

Luca Beltramini*

Alcune osservazioni su *naturae species ratioque* nel *De rerum natura* di Lucrezio (e una nota al testo)

<https://doi.org/10.1515/phil-2020-0109>

Abstract: The article proposes to re-examine the Lucretian formula *naturae species ratioque* (1.146–148 = 2.59–61 = 3.91–93 = 6.39–41), the meaning of which has prompted some critical debate. The examination begins from an analysis of rhetoric and argument in the sections in which the phrase occurs, with the goal of demonstrating that the meaning ‘rational vision of nature’ is more apt to the context and to Lucretius’ poetic and philosophical programme, which often relies on metaphors drawn from the semantic field of vision to describe the comprehension of natural phenomena and the didactic aim of the work. In the light of this, the final part of the paper discusses the textual problem concerning lines 6.56–57 (= 90–91), which are normally considered spurious but which can be understood better in the light of the Lucretian conception of philosophy (and of poetry) as penetrating vision.

Keywords: Lucrezio, visione, epicureismo, critica testuale

Nell’ambito del dibattito sulla ricorrenza di versi identici nel *De rerum natura* (da qui in poi *DRN*), un rilievo particolare ha assunto la triade¹ che compare per la prima volta a 1.146–148:

*hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.*

1 Si riprende, qui e nel seguito della trattazione, la terminologia usata da Giancotti (1989) 198, che definisce triade i vv. 1.146–148 (= 2.59–61 = 3.91–93 = 6.39–41), tetraide i quattro versi che nei libri 2, 3 e 6 precedono la triade (2.55–58 = 3.87–90 = 6.35–38), e eptade il passo complessivo. Il testo di Lucrezio è citato dall’ed. di Deufert (2019), ad eccezione naturalmente dei passaggi in cui argomento l’autenticità di un passo ritenuto interpolato dal critico (spec. 1.146–148 e 6.56–57, discussi più sotto).

***Corresponding author: Luca Beltramini**, Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell’Antichità – Università di Padova, Piazza Capitaniano 7, 35139 Padova,
E-Mail: luca.beltramini@unipd.it

La sequenza ricorre altre tre volte nel poema (2.59–61; 3.91–93; 6.39–41), e in ognuna di queste sedi è preceduta dalla famosa tetrade che paragona gli uomini a bambini immersi nelle tenebre, impauriti dai pericoli che immaginano acquattati nell'ombra.

*nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nihilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura.*

L'eptade che ne risulta offre un efficace compendio del messaggio di liberazione universale di cui l'Epicureismo si faceva portatore. La triade, in particolare, assume i tratti di una sorta di γνώμη, una prescrizione (*necessesit*) che segnala l'importanza e la complessità dell'obiettivo che il *DRN* si propone. Proprio la concisione e l'efficacia della sequenza suggerisce che la sua ripetizione in queste diverse sedi sia il frutto di una deliberata scelta di Lucrezio e non, come è stato sostenuto, il riflesso dello stato incompiuto dell'opera o il risultato di interpolazioni.² È noto, infatti, che già Epicuro sosteneva l'opportunità di condensare il proprio messaggio in forme compendiate, addirittura in aforismi che i discepoli potessero facilmente mandare a memoria, interiorizzando così i capisaldi della dottrina.³ Che l'eptade rappresenti il tentativo di Lucrezio di seguire questa pratica è suggerito, tra le altre cose, dal parallelo con un frammento del libro 14 del trattato epicureo *Sulla natura*, che individua nello studio della fisica la via migliore per fugare i timori (frg. 29.3.6–9 ²Arrighetti = *PHerc.* 1148 cd. c: ἐ ἐν τῆι περὶ φύ- / σε[ως θεωρίαι] ἀπαλλαγῆ- / σο[νται τῆς συμ[φ]ύτου αὐ- / τ[αῖς φρικτῆς]). L'idea rappresentò certamente un *Leitmotiv* della fisiologia epicurea, tanto da essere sintetizzata in una delle κύρια δόξαι (12 Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοῦς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν).⁴

² Rimando a Giancotti (1989) 261–281 per una dimostrazione della paternità lucreziana di queste ripetizioni. Sul problema generale dell'autenticità dei versi ripetuti, le analisi che seguono partono dai presupposti metodologici delineati dal dettagliato studio di Butterfield (2014), che sottolinea la necessità che i passaggi siano giudicati caso per caso, tenendo conto *in primis* della loro coerenza al contesto in cui sono inseriti.

³ Cf. ad es. Epicurus *Ep. Hdt.* 35–36; *Ep. Pyth.* 84; Diog. Laert. 10.12 e Cic. *Fin.* 2.20; *Nat. D.* 1.113; su questo cf. Angeli (1986); Clay (1983) 72–74; Erler (1993); Gordon (1996) 59–65; sulla coerenza delle ripetizioni lucreziane rispetto alla teoria della conoscenza epicurea cf. Clay (1983) 176–185, che sottolinea l'insistenza con cui lo stesso Lucrezio invita il lettore a imparare a memoria ciò che sta ascoltando (ad es. 2.581–582 *illud in his obsignatum quoque rebus habere / conuenit et memori mandatum mente tenere*).

⁴ Cf. anche Polistrato *Sul disprezzo irrazionale* coll. XV.22–XVI.9 (con Indelli 1978 ad loc.).

Questi due paralleli dimostrano che con l'espressione *naturae species ratioque* Lucrezio ha inteso rendere il termine φυσιολογία, proponendone una precisazione e al contempo un ampliamento.⁵ Se, infatti, *ratio* ricalca perfettamente il λόγος implicito nell'originale greco,⁶ l'altro elemento costitutivo della formula, *species*, suggerisce al lettore una dimensione ulteriore, evidentemente legata alla specifica impresa poetica che Lucrezio si prefiggeva. Sul preciso significato da attribuire al termine, tuttavia, la critica si è trovata divisa. Due sono state le principali proposte esegetiche:

- i. *species* indica l'attività del contemplare (assimilabile al concetto greco di θεωρία) e *ratio* la sua componente razionale. La locuzione indica perciò 'la contemplazione della natura e la sua spiegazione razionale'.⁷
- ii. *species* e *ratio* sono termini speculari, che designano rispettivamente l'aspetto esteriore della natura, di cui il poema dà magnifica rappresentazione, e la legge interna che la regola.⁸

Non sono mancate proposte di compromesso, che hanno giustamente messo in luce proprio la densità della formula, riflesso della complessa opera di trasformazione culturale alla base del *uertere* lucreziano.⁹ Pur riconoscendo la necessità di evitare troppo rigide distinzioni semantiche nel valutare questa formula, nella discussione seguente tenterò di mostrare che la prima soluzione esegetica è più armonica al contesto in cui la triade compare nei vari libri e, soprattutto, più coerente all'*imagery* della visione che Lucrezio impiega a più riprese per descrivere la propria operazione poetico-filosofica.

L'impiego di *uerba uidendi* per descrivere atti intellettuali complessi è documentato già negli scritti di Epicuro,¹⁰ ma per chiarire il significato peculiare di *naturae species ratioque* è necessario partire dal contesto più prossimo in cui la triade ricorre, ossia la tetrade che la precede in tutti i casi salvo uno. Che la triade sia stata originariamente concepita in connessione a questi quattro versi è dato

5 Cf. Sedley (1998) 37.

6 Sedley (1998) 37 n. 3 cita molto opportunamente Cic. *Nat. D.* 1.20.

7 Tra i commentatori e traduttori che adottano questa soluzione ricordo Merrill (1907); Diels (1923); Ernout/Robin (1962). Lucrezio usa *species* nel senso di 'vista, sguardo' (OLD s.v. 2) anche a 1.321; 2.364; 4.236, 242; 5.569, 707, 724.

8 Per questa interpretazione cf. spec. Munro (⁴1900) ad loc.; Bailey (²1950) ad loc.; Minadeo (1969) 11–15; Cox (1971) 6 (che tuttavia ammette che anche il primo significato agisca in forma implicita); Duban (1982); Clay (1983) 105–106, 108; Giancotti (1989) 220–237; altri rappresentanti delle posizioni sono citati da quest'ultimo (216, n. 22) e da Ojeman (1963) 57.

