

ALESSANDRO RONCONI

INTERPRETAZIONI
LETTERARIE
NEI CLASSICI



FIRENZE
FELICE LE MONNIER
1972



Plauto è indipendente e non sembra aver letto Terenzio con meno amorosa cura. Se l'anonimo va posto, come credono i più, in età costantiniana o postcostantiniana, io direi che la vernice plautina è mostra di cultura, gli echi terenziani sono espressione del gusto del tempo. Il IV secolo è l'età di Donato e di Evanzio commentatori di Terenzio, e di Arusiano Messio, che nella sua *quadriga* di autori che fanno testo in materia di stile include Terenzio, non Plauto. Che in quest'età Macrobio nei suoi *Saturnali* citi più volte Plauto e non nomi Terenzio, che definisca (2, 1, 10) insieme lui e Cicerone *duos quos eloquentissimos antiqua aetas tulit* si comprende facilmente, è la classica eccezione che conferma la regola. Non per nulla Macrobio è un compilatore che attinge prima di tutti a Gellio, ripetendolo a volte letteralmente; proprio il passo che segue immediatamente a quello ora citato è di trasparente derivazione gelliana: vi si legge (come abbiamo letto in Gellio 3, 3) che la comicità plautina è tale che commedie di incerta attribuzione sono riconosciute per sue *de iocorum copia*, che vuol essere parafrasi del gelliano *facetia sermonis*. Ma il secolo IV inaugura quella che potremmo chiamare l'*aetas terentiana* (e che continuerà fin nel VI con gli studi terenziani di Prisciano e di Eugrafio); il II secolo era l'*aetas plautina*.

8.

PER LA STORIA DELL' ANTICA CRITICA LUCREZIANA

La storia del testo di un autore è naturalmente connessa con la sua fortuna. Poco letto nel Medioevo, non usato nelle scuole, scarsamente inteso dai copisti che lo copiano in complesso meccanicamente (a parte il copista del così detto *Oblongus*, il codice del IX secolo conservato a Leida), è il testo su cui il Lachmann verificò il suo metodo fondato sulla genealogia dei codici e sul presupposto di un necessario archetipo. Altro discorso si fa per l'età classica, quando, secondo la tradizione che per noi fa capo a Svetonio e ci giunge attraverso S. Girolamo, Cicerone emendò il poema dopo la morte dell'autore (p. 59 Rost.: *cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit...*). La notizia non sembra si possa revocare in dubbio: Cicerone tenne presente Lucrezio negli *Aratea* (che annunciava come imminenti in una lettera ad Attico del 60)¹; voci e espressioni di colore lucreziano come *aevo sempiterno frui*, *vestigis ingressus*, *digito demonstrare*, si incontrano nella

¹ Sul problema dei rapporti di Cicerone con Lucrezio e gli influssi del secondo sul primo, più volte negata, v. G. C. Pucci, in « S.I.F.C. », 1966, p. 70 sgg.

prosa del *Somnium*¹ che è del tempo in cui Cicerone scriveva al fratello Quinto la lettera col famoso e tanto discusso giudizio *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingeni, multae tamen artis* (febr. 54 a. C.)².

L'*emendatio* è operazione antica (Valerio Catone, è noto, l'applicò a Lucilio) ed è lavoro di revisione formale e di edizione del testo in un tempo in cui non c'è un concetto di proprietà letteraria, e l'editore non fa opera documentaria ma impegna il suo senso d'arte e di stile. Questo dimostra che, se Cicerone non accettò la dottrina, ammirò il poeta, di cui riecheggia espressioni anche nel *De natura deorum* (45 a. C.): *mente peragrare; viam monstrare; cura metusque; liquida voluptas*.

Nella lettera a Quinto il senso di *ingenium* sembra chiaro; l'opposizione *ingenium: ars* ha un senso preciso, va da Orazio (*Ars* 295 e 408) a Ovidio, per il quale Callimaco è il poeta dell'*ars*, non dell'*ingenium*; è l'opposto di Ennio *ingenio maximus, arte rudis*³. Questo scioglie per me la difficoltà che altri ha visto nel *tamen* del famoso passo ciceroniano: qui si esprime in realtà l'eccezionalità del vedere uniti *ingenium* e *ars*. Può esserci, nel giudizio complessivo, una punta verso i neoteri⁴ che nell'arcaismo lucreziano avranno sentito, almeno teoricamente, un ostacolo all'*ars*. Dell'arcaicità era ammiratore Cicerone (la « poetica nuova » di Lucrezio è costruzione che nasce solo dal gusto del paradosso): congiungere *ingenium* e *ars* è per Cicerone, come per Orazio e per l'autore del *Sublime*,

¹ V. il mio comm. al *Somnium* (Firenze 1961, rist. 1967), p. 44.

² Della vasta bibliografia, ricordo Traglia, *Note su C. critico e traduttore*, Roma 1947, p. 9 sgg.; D'Antò, in « *Mondo Class.* », 1950, p. 112 sgg.; Paratore, « *R.C.C.M.* », 1960, p. 130 sgg.; Pasoli, *Saggi di grammatica latina*, Bologna, 1966, p. 13 sgg.; Jachmann « *Aethnaeum* », 1967, p. 89 sgg.

³ *Am.* I, 15, 14; *Trist.* 2, 424.

