–22.
- Mazzoli 2006 = Giancarlo Mazzoli, *Lucrezio: un'epica per Epicuro*, in F. Gasti (ed.) *Il latino dei filosofi a Roma antica, Atti della V Giornata ghisleriana di Filologia classica* (Pavia 12–13 aprile 2005), Pavia 2006, 41–56.
- Mazzoli 2016 = Giancarlo Mazzoli, *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca*, Palermo 2016.
- McNelis-Sens 2016 = Charles McNelis, Alexander Sens, *The Alexandra of Lycophron. A Literary Study*, Oxford 2016.
- Megino Rodriguez 2016 = Carlos Megino Rodriguez, *Edición crítica, traducción y comentario del diálogo "Sobre la filosofía" de Aristóteles*, tesi di dottorato, relatore prof. Alberto Bernabé Pajares, (consultabile in <https://eprints.ucm.es/39716/1/T37884.pdf>), Universidad Complutense de Madrid 2016.
- Merchant 2016 = Carolyne Merchant, *Autonomous Nature. Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*, New York 2016.
- Milanese 2015 = Guido Milanese, *L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana*, in in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci (edd.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2015, 111–138.
- Minadeo 1969 = Richard Minadeo, *The Lyre of Science*, Detroit 1969.
- Minyard 1985 = John D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic. An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden 1985.
- Miroshnikov 2018 = Ivan Miroshnikov, *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of the Platonism on the "Fifth Gospel"*, Leiden 2018.
- Moatti 2015 = Claudia Moatti, *The Birth of Critical Thinking in Rome*, translated by Janet Lloyd. With a Foreword by Malcolm Schofield, Cambridge 2015.
- Momigliano 1941 = Arnaldo Momigliano, *Epicureans in Revolt*, «JRS» 31 (1941) 151–157.
- Momigliano 1980 = Arnaldo Momigliano, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. 1, Roma 1980.
- Monaca 2008 = Mariangela Monaca, *Oracoli Sibillini: introduzione, traduzione e note a cura di Mariangela Monaca*, Roma 2008.
- 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.
- Montarese 2018 = Francesco Montarese, *Lucrèce et Épicure sur la nature: les livres XIV et XV du Peri Physeos sont-ils la source de la «critique des présocratiques» dans le DRN I?*, in S. Franchet d'Espèrey, C. Lévy (edd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris 2018, 161–178.
- Morel 2000 = P.M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrate, Épicure, Lucrèce*, Paris 2000.
- Morenval 2017 = Alexandra Morenval, *Le Tout et l'infini dans le De rerum natura de Lucrèce*, Amsterdam 2017.

- Morrison 2013 = A.D. Morrison, *Nil igitur est mors ad nos? Iphianassa, the Athenian Plague, and Epicurean Views of Death*, D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 211–231.
- 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*, XXIV Entretiens Hardt sur l'antiquité classique, Vandoeuvres-Geneva, 197–231.
- Munteanu 2009 = Ioana Munteanu, *Machina și machina mundi în textele latinității clasice* in A.C. Halichias, M.L. Oancea (edd.) *Ianua. Lumea greco-romană în studii și articole*, Bucurest 2009, 335–357.
- Murley 1939 = Clyde Murley, *Lucretius and the History of Satire*, «TAPA» 70 (1939) 380–395.
- Nardi 1995 = Carlo Nardi, *Il millenarismo: testi dei secoli I e II*, Firenze 1995.
- Narducci 1979 = Emanuele Narducci, *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa 1979.
- Narducci 2002 = Emanuele Narducci, *Lucano: un'epica contro l'impero. Interpretazione della Pharsalia*, Roma 2002.
- Nelis 2018 = Damien P. Nelis, *Une certaine idée de la tradition épique, d'Émpédocle à Lucain*, in S. Franchet d'Espèrey, C. Lévy (edd.), *Les presocratiques à Rome*, Paris 2018, 247–262.
- Nethercut 2018 = Jason Nethercut, *The Alexandrian Footnote in Lucretius' De rerum natura*, «Mnemosyne» 71 (2018) 76–99.