9 Cf. Sedley (1998) 37–38.

10 Cf. Usener (1977) s.vv. βλέπειν, συνθεωρεῖν e συνοραῖν (alcuni passaggi significativi sono citati *infra*).

ormai assodato.¹¹ A suggerirlo è la coerenza del passo complessivo: come si è accennato, nei primi quattro versi Lucrezio paragona gli uomini ignari della dottrina epicurea a bambini che, immersi *caecis / in tenebris*, hanno paura di ciò che non riescono a vedere. I timori degli uomini sono tanto vani quanto quelli dei bambini, ma più pericolosi perché si producono in piena luce (*in luce*).¹² Il senso del paragone è immediatamente chiarito dalla triade: le tenebre in cui gli uomini sono immersi sono tutte interiori (*terrorem animi tenebrasque*) e non possono perciò essere diradate dai raggi del sole, ma soltanto, appunto, dalla *naturae species ratioque*.

L'eptade si basa perciò su una dialettica tra interiorità ed exteriorità:¹³ se le tenebre di cui l'uomo è vittima non sono esteriori, ma interiori, è nella sua interiorità che la liberazione deve avvenire. Alla luce di questo contesto, Giaccotti ha difeso l'interpretazione di *naturae species ratioque* come "l'aspetto e l'intima legge della natura" individuando in questa espressione ciò che agli occhi di Lucrezio può giungere nella profondità dell'animo umano e dissiparne le tenebre, in opposizione ai *radii solis* e ai *lucida tela diei*, agiscono soltanto all'esterno.¹⁴ Quest'interpretazione, tuttavia, mi sembra soltanto parzialmente coerente al complesso quadro offerto da Lucrezio nell'eptade e, soprattutto, all'*imagery* sottintesa alla similitudine dei bambini immersi nelle tenebre. Quest'ultima, infatti, è tutta basata sull'antitesi tra capacità e incapacità di vedere: le tenebre che circondano i bambini sono *caecae*, impediscono loro di vedere, e proprio a causa di questa impossibilità essi immaginano (*figunt*) minacce nascoste. Se gli uomini sono preda degli stessi timori alla luce del sole è solo perché anche le tenebre dell'animo sono *caecae*, impediscono di vedere le cause più intime dei fenomeni. La soluzione, perciò, non può che essere una visione in grado di squarciare l'oscurità che nemmeno i raggi del sole possono disperdere. *Naturae species ratioque*, dunque, dovrebbe essere considerata un'endiadi, traducibile come 'visione razionale della natura', che sintetizza l'obiettivo della poesia filosofica di Lucrezio: dotare i lettori di una visione più acuta, una *species* che riesca, attraverso la *ratio*, a scorgere nella profondità dei fenomeni le loro cause prime e, perciò, a liberare l'uomo dalla sua *caecitas* interiore. Questa ipotesi, credo, ha il pregio di dare conto dell'insistenza di Lucrezio non soltanto sull'interiorità, ma soprattutto sul ruolo attivo

¹¹ Cf. la disamina di Giaccotti (1989) 241–251. L'importanza accordata da Epicuro alla vita interiore e alla coscienza di sé è stata indagata a fondo, anche in riferimento a frammenti superstiti delle sue opere: una trattazione recente si trova in Németh (2017).

¹² L'*imagery* di luce ed ombra innerva il complesso del codice espressivo del *DRN*, cf. spec. Boyancé (1963) 191–193; Garbugino (1989) 28–32.

¹³ Cf. Giaccotti (1989) 206.

¹⁴ Cf. Giaccotti (1989) 218–239.

rivestito dal discepolo nel processo di liberazione, che non può provenire dall'esterno ma deve scaturire da un atto di volontà.¹⁵ E proprio nei diversi contesti in cui la triade ricorre questo ruolo attivo del lettore è espresso invariabilmente da verbi che esprimono una visione penetrante delle cose, una *species*.

Libro 1

A puntare verso questa interpretazione è innanzitutto il contesto del libro 1, l'unica sede, cioè, in cui la triade compare senza la tetrade. Poco prima della triade, Lucrezio ha presentato al suo lettore un compendio del contenuto del *DRN* (1.127–135), insistendo proprio sulla necessità che gli uomini colgano appieno l'intima natura delle cose (e in particolare l'*anima* e l'*animus*). La sezione è seguita dalla celebre dichiarazione poetica nella quale Lucrezio lamenta la difficoltà dei *Graiorum obscura reperta* che si propone di *inlustrare Latinis uersibus*, ma si dice al contempo felice di intraprendere questa impresa per permettere al suo discepolo, Memmio, di raggiungere la comprensione della natura (1.136–145). A questo punto è introdotta la triade:

*quapropter bene cum superis de rebus habenda
nobis est ratio, solis lunaeque meatus
qua fiant ratione, et qua uì quaeque gerantur* 130
*in terris, tum cum primis ratione sagaci
unde anima atque animi constet natura uidendum,
et quae res nobis uigilantibus obuia mentes
terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,
cernere uti uideamur eos audireque coram,* 135
*morte obita quorum tellus amplectitur ossa.
Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis uersibus esse,
multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum nouitatem;
sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas* 140
*suauis amicitiae quemuis efferre laborem
suadet et inducit noctes uigilare serenas
quaerentem dictis quibus et quo carmine demum
clara tuae possim praepandere lumina menti,
res quibus occultas penitus conuisere possis.* 145

¹⁵ L'importanza dell'attività del lettore è stata sottolineata anche da Cox (1971) 6, il quale, pur ritenendo primario il significato di "outward appearance and inner working of nature", osserva che "*species* will also have an implied reference to active human observation and *ratio* to active human reasoning"; cf. Giancotti (1989) 217.

*hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesst
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.*

Da più parti è stato osservato che, collocata in questo contesto, la triade perde gran parte della sua coerenza logica. Nei passi in cui essa segue la tetrade, la sua funzione di conclusione del precedente ragionamento (*igitur*) è evidente: gli uomini nutrono alla luce gli stessi timori nutriti da bambini nelle tenebre, perciò è necessario che queste paure siano fugate non dalla luce del sole ma dalla *naturae species ratioque*. In mancanza della tetrade, la connessione argomentativa con quanto precede appare più labile, e in virtù di questa difficoltà diversi critici l'hanno giudicata interpolata.¹⁶ Ma proprio l'interpretazione di *naturae species ratioque* come 'visione razionale della natura' permette di cogliere la coerenza complessiva del passaggio.

La sezione è scandita in tre momenti: i. enunciazione della necessità di comprendere il funzionamento intimo della natura; ii. difficoltà dell'impresa poetica; iii. nuova enunciazione della necessità filosofica della conoscenza (triade). I tre segmenti sono tenuti insieme da una potente rete metaforica, giocata non soltanto sull'antitesi luce/tenebre, ma soprattutto su un'idea della conoscenza come atto di visione penetrante e veridica, in contrapposizione alla 'cecità' delle false opinioni. Nel primo momento (127–135) Lucrezio osserva che la legge che regola i fenomeni deve essere sì posseduta (*habenda nobis est ratio*), ma soprattutto 'vista' attraverso l'uso della ragione (130–131 *ratione sagaci ... uidendum*);¹⁷ solo questa visione mentale permette di correggere e superare le false opinioni sull'immortalità dell'anima che nascono dall'errata interpretazione delle nostre sensazioni, dai fantasmi che 'crediamo di vedere' (134 *cernere uti uideamur*) e sentire quando giacciamo malati o addormentati. È questa necessità a suggerire al poeta la riflessione sull'importanza di ottenere questa visione anche attraverso gli strumenti della poesia (136–145); la dichiarazione poetica prosegue la linea espressiva tracciata dai versi precedenti, attingendo al campo semantico di luce e tenebre (136–137 *Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis uersibus esse*) e, soprattutto, individuando l'obiettivo della fatica poetica in un atto di illuminazione che

¹⁶ Molte delle obiezioni alla coerenza logica del passo sono state affrontate da Giancotti (1989) 197–215, che sostiene l'autenticità della ripetizione. In anni più recenti l'ipotesi dell'atetesi è stata sostenuta nuovamente da Deufert (1996) 63–64 e (2018) ad loc., alle cui osservazioni quanto segue tenta di dare una risposta almeno parziale.

