

L'immaginario infernale connesso ai terremoti Sulla ricezione di un episodio omerico nell'epica latina e in Lucrezio*

Leonardo Galli

Publicato: 15 giugno 2020

Abstract

In the ancient world, the chasm caused by earthquakes was considered as a passage between the world of the dead and that of the living. The paper aims to investigate this dystopian imagery in Latin poetry: the *Nachleben* of a famous Iliadic passage will be explored firstly in Latin epic (Virgil, Ovid, Silius Italicus and Statius) and then in a different and, in a sense, unexpected work, the didactic poem of Lucretius. In this respect, particular attention will be given to how Latin poets re-elaborate this imagery: in fact, they do not limit themselves to work over Homer's text, but they also make reference to intermediary texts, according to a literary technique which has been defined as «window reference».

Nel mondo antico, la voragine scaturita in seguito a un terremoto era considerata come un passaggio tra il mondo dei vivi e quello dei morti. L'obiettivo di questo lavoro è indagare questo immaginario distopico nella poesia latina: si illustrerà il *Nachleben* di un famoso passo dell'*Iliade* prima nell'epica (Virgilio, Ovidio, Silio Italico e Stazio) e poi in un genere diverso e in un certo senso inaspettato – la poesia didascalica di Lucrezio. Verranno, quindi, messe in rilievo le particolari rielaborazioni cui va incontro questa immagine nei poeti latini, che non si limitano a riprendere il modello omerico, ma si lasciano anche influenzare da testi intermediari, in accordo con il cosiddetto procedimento della «window reference».

Keywords: terremoti; inferi; Omero; epica latina; Lucrezio.

* Desidero esprimere la mia gratitudine a Francesco Citti e Lucia Pasetti: dai loro gentili suggerimenti il presente lavoro ha tratto notevole beneficio.

Leonardo Galli: Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

✉ leonardo.galli3@unibo.it

È dottorando del corso in Culture letterarie e filologiche presso l'Università di Bologna. Si è formato all'Università di Pisa, dove si è laureato in Filologia e Storia antica, ed è stato allievo della Scuola Normale Superiore. I suoi interessi sono rivolti prevalentemente alla poesia latina: sta curando un nuovo commento a una sezione del libro VI del *De rerum natura*.

Copyright © 2020 Leonardo Galli

The text in this work is licensed under Creative Commons BY-SA License.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

È un fatto ben noto che una parte della riflessione antica interpretava i terremoti come eventi divini e sovrannaturali, in quanto segni mandati dagli dèi agli uomini.¹ In particolare, secondo una concezione ben testimoniata, la voragine scaturita in seguito a una manifestazione sismica era considerata come un passaggio tra il mondo terreno e quello ultraterreno, come se l'apertura della superficie terrestre potesse rappresentare una sorta di finestra sull'aldilà: attraverso questo canale, percorribile in entrambi i sensi, si pensava che i defunti potessero risalire nel mondo dei vivi² e, al contrario, i vivi potessero scendere *recta via* nell'oltretomba.³ Il

¹ I Greci, in particolare, riconoscevano in Poseidone la divinità preposta a questi fenomeni, come confermano la paretimologia del suo nome proposta da Platone (*Cra.* 403a) e una serie di epiteti molto comuni come Ἐννοσίγαιος, Σεισίχθων e Ἐλελίχθων: cfr. J. Mylonopoulos, *Poseidon, der Erdschütterer: religiöse Interpretationen von Erd- und Seebeben*, in E. Olshausen, H. Sonnabend (Hrsg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt*, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums (1996), Stuttgart, Steiner, 1998, VI, pp. 82-89. Sui terremoti come *prodigia* si è accumulata una vasta bibliografia: vd. almeno G. Traina, *Tracce di un'immagine: il terremoto fra prodigio e fenomeno*, in E. Guidoboni (a cura di), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, Istituto Nazionale di Geofisica, 1989, pp. 104-114; G.H. Waldherr, *Erdbeben, das außergewöhnliche Normale: zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr.*, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 139ss.; H.M. Hine, *Seismology and Vulcanology in Antiquity?*, in C.J. Tuplin, T.E. Rihll (eds.), *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, pp. 56-75: 64s.

² Si consideri, come caso esemplificativo, la riemersione del fantasma di Achille in Sen. *Tro.* 170ss. (in particolare i vv. 178-180 *Tum scissa vallis aperit immensos specus | et hiatus Erebi pervium ad superos iter | tellure fracta praebet ac tumulum levat*). Molto significativo anche quanto afferma Creonte nell'*Edipo* senecano: in una serie di spiegazioni mitiche sull'origine del terremoto nella forma epicureo-lucreziana delle cause multiple, viene espressa l'idea che il terremoto possa essere determinato dalla volontà della terra di far tornare Laio in superficie (vv. 579s. *sive ipsa tellus, ut daret functis viam, | compage rupta sonuit*; sulle consonanze tra i due passi, oltre a Seneca's «Troades». *A Literary Introduction with Text, Translation, and Commentary*, ed. by E. Fantham, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 234, vd. R. Pierini, *L'epifania marina di un'ombra: dissonanze e contaminazioni di genere nell'apparizione di Achille nelle «Troades» senecane*, «Pan», n.s., V, 2016, pp. 29-44: 36s.).