⁴ Bignone, *Storia della lett. latina*, II, p. 164 sg.

raggiungere una compiutezza poetica¹. È in fondo una sintesi di opposti: e opposte erano per Platone la τέχνη, la razionalità dei filosofi, e la φύσις, la istintività dei poeti; questi creano οὐ σοφία, ἀλλὰ φύσει καὶ ἐνθουσιάζοντες per cui λέγουσι πολλά καὶ καλὰ, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν al pari degli indovini. Anche nello *Ione* è espresso analogo concetto; i poeti sono degli ispirati che cantano cose belle οὐκ ἐκ τέχνης, ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες: degli ispirati, anzi degli invasati ὡσπερ οἱ κορυβαντιῶντες². Cicerone, come è suo costume, applica praticamente a Lucrezio una formula platonica, che è presupposta in *Pro Arch.* 18 (*ceterarum rerum studia ex doctrina et praeceptis et arte constare, poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et divino quodam spiritu inflari*) e in *De fin.* 4, 10 (*aliud est poetarum more verba fundere, aliud ea, quae dicas, ratione et arte distinguere*). L'*ars*, come la *ratio*, non è essenziale al poeta. Questa antitesi di *natura* e *ars* diventa valida anche per l'oratore: ma poteva accadere di vedere secondo *De or.* I, 145 *quae maxime propria essent naturae tamen his ipsis artem adhiberi*; e qui il *tamen* ha lo stesso senso che nella lettera a Quinto: persino le doti naturali possono essere arricchite e completate dall'*ars*. È quello che accade, fra i poeti, a Lucrezio; è quello che, secondo Seneca retore, accade a Porcio Latrone: *memoria ei natura quidem felix, plurimum tamen arte adiuta* (*Contr.* I, praef. 17). Ancora un *tamen* sottolinea la compresenza di due componenti che solitamente si escludono: delle quali la seconda, l'*ars*, è sinonimo di *doctrina* e riunisce sotto un unico denominatore l'elaborazione del pensiero che è del filosofo e quella dei canoni poetici (dalla erudizione mitologica fino al *labor limae*), studio consapevole della

¹ Hor. *Ars* 408 sgg.; π. ὤψ. 36, 4.

² Plat. *Apol.* 22 c; *Ion* 533 e.

forma e del contenuto, come è dei *poetae novi*. In Lucrezio Cicerone avrà visto la meditazione della dottrina, non lo studio formale (non per nulla ne emendò il testo): ma per lui la vera poesia non consisteva in questo; vera poesia era quella di Ennio, e la congenialità con Ennio Cicerone l'avrà ravvisata nell'*ingenium*, la ragione della poesia lucreziana. Non ci soffermeremo perciò sulla interpretazione di chi vuole che Cicerone trovi in Lucrezio molto impegno ma « purtutto » una dottrina filosofica soffocatrice della poesia, e non faremo di Cicerone un precursore dell'estetica idealistica: basterà ricordare quanto egli apprezzi la poesia didascalica, anzi consideri poesia essenzialmente quella che ammaestra e educa il lettore¹. *Ars* è dunque frutto di studio, una componente che dovrebbe preoccupare più gli oratori che i poeti: né con questo penseremo che Lucrezio sia per Cicerone « troppo » studioso della forma, quasi « troppo vicino » ai neoteri. A parte che il parallelismo *multis.... multae* non suggerisce di dare a *multae* una sfumatura negativa di fronte a una positiva di *multis*, Cicerone non poteva non sentire che Lucrezio era più vicino ad Ennio, il poeta che l'Arpinate predilige. In Lucrezio dunque c'è l'*ingenium* che devono avere i poeti (*poetae quorum ingenia ego semper dilexi: pro Sest. 123*); c'è anche l'*ars* (a cui peraltro Cicerone dà meno peso) ma questa non arriva alla insopportabile aridità degli *Empedoclea* di quel Sallustio a cui Lucrezio è contrapposto nel passo famoso.

In sostanza, se Cicerone non è arrivato a teorizzare la sintesi di *ingenium* e *ars* che forma l'ideale oraziano, e dà la palma all'*ingenium* (come dà la preferenza al *prodesse* in confronto al *delectare*, alla poesia didascalica in confronto alla lirica)¹ vede in Lucrezio in primo luogo

¹ V. sopra, p. 99.

l'*ingenium*: che questa volta si aggiunga l'*ars*, è piuttosto un elemento complementare che essenziale per un'opera poetica. Non può avere altro senso, se viene trasferito sul piano della poetica (come Cicerone suole fare), il canone enunciato in *De or. I, 113-115: naturam primum atque ingenium ad dicendum vim afferre maximam.... neque haec ita dico, ut ars aliquos limare non possit (neque enim ignoro et, quae bona sint, fieri meliora posse doctrina et, quae non optima, aliquo quo modo acui tamen et corrigi posse)*. Qui l'*ars* è qualcosa che completa, perfeziona un prodotto di cui solo l'*ingenium* è condizione primaria: *praeclare enim res se habeat si nec accendi et commoveri arte possint; inseri quidem et donari ab arte non possunt; omnia sunt enim illa dona naturae* (114). In altre parole: tanto meglio (concede Cicerone) se le doti oratorie sono stimulate dall'*ars*, ma resta fermo che questa non può ingenerare nell'oratore quello che è solo dono di natura: l'*ars* dà solo precisione e maggiore validità al contenuto della ispirazione. Il passo è interessante perché conferma che, come dicevo sopra, l'*ars*, presa in senso lato, può investire l'invenzione in primo luogo e secondariamente, e non necessariamente, la forza espressiva: prodotti entrambi dell'*ingenium*, che l'*ars* può soltanto perfezionare (*neque haec ita dico, ut ars aliquos limare non possit*); dice infatti che *animi atque ingeni celeres quidam motus esse debent, qui et ad excogitandum acuti et ad explicandum ornandumque sint uberes*, ecc.: e questo non si ottiene con l'*ars*, che può soltanto, abbiamo visto, stimolare qualità innate.