¹⁷ Sull'insistito uso da parte di Lucrezio di *uerba uidentis* a scopo dimostrativo cf. anche Carozzo (2001), con riferimento ad alcuni passi qui citati; Lehoux (2013).

permette al discepolo di ‘vedere fino in fondo’ le *res occultas* (140–148).¹⁸ Il frequentativo *conuiso*, di uso limitatissimo al di fuori del *DRN*,¹⁹ esprime uno scrutare acuto e penetrante, che giunge a vedere profondità normalmente precluse alla vista umana. È proprio a questa visione penetrante e razionale – penetrante ‘in quanto’ razionale – che Lucrezio si riferisce con l’espressione *naturae species ratioque*, che conclude la rete metaforica di *uerba uidendi* di cui la sezione è intessuta; *igitur* si connette ai versi che precedono la digressione sulla poesia, riproponendo in forma ancor più efficace la necessità di una visione razionale che soppianti le illusorie visioni citate nel primo momento (132–135). Dal punto di vista argomentativo, insomma, la triade svolge una funzione di cerniera: riprende il filo del ragionamento interrotto dalla digressione sulla poesia, lo suggella in un’efficace *sententia* conclusiva e lo connette alla sezione successiva, che inaugura la trattazione vera e propria.²⁰

Diversi altri passaggi del libro 1 confermano l’opportunità di interpretare *species* come ‘visione’. Il filone tematico inaugurato da questa sezione ricorre in un’altra dichiarazione programmatica: il famoso paragone tra la poesia e il miele con cui i medici cospargono i bordi del bicchiere per somministrare una medicina amara ai bambini (1.921–950):²¹

*deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore* 934
...
*si tibi forte animum tali ratione tenere
uersibus in nostris possem, dum perspicis omnem
naturam rerum qua constet compta figura.* 950

La sezione ripropone la dialettica tra luce e tenebre e, soprattutto, tra vedere e non vedere;²² il ‘dolce miele delle muse’ è considerato un mezzo attraverso il qua-

18 Cf. Garani (2007) 22–23; Marković (2008), pur interpretando *naturae species ratioque* come “perception of and reasoning about nature, i.e., ... Epicurean physics” (p. 30), riconosce che “Epicurus’ teaching is panoptic: it opens a view of the entire universe” (p. 146).

19 Il verbo ricorre a 2.357; 5.779. Attestato per la prima volta in Acc. *trag.* 598, significativamente è impiegato con una certa frequenza soltanto negli *Aratea* ciceroniani (3 occorrenze); cf. Bailey (²1950) ad loc. ed Ernout/Robin (1962) ad loc.

20 Quest’uso di *igitur* è ben documentato (cf. ThLL s.v. 266.38–267.32). Così inteso, il passo non risulta perfettamente lineare dal punto di vista logico, e il carattere secondario della ripetizione rimane evidente. Non sembra, tuttavia, un’incoerenza tale da vietare l’ipotesi che la ripetizione sia dovuta a Lucrezio, la cui poetica si fonda spesso su momenti argomentativi legati tra loro da suggestioni visive e metaforiche, piuttosto che da nessi logici in senso stretto (cf. Bailey 1940).

21 Sui precedenti greci di questa analogia cf. Clay (2003).

22 Cf. le analisi di Schrijvers (1970) 31, 38–47.

le il lettore può ‘osservare in profondità’ l’intera natura dell’universo (si noti l’uso di *perspicio*, corradicale di *species*).

In effetti, l’idea che la fisiologia epicurea offra la possibilità di ‘vedere’ ciò che altrimenti sarebbe invisibile (gli ἄδηλα) pervade il *DRN* a tutti i livelli, dalla costruzione retorico-argomentativa, fondata in gran parte sull’analogia, alle scelte stilistiche, che mettono al servizio dell’argomentazione metafora e similitudine.²³ Si tratta evidentemente di una questione centrale per una dottrina fondata sull’idea che la conoscenza della realtà sia affidata ai sensi e che, al contempo, tutta la materia sia composta di corpi invisibili.²⁴ Come si accennava, lo stesso Epicuro si riferisce alla necessità di inferire conclusioni su ciò che non possiamo percepire con verbi della vista, come συνορᾶν (ad es. Epicurus *Ep. Hdt.* 38.7–8 ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδήλων)²⁵ o συνθεωρεῖν (ad es. Epicurus *Ep. Pyth.* 102.3–5 καὶ κατ’ ἄλλους δὲ πλείους τρόπους ῥαδίως ἔσται καθορᾶν ἐχόμενον αἰεὶ τῶν φαινομένων καὶ τὸ τούτοις ὅμοιον δυνάμενον συνθεωρεῖν).²⁶ Ma la ricorrenza del tema nell’apologia della poesia dimostra che nel caso del *DRN* la questione assume una valenza più specificamente poetica, dal momento che l’acquisizione di questa visione chiara e penetrante rappresenta la condizione da cui dipende la possibilità stessa di scrivere una poesia davvero epicurea, senza cadere nell’errore di chi crede, come i seguaci di Eraclito, che per mostrare ciò che sfugge alla vista sia necessario ricorrere a *inuersa uerba*, a parole altrettanto oscure: 1.641–644 *omnia enim stolidi magis admirantur amantque / inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt, / ueraque constituunt quae belle tangere possunt / auris, et lepido quae sunt fucata sonore.*

Le sezioni argomentative del poema insistono sulla necessità di sopperire con la ragione (e con la poesia) ai limiti dei nostri sensi. La dimostrazione dell’esistenza degli atomi (1.265–328) si basa sull’idea che alcuni fenomeni che vediamo pos-

23 Su questo cf. spec. Garbugino (1989); Schiesaro (1990); Clay (1996); Setaioli (2005); Schrijvers (2007); Garani (2007), in connessione con la poesia filosofica di Empedocle; sulla visione come fondamento della poetica lucreziana cf. anche Sellar (³1889) 292–294; Tescari (1935) 98–100; Bailey (1940); De Lacy (1964); West (1969); Grilli (1990); sull’ampiezza semantica del verbo *uidere* in Lucrezio cf. Reinhardt (2016). Particolarmente interessante anche Milanese (1989), sul programma di Lucrezio come trasposizione poetica della σαφήνεια raccomandata da Epicuro. Si noti anche l’uso insistito di locuzioni come *nonne uides*, variamente declinata (16 occorrenze, quasi sempre in apertura di verso), o *iamne uides igitur...*? (5 occorrenze, sempre in apertura di verso), su cui cf. Schiesaro (1984).

24 Cf. Schrijvers (1970) 40–42 e, soprattutto, Marković (2008) 85–86; Lehoux (2013).

25 Cf. anche Epicurus *Ep. Hdt.* 63.1, dove il verbo è usato in riferimento alle caratteristiche dell’anima, ‘scorte’ a partire dalle sensazioni e dalle affezioni; Philodemus *Pragm.* 137.13² Arrighetti.

26 Cf. anche *Ep. Pyth.* 116.8–12, dove ricorrono entrambi i verbi.

sono essere spiegati soltanto se ammettiamo l'esistenza di particelle invisibili,²⁷ come quando una veste bagnata si inumidisce e si asciuga per effetto dell'assorbimento o della perdita di particelle d'acqua, o un anello si consuma perché i suoi costituenti a poco a poco si disperdono:

Denique fluctifrago suspensae in litore uestes 305
uuescunt, eaedem candenti sole serescunt.
at neque quo pacto persederit umor aquai
uisumst nec rursus quo pacto fugerit aestu.
in paruas igitur partis dispargitur umor,
quas oculi nulla possunt ratione uidere. 310
 ...
strataque iam uolgi pedibus detrita uiarum 315
saxea conspicimus; tum portas propter aena
signa manus dextras ostendunt adtenuari
saepe salutantum tactu praeterque meantum.
haec igitur minui, cum sint detrita, uidemus;
sed quae corpora decedant in tempore quoque, 320
inuida praecusit speciem natura uidendi.
Postremo quaecumque dies naturaque rebus
paulatim tribuit, moderatim crescere cogens,
nulla potest oculorum acies contenta tueri;
nec porro quaecumque aeuo macieque senescunt 325
{nec, mare quae impendent, uesco sale saxa peresa}
quid quoque amittant in tempore cernere possis:
corporibus caecis igitur natura gerit res.