³ Cfr. Sen. *nat.* VI 1,8 *Nec desunt qui hoc mortis genus magis timeant quo in abruptum cum sedibus suis eunt et e vivorum numero vivi auferuntur*. La stessa concezione è presupposta dalle mitiche vicende dei cosiddetti *underground heroes* sprofondati nei recessi della terra e divenuti figure divine o semidivine: esempi in *Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, ed. by A.S. Pease, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1935, p. 107, ma vd. anche Y. Ustinova, *Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God?: Mythical Residents of Subterranean Chambers*, «Kernos», XV, 2002, pp. 267-288; DOI 10.4000/kernos.1385, e P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003; d'altro canto, come dice la Sibilla a Enea (Verg. *Aen.* VI 127-129), scendere nell'Ade non è un'impresa difficile, dato che l'ingresso è sempre aperto: la vera sfida consiste nel tornare in superficie (v. 129 *hoc opus, hic labor est*). A questo proposito, è interessante notare che nel mondo antico è attestato un particolare tipo di sacrificio, il *κατακρημνισμός*, che consiste nel gettarsi nelle fenditure della terra per raggiungere direttamente l'aldilà; a Roma questo era considerato come un'espressione della *devotio* (si veda la famosissima leggenda di Curzio narrata in Liv. VII 6,1ss.; sul

terremoto, squarciando la terra, poteva mettere in crisi non solo l'idea di una terra stabile e immobile al centro dell'universo,⁴ ma anche gli stessi limiti tra mondo infero e mondo supero: anche la più salda tra le leggi di natura, insomma, poteva essere infranta.⁵ Da questo immaginario, che si riflette anche a livello proverbiale nella nota formulazione «mi inghiotta la terra prima che...» usata per proclamazioni solenni e giuramenti,⁶ l'epica sembra particolarmente attratta: i sismi, in quanto grave violazione dell'ordine naturale, costituiscono la prova della precarietà e della fragilità di un mondo i cui confini si rivelano tutt'altro che saldi e ben definiti.⁷

Che il terremoto rappresenti un esempio lampante di questa irrisolvibile ambiguità cosmica, per cui i vivi possono sconfinare nel mondo dei defunti e viceversa, è chiaro fin da Omero.⁸ La prima attestazione di questo immaginario infernale legato ai terremoti è in una famosa scena di teomachia nell'*Iliade*, dove Poseidone, nel suo ruolo tradizionale di ἐνοστχθων (v. 63), provoca un terremoto di tale intensità da far temere ad Ade che la terra squarciata possa offrire agli uomini e agli dèi superi la possibilità di vedere le terribili dimore del suo regno (XX 54-65):⁹

Ὡς τοὺς ἀμφοτέρους μάκαρες θεοὶ ὀτρύναντες

tema, vd. H.S. Versnel, *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous God*, in O. Reverdin, B. Grange (éds.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève, Fondation Hardt, 1980, pp. 135-194: 152-158).

⁴ Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, vol. III, *Libri V-VI*, a cura di G. Rosati, trad. di G. Chiarini, Milano, Mondadori, 2009, p. 197: «Il terremoto è del resto fenomeno inquietante che mette in crisi l'idea stessa di stabilità, tradizionalmente associata alla terra, immobile *fundamentum mundi* al centro dell'universo». Il terrore che suscita il terremoto si nutre del paradosso che l'elemento che dovrebbe essere il più stabile di tutti – la terra – si rivela in realtà fragile tanto quanto gli altri e ugualmente soggetto a trasformazioni (cfr. Sen. *nat.* VI 1,15 e Plin. *nat.* II 155).

⁵ Nel linguaggio moralistico della prima età imperiale, questa concezione sarà abbondantemente sfruttata per corroborare la critica alla ricerca dei metalli nel sottosuolo. Plinio il Vecchio sembra spiegare i terremoti come una reazione della terra sdegnata di fronte alle continue incursioni degli uomini nelle sue viscere: cfr. *nat.* II 158 e XXXIII 1ss. *Persequimur omnes eius fibras vivimusque super excavatam, mirantes dehiscere aliquando aut intremescere illam, ceu vero non hoc indignatione sacrae parentis exprimi posset. Imus in viscera et in sede manium opes quaerimus [...] illa nos peremunt, illa nos ad inferos agunt*; H. Zehnacker, *Pline l'Ancien lecteur d'Ovide et de Sénèque (N.H. XXXIII, 1-3)*, in H. Zehnacker, G. Hentz (éds.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pp. 437-446: 439s. rintraccia in questo passo un'eco di Ov. *met.* II 272ss. All'opposto, con intenzioni evidentemente celebrative, Posidonio (F 239 Edelstein-Kidd) aveva affermato che la ricchezza (πλοῦτος) del sottosuolo iberico fosse tale da far pensare che vi si trovasse la residenza non di Ade, ma Plutone (Πλούτων). Anche Seneca, con una punta di ironia, paragona la ricerca dei minerali a una sorta di catabasi (*nat.* v 15,4 *deinde cum ista fecerunt inferos metuunt!*). Su questi passi, cfr. S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa, Giardini, 1991, pp. 255-259 (ma sulla topica condanna all'estrazione dei metalli, si vedano anche pp. 160ss.; 203; 224ss.).

⁶ Attestata fin da Omero (cfr. *e.g.* *Il.* IV 182 = VIII 150), essa è chiaramente paradossale: l'inabissamento nei recessi della terra, e quindi la discesa diretta nel mondo infernale, viene concepito come un male minore rispetto a uno, incombente, ben più grave (cfr. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, Teubner, 1890, *s.v.* terra 2).

⁷ Brillanti osservazioni a questo proposito in Ph. Hardie, *The Epic Successors of Virgil. A Study in the Dynamics of a Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 73-87, che analizza acutamente il tema della «Confusion of Hell and Heaven» nell'*Eneide* (pp. 73-76) e nell'epica post-*virgiliana* (pp. 76-87).