- Noè 1977 = Eralda Noè, *L'agronomo Cneo Tremellio Scrofa*, «Numismatica e Antichità Classiche» 6 (1977) 119–133.
- Notaro 2006 = Emilia Notaro, *La meteorologia lucreziana: De rerum natura VI 96–534*, Tesi di dottorato, relatore Prof. Enrico Flores (consultabile in <http://www.fedoa.unina.it/776/>) Università degli Studi di Napoli Federico II 2006.
- Novara 1982 = Antoinette Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République: essai sur le sens latin du progrès*, 2 voll., Paris 1982.
- Nussbaum 1994 = Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- O'Brien 1969 = Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge 1969.
- Olivieri 2011 = Maurizio Olivieri, *Philo's De providentia: a Work between Two Traditions*, in S. Mancini Lombardi, Paola Pontani (edd.), *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo's Works*, Leiden 2011, 87–124.
- Oltramare 1926 = André Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926.
- Pace 2000 = Nicola Pace, *La rivoluzione umanistica nella Scuola epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo*, *teorici di poesia*, «Cerc» 30 (2000) 71–79.
- Palmer 2009 = John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009.
- Parisi 2011 = Antonio Parisi, *Le citazioni poetiche nei papiri ercolanesi: tre citazioni euripidee nei papiri di Demetrio Lacone*, «Cerc», 41 (2011) 37–50.
- Parisi 2012 = Antonio Parisi, *Osservazioni sul lessico del PHerc. 831 (Demetrio Lacone, Opus incertum)*, «Perc» 42 (2012) 111–119.
- Parisi 2014 = Antonio Parisi, *Le forme del sapere astronomico nell'Epicureismo: un saggio di lettura di PHerc. 831, IX–XI Körte*, «Cerc» 44 (2014) 49–64.

- Parisi 2015 = Antonio Parisi, *Citare il maestro: due menzioni di Epicuro in Demetrio Lacone*, «PHerc» 45 (2015) 19–32.
- Parisi 2017 = Antonio Parisi, *Laus physiologiae, παιδεία e paretēsī: una proposta di lettura (PHerc. 831, VII–XV Körte)*, «PHerc» 47 (2017) 41–54.
- Paschoud 1967 = François Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin e l'époque des grandes invasions*, Roma 1967.
- Pellacani 2015 = Daniele Pellacani, *Cicerone: Aratea e Prognostica. Introduzione, traduzione e note a cura di Daniele Pellacani*, Bologna 2015.
- Perelli 1961 = Luciano Perelli, *Lucrezio contro Epicuro in V, 195–234*, «RFIC», 39 (1961) 239–282.
- Perelli 1969 = Luciano Perelli, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Firenze 1969.
- Perilli 1996 = Lorenzo Perilli, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origini a Lucrezio*, Pisa 1996.
- Piazzì 2009 = Lisa Piazzì, *Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli 2009.
- Piergiacomì 2017 = Enrico Piergiacomì, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017.
- Pittà 2015 = Antonino Pittà, *Marco Terenzio Varrone, De vita populi Romani. Introduzione e commento*, Pisa 2015.
- Podolak 2010 = Pietro Podolak, *Questioni Pitoclee*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010) 39–80.
- Pohlenz 1967 = Max Pohlenz, *La Stoà: storia di un fenomeno spirituale*, 2 voll., traduzione italiana di B. Proto, Firenze 1967 (= *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959).
- 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, 197–226.
- Porter 2007 = James I. Porter, *Lucretius and the Sublime*, in S. Gillespie, P. Hardie (edd.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 167–184.
- Porter 2016 = James I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, Cambridge 2016.
- Possanza 1990 = Mark Possanza, *The Text of Lucretius 2.1174*, «CQ» 40 (1990) 459–464.
- Potter 1990 = David Stone Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990.
- Ramelli-Lucchetta 2004 = Ilaria Ramelli, Guido Lucchetta, *Allegoria, Vol. I. L'età classica*. Introduzione di Roberto Radice, Milano 2004.