L'uso di *species* ai vv. 320–321 è particolarmente illuminante.²⁸ Se *l'inuida natura*²⁹ non ci ha concesso una *species uidendi* in grado di scorgere gli elementi

27 Su questa sezione cf. anche Schiesaro (1990) 21–25, spec. p. 25: “in questo passo *primordia* e *concordia* sono accomunati in quanto corpi, e l'analisi dei fenomeni visibili permette a Lucrezio di formulare ipotesi sulle realtà invisibili ... Alcuni fenomeni visibili diventano chiave di conoscenza dei *primordia* perché è possibile ricavare da essi – *ope ingenii* – caratteri generali dei quali anche i *primordia* sono partecipi”; Feeney (2014) 202–209 ha messo in luce il valore programmatico della similitudine del fiume (1.290–297), qui impiegata da Lucrezio per dimostrare che “there are forces in the world which demonstrably exist even if we cannot see them” (p. 202).

28 A torto, credo, Giancotti (1989) sorvola su questo verso sostenendo che “non presenta caratteristiche importanti ai nostri fini” (216, n. 21).

29 L'espressione *species uidendi* è stata giudicata da alcuni ridondante e bizzarra (ad es. Bailey²1950 ad loc.), ma difesa con argomenti convincenti da Ernout/Robin (1962) ad loc., che citano un costrutto simile a 2.65 *mobilitas magnum per inane meandi* (definito “a characteristic Lucretian expansion” dallo stesso Bailey²1950 ad loc.), e soprattutto da Deufert (2018) ad loc.

nam tibi uehementer noua res molitur ad auris
accidere et noua se species ostendere rerum. 1025
 ...
quam tibi iam nemo fessus satiate uidendi,
susplicere in caeli dignatur lucida templa!
desine *quapropter nouitate exterritus ipsa* 1040
expuere ex animo rationem, *sed magis acri*
iudicio perpende, et si tibi uera uidentur,
dede manus, aut, si falsum est, accingere contra.
quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
infinita foris haec extra moenia mundi, 1045
quid sit ibi porro quo prospicere usque uelit mens
atque animi iactus liber quo peruolet ipse.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Tornando ora al contesto in cui la triade compare nel libro 1, ulteriori indizi in favore dell'interpretazione di *species* come 'visione' provengono dai versi che immediatamente la seguono. Dopo aver dichiarato la necessità che le tenebre dell'animo siano dissipate grazie alla *naturae species ratioque*, Lucrezio enuncia il principio basilare della fisiologia epicurea, *nullam rem e nihilo gigni diuinitus umquam* (1.150), e prosegue con una rappresentazione impietosa dei mortali che, ignari di questo principio, osservano intimoriti i fenomeni naturali e li attribuiscono alla volontà degli dèi (1.146–158):

hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.
principium cuius hinc nobis exordia sumet,
nullam rem e nihilo gigni diuinitus umquam. 150
quippe ita formido mortalis continet omnis,
*quod multa in terris fieri caeloque **tuentur,***
quorum operum causas nulla ratione uidere
possunt *ac fieri diuino numine rentur.* 154
*quas ob res **ubi uiderimus** nil posse creari* 156
de nihilo, tum quod sequimur iam rectius inde
perspiciemus, *et unde queat res quaeque creari* 158
et quo quaeque modo fiant opera sine diuom. 155

Il passo si fonda su un uso evocativo e consapevole dei *uerba uidendi*, che delineano una potente opposizione tra visione veridica e visione fallace. Gli uomini 'osservano' (v. 152 *tuentur*) i fenomeni che si producono in cielo e in terra, ma non sono capaci di 'vedere' davvero le loro cause profonde (v. 153 *uidere*), e da questa cecità, cioè dall'*ignorantia causarum*, nasce la paura che li tiene imprigionati. È perciò necessario che la loro percezione sia direzionata dalla ragione (in questo caso il principio del *nihil de nihilo*) così che possano 'scrutare fino in fondo' i

meccanismi intimi della natura (156–157 *rectius inde / perspiciemus*). L'aderenza alla tradizione epicurea di questa contrapposizione tra visione scientifica e cecità è confermato da un passo di Polistrato, in cui proprio l'ἄβλεψία degli uomini è individuata come la 'causa prima di tutti i mali'.³¹ Va da sé che l'interpretazione di *species* come aspetto esteriore del fenomeno depotenzia notevolmente la coerenza logica del passo: l'attenzione del poeta non è focalizzata sull'aspetto epidermico della natura, sul suo 'darsi' ai nostri sensi, ma piuttosto sulla necessità che il lettore superi, per così dire, l'esteriorità del fenomeno e ne veda le cause profonde grazie alla ragione.³²

Naturalmente, in tutti i passi visti finora l'opposizione tra questa visione razionale e la visione superficiale rimane su un piano strettamente metaforico: essa non implica una svalutazione del dato sensibile, che, come accennato, rappresenta per l'Epicureismo un criterio di verità fondamentale, ma denuncia piuttosto l'incapacità dell'uomo di interpretare correttamente le proprie percezioni.³³ Quando Lucrezio descrive l'ignoranza degli uomini come cecità e afferma di offrire ai suoi lettori una nuova capacità di vedere, si riferisce all'atto cognitivo nel suo complesso, a una visione mentale che si fonda sulla corretta (e razionale) interpretazione dei dati che cogliamo grazie alla vista propriamente detta e, più in generale, ai sensi.

È possibile ora tracciare un bilancio di quanto osservato fin qui su questa sezione del libro 1. Tra l'enunciazione dell'argomento del poema e l'inizio della trattazione vera e propria, Lucrezio colloca una sequenza che enuncia: (a) la necessità di una visione razionale per la comprensione della materia del poema

31 Polistrato, *Sul disprezzo irrazionale* col. XXXII.12 (cf. Indelli 1978 ad loc.: “un termine coniato da Polistrato”); Fowler (2012) 68 segnala la ricorrenza dell'immagine già in Parmenide B 6.7 DK κῶφοι ὁμῶς τυφλοὶ τε. Questo passaggio lucreziano è stato analizzato acutamente da Milanese (1986), che tuttavia parte dal presupposto che *species* stia a significare, in linea con Munro e Bailey, “il darsi della natura, nella sua autonoma capacità rivelatrice” (41), e che questo darsi sia il punto di partenza per due possibilità alternative: una visione scientifica (*uidere*), che porta alla liberazione, e la nascita di false credenze (*rentur*). Non mi pare però che la *species* designi qui il punto di partenza del processo conoscitivo, bensì l'obiettivo a cui tendere, ciò che è necessario (1.146 *necessesit*) per evitare la nascita di false credenze. Ugualmente, Giaccotti (1989) 238–239 interpreta questo passo con grande acutezza, ma mi pare che la sua scelta di interpretare *species* come aspetto esteriore sia in contraddizione con il messaggio che coglie nel passaggio.

32 Nell'interpretazione qui proposta, dunque, *cuius* del v. 149 si riferisce all'endiadi *species ratioque*, considerata dal poeta come un costrutto singolare (così Bailey² 1950 ad loc.). Il pronome relativo ha costituito comunque l'oggetto di un lungo dibattito, influenzato, com'è ovvio, dall'interpretazione della triade stessa e dalla sua conservazione nella sede tradita (cf. Giaccotti 1989, 233–237).

33 Cf. ad es. Epicurus *Ep. Hdt.* 37–38; Sext. Emp. *Math.* 8.63; altri passi rilevanti in Long/Sedley (1987) 1.78–86; la bibliografia sull'ἀίσθησις e la πρόληψις epicuree è ovviamente vasta, per discussioni recenti e utili a questa trattazione cf. ad es. Tsouna (2016); Verde (2018).

(127–135); (b) la ricerca di uno stile e di un vocabolario che permetta al lettore di ‘scorgere le cose nascoste’ (136–145); (c) la necessità che i terrori e le tenebre dell’animo siano dissipati da una visione razionale (146–148, la triade suggellata da *naturae species ratioque*); (d) il principio fondante del materialismo atomistico, unico rimedio all’incapacità dei mortali di vedere davvero le cause profonde dei fenomeni (149–158). L’argomento più convincente in favore dell’interpretazione di *naturae species ratioque* sta proprio in questa coerente progressione tematica, che spiega anche la scelta di Lucrezio di ripetere in questa sede la triade svincolandola dalla precedente similitudine dei *pueri in tenebris*.