⁸ Ma sulla possibilità che si tratti di uno schema già indoeuropeo cfr. M. Davies, *Variazioni su un tema di katabasis*, «Eikasmos», XIX, 2008, pp. 263-271: 267-271, che rintraccia interessanti paralleli nella letteratura anglosassone e norrena antica.

⁹ Cito il testo da *Homeri Ilias*, volumen alterum, *Rhapsodias XIII-XIV*, recensuit, testimonia conguessit M.L. West, München, Saur, 2000; la traduzione è tratta da Omero, *Iliade*, intr. e trad. it. di G. Cerri, comm. di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, Milano, Rizzoli, 1996.

σύμβαλον, ἐν δ' αὐτοῖς ἔριδα ῥήγνυντο βαρεῖαν. 55
 δεινὸν δ' ἐβρόντησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
 ὑψόθεν· αὐτὰρ ἔνερθε Ποσειδάων ἐτίναξεν
 γαῖαν ἀπειρεσίην ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
 πάντες δ' ἐσσεῖοντο πόδες πολυπίδακος Ἴδης
 καὶ κορυφαί Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν· 60
 ἔδδεισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεύς,
 δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε, μὴ οἱ ὕπερθεν
 γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων,
 οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη
 σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ. 65

Così gli dei beati, gli uni e gli altri incitando,
 li portarono allo scontro, scatenando lotta violenta fra loro;
 mandò un tuono terribile il padre degli uomini e degli dei
 dall'alto del cielo; Posidone dal più profondo
 scosse la terra immensa e le vette scoscelse dei monti.
 Tutte tremarono le pendici dell'Ida ricca di sorgive
 e le cime, e la città dei Troiani e le navi degli Achei. 60
 Sotto terra ebbe paura il re dei defunti Aidoneo,
 saltò su dal suo trono e gridava, temendo che sulla sua testa
 Posidone, lo scuotitore spalancasse la terra
 e s'aprisse allo sguardo di mortali e immortali
 la dimora umida, spaventosa, di cui pure gli dei hanno orrore. 65

Il passo si attirò le critiche dei razionalisti già a uno stadio molto alto: lo scoliaste del *Venetus B* (ad Il. XX 67) testimonia che nel VI sec. a.C. Teagene di Reggio (= fr. 8 A 2 Diels-Kranz), per giustificare Omero, ricorreva all'interpretazione allegorica di passi come questo, che potevano essere salvati soltanto se intesi come esemplificazione dell'opposizione tra elementi naturali.¹⁰ Le battaglie degli dèi costituivano un argomento imbarazzante e blasfemo, come ci testimoniano, secoli dopo, Platone¹¹ e Longino (9,6s.),¹² anche se quest'ultimo riconosce (come poi il sofista Filostrato in *Her.* 25,9), il carattere sublime dei versi in questione (ὑπερφυᾶ [...] φαντάσματα), che mettono in atto una vera e propria rivoluzione cosmica con il Tartaro messo a nudo (γυμνουμένου Ταρτάρου) e l'intero universo stravolto dalle fondamenta (ἀνατροπήν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λάμβανοντος).

Queste riserve, dal carattere evidentemente moralistico, non sembrano aver trovato credito presso i dotti lettori romani di Omero: al passo in questione, infatti, alludono una serie di testi

¹⁰ Sullo scolio, cfr. D. Feeney, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 8s.; sulla tendenza a interpretare Omero in chiave allegorica per rintracciarvi elementi cosmologici e più in generale scientifici, cfr. almeno Ph. Hardie, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 25-29.

¹¹ In *R.* 378d Platone, rifiutandosi di applicare l'interpretazione allegorica, sostiene che le battaglie degli dèi siano un cattivo esempio e, di conseguenza, debbano essere bandite da Δικαιοπολις.

¹² Longino, che cita *verbatim* i vv. 61-65 (con una piccola variante rispetto ai codici di Omero al v. 61), si inserisce nel solco di questa polemica, ma a differenza di Platone sembra ammettere la possibilità di un'interpretazione allegorica: l'accusa a Omero è quella di rappresentare gli dèi come se fossero mortali e viceversa. Importanti considerazioni in Dionisio Longino, *Del Sublime*, intr., testo critico, trad. it. e comm. a cura di C.M. Mazzucchi, Milano, Vita e Pensiero, 2010², ad loc.

epici, a partire dall'*Eneide* virgiliana, che invece confermano il giudizio positivo del passo, almeno dal punto di vista della potenza figurativa, espresso da Longino. Già gli antichi riconoscevano il 'carattere' omerico di *Aen.* VIII 241-246,¹³ in cui Evandro paragona lo scopercchiamento della caverna di Caco da parte di Ercole¹⁴ agli effetti di un terremoto:

at specus et Caci detecta apparuit ingens
regia, et umbrosae penitus patuere cavernae,
non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens
infernās reseret sedes et regna recludat
pallida, dis invisā, superque immane barathrum 245
cernatur, trepident immisso lumine Manes.

Ecco apparire lo speco e la reggia imponente di Caco
ora dischiusa, e a fondo le ombrose caverne svelarsi:
non altrimenti che se, spalancandosi a fondo per qualche
forza, la terra schiudesse le infere sedi ed i regni
pallidi invisī agli dēi, e si scorgesse dall'alto un immenso 245
baratro, e trepidassero i Mani al sole che irrompe.