Lucrezio nell'età ciceroniana e augustea non è uno sconosciuto, anche se visse in uno sdegnoso isolamento. Cornelio Nepote lo pone accanto a Catullo (*Att. 12, 4*) e li considera i due poeti *elegantissimi* della loro età (*Iulium Calidum quem post Lucreti Catullique mortem multo elegantissimum poetam nostram tulisse aetatem videor posse*

contendere....). Singolare parrà che Velleio Patercolo accosti Lucrezio a Varrone poeta, e s'intende il Varrone didascalico per noi perduto, che anche Quintiliano e Lattanzio citano accanto a Lucrezio: *Varronem ac Lucretium, qui praecepta sapientiae versibus tradiderunt* (Quint. 1, 4, 4); *Empedocles.... de rerum natura versibus scripsit ut apud Romanos Lucretius et Varro* (Lact. Div. Inst. 2, 12, 4). Questo non è confronto di valori, ma pura catalogazione di generi letterari.

Catullo sembra avere letti e imitati nel c. 64 i primi quattro libri¹; gli echi e gli spiriti lucreziani nell'*Eneide* e più nelle *Georgiche* non hanno bisogno di documentazione (basterà citare *Georg.* 2, 490 sgg.: *felix qui potuit rerum cognoscere causas....*); per non dire dei riecheggiamenti stilistici già noti a Macrobio². Secondo il *Dialogus de oratoribus*, Lucrezio è rispetto a Virgilio quello che è Lucilio per Orazio (Tacito parla degli arcaizzanti *qui Lucilium pro Horatio et Lucretium pro Vergilio legunt*). Quintiliano (12, 11, 27) ribadisce che, se fosse vero che a un grande scrittore non può essere aperta la via da un altro, non ci sarebbero stati né Virgilio dopo Lucrezio né Cicerone dopo Ortensio: e questo per Quintiliano significa che Lucrezio è il modello superato di Virgilio. Orazio cita il poeta senza nominarlo, e lo riprende riassumendo in un passo di *Sat.* 1, 3, 99 sgg. che deriva dal V libro del *De rerum natura*. Questo dimostra che Lucrezio fu letto, studiato, amato nell'età augustea; e non regge l'ingenua osservazione di un critico nostro che la sua poesia empia contrastava con la politica religiosa di Augusto, né la

¹ Accedo qui alla tesi del Frank in « Class. Phil. », 1933, p. 249 sgg.

² Macr. *Saturn.* 6, 1 *pass.*; 6, 2 *pass.*; 6, 4 *pass.* In particolare per gli echi nelle *Georgiche*, v. Paratore, *Ricerche sulle Georgiche*, Torino 1946, p. 49 sgg.

curiosa deduzione che solo uno spensierato come Ovidio poteva presagire l'immortalità del poeta, quando (*Am.* 1, 15, 23), esaltando l'eternità della poesia, esprime la certezza che

carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti
exitio terras cum dabit una dies

(che è citazione lucreziana da 5, 95; cfr. *Trist.* 2, 2, 26: *explicat at causas rapidi Lucretius ignis casurumque triplex vaticinatur opus*).

Sublimis è aggettivo che può essere riferito all'altezza della ispirazione (come in Orazio) o dello stile (come in Quintiliano). Il giudizio di Ovidio è un omaggio all'*ingenium*, all'altezza dell'ispirazione: difficilmente Ovidio poteva separare Lucrezio da Ennio *ingenio maximus, arte rudis* (*Trist.* 2, 424), anche se il Sulmonese non ha il culto di Cicerone per l'*ingenium* dei poeti arcaici.

La dottrina che ha ispirato Lucrezio e predica l'isolamento ha eco profonda in un'età in cui il tedio delle guerre civili spinge a cercare un rifugio nel colloquio con la natura: anche il λάθη βιώσας epicureo non contrasta con la tendenza accentratrice del principato, che non ammette gare per il predominio: il verbo epicureo è liberamente riecheggiato dai poeti più cari ad Augusto, Orazio e Virgilio: della diffusione del *De rerum natura* fanno fede anche i versi del poeta graffiti sui muri di Pompei.

Ma a noi interessano i giudizi letterari, che insistono sulla *sublimitas*; né altro senso dal giudizio ovidiano ha *docti furor arduus Lucreti* in Stazio, che con *furor* allude alla esaltazione poetica, con *doctus* al contenuto di pensiero: i due termini stanno fra loro come *ingenium* e *ars* nel giudizio di Cicerone. Della dottrina parla con disdegno lo stoiceggiante Persio, il discepolo di Cornuto, quando

definisce un delirio (*aegroti somnia*) l'affermazione di Lucr. I, 156 (*nil posse creari de nihilo*); v. Pers. 3, 83:

aegroti veteris meditantés somnia, gigni
de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti.

Ma in questo « delirio », in questo « fantasticare » (*aegri somnia* per « fantasticherie » è oraziano: *Ars* 7) risuona la polemica anti epicurea degli Stoici, o di certi momenti dello stoicismo, che negò la indistruttibilità del mondo (già Crisippo fr. 589 polemizzò con Epicuro affermando φθαρτός ὁ κόσμος: SVF II, p. 181, 46).