- Ranocchia 2008 = Graziano Ranocchia, *Moses against the Egyptian: the anti-Epicurean Polemic in Philo*, F. Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, 75–102.
- Reale-Bos 1995 = 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, Napoli 1995².
- Reinhardt 2014 = Tobias Reinhardt, *Philosophy Comes to Rome*, in J. Warren, F. Sheffield (edd.) *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York 2014, 526–538.
- Repici 2011 = Luciana Repici, *Strato's Aporiai on Plato's Phaedo*, in M.L. Desclos, W. Fortenbaugh (edd.) *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, London 2011, 413–442.
- Reydams-Schils 2003 = Gretchen Reydams Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.

- Riedweg 1993 = Christoph Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993.
- Rolle 2009 = Alessandra Rolle, *Il motivo del culto cibeleico nelle Eumenides di Varrone, «Maia»* 61.3 (2009) 545–563.
- Roller 1999 = Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.
- 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, 51–67.
- Roskam 2011 = Geert Roskam, *Reading Fables in Epicurus' Garden. On Metrodorus' Fragment 60 K.*, «Cerc» 41 (2011) 33–36.
- Rossetti 2018 = Matteo Rossetti, *Impensius scire iuvat. Forme della conoscenza della Natura nella cultura della prima età imperiale*, in F. Slavazzi, C. Torre (edd.), *Intorno a Tiberio. 2. Indagini iconografiche e letterarie sul Principe e la sua epoca*, Firenze 2018.
- Rostagni 1924 = Augusto Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924.
- 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 (edd.) *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, 298–316.
- Rumpf 2003 = Lorenz Rumpf, *Naturerkenntnis und Naturerfahrung. Zur Reflexion epikureischer Theorie bei Lukrez*, München 2003.
- Runia 1981 = David T. Runia, *Philo's "De aeternitate mundi": The Problem of Its Interpretation*, «Vigiliae Christianae» 35 (1981) 105–151.
- Runia 1986 = David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- Runia 1996 = David T. Runia, *Atheists in Aëtius. Text, Translation and Comments on De Placitis 1.7.1–10*, «Mnemosyne» 49.5 (1996) 542–576.
- 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 1997, 93–103.
- Runia 2002 = David T. Runia, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in D. Frede, A. Laks (edd.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 281–316.
- Runia 2017 = David T. Runia, *From Stoicism to Platonism: the Difficult Case of Philo of Alexandria's De providentia I*, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, Cambridge 2017, 159–178.
- Runia 2018 = David T. Runia, *Epicurus and the Placita*, in J. Mansfeld, D.T. Runia (edd.), *Aëtiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden 2018.
- Russo 2009 = Federico Russo, *Aspetti e temi della propaganda antiromana di Mitridate VI Eupatore*, «Rivista di cultura classica e medioevale» 51.2 (2009), 373–401.
- Rutherford 2009 = Ian Rutherford, *Hesiod and the literary traditions of the Near East*, in: F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (eds.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden 2009, 9–35.
- Salemme 2002 = Carmelo Salemme, *Lucano: la storia verso la rovina*, Napoli 2002.
- Salemme 2010 = Carmelo Salemme, *Lucrezio e la formazione del mondo: De rerum natura 5, 416–508*, Napoli 2010.
- 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 (edd.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge 2015, 11–30.
- Sambursky 2014 = Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, translated from the Hebrew by M. Dagut, Princeton 2014 (1956).
- Santini 2012 = Carlo Santini, *Sulla ripetizione in Lucrezio: la legge suprema e la metafora della pietra di confine*, «Giornale italiano di filologia» 64.3 (2012), 83–98.
- Santangelo 2013 = Federico Santangelo, *Divination, Prediction, and the End of the Roman Republic*, Cambridge 2013.
- Santoro 2000 = Mariacarolina Santoro, *Demetrius Laconicus [La forma del dio] (P.Herc. 1055)*, Napoli 2000.
- Schenkeveld 1991 = D.M. Schenkeveld, *Language and Style of the Aristotelian De mundo, in Relation to the Question of its Inauthenticity*, «Elenchos» 12.2 (1991) 221–255.