In particolare, è la similitudine (vv. 243-246) a mostrare vistose affinità con il modello epico *par excellence*, di cui recupera la capacità di sconvolgere (l'ἔκπληξις caratteristica del discorso sublime, appunto) il lettore attraverso la rappresentazione dello svelamento degli inferi;¹⁵ ma Virgilio non si limita certo a traslitterare in latino il passo omerico. Già Macrobio,¹⁶ verso la fine del IV sec. d.C., notava che l'*imagery* non è inserita nella narrazione, ma appunto in una similitudine; i Mani, gli spiriti dei morti, prendono il posto di Ade, che non viene nemmeno menzionato;¹⁷ nulla, infine, resta dell'originario contesto teomachico, che in Virgilio sembra

¹³ Cito da *Publius Vergilius Maro, Aeneis recensuit atque apparatus critico instruxit* G.B. Conte, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019²; la traduzione è tratta da Publio Virgilio Marone, *Eneide*, trad. it. e cura di A. Fo, note di F. Giannotti, Torino, Einaudi, 2012.

¹⁴ Un atto primitivo, che ricorda il Polifemo di Omero (*Od.* IX 481-483) e dello stesso Virgilio (*Aen.* III 672-674), come osserva M. Labate, *In Search of the Lost Hercules*, in Ph. Hardie (ed.), *Paradox and the Marvelous in Augustan Literature and Culture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009, pp. 126-144: 133.

¹⁵ Cfr. I. Gildenhard, *Confronting the Beast. From Virgil's Cacus to the Dragons of Cornelis van Haerlen*, «Proceedings of the Virgilian Society», XXV, 2004, pp. 27-48: 34-38.

¹⁶ Cfr. *Sat.* V 16,12-14 *Interdum sic auctorem suum dissimulanter imitatur, ut loci inde descripti solam dispositionem mutet et faciat velut aliud videri. Homerus ingenti spiritu ex perturbatione terrae ipsum Ditem patrem territum prosilire et exclamare quodam modo facit: [Il. XX 61-65]. Hoc Maro non narrationis sed parabolae loco posuit, ut aliud esse videretur: [Aen. VIII 243-246]. L'imitatio è certamente dissimulata, ma mi sembra eccessivo il giudizio espresso in P.T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975, p. 88: «Virgil has taken a hint but little more from Homer».*

¹⁷ Alcuni studiosi hanno visto nella sostituzione di Ade con gli spiriti dei morti un influsso della scoliastica omerica (per una sintesi della questione, assai spinosa, cfr. ora R. Hexter, *On First Looking into Homer's Vergil*, in J. Farrell, M.C.J. Putnam [eds.], *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 26-36). Secondo D.C. Innes, *Gigantomachy and Natural Philosophy*, «The Classical Quarterly», n.s., XXIX, 1979, 1, pp. 165-171: 169 n. 2, seguita da Virgil, *Aeneid 8*, text, transl. and comm. ed. by L.M. Fratantuono, R.A. Smith, Leiden-Boston, Brill, 2018, *ad loc.*, Virgilio avrebbe attuato questo cambiamento per una questione di decoro (τὸ πρέπον), in risposta alle critiche suscitate dalla rappresentazione omerica di Ade in preda al timore (e quindi rientrerebbe nei numerosi esempi di *Kontrastimitation* analizzati da T. Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluß und kritischer Homerrezeption auf imitatio und aemulatio Vergils*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999, pp. 242ss.), ma, a mio avviso più convincentemente, M. Fucecchi, *The Shield and the Sword: Q. Fabius Maximus and M. Claudius Marcellus as Models of Heroism in*

assumere, piuttosto, le tinte di una Gigantomachia, secondo una tendenza – ben documentata nella poesia latina – che tende a sostituire la battaglia tra divinità con quella tra ordine e caos:¹⁸ la similitudine, infatti, non solo contribuisce a connotare Caco come personaggio infernale,¹⁹ ma anche a rappresentare la lotta tra Caco ed Ercole nei termini di uno scontro tra forze deputate a preservare l'ordine cosmico (Ercole) e forze invece apportatrici di caos (Caco):²⁰ uno scontro in cui, però, Ercole non si limita a mantenere separati il mondo dei vivi e quello dei morti, ma conduce un vero e proprio attacco agli inferi.²¹

Il passo virgiliano, la cui complessità è stata indagata a fondo dagli studiosi, sembra imporsi come un passaggio obbligato per i successivi poeti epici, che si confronteranno con entrambi gli 'Omeri', quello greco e quello – nuovo – latino, Virgilio.²² Tiene in considerazione entrambi i modelli Ovidio in *met.* V 356–358:²³

inde tremit tellus, et rex pavet ipse silentum,
ne pateat latoque solum retegatur hiatu
immissusque dies trepidantes terreat umbras.

e la terra ne trema, pure il re degli inferi teme che il suolo
si apra, si formi una larga voragine, e la luce del giorno,

Silius' Punica, in A. Augoustakis (ed.), *Brill's Companion to Silius Italicus*, Leiden, Brill, 2009, pp. 219–239: 226 n. 30 sottolineata come la variazione crei un effetto di *exaggeratio*: il paragone, infatti, è tra Caco colto da una *insperata* [...] luce (v. 247) e tutte le anime dei defunti. Secondo Fucecchi, Virgilio avrebbe potuto prendere lo spunto da un'osservazione simile a quella contenuta nello scolio b T a Hom. *Il.* XX 61.

¹⁸ Cfr. F. Ripoll, *Adaptations latines d'un thème homérique: la Théomachie*, «Phoenix», LX, 2006, 3–4, pp. 236–258: 256. Affronta invece il tema della teomachia *lato sensu* P. Chaudhuri, *The War with God. Theomachy in Roman Imperial World*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2014.