Un poeta legato allo stoicismo e lontano da Lucrezio sul piano ideologico, Manilio, è altrettanto vicino a lui nello spirito di apostolato, nell'orgoglio di trattare materia nuova, ma gli è vicino anche nella tecnica dei proemi e delle digressioni, o in certi motivi che diventano luoghi comuni, come la difficoltà di piegare il latino alle novità e ai temi ardui della materia¹. Un altro stoico, Seneca, ha avuto presente Lucrezio: egli attinge largamente a Epicuro, senza vincolarsi alla sua dottrina, ma obbedendo a sue esigenze nell'accostarsi ora a un filosofo ora all'altro, e temperando il rigore del primitivo stoicismo (del resto già superato al suo tempo) con apporti ora platonici ora epicurei, o almeno all'epicureismo attingendo formule di un'etica che è comune nelle linee generali a molte filosofie².

Nelle *Lettere a Lucilio* Lucrezio è citato due volte: una volta (95, 11) Seneca riporta di lui quei versi del I libro in cui il poeta annuncia il tema dell'opera, per dedurne che « la filosofia è contemplazione », e come tale ha le sue

¹ Sull'argomento vedi Röscher, *M. und Lukrez*, Kiel 1911.

² Cfr. F. Adorno, *La filosofia antica*, II, Milano 1965, p. 243 sgg.; in particolare per le *Epistole* l'introduzione di U. Boella alla edizione torinese (Utet, 1962), p. 15.

leggi, i suoi *decreta*, quelli che i greci chiamano δόγματα, e seguendo i quali la filosofia abbraccia l'universo intero. Un'altra volta (110, 6) Seneca si richiama al *De rerum natura* per dire che i turbamenti dell'animo sono simili a quelli dei fanciulli nelle tenebre: *veluti pueri trepidant atque omnia caecis | in tenebris metuunt* (Lucr. 2, 55): ma, aggiunge Lucrezio, *nos in luce timemus*: e Seneca ribatte « non è che noi temiamo in piena luce; questo è falso, perché abbiamo creato le tenebre intorno a noi e non sappiamo discernere l'utile e il dannoso ma andiamo alla cieca verso mete che non conosciamo ». Il senso delle parole di Lucrezio è forzato da Seneca: il poeta voleva dire proprio quello che Seneca dice, che noi viviamo impauriti nelle tenebre della ignoranza, anche in mezzo alla luce fisica: e quelle tenebre non i raggi del sole, ma solo la conoscenza della natura, solo la dottrina epicurea può fugare e disperdere. In fondo Seneca accentua enfaticamente il concetto lucreziano: luce non è quella del sole, luce è solo quella della filosofia: di quale filosofia, qui non importa.

Il classicista Quintiliano apprezza Lucrezio, insieme con Macro, il poeta dell'*Ornithogonia* e dei *Theriaca*, per la sicura preparazione dottrinale, *elegantes in sua quisque materia*; ma lo trova difficile alla lettura: 10, 1, 87 *Macer et Lucretius legendi quidem* (s'intende per l'oratore) *sed non ut phrasin, id est corpus eloquentiae, faciant, alter humilis, alter difficilis*. L'opposizione di *humilis* e *difficilis* in cui si riassume un'opposizione fra il tema zoologico, tutto terreno, di Macro, e il tema cosmologico di Lucrezio, significa che la difficoltà di Lucrezio nasce dalla *sublimitas*, una proprietà che trascende il pathos oratorio, e lo rende troppo complesso. Quintiliano cita del poeta alcune immagini come quella celebre che paragona la filosofia a un farmaco amaro (Quint. 3, 1, 4), ma lo sente superato

da Virgilio: il retore reagisce all'andazzo arcaicizzante che già si affaccia e preannuncia Frontone: la moda cui, abbiamo visto, allude anche il *Dialogus: isti qui... Lucretium pro Vergilio legunt*.

Il trionfo di Lucrezio su Virgilio è segnato dal nome di Frontone che lo celebra come grande poeta e più volte riprende allusivamente espressioni sue: lo chiama, naturalmente, *sublimis*, e l'aggettivo suona altissima lode: lo enumera fra gli emuli di Ennio, lo ricorda fra i pochi che si cimentarono nell'arduo assunto *verba industriosius quaerendi*, di scegliere accuratamente i vocaboli¹; che per l'atticista Frontone è compito primo di ogni grande scrittore: a questo assolsero, secondo Frontone, i suoi prediletti scrittori arcaici o arcaicizzanti (Plauto, Ennio, Sallustio, Lucrezio) con una pazienza che sarebbe mancata a Cicerone. L'atticismo arcaicizzante che detesta i neologismi e si rifà a modelli preciceroniani, non poteva non porre sugli altari Lucrezio accanto a Ennio, come pone Sallustio accanto a Catone. A Marco Aurelio in una lettera Frontone chiede estratti di Lucrezio o di Ennio che sieno εὐφωνα, esempi di armoniosità, e insieme ἠθους ἐμφάσεις, significativa espressione del carattere di un poeta². Ennio e Lucrezio sono accostati più volte, sono entrambi *ampliore mugitu personantes*; la loro voce cioè suona alta nell'aria come quella di una tromba: una tromba che non spaventa però, aggiunge Frontone, come spaventa quella di Catone, di Sallustio e (una volta tanto) di Cicerone³.