Libri 2, 3 e 6

Altrettanto rivelatori sono i contesti in cui l’intera eptade compare nei libri seguenti. Nel proemio del libro 2 Lucrezio raffigura i saggi che dall’alto guardano gli uomini affannarsi alla ricerca di gloria e ricchezza, ignari di quale sia il vero fine della vita umana: il piacere che deriva dalla soddisfazione dei bisogni necessari e l’assenza di ogni turbamento. Questa potente raffigurazione è interamente basata sulla semantica della visione. Per esaltare l’acquisizione della saggezza epicurea, Lucrezio ricorre a una *Priamel* fondata su una gradazione di scene ‘viste’ (2.1–13):³⁴

<i>Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis,</i>	1
<i>e terra magnum alterius spectare laborem,</i>	
<i>non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas,</i>	
<i>sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est.</i>	
<i>suaue etiam belli certamina magna tueri</i>	6
<i>per campos instructa tua sine parte pericli;</i>	5
<i>sed nil dulcius est, bene quam munita tenere</i>	7
<i>edita doctrina sapientum templa serena,</i>	
<i>despicere unde queas alios passimque uidere</i>	
<i>errare atque uiam palantis quaerere uitae,</i>	10
<i>certare ingenio, contendere nobilitate,</i>	
<i>noctes atque dies niti praestante labore</i>	
<i>ad summas emergere opes rerumque potiri.</i>	

Attraverso una costellazione di *uerba uidendi*, la *Priamel* compie un movimento dal vedere propriamente detto (2 *spectare*, 6 *tueri*) alla contemplazione filosofica dei saggi che, metaforicamente assisi nei *templa serena*, guardano in basso (9

³⁴ Cf. Fowler (2002) 17–18, 25 e nn. ad locc.

despicere ... uidere) i travagli a cui gli uomini si condannano per ignoranza. Quest'umanità inconsapevole del vero bene è subito dopo rappresentata preda della cecità, secondo l'immagine ormai consueta (2.14–19):

o miseris hominum mentes, o pectora caeca!
qualibus in tenebris uitae quantisque periclis 15
degitur hoc aevi quodcumquest! nonne uidere
nihil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
iucundo sensu cura semota metuque?

Questa cecità mentale è nuovamente esemplificata dall'opposizione tra due diverse 'visioni':³⁵ da un lato quella razionale, che ci permette di constatare che il corpo ha bisogno di soddisfare solo i bisogni naturali (2.20–21 *ergo corpoream ad naturam pauca uidemus / esse opus omnino*), dall'altro quella offuscata dalle nostre false opinioni, che ci spinge a sperare che la semplice vista di un esercito o di una flotta basti a fugare le nostre paure (2.40–54). Al paradosso segue un nuovo richiamo alle tenebre a cui siamo condannati a causa delle nostre false opinioni e alla necessità che esse siano diradate dalla *ratio*, e a questo punto è introdotta l'eptade (53–58):

quid dubitas quin omnis sit haec rationis potestas,
omnis cum in tenebris praesertim uita laboret?
nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis 55
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nihilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura.
hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei 60
discutiant, sed naturae species ratioque.

È difficile pensare che con *naturae species ratioque* Lucrezio alluda qui al 'darsi della natura' e ai suoi meccanismi: la sezione non fa cenno a fenomeni naturali,³⁶ e l'intera argomentazione è tesa a dimostrare la necessità che l'uomo compia uno sforzo razionale per dissipare le false credenze (le *tenebrae*) e acquisire la corretta

³⁵ Sulla ricorrenza di *caeca* in questo passo cf. anche Fowler (2012) ad loc. La rilevanza tematica dell'opposizione vedere/non vedere è ben evidenziata da Giancotti (1989) 264–265, che rileva la coerenza dell'eptade al contesto in cui è inserita; paradossalmente, la linea interpretativa del critico conferma l'opportunità di interpretare *species* nel senso di 'visione' anziché, come da lui sostenuto, di 'aspetto esteriore'.

³⁶ È difficile connettere, come fa Giancotti (1989) 265, la *naturae species* ai bisogni naturali citati ai vv. 20e 23.

cognizione delle cose che può condurlo alla saggezza. Come visto nel libro 1, inoltre, la formula porta alla sua naturale conclusione la rete di *uerba uidendi* che precede, e richiama, in un'efficace costruzione a cornice, il verbo *spectare* al v. 2.³⁷

Ma gli argomenti più decisivi per l'interpretazione di *naturae species ratioque* sono forniti dal contesto in cui la formula compare nei libri 3 (87–93) e 6 (35–41). Nel libro 3 l'eptade funge da cerniera tra il *syllabus* (31–86) che annuncia il tema del libro – le paure degli uomini, e in particolare il timore della morte – e l'inizio della trattazione vera e propria, che si apre al v. 94 (*primum*). Nel proemio del libro, immediatamente precedente al *syllabus*, Lucrezio racconta con inusuali accenti autobiografici la propria illuminazione filosofica:

<i>tu, pater, es rerum inuentor, tu patria nobis suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,</i>	10
<i>floriferis ut apes in saltibus omnia libant, omnia nos itidem depascimur aurea dicta, aurea, perpetua semper dignissima uita. nam simul ac ratio tua coepit uociferari naturam rerum, diuina mente coorta,</i>	15
<i>diffugiunt animi terrores, moenia mundi discedunt. totum uideo per inane geri res. apparet diuum numen sedesque quietae, quas neque concutiunt uenti nec nubila nimbis aspergunt neque nix acri concreta pruina</i>	20
<i>cana cadens uiolat semperque innubilis aether integit et large diffuso lumine ridet. omnia suppeditat porro natura, neque ulla res animi pacem delibat tempore in ullo. at contra nusquam apparent Acherusia templa,</i>	25
<i>nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur. his ibi me rebus quaedam diuina uoluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesta patens ex omni parte resecta est.</i>	30

Il proemio, mi pare, chiarisce perfettamente il senso di *naturae species ratioque*. L'illuminazione di Lucrezio è sì il risultato di uno svelamento della natura nel suo aspetto sensibile (30 *tam manifesta patens ex omni parte resecta est*), ma coincide soprattutto con una cognizione attiva dei fenomeni, espressa dai due *uerba uidendi* posti in posizione rilevata: *uideo*, tra cesura pentemimera ed eptemimera al v. 17, e *dispiciantur*, in chiusura del v. 26. Entrando in contatto con la parola sal-

37 Cf. Fowler (2002) 18. Nella sua n. ad loc. Fowler allude alla possibilità che queste diverse dimensioni semantiche siano attive contemporaneamente nella formula.

vifica di Epicuro, il poeta ha acquisito la capacità di guardare al di là dei limiti sensibili (16–17 *moenia mundi / discedunt*; 26 *nec tellus obstat*), di scrutare nel vuoto l'infinito prodursi delle cose, e l'acquisizione di questa visione penetrante è scaturita da un atto di comprensione razionale, dalla *ratio* dispensata da Epicuro (15).³⁸ È difficile non vedere in questo passo la descrizione puntuale della cura contro le angosce descritte nella triade. Perché le tenebre dell'animo possano essere fugate è necessario perpetuare il processo descritto in questo proemio; è necessario, cioè, che il lettore ottenga attraverso il poema ciò che Lucrezio stesso ha ottenuto dal maestro: una visione razionale delle cose, che gli permetta di vedere finalmente i meccanismi più nascosti della natura. In questo sta, credo, il senso profondo dell'*imitatio* che Lucrezio rivendica subito prima di questa sezione, nei versi di apertura del proemio (1–9; spec. 5–6 *non ita certandi cupidus quam propter amorem / quod te imitari aueo*).³⁹

Una conferma in tal senso giunge proprio dall'ultima sezione in cui la triade ricorre, il proemio del libro 6, dove Lucrezio offre un'altra rappresentazione per così dire 'genetica' della dottrina epicurea, raccontando il momento di illuminazione vissuto dallo stesso Epicuro. Anche nel caso del maestro, la presa di coscienza filosofica coincide con una visione improvvisa e lampante della vera natura delle cose (6.9–23):

nam cum uidit hic ad uictum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata 10
et, proquam possent, uitam consistere tutam,
diuitiis homines et honore et laude potentis
affluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
atque animi ingratis uitam uexare sine ulla 15
pausa atque infestis cogi saeuire querelis,
intellegit ibi uitium uas efficere ipsum,
omniaque illius uitio corrumpier intus,
quae conlata foris et commoda cumque uenirent;
partim quod fluxum pertusumque esse uidebat, 20
ut nulla posset ratione explerier umquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.