¹⁹ Cfr. M. Labate, *In Search of...*, cit., p. 129 e Virgil, *Aeneid* 8..., cit., ad VIII 243. La migliore spiegazione per i tanto dibattuti *regia* e *umbrosae* del v. 242 viene data da R.O.A.M. Lyne, *Words and the Poet. Characteristic Techniques of Style in Vergil's Aeneid*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 128s., per cui il primo termine sarebbe suggerito da *regna* [...] *pallida* dei vv. 244s. e il secondo da *Manes* del v. 246: si tratta, cioè, di casi in cui termini che risulterebbero appropriati soltanto per la similitudine sconfinano nella narrazione (cfr. anche J.J. O'Hara, *Vergilian Similes, 'Trespass', and the Order of Aeneid 10.707–718*, «The Classical Journal», LXXXVII, 1991, 1, pp. 1–8: 4s.).

²⁰ Una ricca e persuasiva argomentazione in Ph. Hardie, *Virgil's Aeneid...*, cit., pp. 110–118.

²¹ È il tema del *descensus ad inferos*, per cui sempre valido il classico J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig, Teubner, 1932, pp. 389ss., ma vd. anche Ph. Hardie, *Virgil's Aeneid...*, cit., p. 115: sui rapporti, molto dibattuti, tra l'Ercole e il Caco virgiliani e lo Zeus e il Tifeo della *Teogonia* di Esiodo, *ibid.*, pp. 112s. Particolarmente significativo per il nostro discorso pare *Th.* 850, in cui si accenna ai riflessi della guerra in superficie tra Zeus e Tifeo che coinvolgono lo stesso dio degli Inferi, anche qui impaurito: in generale il coinvolgimento dell'Oltretomba nelle vicende belliche terrestri è un motivo che nella *Teogonia* esiodea torna anche in relazione alla Titanomachia (vd. Hesiod, *Theogony*, ed. with prolegomena and comm. by M.L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966, ad 682 e *The Iliad. A Commentary*, vol. V, *Books 17–20*, ed. by M.W. Edwards, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 294: «Homer, who very probably had himself sung Titanomachies in verses similar to those above [scil. 678–683; 839–843; 847–850, dalla Tifonomachia], adapts the conventional elements to the present situation»).

²² Come mostra il celeberrimo passo di Prop. II 34,65s., è Virgilio a imporsi, fin da subito, come l'unico Omero latino, rimpiazzando il vecchio *alter Homerus*, Ennio (cfr. C.O. Brink, *Horace on Poetry. Epistles Book II: the Letters to Augustus and Florus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 92ss. e M. Citroni, *Affermazioni di priorità e coscienza di progresso artistico nei poeti latini*, in E.A. Schmidt [éd.], *L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine*, Vandoeuvres–Genève, Fondation Hardt, 2001, pp. 267–314: 270–272), e il nuovo, Vario (cfr. M. Citroni, *Vario alter Homerus. Hor. sat. 1, 10, 43s. e il ruolo dell'epica nel progetto poetico augusteo*, «Pan», n.s., IX, 2019, pp. 43–58).

²³ Cito da P. Ovidi *Nasonis Metamorphoses* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit R. Tarrant, New York, Oxford University Press, 2004; la traduzione è tratta da Ovidio, *Metamorfosi...*, cit.

penetrando, atterrisca le ombre confuse.

Il passo è tratto dall'inizio del lunghissimo canto in onore di Cerere (vv. 341-661) con cui Calliope, a nome delle sue sorelle, risponde²⁴ alla sfida lanciata dalle Pieridi. L'oggetto principale di questo canto, come è noto, sono il rapimento di Proserpina da parte di Plutone, che secondo il mito ha luogo a Enna, e le successive peregrinazioni di Cerere. Nella narrazione ovidiana, le vicende prendono le mosse da un fenomeno 'naturale': Tifeo, il gigante che si era ribellato agli dèi olimpici e perciò era stato seppellito sotto la Sicilia (vv. 346-353),²⁵ provoca con i suoi movimenti terremoti di tale intensità che Plutone, memore degli effetti provocati dalla disastrosa impresa di Fetonte,²⁶ è costretto a uscire in superficie per verificare la stabilità del proprio regno.²⁷ Il lascito della lezione virgiliana è del tutto evidente e il passo dell'*Eneide* rappresenta per Ovidio un modello imprescindibile, come mostrano i numerosi e puntuali rimandi lessicali,²⁸ ma anche tematici: le implicazioni gigantomachiche, in Virgilio solo suggerite, diventano qui evidenti con Tifeo. Il gigante, con i suoi continui tentativi di liberarsi, mette in pericolo il cosmo, che rischia di tornare a quel caos primordiale caratterizzato, per definizione, dall'assenza di confini e limiti ben definiti,²⁹ e Plutone non può che farsi carico di preservare quell'ordine faticosamente raggiunto³⁰ che Tifeo potrebbe rovesciare: come in Virgilio, la teomachia omerica si fa gigantomachia. Va, però, osservato che mentre l'immaginario

²⁴ Più precisamente, le parole di Calliope sono riportate, in forma diretta, dalla Musa narratrice: su questa tecnica della narrazione ovidiana, cfr. G. Rosati, *Il racconto dentro il racconto. Funzioni metanarrative nelle Metamorfosi di Ovidio*, in *Letterature classiche e narratologia*, Atti del Convegno internazionale (Selva di Fasano, 6-8 ottobre 1980), Perugia, Istituto di Filologia latina dell'Università, 1981, pp. 297-309 (rist. in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», III, 1981, 297-309).