In un'altra lettera Frontone scrive che l'imperiale discepolo si sarà preparato a godere le sue vacanze con le letture dei grandi poeti antichi *ut aut te Plauto expolives*

¹ Fronto, p. 36 sg. v. d. Hout; *ibid.*, p. 131 ecc.

² Fronto, p. 109 v. d. H.

³ Fronto, p. 143 v. d. H.

*aut Accio expleres aut Lucretio delenires aut Ennio incenderes*¹. Il senso di *delenire* può essere quello di « incantare » o di « placare »: Quintiliano (5, 8, 1) lo applica al canto delle Sirene, come equivalente dell'omerico θέλγειν; una volta anche Cicerone (*Fam.* 15, 16, 3) usa *delenitus illecebris voluptatum*, ma altrove applica *delenitor* con una carica meno intensa all'oratore che sa conquistarsi gli ascoltatori e renderli a sé ben disposti: *iudicis delenitor esse debet orator* (*Brut.* 246); quest'oratore *delenitor* egli lo contrappone a quello impulsivo che si mette a polemizzare anche coi giudici irritandoli; del *De or.* 1, 36 il genere umano è *delenitum* dalle parole dell'oratore che da uno stadio primitivo di civiltà lo riduce a una vita politicamente ordinata. Escluderei l'interpretazione del Marache che intende vagamente il *se delenire* frontoniano come « render piacevole il proprio stile sull'esempio di Lucrezio »². Qui *delenire* nel retorico parallelismo dei verbi, o si oppone a *incendere* (detto di Ennio) oppure è il primo termine di una κλίμαξ che continua con *incendere*: nel primo caso è « placare », nel secondo « incantare » « conquistare »; ed è ipotesi questa più plausibile se si considera che in Frontone Lucrezio è non l'antitesi, ma l'emulo di Ennio, un emulo che incanta anche se non infiamma il lettore.

Gellio non è da meno di Frontone, come è da aspettarsi, nella ammirazione per Lucrezio: ne cita volentieri arditissimi arcaismi come *gradiens clamor*, usato per dire che la voce avanza attraverso le fauci, e trova l'espressione *nimio confidentius* in confronto all'uso di *transgressus* che Sallustio applica alle navi in luogo di *transfretatio*, attra-

¹ Fronto, p. 212 v. d. H.

² Marache, *La critique littéraire de langue latine au II siècle*, Rennes 1952, p. 160.

versamento del mare¹. Pure, Lucrezio anche per Gellio è armonioso, *auribus inserviens*, ed è lodato perché una volta ha usato *aurea funis* al femminile per frenare il rincorrersi delle sibilanti nel verso². Ma le lodi sono piuttosto minute e banali; c'è, come sempre in Gellio, più entusiasmo che penetrazione; le citazioni, numerose, sono quasi tutte di interesse grammaticale. Ma Gellio nota con piacere che Virgilio ha tolto il sostantivo *amaror* da Lucrezio *non aspernatus auctoritatem poetae ingenio et facundia praecellentis*, forse volendo così interpretare col binomio *ingenium et facundia* quello ciceroniano di *ingenium* e *ars*³.

* * *

Più tipico è l'atteggiamento degli scrittori cristiani che riecheggiano a volte il poeta senza nominarlo, o lo citano adattandone il senso magari per combattere il concetto superstizioso che i volghi hanno delle divinità, anche se poi lo coinvolgono nella polemica contro Epicuro negatore della immortalità e della provvidenza, come Lattanzio in *De opif. Dei* 6, 1: *non possum hoc loco quominus Epicuri stultitiam rursus coarguam: illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius*: questo « delirio » di Lucrezio ricorda gli *aegroti somnia* con cui Persio definisce la dottrina⁴.

Per scendere a più precise allusioni, Tertulliano cita nel *De anima* (5, 6) il verso (1, 308) *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*, notando che il poeta è d'ac-

¹ Gell. 10, 26, 9: per il giudizio su Sallustio v. La Penna, in *Studia Florentina A. Ronconi oblata*, Roma 1970, p. 195 sgg.

² Gell. 13, 21, 21.

³ Gell. 1, 21, 5.

⁴ Per Lattanzio e Lucrezio v. Boyancé, *Lucrezio*, trad. it., Brescia 1970, p. 332.

cordo con Crisippo; del resto l'influenza della lettura del *De rerum natura* è fuori dubbio in altri passi, come 19, 8 dove è detto che il pianto del neonato è presagio delle infelicità della vita (da Lucr. 5, 226 sg.): viceversa il poeta è il presupposto di certe polemiche come quando (37,5) Tertulliano nega che l'anima sia soggetta a crescita, ché allora dovrebbe anche decrescere e venir meno; oppure afferma che l'anima esce dal corpo lentamente, senza disintegrarsi, e continua a vivere intatta (mentre nel *De rerum natura* si dilegua come fumo e si disperde nell'aria dissolvendosi: 3, 455-56).

Arnobio non solo impreziosisce la sua lingua di arcaismi lucreziani, ma mutua forme del suo elogio di Cristo in 1, 38 a quello lucreziano di Epicuro: *nonne dignus a nobis est tantorum ob munerum gratiam Deus dici?* riecheggia Lucr. 5, 51: *nonne decebit hunc hominem numero divum dignarier esse?* Così Arn. ibid. *qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit* si fa derivare da Lucrezio: *veridicis hominum purgavit pectora dictis* (6, 24). E se Arnobio dice che Cristo ha rivelato la grandezza di Dio e l'origine del mondo, si ispira al passo lucreziano in cui solo Epicuro ha saputo *de divis dare dicta* e anche *omnem rerum naturam pandere dictis* (5, 53 sg.).