- 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*, «MD» 19 (1987) 29–61.
- Schiesaro 1990a = Alessandro Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990.
- Schiesaro 1990b = Alessandro Schiesaro, *Problemi di formularità lucreziana*, «MD» 24 (1990) 47–70.
- Schiesaro 1994 = Alessandro Schiesaro, *La palingenesi del De rerum natura*, «PCPhS» 40 (1994) 81–107.
- Schiesaro 1996 = Alessandro Schiesaro, *La "palingenesi" nel De rerum natura (III 847–869)*, in G. Giannantoni, M. Gigante (edd.), *Epicureismo greco e romano: Atti del Congresso Internazionale*, Napoli 19–26 maggio 1993, Napoli 1996, vol. II, 795–804.
- Schiesaro 2007a = Alessandro Schiesaro, *Lucretius and Roman Politics and History*, in Philip Hardie (ed.) *Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 41–58.
- Schiesaro 2007b = Alessandro Schiesaro, *Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius*, in S.J. Harrison, S. Heyworth, (edd.) *Classical Constructions*, Oxford 2007, 63–90.
- Schiesaro 2014 = Alessandro Schiesaro, *Materiam superabat opus: Lucretius metamorphosed*, «JRS» 104 (2014) 73–104.
- Schiesaro 2019 = Alessandro Schiesaro, *Lucretius' De rerum natura: Eschatology, Death and the Plague*, in H. Marlow, K. Pollmann, H. Van Noorden (edd.), *Eschatology in Antiquity*, London 2019.
- Schiesaro-Mitsis-Clay 1993 = Alessandro Schiesaro, Phillip Mitsis, Jenny Strauss Clay (edd.), *Megas nepios: il destinatario nell'epos didascalico*, Pisa 1993.
- Schmidt 1990 = Jürgen Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker. Untersuchungen zur Schule Epikurs und zu den Quellen von "De rerum natura"*, Frankfurt 1990.
- Schofield 1970 = Malcolm Schofield, *Did Parmenides Discover Eternity?*, «AGPh» 52 (1970) 113–35.
- Schrijvers 1970 = Piet H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970.
- Schrijvers 2007 = Piet 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, 255–288 (= *Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de*

- l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce* in O. Gigon (ed.) *Lucrèce*, XXIV Entretiens Hardt sur l'antiquité classique, Vandoeuvres-Geneva, 77–121).
- Schwindt 1994= Jürgen Paul Schwindt, *Das Motiv der ‚Tagesspanne‘ – Ein Beitrag zur Ästhetik der Zeitgestaltung im griechisch-römischen Drama*, Paderborn 1994.
- Scodel 2014 = Ruth Scodel, *Prophetic Hesiod*, in R. Scodel (ed.) *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity, Orality and Literacy in the Ancient World*, vol. 10, Leiden 2014, 56–76.
- Sedley 1976 = David Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «CERC», 6 (1976) 23–54.
- Sedley 1998a = 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*, London 1998, 331–354.
- Sedley 2002 = David Sedley, *The Origins of Stoic God*, in D. Frede, A. Laks (edd.) *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Thought, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 41–84.
- Sedley 2011 = David Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di Francesco Verde, Roma 2011 (= *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley 2007).
- Sedley 2013 = David Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in M. Schofield (ed.) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 187–205.
- Sedley 2018 = David Sedley, *L'allusion empédocléenne en Lucrèce*, *De rerum natura II, 1081–1083*, in S. Franchet d'Espèrey, C. Lévy (edd.), *Les présocratiques à Rome*, Paris 2018, 145–160.
- Segal 1998 = Charles Segal, *Angoscia e morte nel De rerum natura*, traduzione di F. Citti, Bologna 1998 (= *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 D. Gutas, Leiden 1998.
- Sharples 2008 = Robert W. Sharples, *Philo and Post-Aristotelian Peripatetics*, in F. Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, 55–74.
- Sharples 2010 = Robert W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200: an Introduction and Collection of Sources in Translation*, New York 2010.
- Schnabel 1923 = Paul Schnabel, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Berlin 1923.