²⁵ Se il canto delle Pieridi aveva assunto i tratti di una Tifonomachia, di una celebrazione delle imprese del gigante che aveva fatto fuggire tutti gli dèi in Egitto (vv. 321ss.), Calliope sceglie deliberatamente di mettere l'accento sulla sconfitta del gigante, a lode degli dèi olimpici: un mezzo astuto per accattivarsi il favore dei giudici della tenzone, le ninfe (cfr. S. Hinds, *The Metamorphosis of Persephone. Ovid and the Self-Conscious Muse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 129s. e A. Zissos, *The Rape of Proserpina in Ovid Met. 5.341-661. Internal Audience and Narrative Distorsion*, «Phoenix», LIII, 1999, 1-2, pp. 97-113: 110s.).

²⁶ Cfr. II 260s.: *dissilit omne solum, penetratque in Tartara rimis | lumen et infernum terret cum coniuge regem*.

²⁷ Cfr. H. Lovatt, *The Epic Gaze. Vision, Gender and Narrative in Ancient Epic*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. 68: «Here the gaze of Dis, implicit in his touring, is that of a king, safeguarding his kingdom and his power over it».

²⁸ *Pateat* in Ovidio (v. 357) richiama *patuere* di *Aen.* VIII 242 (dove il verbo suggerisce una «verbal echo of the lower regions»: vd. Virgil, *Aeneid* 8..., cit., *ad loc.*); *immissus dies* (v. 358) ~ *immisso lumine* (*Aen.* VIII 246); *trepidant* (v. 358) ~ *trepidantes* (*Aen.* VIII 246); *umbras* (v. 358) ~ *umbrosae* (*Aen.* VIII 242).

²⁹ R. Tarrant, *Chaos in Ovid's Metamorphoses and its Neronian Influence*, «*Arethusa*», XXXV, 2002, 3, pp. 349-360: 351 sottolinea come questa vicenda, insieme al diluvio universale (cfr. in particolare I 291 *iamque mare et tellus nullum discrimen habebant*) e all'incendio cosmico provocato da Fetonte (II 298s. *si freta, si terrae pereunt, si regia caeli | in chaos antiquum confundimur*), rischino di incrinare l'equilibrio cosmico: «By clustering these real or potential convulsions of the cosmic structure in the first third of the poem, Ovid suggests the vulnerability of the cosmos in its early stages». Imposta la questione in termini politici G. Rosati, *Mito e potere nell'epica di Ovidio*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XLVI, 2001, pp. 39-61: 44ss.

³⁰ Ma nel momento in cui Plutone esce in superficie, il dio non può che fallire nella sua impresa di garante dell'universo: ad attaccare l'ordine cosmico ora è Venere, intenzionata a estendere il proprio potere, attraverso l'irresistibile Cupido, sull'Oltretomba (v 371s.: su questo punto, vd. P.J. Johnson, *Constructions of Venus in Ovid's Metamorphoses V*, «*Arethusa*», XXIX, 1996, 1, pp. 125-149: 128).

Ben più interessante è l'*imitatio* staziana. L'ultima sezione in cui è possibile suddividere il libro VII della *Tebaide* è occupata dall'*aristia* di Anfiarao, che con l'aiuto di Apollo, fa strage dei nemici. Ma il destino dell'indovino è segnato fin dai primi versi del poema (l. 42) e l'unico privilegio che il dio riesce a ottenere per il suo protetto è che l'eroe non cada per mano mortale (VII 695ss.). Come è noto, il libro si chiude con la catabasi di Anfiarao, letteralmente inghiottito (*haurit*, v. 818) dalla voragine cui dà origine un improvviso terremoto.³⁸ Il libro successivo (VIII), si apre con il trambusto che la discesa di un vivo (le Parche non hanno ancora tagliato il filo della sua vita: vv. 12s.) provoca negli abitanti delle *letiferae domus* (v. 2): si considerino, in particolare, i vv. 17-20 e 31-37:³⁹

tunc regemunt pigrique lacus ustaeque paludes,
 umbriferaeque fremit sulcator pallidus undae
 dissiluisse novo penitus telluris hiatu
 Tartara et admissos non per sua flumina manes. 20
 [...]
 ille autem supera compage soluta
 nec solitus sentire metus expavit oborta sidera,
 iucundaque offensus luce profatur:
 «quae superum labes inimicum impegit Averno
 aethera? quis rupit tenebras vitaeque silentes 35
 admonet? unde minae? uter haec mihi proelia fratrum?
 congregior, pereant agedum discrimina rerum.

Gemettero allora i torpidi laghi e le paludi bruciate, e il pallido traghettatore dell'onda che porta le ombre fremette di sdegno al vedere il Tartaro schiudersi sin nel profondo per una strana spaccatura del terreno e i morti fatti entrare senza passare per i suoi fiumi. [...] Ma allo sguardarsi della superficie terrestre, lo stesso Plutone, che pure non era avvezzo a provare paura, tremò al vedere le stelle. E offeso dalla dolce luce gridava: «Quale catastrofe del mondo terreno ha spinto il cielo nemico fin dentro l'Averno? Chi ha infranto le tenebre riportando il ricordo della vita alle ombre silenziose? Da dove giungono queste minacce? Quale dei fratelli mi muove questa battaglia? Ebbene, lo affronterò: periscano dunque i confini tra i mondi!