Lattanzio ricorda il poeta più volte, ora volgendolo alla sua tesi, ora criticandolo: cita due volte il verso *religionum animum nodis exsolvere pergo* (1, 932 = 4,7), una volta (*Div. Inst.* 1, 16, 3) commentando che Lucrezio non poteva mantenere la promessa perché *nihil veri afferbat*, un'altra volta (4, 28, 12 sg.) per spiegare attraverso i *religionis nodi* l'etimo di *religio* da *religare*. In 3, 16 Lattanzio confuta la tesi della indifferenza divina alle cose umane e in 7, 3, 13 sgg. quella che il mondo non è opera divina; in 3, 16, 14 cita il *De rerum natura* per negare che nella filosofia sia la conoscenza del vero.

È interessante come in 3, 17, 29 da un lato Lattanzio critica l'elogio lucreziano di Epicuro (*poeta insanissimus leonis laudibus murem non ornavit, sed obruit et obtrivit*), e spiega (3, 14, 2 sgg.) che se si vede un dio nell'inventore della sapienza perché la sapienza non è un prodotto umano, falso era ravvisare questo dio in Epicuro; dall'altro anch'egli riecheggia, al pari di Arnobio, parole di quell'elogio dal poeta « insanissimo » (*veridicis hominum purgavit pectora dictis*) applicandole a Cristo (*Div. Inst.* 7, 27, 6). Questi esempi, come è stato già notato un secolo fa¹, non indicano una *affectata imitatio*, ma la espressione spontanea di una familiarità acquisita col poema lucreziano.

Celebre, e ripresa anche da Lattanzio, Girolamo e altri è l'immagine che abbiamo vista citata già in Quintiliano e che paragona la poesia al « soave licore » mescolato alla medicina; e lucreziano è quello che Arnobio, come già Orazio, dice sulla storia della umanità e del suo « incivilimento » (2, 37-46). Del resto sappiamo bene che il pensiero dei primi scrittori cristiani si riattacca alla tradizione della filosofia pagana, Aristotele, gli Stoici e qualche volta gli stessi Epicurei, dei quali, appunto attraverso Lucrezio, traggono qualche espressione e qualche formula generica adattandola al loro pensiero senza guardare all'etichetta o al suo genuino significato: il disdegno per le ambizioni volgari, per le false superstizioni e per forme tutte esteriori di culto, e anche certo pessimismo quasi mistico non dispiacquero ai precursori della Scolastica. Minucio Felice e Lattanzio assumono formule epicuree nelle loro polemiche contro lo Stoicismo, per negare l'eternità del mondo, senza curarsi se questa ne-

¹ Klussmann, « Philologus », 1867, p. 362. Cfr. anche, per i rapporti fra Arnobio e l'epicureismo, Boyancé, *op. cit.*, p. 331, n. 11 e la bibliografia ivi citata.

gazione aveva nel loro modello ben altri presupposti. Tertulliano che pone i filosofi nel Giardino tra i « patriarchi degli eretici » (*De an.* 3 e altr.) riconosce loro una coerenza logica (*constantius defendunt veritatem*, ivi, 17, 4) e accoglie forse da Lucrezio (4, 353 sgg.; 4, 436 sgg.) l'esempio della torre quadrata che da lontano appare rotonda e quello del remo che nell'acqua appare spezzato (*Tert. ivi*, 17, 2), accetta che non esistono illusioni dei sensi, ma respinge poi la spiegazione che fa nascere l'errore dalla δόξα, perché la δόξα è un atto dell'anima, e l'anima non è avulsa dalle capacità sensoriali; e conclude così che « i sensi non ingannano », perché le sensazioni partono dall'anima: l'errore nasce da cause esterne che sono quelle che ingannano i sensi, e alle quali reagisce e ripara solo la *vera opinio*.

Dopo il trionfo del Cristianesimo, Lucrezio non fornisce più aforismi, ma diventa il seminatore di scisma all'interno della nuova religione; a lui si appellano i dissidenti e gli eretici, come si erano appellati prima gli Apologeti in certi loro argomenti polemici: così un eretico come Gioviniano diventa per S. Girolamo *Epicurus Christianorum* (*Adv. Iov.* 1). Agostino nomina Lucrezio (*De util. credendi* 10), quando compiangere chi non crede all'immortalità dell'anima perché è rimasto « ingannato dai libri di Lucrezio (*cuius libris deceptus est*) ». Altre volte allude a lui senza nominarlo, come quando scrive (*De Trin.* 4, pr.) che l'uomo pio si contrappone all'uomo di scienza, perché *praeposuit scientiam scientiae, praeposuit scire infirmitatem suam magis quam scire* « *mundi moenia* », riprendendo polemicamente il *moenia mundi* di Lucr. 1, 73 dal primo elogio di Epicuro, il quale *extra processit longe flammantia moenia mundi*. A Lucrezio attinge Agostino alcuni esempi di illusione ottica, come quello dei naviganti che vedono muoversi ciò che sulla