³⁸ Cf. Giaccotti (1989) 56: "Perché non sfugga il senso genuino di *video*, bisogna, secondo me, scorgere e tenere presente il legame intimo che lo connette a *ratio* del v. 13 e a *divina mente* del v. 14; ... con *video* Lucrezio significa una lucida e intensa visione mentale".

³⁹ Sulla complessa dialettica maestro-discepolo, alla quale Lucrezio sovrappone la topica dell'*imitatio* poetica, cf. Volk (2002) 105–118.

La maturazione del filosofo ha avuto inizio dall'osservazione della realtà circostante (9 *cum uidit*), dalla constatazione che tutto ciò di cui l'uomo ha realmente bisogno è a portata di mano e che la continua ricerca di ricchezze e gloria nulla può contro l'infelicità che lo assilla; Epicuro, insomma, ha visto ciò che era davanti agli occhi di tutti ma che nessuno era riuscito davvero a cogliere: che l'origine dell'infelicità dell'uomo risiede nel suo animo, e nel suo animo deve essere sconfitta.⁴⁰ L'idea è espressa dalla famosa metafora del vaso fessurato e contaminato, che lascia fuoriuscire e inquina tutto ciò che vi viene introdotto:⁴¹ il paragone è scandito in due momenti distinti (20–23 *partim ... partim*), ciascuno descritto da una coppia di versi suggellata da un *uerbum uidendi* (20 *uidebat*; 23 *cernebat*). Come nel libro 3, la visione è inscindibilmente legata a un atto di comprensione razionale, che nel caso di Epicuro (e qui sta la grandezza del suo intelletto) segue, e non precede, la visione, come a confermare ciò che fino a quel momento è stato soltanto intuizione (9–17 *cum uidit ... intellegit*). Questa progressione tematica culmina, dopo l'enumerazione delle verità scoperte dal maestro (24–34), proprio nell'eptade, che ribadisce la necessità che il lettore veda attivamente, come ha fatto Epicuro, l'intima natura delle cose.⁴²

Il trapasso del libro 6

La rilevanza tematica della visione evidenziata nei paragrafi precedenti offre l'occasione di riconsiderare un problema testuale sul quale editori e commentatori sono stati fino a questo momento quasi del tutto concordi. Nel libro 6 l'eptade è seguita da una sezione di trapasso, oggi mutila, in cui Lucrezio espone per sommi capi gli argomenti che si accinge a trattare: i *meteora*. La definizione del tema sottintende un'evidente polemica religiosa: agli occhi del poeta i *meteora* sono per eccellenza i fenomeni che suscitano nell'uomo il timore degli dèi. L'idea è, ancora una volta, tematizzata attraverso una rappresentazione impietosa della *caecitas* degli uomini, incapaci di vedere le cause profonde dei fenomeni (6.50–67):

*cetera quae fieri in terris caeloque tuentur
mortales, pauidis cum pendent mentibus saepe,
et faciunt animos humilis formidine diuom*

40 Sull'antitesi tra interiorità ed esteriorità in questo passo cf. Giancotti (1989) 286–287.

41 Sull'immagine del vaso, presente già in 3.935–939, cf. Görler (1997).

42 Proprio in virtù della notevole coerenza dell'eptade a questo contesto, Giancotti (1989) 281–300 ha ritenuto, credo giustamente, che essa sia stata concepita originariamente in questa sede.

*depressosque premunt ad terram propterea quod
 ignorantia causarum conferre deorum
 cogit ad imperium res et concedere regnum* 55
*quorum operum causas **nulla ratione**uidere
 possunt ac fieri diuino numine rentur.
 nam bene qui didicere deos securum agere aeuom,
 si tamen interea **mirantur** qua ratione* 60
*quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
 quae supera caput aetheriis **cernuntur** in oris,
 nrsus in antiquas referuntur religiones
 et dominos acris adsciscunt, omnia posse
 quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
 quid nequeat, finita potestas denique cuique* 65
*quanam sit ratione atque alte terminus haerens;
 quo magis errantes **caeca ratione feruntur**.*

Due i principali problemi testuali posti dal passaggio: da un lato i vv. 56–57, che ricorrono identici nel passo del libro 1 già citato (1.153–154) e poco dopo nel libro 6 (90–91); dall’altro i vv. 59–67, che ripetono 5.82–90. Questi ultimi sono comunemente conservati dagli editori in entrambe le sedi.⁴³ Diversamente, i vv. 56–57 sono considerati generalmente spuri⁴⁴ e conservati solo da una minoranza degli editori.⁴⁵ È possibile precisare i termini del problema alla luce di quanto osservato finora sulla triade, che nel libro 6 precede di poco i versi in questione. Dal punto di vista sintattico ha creato qualche problema *quorum operum*, considerato “awkward after *res*”.⁴⁶ Ma *quorum operum* non fa eccessiva difficoltà se connesso a *regnum* e considerato, appunto, una *uariatio* del precedente *res*.⁴⁷ Semmai, a creare qualche stridore è l’assenza di un soggetto esplicito per *fieri*, che nella sezione del libro 1 dove questi versi ricorrono è offerto da *multa* (152), ma che qui

43 Cf. ad es. Bailey (²1950) ad loc.; Costa (1984) ad loc. “a good example of a thematic repetition of a point essential to the poem’s message”; Butterfield (2014) 33 n. 61. Fa eccezione Deufert (1996) 109–115, con argomenti strettamente legati all’atetesi di 6.56–57; Munro (⁴1900) trova i versi confusi e poco armonici, ma li considera segno dello stato non rifinito del poema piuttosto che frutto di interpolazione.

44 Il problema fu individuato già da Lambino, ma l’espunzione si deve a Bentley, che tuttavia li conservò nel seguito (90–91). La soluzione di Bentley è seguita, tra gli altri, da Lachmann (³1860), cf. (1850) ad loc., Bernays (1874), Brieger (1894) e Merrill (1907). Li espungono da entrambe le sedi Munro (⁴1893), Bailey (²1950), Martin (²1953) ed Earnout (²1967).

45 Diels (1923), Büchner (1937) e (1966), Leonard/Smith (1942) e, recentemente, Butterfield (2014) 33 n. 61 (qui e non a 90–91).

46 Bailey (²1950) ad loc. Anche Büchner (1937), che pure accoglie 56–57, trova brusco il passaggio e conclude da ciò che i vv. siano stati composti originariamente a 90–91.

47 Per *regnum* applicato a oggetti inanimati cf. OLD s.v. 4b.

dev'essere dedotto, con una certa forzatura, da *operum*; la traduzione dei vv. 53–56 sarebbe quindi: 'poiché l'ignoranza delle cause ultime li costringe ad attribuire gli eventi al potere degli dèi e a concedere loro il governo delle cose di cui non riescono in alcun modo a vedere le cause, e che credono avvengano per volontà divina'. Non sembra, comunque, che dal punto di vista sintattico il passo presenti problemi che giustifichino l'atetesi. Al contrario, un'analisi del contenuto e della sua strutturazione retorica depone a favore della paternità lucreziana. I vv. 56–57, infatti, chiudono efficacemente il periodo, fornendo il *pendant* al verbo *tueor* che lo apre,⁴⁸ e suggellando la raffigurazione degli uomini preda della meraviglia, che guardano sbigottiti ciò che si produce in cielo e in terra senza davvero riuscire a vedere le cause intime dei fenomeni; raffigurazione, questa, in cui culmina la linea espressiva aperta dal proemio del libro 6 e proseguita nell'eptade appena enunciata. Anche nel libro 1 il verbo *tueor* ricorre subito prima di questi versi, a significare lo stesso sguardo pieno della meraviglia determinata dall'*ignorantia causarum* (1.152): il parallelismo – che riguarda, si badi bene, un verbo al di fuori della sezione trasposta e quindi sospettata di interpolazione – mostra che i vv. 50–57 sviluppano lo stesso tema in forma più ampia e, a ben vedere, più cogente: il riferimento ai *cetera quae fieri in terris caeloque* traduce perfettamente gli argomenti che Lucrezio si sta accingendo ad affrontare nel libro 6 – i *meteora* celesti e quelli terrestri, come i terremoti – mentre si connette al contesto del libro 1 in modo più vago, come riferimento generico ai fenomeni che suscitano paura negli uomini.