- Siebengartner 2012 = Andrew Siebengartner, *Stoically Seeing and Being Seen in Cicero's Aratea*, in J. Glucker, C. Burnett (edd.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, London 2012, 97–115.
- Sisko 2014 = John E. Sisko, *Anaxagoras and Empedocles in the Shadow of Elea*, in J. Warren, F. Sheffield (edd.) *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York 2014, 49–64.
- Smith 1976 = Martin F. Smith, *More New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, in J. Bollack, A. Laks (edd.) *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille 1976, 279–381

- Smith 1993 = Martin F. Smith, *The Epicurean Inscription*, edited with introduction, translation, and notes by M.F. Smith, Napoli 1993.
- Smith 1998 = Martin F. Smith, *Excavations at Oinoanda 1997: The New Epicurean Text*, «Anatolian Studies» 48 (1998) 125–170.
- Smith 2010 = Martin F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. News and Notes 4. 2009*, «CERC» 40 (2010) 223–38.
- Snyder 1972 = Jane M. Snyder, *Lucretius' Empedoclean Sicily*, «CW» 65 (1972) 217–18.
- Solmsen 1951 = Friedrich Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, «AJPh» 72 (1951) 1–23.
- Solmsen 1953 = Friedrich Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, «AJPh» 74 (1953) 34–51.
- Solmsen 1960 = Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World: a Comparison with His Predecessors*, New York 1960.
- Sorabji 1987 = Richard Sorabji, *Purpose, Context and Significance*, in *Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World*, translated by C. Wildberg, London 1987, 18–24.
- Sordi 1972 = Marta Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, «ANRW» 1.2 (1972) 781–793.
- Sordi 2001 = Marta Sordi, *Il conflitto tra Asia e Europa, Oriente e Occidente nella Storia di Roma*, in M. Sordi (ed.) *Studi sull'Europa antica*, II, Alessandria 2001, 199–207.
- Spineto 1999 = Natale Spineto, *L'escatologia nel mondo classico*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 16 (1999) 7–20.
- Spinelli 2015 = Emidio Spinelli, *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (edd.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, 213–234.
- Spoerri 1959 = Walter Spoerri, *Spathellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959.
- Summers 1995 = Kirk Summers, *Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety*, «CPh» 90.1 (1995) 32–57.
- Taub 2009 = Liba Taub, *Cosmology and Meteorology*, in J. Warren (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009, 105–124.
- 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 2012.
- Taylor 2016 = Barnaby Taylor, *Rationalism and the Theatre in Lucretius*, «CQ» 66.1 (2016) 140–154.
- Thom 2014a = Johan C. Thom, *Introduction*, in J.C. Thom (ed.) *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos*, Tübingen 2014, 3–19.
- Thom 2014b = Johan C. Thom, *The Cosmotheology of De mundo*, in J.C. Thom (ed.) *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos*, Tübingen 2014, 107–120.
- Thrower 1980 = James Thrower, *The Alternative Tradition. A Study of Unbelief in the Ancient World*, The Hague 1980.
- Traina 1972 = Alfonso Traina, *Lucrezio e la "congiura del silenzio"*, in Dignam dis. A *Giampaolo Vallot*, Venezia 1972, 159–168.
- Traina 2018 = Alfonso Traina, *Seneca. La provvidenza*. Con un saggio di Ivano Dionigi, a cura di Alfonso Traina, Milano 2018¹² (1997).

- Trépanier 2007 = Simon Trépanier, *The Didactic Plot of Lucretius' De rerum natura* in R. Sorabji, R.W. Sharples (edd.) *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 A.D. Vol. 1*, London 2007, 243–282.
- Tsouna 2003 = Voula Tsouna, "Portare davanti agli occhi": una tecnica retorica nelle opere morali di Filodemo, «Cerc» 33 (2003) 243–247.
- Tsouna 2007 = Voula Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, New York 2007.
- Tzvetkova-Glaser 2014 = Anna Tzvetkova-Glaser, *The Concepts of οὐσία and δύναμις «De mundo and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Texts*, in J.C. Thom (ed.) *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos, introduction, text, translation and interpretative essays by Johan C. Thom*, Tübingen 2014, 133–152.