terra sta fermo (da Lucr. 4, 387: v. Augustin. *De Genesi ad litteram* 12, 25) o di nuovo l'altro del remo immerso nell'acqua che sembra spezzato (*ivi*; probabilmente da Lucr. 4, 436 sgg.). Lucreziano è anche *mundi moles*, che torna due volte nelle *Confessiones*, e *moles atque machina* usato nello stesso senso in *Contra Acad.* 3, 25. In sostanza, conclude lo Hagedahl¹, Agostino, pur non combattendo apertamente la dottrina, condivide l'avversione che altri padri della Chiesa hanno espresso con maggior vigore: questo non toglie che egli mutui certe espressioni da Lucrezio. Questo, aggiungiamo, non deve far meraviglia: gli scrittori cristiani si sono nutriti di letteratura profana: da Minucio Felice a Lattanzio, il Cicerone cristiano, da Arnobio a Girolamo e Agostino, i maggiori testimoni della compenetrazione fra le due culture, l'esperienza classicista è sempre operante. I legami fra le due letterature sono più stretti di quanto si creda, non c'è quello iato che fra letteratura profana e cristiana si riscontra sul terreno ellenistico. I primi apologisti hanno respirato la stessa cultura dei loro avversari, si sono formati nelle stesse scuole: la letteratura cristiana non fa suo cibo soltanto di Cicerone, di Seneca, di Virgilio, ma a Lucrezio stesso attinge immagini qualche volta, e piega il senso del suo testo ai propri fini. Ma, se nelle dispute contro gli eretici Girolamo cita una volta (*Contra Ruf.* 3, 29) Lucrezio, l'influenza sua è relativa sul piano dottrinale: per S. Agostino l'autentico epicureismo è morto, e nessuno di coloro che ne subiscono la suggestione sul piano culturale vedrebbe sprigionarsi dalle sue ceneri spente una scintilla contro la vera fede (*Epist.* 118, 2, 12; *ivi* 3, 14).

Questo atteggiamento va tenuto distinto da quello osservato verso Lucrezio poeta e scrittore. Citato dai

¹ Hagedahl, *Augustin and the Latin classics* (1967), p. 383.

grammatici, da Festo, da Censorino, da Nonio, da Servio moltissime volte, ebbe anche i suoi commentatori (lo attesta S. Girolamo, che è la nostra fonte per la biografia del poeta). Lo citano largamente, nel IV secolo, anche Macrobio e Prisciano, dei quali il primo nel VI dei *Saturnali* enumera luoghi e vocaboli lucreziani che sono riecheggianti in Virgilio, e passi di Lucrezio che si ispirano a loro volta a Ennio. Minor fortuna ha il poeta nei secoli V-VI: né Boezio né Cassiodoro fanno menzione di lui.

Il contrasto fra le critiche a Lucrezio sul piano dottrinale e religioso e le frequenti citazioni sul piano tecnico della fisica e su quello letterario appare chiaro in Isidoro di Siviglia, che fu con Lattanzio l'autore che più fece conoscere il poeta al Medioevo. Per la fisica lo cita largamente nelle *Etymologiae* e nel suo *De natura rerum* (in cui, oltre che ad Ambrogio, Agostino, Svetonio, attinge a Lucrezio); nei *Chronica* riprende da S. Girolamo la notizia del filtro amatorio e del suicidio di Lucrezio; al poeta attinge la spiegazione del fulmine e del tuono nel suo *De natura rerum*, e cita esplicitamente da 6, 685 per quella del vento (36, 1): *ventus est aer commotus sive agitataus adprobante Lucretio: « Ventus enim fit ubi est agitando percitus aer »*. Trattando dei fulmini, precisa: *Lucretius autem dicit fulmina ex minutis seminibus constare, ideo penetrabilia esse* (30, 4); che è parafrasi di 2, 381 sgg.

Perfacilest tali ratione exsolvere nobis
Quare fulmineus multo penetralior ignis
Quam noster fuit e taedis terrestribus ortus:
Dicere enim possis caelestem fulminis ignem
Subtilem magis e parvis constare figuris.

Nelle *Etymologiae* Isidoro attinge dal V di Lucrezio le notizie sulla scoperta e la prima lavorazione dei metalli, e dal IV quelle sul formarsi delle percezioni. In *Etym.*

8, 3, 7 critica Lucrezio che avrebbe, secondo lui, derivato *superstitio* da *superstantes res*, le cose celesti al di sopra di noi; in realtà il poeta aveva raffigurato la *religio* (*superstitio* non ricorre in Lucrezio) come una forza che pesa dall'alto sull'uomo e lo opprime, mentre a Isidoro *superstitio* suona come *superflua aut superinstituta observatio*: la spiegazione etimologica in Lucrezio non c'è, ma l'atteggiamento è già sostanzialmente non diverso da quello di Isidoro; solo che Lucrezio usa espressioni più drastiche e violente. In *Etym.* 13, 4, 3 si cita *Lucr.* 4, 133 *caelum quod dicitur aer* a sostegno della equivalenza che a volte lega i due vocaboli (che è definizione stoica più che epicurea; panteisticamente ora il cielo, ora l'aria, ora l'etere è identificato dagli Stoici con la divinità). In 1, 40, 4 Isidoro indulge al simbolismo interpretando la Chimera, il mostro biforme descritto da *Lucr.* 5, 903 (*prima leo, postrema draco, media ipsa Chimera*) come immagine delle tre età dell'uomo, e certo ignora che Lucrezio traduce letteralmente, per negare l'esistenza di un simile mostro, un verso di Omero (*Z* 181). In 16, 20 1 si ripete con Lucrezio che l'oro soltanto è ormai in pregio e ha cacciato di seggio il bronzo, un metallo che un tempo era prezioso. Alcune di queste citazioni tornano in Rabano Mauro, che ricorda solo passi lucreziani già noti da altri scrittori, sicché nulla autorizza a credere che egli abbia letto Lucrezio¹. In genere quello che il medioevo sa su Lucrezio è già in Lattanzio, in Isidoro e in qualche altra fonte.