L'autenticità di 56–57 trova ulteriori argomenti a favore se consideriamo i versi successivi. Al primo segmento argomentativo aperto da *tueor* e chiuso da *nulla ratione uidere*, Lucrezio ne fa seguire un altro, basato su una costruzione parallela molto simile. Questo secondo segmento è quasi interamente costituito dalla ripetizione di 5.82–90, fatta eccezione per il v. 67. Come si diceva, questa ripetizione è generalmente conservata dagli editori, ma in anni recenti Deufert ne ha contestato l'autenticità, osservando che i versi sono necessari all'argomentazione del libro 5 ma qui ridondanti rispetto a quanto appena detto dal poeta.⁴⁹ A ben guardare, tuttavia, i versi spiegano la necessità che Lucrezio torni a insistere sull'argomento e specificano le osservazioni del primo segmento. Lì le considerazioni del poeta riguardano tutti i mortali, qui l'argomentazione compie un passo ulteriore, chiarendo che proprio i *meteora* sono i fenomeni che devono essere trattati con maggior ampiezza, dal momento che anche chi ha respinto le creden-

⁴⁸ *Tueor* ricorre altre ventotto volte nella *DRN*, e nella grandissima maggioranza dei casi assume il significato di un vedere particolarmente attento, uno 'scrutare' indagatore che spesso, per quanto minuzioso, risulta frustrato (spec. 1.300, 324; 4.113; 6.1163).

⁴⁹ Cf. Deufert (1996) 109–115; (2018) ad loc.

ze sugli dèi, non appena si vede sovrastato da fenomeni celesti spaventosi, si lascia sopraffare dalla paura e torna ad affidarsi alle superstizioni.⁵⁰

La struttura retorica del passo lascia intravedere una costruzione consapevole e fa pensare che non si tratti di una semplice ripetizione. L'appiglio più sicuro è fornito proprio dal v. 67, l'unico in tutto il passo a non costituire una ripetizione e, perciò, evidentemente inserito qui per armonizzare la sezione del libro 5 al nuovo contesto. Ma a quale contesto il verso si armonizza? La sua inserzione crea una nuova costruzione a cornice, del tutto simile a quella osservata nel primo segmento: a un verbo che denota uno scrutare sbigottito in apertura (*mirantur*),⁵¹ corrisponde in chiusura una nuova stoccata contro l'*ignorantia causarum*. È chiaro il notevole parallelismo tra il v. 56, finora espunto, e il v. 67: due versi isoprosodici e isosillabici, rispondenti nel lessico e nel contenuto, che suggellano due nuclei testuali ugualmente sovrapponibili per contenuto:

(a)	(50)	<i>tuentur</i>	→	<i>nulla ratione uidere</i>	(56)
(b)	(59)	<i>mirantur</i>	→	<i>caeca ratione feruntur</i>	(67)

La locuzione *quo magis* che apre il v. 67 segnala la ripresa enfatica di quanto già detto al v. 56 a proposito della cecità degli uomini, che viene ora ribadita e attribuita anche a coloro che sono stati già introdotti alla dottrina epicurea. L'insistenza di Lucrezio sul tema, l'urgenza di far sapere al lettore i pericoli insiti nell'*ignorantia causarum*, è ben comprensibile alla luce degli specifici argomenti del libro 6: la religione tradizionale considerava i *meteora* l'espressione più maestosa e terribile della potenza degli dèi e tra essi il fulmine rappresentava il simbolo stesso del *regnum* di Giove. È interessante a questo proposito notare che la definizione degli dèi come *domini acres*,⁵² contenuta nella sezione tratta dal libro 5, si armonizza particolarmente bene proprio alla trattazione delle cause del fulmi-

50 Cf. Büchner (1937) 338.

51 Cf. Giancotti (1989) 56: "Il *mirari*, nel senso negativo per cui Lucrezio mira a dissolverlo, dipende da ignoranza". La sconfitta della meraviglia costituisce un vero e proprio *Leitmotiv* della poesia di Lucrezio, e il lessico del *mirari* e tra i più ricorrenti dell'intero poema; negli almeno cinquantotto luoghi in cui esso compare, frequente è l'associazione tra la meraviglia e una visione fallace o incoerente con la dottrina epicurea: cf. e.g. 2.308, 465; 4.256, 289, 418–419, 462, 469, 822; 5.979, 1071, 1080–1081; 6.487–489, 653–655, 910; cf. anche Conte (1990) 30: "E così... *non est mirandum* e *nec mirum* sono le formule che sovente in Lucrezio articolano l'argomentazione: non c'è di che meravigliarsi davanti a questo o quel fenomeno, perché esso è connesso *necessariamente* con questa o quella regola oggettiva... La retorica del mirabile è stata sostituita dalla retorica del necessario" (ed è infatti nei termini di una necessità che la *naturae species ratioque* viene definita nella triade).

52 Cf. 2.1090–1092 *quae bene cognita si teneas, natura uidetur / libera continuo dominis priuata superbis / ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts*. La definizione di *domini acres* trova corri-

ne, nella quale Lucrezio ricorre con insistenza alla metafora del *dominus* (6.89 e 223–238), transcodificando un epiteto tradizionale di Giove in una metafora che, ironicamente, smentisce l'origine divina del suo attributo più famoso.⁵³

Come si diceva, i vv. 56–57 si ripetono nuovamente a distanza di 32 versi. Questa seconda sede è stata in generale giudicata la più adatta ad ospitarli,⁵⁴ anche da chi ha proposto di espungere entrambi i passaggi.⁵⁵ La costruzione messa in luce ai vv. 50–67, tuttavia, mi sembra più coerente e armonica rispetto a questa seconda collocazione, dove i versi compaiono come una sorta di parentetica, senza un reale collegamento con la sezione precedente e seguente. A così poca distanza dalla prima sede,⁵⁶ l'ipotesi più probabile è che la ripetizione si sia originata dall'intrusione di una glossa posta a commento della sezione immediatamente precedente (80–89), nella quale Lucrezio annuncia gli argomenti del libro:⁵⁷ non è strano pensare che un lettore abbia evidenziato l'*excursus* tematico segnalando che proprio a questi fenomeni Lucrezio si è riferito poco prima con *quorum operum causas nulla ratione uidere*.

L'esame di questa sezione tormentata del libro 6 aiuta a chiarire in modo decisivo il senso della formula *naturae species ratioque* e dimostra, al contempo, il profondo radicamento del *Leitmotiv* della visione penetrante nell'ossatura argomentativa del *DRN*. Indubbiamente, nelle intenzioni di Lucrezio il poema doveva offrire una maestosa rappresentazione dei fenomeni naturali, ma la triade sembra esprimere un'urgenza più specifica, legata all'intento didascalico dell'opera: il raggiungimento di una comprensione profonda dei fenomeni, che consenta ai discepoli di guardare con occhi nuovi il mondo e di guarire, finalmente, dalla cecità a cui sono condannati a causa delle proprie paure.

spondenza nell'opera *Sulla pietà* di Filodemo (col. 71 δεινούς ὑπολήψονται τυράννους Obbink). Per l'uso di *dominus/domina* in riferimento agli dèi cf. ThLL 5.1, 1931, 10–1932, 7 e 1940, 9–1941, 10.

53 Cf. anche Schrijvers (1970) 248–249. La connotazione politica dell'immagine dei *domini acres* nel libro 5 è sottolineata da Gale (2009) ad loc. Per l'epiteto *dominus* applicato a Giove in connessione al fulmine cf. spec. Priap. 9.3 *fulmen habet mundi dominus*; Octav. 554 *fulminis dominus*.