- Usener 1913 = Hermann Usener, *Kleine Schriften*, Leipzig 1913.
- Van den Bruwaene 1970 = Martin van den Bruwaene, *Cicéron De natura deorum, livre premier*, Bruxelles 1970.
- Van den Broek 1972 = Roel Van den Broek, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden 1972.
- Van Dijk 1997 = Gert-Jan Van Dijk, Ainoi, Logoi, Mythoi. *Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*. with a study of the theory and terminology of the genre, Leiden 1997.
- Vanotti 1997 = Gabriella Vanotti, [Aristotele]. *De mirabilibus auscultationibus, testo greco a fronte*, a cura di G. Vanotti, Padova 1997.
- Vasaly 1993 = Ann Vasaly, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, Berkeley 1993.
- Verde 2010 = Francesco Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto, a cura di F. Verde*, Roma 2010.
- Verde 2013a = Francesco Verde, *Epicuro*, Roma 2013.
- Verde 2013b = Francesco Verde, Elachista. *La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven 2013.
- Verde 2013c = Francesco Verde, *Cause epicuree*, «Antiquorum Philosophia» 7 (2013) 127–142.
- Verde 2017a = Francesco Verde, *Plato's Demiurge (NF 155 = YF 200) and Aristotle's Flux (5 Smith): Diogenes of Oinoanda on the History of Philosophy*, in J. Hammerstaedt-P.-M. Morel-R. Güremen (edd.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven 2017, 67–87.
- Verde 2017b = Francesco Verde, recensione di F.A. Bakker, *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden-Boston 2016, «Bryn Mawr Classical Review» 2017.06.38.
- Vesperini 2012 = Pierre Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Roma 2012.
- Vesperini 2017 = Pierre Vesperini, *Lucrece: archéologie d'un classique européen*, Paris 2017.
- Vidale 2000 = Nadia Vidale, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel De rerum natura*, Bologna 2000.
- Vimercati 2004 = Emanuele Vimercati, *Il Mediosioicismo di Panezio*, Milano 2004.
- Vineis 1990 = Edoardo Vineis, *Elementa vocis, elementa mundi*, in *Lucrezio. L'atomo e la parola. Colloquio lucreziano*, Bologna 26 gennaio 1989, Quaderni della Biblioteca di Discipline Umanistiche, Bologna 1990, 35–60.
- Volk 2010 = Katharina Volk, *Lucretius' Prayer for Peace and the Date of the De rerum natura*, «CQ» 60 (2010) 127–131.

- Volk 2013 = Katharina Volk, *The Genre of Cicero's De consulatu suo*, in T.D. Papanghelis, S.J. Harrison, S. Frangoulidis (edd.) *Generic Interfaces in Latin Literature. Encounters, Interactions and Transformations*, Berlin 2013, 93–112.
- Von Stuckrad 2016 = Kocku von Stuckrad, *Astrology*, in G.L. Irby (ed.) *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, vol. II, Chichester 2016, 114–129.
- Wallach 1976 = Barbara P. Wallach, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death: De rerum natura III 830–1094*, Leiden 1976.
- Warren 2007a = James Warren, *Presocratics*, London; New York 2007.
- Warren 2007b = James Warren, *Lucretius and Greek Philosophy*, in S. Gillespie, P. Hardie (edd.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 19–32.
- West 1969 = David West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh 1969.
- Wilberding 2016 = James G. Wilberding, *Eternity in Ancient Philosophy*, in Y.Y. Melamed (ed.) *Eternity. A History*, Oxford 2016, 14–55.
- Wildberg 1988 = Christian Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin; New York 1988.
- Williams 2012 = Gareth D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford 2012.
- Woodward 1989 = Peter G. Woodward, *Star Gods in Philodemus, PHerc. 152/157*, «CERC» 19 (1989), 29–47.
- Zimmermann 2016 = Bernhard Zimmermann, *Seneca e la tragedia romana di età imperiale*, «Pan» 5 (2016) 19–28.