All'alba del IX secolo Rabano Mauro, il maestro di Fulda, ripete, fino a rasentare l'eresia, dottrine epicuree per spiegare le Sacre scritture, non solo nel campo della fisica: i quattro simboli degli Evangelisti sarebbero allegorie dei quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Il

¹ Bignone, « Riv. fil. », 1913, p. 230 sgg.

dotto accetta da Lucrezio la nozione di atomo, riprende la storia del genere umano, racconta la scoperta dei metalli: ma nulla che non sia già in Isidoro o in altre fonti. Comunque, dopo Rabano Mauro su Lucrezio si stende il silenzio: Servato Lupo, l'eruditissimo discepolo di Rabano Mauro, non lo nomina mai. Eppure i codici del IX secolo e i cataloghi medievali della Biblioteca di Bobbio dimostrano che Lucrezio era letto e trascritto dai dotti religiosi, anche se « epicureo » è sempre più spesso sinonimo di « eretico »: anzi, il vescovo Marbodo di Rennes (morto nel 1132) parla contro il timore della morte (*P. L.*, 171, 1712) in due versi che fanno eco a Lucrezio:

Hanc (*la morte*) indoctus homo summum putat esse malorum
omnia tollentem cum vita commoda vitae

richiamando la clausola di *Lucr.* 3, 1020 *terminus esse malorum*, e quella di 3, 2: *inlustrans commoda vitae*.

Così Lucrezio, letto e a volte utilizzato dagli apologeti, che ne subiscono la suggestione letteraria, citato dai grammatici, letto da Macrobio e poi da Isidoro, copiato nei monasteri in età carolingia, se fu nel complesso mal conosciuto, anche dai religiosi che lo copiarono meccanicamente mostrando a volte di non intenderlo, non cadde mai del tutto nell'oblio. Almeno il suo nome fu noto agli spiriti più alti e ai dotti che dopo Isidoro lo conobbero indirettamente. Se peraltro furono note, magari a orecchio, le dottrine di cui trasmise il messaggio, e ora furono utilizzate ora confutate, questo non significa che si possa parlare di una « sua » influenza sulla cultura medievale.

Che non fosse noto a Dante, è risaputo: l'unica singolare coincidenza è quella fra il passo celebre di *Par.* 14, 114 sgg. che descrive il pulviscolo atmosferico ondeggiante in un raggio di sole filtrato da una fessura, e il passo non meno famoso di *Lucr.* 2, 113 citato da Servio, echeggiato

da Seneca, da Lattanzio, da Isidoro di Siviglia. Fra Lucrezio e Dante esiste sicuramente una fonte mediata, forse Lattanzio, che ha in Dante un chiaro riscontro lessicale indicato dal Bignone¹: *sicut pulveris minutias videmus in sole* (in *De ira Dei* 10, 9); cfr. *così si veggion qui.... le minuzie dei corpi* (*Par.* 14, 114); riscontro più preciso di quello con Servio che (*Ad Buc.* 6, 31) definisce gli atomi *quasdam minutissimas partes.... quas Lucretius minutiores dixit illis corpusculis quae infusis per fenestram radiis solis videmus*; se pure non si accetti con lo stesso Bignone che Lattanzio non attinge a Lucrezio, ma a una fonte dossografica greca: in questo caso, forse meno probabile, l'accordo di Dante con Lucrezio sarebbe ancor più indiretto, direi in fondo casuale. Anche Petrarca e il Boccaccio, come ha mostrato ancora il Bignone, citano Lucrezio di seconda mano, attraverso Macrobio o Prisciano. Bisogna venire alla scoperta che Poggio Bracciolini fece di un codice in un «luogo lontano», forse a Murdach, perché si possa parlare di un vero ritorno di Lucrezio alla luce. Allora il Rinascimento riscoprirà il poeta, con lo studio che ne fecero Poliziano, Pontano, Marullo, e più tardi Lambino; e sarà studio formale: il pensatore sarà riscoperto con l'Illuminismo.

¹ *Art. cit.*, p. 246 sgg.

9.

DANTE INTERPRETE DI CICERONE

Vale per Cicerone quello che si può dire in genere della cultura classica di Dante: il suo modo di leggere i testi non può essere quello di chi fa di questa lettura un fine, e dei testi vuole penetrare il senso inquadrandoli nel loro tempo, ma è naturalmente quello, tutto medievale, di chi vuole trasferire i testi nel proprio tempo, e farne un mezzo per esprimere esigenze proprie e della propria cultura. Non diversamente, del resto, si serviva di Omero Cicerone stesso¹, non diversamente gli scrittori cristiani cercavano nei classici affermazioni, valide o comunque adattabili, da inquadrare nella loro etica e nella loro dottrina. D'altra parte interpretare un testo in servizio della propria tesi, piegarlo a particolari esigenze dialettiche, condurlo nell'alveo di nuove credenze, significa prendere atto che la cultura del passato rappresenta una realtà storica da cui non si può prescindere. Il problema che si pone a chi confronti un passo citato o evocato dal poeta con l'interpretazione che egli ne dà implica una trama di valutazioni che reciprocamente condizionano il testo dantesco e la fortuna dell'autore utilizzato.

¹ V. sopra, p. 110 sg. Sull'argomento torno in uno studio in corso di pubblicazione (Torino, Bottega d'Erasmus) sulla fortuna di Omero nella cultura latina.