54 Cf. Büchner (1937), che li mantiene in entrambe le posizioni.

55 Cf. ad es. Bailey (²1950) ad loc.

56 Generalmente, versi ripetuti a così breve distanza senza la minima variazione sono evidenti corrottele: ad es. 3.474 (= 3.510); 3.746 (3.763); 4.29–30 (= 4.49–50), un passaggio assai tormentato; 4.65–66 (= 4.102–103); 4.804 (= 4.808); 4.991–994 (= 4.1000–1003); 5.570 (= 5.574); 5.584 (= 5.596); 5.764 (= 5.771); 6.988–989 (= 6.996–997). Gli unici casi in cui la ripetizione sembra effettivamente coerente mi sembrano 2.478–479 (= 2.522–523); 4.247 (= 4.281); 4.774 (= 4.799). Per un elenco completo dei versi ripetuti nel *DRN* cf. Minyard (1978) 151–172.

57 Così Butterfield (2014) 33 n. 61.

Ringraziamenti: Una prima versione di questo articolo è stata letta e corretta da Gianluigi Baldo e Stephen Oakley. Desidero esprimere la mia gratitudine a Marcus Deufert e ai revisori anonimi della rivista, che mi hanno dispensato preziosi suggerimenti di revisione.

Bibliografia

- Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino ²1973.
- Lucrece, *De la nature*, tom. II, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris ²1967.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, vol. I, ed. C. Bailey, Oxford ²1950 (¹1947).
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, recogn. J. Bernays, Leipzig 1874.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, ed. A. Brieger, Leipzig 1894.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura*, ed. K. Buechner, Wiesbaden 1966.
- T. Lucretius, *De rerum natura V*, ed. C. D. N. Costa, Oxford 1984.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, rec. em. suppl. H. Diels, Berlin 1923.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, rec. em. C. Lachmann, Berlin ³1860.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, rec. J. Martin, Leipzig 1953.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, ed. W. A. Merrill, New York 1907.
- T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, ed. H. A. J. Munro, Cambridge ⁴1893.
- T. Lucretius Carus, *De rerum natura libri VI*, ed. M. Deufert, Berlin/Boston 2019.
- Philodemus, *On Piety*, Part 1, Critical Text with Commentary, ed. by D. Obbink, Oxford 1996.
- Polistrato, *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli, Napoli 1978.
- A. Angeli, “Compendi, eklogai, tetrpharmakos: due capitoli di dissenso nell’Epicureismo”, *CErc* 16, 1986, 53–66.
- C. Bailey, “The Mind of Lucretius”, *AJPh* 61, 1940, 278–291.
- C. Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, voll. 2–3, Oxford ²1950 (¹1947).
- P. Boyancé, *Lucrece et l’Épicurisme*, Paris 1963.
- D. Butterfield, “Lucretius auctus? The Question of Interpolation in *De rerum natura*”, in: J. Martinez (ed.), *Fakes and Forgers of Classical Literature: ergo decipiatur!*, Leiden 2014, 15–42.
- K. Büchner, “Über das sechste Proömium des Lukrez”, *Hermes* 72, 1937, 334–345.
- G. Carozzo, “Il vedere come prova. L’accumulo di *verba videndi* nel poema di Lucrezio”, *Pan* 18–19, 2001, 83–89.
- D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca/London 1983.
- D. Clay, “An Anatomy of Lucretian Metaphor”, in: G. Giannantoni/M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19–26 maggio 1993)*, Napoli 1996, vol. 2, 779–793 (= idem, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor 1998, 161–173).
- D. Clay, “Lucretius’ Honeyed Muse: the History and Meaning of a Simile”, in: A. Mionet (ed.), *Le jardin romain: Épicurisme et poésie à Rome. Melanges offerts à Mayotte Bollack*, Villeneuve d’Ascq 2003, 183–196.
- G. Conte, “Insegnamenti per un lettore sublime”, in: Lucrezio, *La natura delle cose*, traduzione italiana di L. Canali, Milano 1990, 7–47 (= idem, *Generi e lettori: Lucrezio, l’elegia d’amore, l’enciclopedia di Plinio*, Milano 1991, 9–52).

- A. S. Cox, "Lucretius and His Message: A Study in the Prologues of the *De Rerum Natura*", *G&R* 18, 1971, 1–16.
- P. De Lacy, "Distant views: The Imagery of Lucretius 2", *CQ* 60, 1964, 49–55 (= M. R. Gale [ed.], *Lucretius. Oxford Reading in Classical Studies*, Oxford 2007, 146–157).
- M. Deufert, *Pseudo-Lukrezisches im Lukrez: die unechten Verse in Lukrezens De rerum natura*, Berlin/New York 1996.
- M. Deufert, *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin/Boston 2018.
- J. M. Duban, "Venus, Epicurus and *Naturae Species Ratioque*", *AJPh* 103, 1982, 165–177.
- M. Erler, "Philologia medicans: wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lasen", in: W. Kullmann/J. Althoff (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, 281–303.
- A. Ernout/L. Robin, *Lucrèce. De Rerum Natura. Commentaire exégétique et critique*, Paris 1962.
- D. Feeney, "First Similes in Epic", *TAPhA* 144, 2014, 189–228.
- D. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura Book Two, Lines 1–332*, Oxford/New York 2002.
- M. Gale, *Lucretius. De rerum natura*, book V, Oxford 2009.
- M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York/London 2007.
- G. Garbugino, "Immagine, mito e allegoria in Lucrezio", in: T. Mantero (ed.), *Analysis II. Varia poetica*, Genova 1989, 9–107.
- P. Gordon, *Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor 1996.
- W. Görler, "Storing Up Past Pleasures: The Soul-Vessel Metaphor in Lucretius and in His Greek Models", in: K. A. Algra/M. H. Koenen/P. H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam 1997, 193–207.
- F. Giancotti, *Religio, Natura, Voluptas*, Bologna 1989.
- A. Grilli, "Immaginazione e visione in Lucrezio", in: *Lucrezio. L'atomo e la parola. Colloquio lucreziano (Bologna 26 gennaio 1989)*, Bologna 1990.
- K. Lachmann, *In T. Lucreti Cari de rerum natura libros commentarius*, Berlin 1850.
- D. Lehoux, "Seeing and Unseeing, Seen and Unseen", in: D. Lehoux/A. D. Morrison/A. Sharrock (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, 131–151.
- W. E. Leonard/S. B. Smith, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Madison 1942.
- A.A. Long/D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1–2, Cambridge 1987.
- R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
- D. Marković, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden/Boston 2008.
- G. Milanese, "Visione, conoscenza, liberazione. Nota a Lucrezio, l 151–154", *Aevum* 60, 1986, 41–46.
- G. Milanese, *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano 1989.
- R. Minadeo, *The Lyre of Science. Form and Meaning in Lucretius' De Rerum Natura*, Detroit 1969.
- J. D. Minyard, *Mode and Value in the De Rerum Natura: A Study in Lucretius' Metrical Language*, Wiesbaden 1978.
- H. A. J. Munro, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura libri sex*, vol. II, Cambridge 1900.
- A. Németh, *Epicurus on the Self*, London/New York 2017.
- R. Ojeman, "Meanings of *Ratio* in the *De Rerum Natura*", *CB* 39, 1963, 43–55 and 57–59.
- T. Reinhardt, "To See and to Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero", in: G. D. Williams/K. Volk (eds.), *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford/New York 2016, 63–90.
- A. Schiesaro, "«Nonne vides» in Lucrezio", *MD* 13, 1984, 143–157.

- A. Schiesaro, *Simulacro et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990.
- P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970.
- P. H. Schrijvers, "Seeing the Invisible: A Study of Lucretius' Use of Analogy in *De rerum natura*", in: M. Gale (ed.), *Lucretius. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2007, 255–288 (= "Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce", in: O. Gigon [ed.], *Lucrèce*, Vandoeuvres/Genève 1978, 77–121).
- D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.
- W. Y. Sellar, *The Roman Poets of the Republic*, Oxford 31889.
- A. Setaioli, "L'analogie et la similitude comme instruments de démonstration chez Lucrèce", *Pallas* 69, 2005, 117–141.
- O. Tescari, *Lucretiana*, Torino/Milano/Genova 1935.
- V. Tsouna, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis* 61, 2016, 160–221.
- H. Usener, *Glossarium Epicureum edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid*, Roma 1977.
- F. Verde, "Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro", *Lexicon Philosophicum (Special issue: Hellenistic Theories of Knowledge)*, 2018, 79–104.
- K. Volk, *The Poetics of Latin Didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002.
- D. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh 1969.