Il terremoto che ha inghiottito Anfiarao non solo porta con sé il medesimo immaginario fin qui analizzato, ma lo amplifica notevolmente, concretizzandolo: in questa direzione vanno l'impiego della *pathetic fallacy* e la menzione di Caronte, oltre che il ruolo – quasi senza pari nell'epica – riservato a Plutone.⁴⁰ Non si tratta più delle suggestioni di Virgilio o dei rischi più

Minucio e i suoi soldati, salvati dal provvidenziale intervento di Fabio Massimo, vengono paragonati a chi, sopravvissuto al crollo di un edificio, torna impaurito a vedere la luce del sole (*ut, qui conlapsa pressi ruina, l'eruta cum subito membra et nox atra recessit | conivent solemque pavent cognoscere visu*).

³⁸ Che esibisce forti punti di contatto con la descrizione del terremoto di Silio (v. 611ss.): pur essendo più probabile la priorità cronologica di Stazio su Silio, in questo caso specifico potrebbe essere stato Silio a influenzare Stazio (vd. Statius, *Thebaid VII*, a Commentary by J.J.L. Smolenaars, Leiden–New York, Brill, 1994, p. 377).

³⁹ Cito da P. Papini *Stati Thebaidos libri XII recensuit et cum apparatu critico et exegetico instruxit* D.E. Hill, Leiden, Brill, 1996²; la traduzione è tratta da Stazio, *Tebaide*, a cura di L. Micozzi, Milano, Mondadori, 2010. Un recente commento al passo in Statius, *Thebaid 8*, ed. with an intr., transl., and a comm. by A. Augoustakis, Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁴⁰ Cfr. L. Bennardo, 'Dominique imitantia mores': *Pluto's Unphilosophical Underworld in Statius Thebaid 8*, «Phoenix», LXXII, 3–4, pp. 271–292: 271. Basti qui il confronto con il Plutone ovidiano, cui viene accordato uno spazio estremamente più limitato (A. Zissos, *The Rape...*, cit., p. 108, sottolinea come in Ovidio sia uno strumento inerte nelle mani di Venere).

o meno concreti di Ovidio,⁴¹ ma di uno scenario estremamente reale perché la violazione tra i due mondi è ‘fisicamente’ avvenuta e non ci sono più margini per ricucire lo strappo (v. 31): è il trionfo dell’anti-Giove⁴² su Giove, del caos sul cosmo, delle forze del disordine su quelle dell’ordine:⁴³ *pereant [...] discrimina rerum* (v. 37). Il debito che Stazio contrae verso la tradizione precedente è evidente, *in primis* Omero;⁴⁴ ma è importante sottolineare come il modello virgiliano continui a fare da intermediario, prima per la reciprocità della paura tra cielo e terra⁴⁵ e poi per la ripresa di un immaginario esplicitamente gigantomachico:⁴⁶ minacciando di liberare i Giganti e i Titani (vv. 42ss. *habeo iam quassa Gigantum | vincula et aetherium cupidos exire sub axem | Titanas*), Plutone intende ripagare con la stessa moneta chi ha permesso che un vivo violasse il suo regno (vv. 79s. *faxo haud sit cunctis levior metus atra movere | Tartara frondenti quam iungere Pelion Ossa*).

Le dinamiche che caratterizzano l’arte allusiva, si sa, sono complesse e questo immaginario specifico costituisce uno *specimen* significativo di come gli autori di epica latina interagiscono con i propri modelli, greci e latini. Ma prima che nell’epica virgiliana e post-virgiliana, questo immaginario infernale legato ai terremoti emerge, in maniera abbastanza sorprendente, già in Lucrezio, che nei confronti di Omero nutre una stima profonda.⁴⁷ Nella sezione del libro VI dedicata alla trattazione dei terremoti (vv. 535–607), il poeta propone una serie di spiegazioni scientifiche del fenomeno, ma nella trattazione sono presenti anche riferimenti che non sono

⁴¹ Come osserva G. Rosati, *Mito...*, cit., p. 47, dopo la creazione, «l’insorgere di conflitti occasionali è sì endemico [...] ma non tale da mettere in discussione le gerarchie allora stabilite».

⁴² D.C. Feeney, *The Gods...*, cit., p. 351.

⁴³ *Ibid.*, pp. 351s. osserva opportunamente che l’espressione del v. 31, *compage soluta*, riecheggia Lucan. I 72, in un contesto di dissoluzione cosmica. Non a caso, essa sarà impiegata anche dal Plutone del *De raptu Proserpinae* di Claudiano (I 115), che rivolgerà a Giove minacce analoghe a quelle del Plutone staziano (vv. 111–116): il Plutone di Claudiano, infatti, deve molto di più a quello di Stazio (cfr. S.M. Wheeler, *The Underworld Opening of Claudian’s «De raptu Proserpinae»*, «Transactions of the American Philological Association», CXXV, 1995, pp. 113–134: 117–119) che a quello di Ovidio (per le differenze tra i due, vd. soprattutto W. Fauth, ‘*Concussio terrae*’. *Das Thema der seismischen Erschütterung und der Vulkanischen Eruption in Claudians «De raptu Proserpinae»*, «Antike und Abendland», XXXIV, 1988, pp. 63–78: pp. 69s.). Del passo staziano dà un’interessante lettura attualizzante, riferita cioè alla Roma domiziana, L. Bennardo, ‘*Dominiqne imitantia mores*’ ..., cit., pp. 281ss.

⁴⁴ Cfr. H. Juhnke, *Homerisches in Römischer Epik Flavischer Zeit*, München, Beck, 1972, pp. 123s.

⁴⁵ Cfr. *Theb.* VII 817 *inque vicem timuerunt sidera et umbrae*, con Statius, *Thebaid VII...*, cit., *ad loc.*, che nota come questo elemento possa essere stato suggerito a Stazio direttamente da Virgilio. Sulla topica paura dei morti verso la luce proveniente dal mondo supero, rassegna di passi in F. Spaltenstein, *Commentaire...*, cit., *ad V* 617.

⁴⁶ Ma tutto il discorso di Plutone mette in atto un «aggressive display of Gigantomachic rhetoric» (L. Bennardo, ‘*Dominiqne imitantia mores*’ ..., cit., p. 271).

⁴⁷ Nel *De rerum natura*, infatti, Omero viene citato per nome due volte (cfr. I 124 e III 1037s.) proprio per le vette raggiunte dalla sua poesia. Sui rapporti tra Lucrezio e Omero e sulla ricezione dell’*Iliade* e dell’*Odissea* nell’opera lucreziana si è accumulata una vasta bibliografia, anche in ragione di una lettura epico-eroica del poema didascalico: mi limito a segnalare P.J. Aicher, *Lucretian Revisions of Homer*, «The Classical Journal», LXXXVIII, 1992, 2, pp. 139–158; M.R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 106ss.; K. Volk, *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2002, pp. 105–107 e 114s.; L. Piazza, ‘*Velut aeterno certamine*: immaginario epico-eroico nel «*De rerum natura*» di Lucrezio, in R. Uglione (a cura di), ‘*Arma virumque cano*’: *l’epica dei greci e dei romani*, Atti del Convegno nazionale di Studi (Torino, 23–24 aprile 2007), Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2008, pp. 103–117.

esclusivamente naturalistici. Già l'*incipit* di questa sezione, di cui si ricorderà poi Virgilio nella descrizione della casa di Cirene (*georg.* IV 363–367),⁴⁸ è indicativo (vv. 535–541):⁴⁹

Nunc age, quae ratio terrai motibus extet 535
 percipe. Et in primis terram fac ut esse rearis
 subter item ut supera ventosis undique plenam
 speluncis multosque lacus multasque lacunas
 in gremio gerere et rupes deruptaque saxa;
 multaue sub tergo terrai flumina tecta 540
 volvere vi fluctus summersaque saxa putandumst.

Ora ascolta qual causa produca i terremoti. 535
 Anzitutto pensa che la terra, sotto il suolo
 così come è sopra, è piena ovunque di spelonche ventose,
 e racchiude in seno molti laghi e molti stagni
 e rocce e massi dirupati, e bisogna ritenere
 che molti fiumi nascosti sotto il dorso terrestre 540
 travolgano con violenza le onde e i macigni sommersi.

Dopo la trattazione dei fenomeni atmosferici della prima metà del *liber*, Lucrezio guida quasi per mano il lettore all'interno del nuovo orizzonte, il sottosuolo, in cui dovrà imparare a muoversi: in virtù del metodo analogico, per cui dall'osservazione del visibile si può giungere alla conoscenza di ciò che appare nascosto, è possibile immaginare l'impenetrabile mondo sotterraneo come specchio di quanto si trova in superficie.⁵⁰ Nonostante gli scopi dichiaratamente razionalistici, Lucrezio è pienamente cosciente del fatto che in occasione dei terremoti il pensiero dell'uomo corra al sovrannaturale: l'unica giustificazione possibile sembra risiedere negli dèi⁵¹ e il testo non manca di alludere all'immaginario mitico che abbiamo fin qui delineato. Il primo suggerimento di un paesaggio infernale viene dalla menzione di *speluncae* sotterranee (v. 538), un termine fortemente connotato che contribuisce a gettare un'ombra sinistra sul nuovo ambiente,⁵² così come l'immagine dei sassi che rotolano sommersi dalle ac-

⁴⁸ Cfr. A. Grilli, *Miscellanea latina III. Tra Ennio, Lucrezio e Virgilio*, «Acme», LVIII, 2005, pp. 265–283: 283.

⁴⁹ Tutti i passi lucreziani sono citati da Titus Lucretius Caro, *De rerum natura* editit M. Deufert, Berlin–Boston, De Gruyter, 2019; le traduzioni sono tratte da Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, intr. di G.B. Conte, trad. it. di L. Canali, testo e comm. a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 1990.

⁵⁰ Sull'analogia come strumento di illustrazione del sottosuolo, cfr. anche Sen. *nat.* III 16,4 e *Aetna* 140–145 con M. Garani, *Going with the wind: visualizing volcanic eruption in the Pseudo-Vergilian Aetna*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», LII, 2009, pp. 103–121.

⁵¹ Cfr. V 1236ss. *denique sub pedibus tellus cum tota vacillat | concussaeque cadunt urbes dubiaeque minantur, | quid mirum si se temunt mortalia saecla | atque potestatis magnas mirasque relinquunt | in rebus viris divum, quae cuncta gubernent?*. Già Cleante annoverava i terremoti tra i fenomeni spaventosi all'origine del sentimento religioso (Cic. *nat. deor.* II 14 = *SVF* I 258). Sulla responsabilità divina in relazione ai terremoti, vd. anche L. *Annaei Senecae Dialogorum Liber I De providentia*, a cura di N. Lanzarone, Firenze, Le Monnier, 2008, p. 108.

⁵² La *spelunca* è un elemento ricorrente nelle rappresentazioni del paesaggio infernale, rappresentato come cavernoso almeno a partire da Ennio (*trag.* 155 R.³ = 69 J. *inferum vastos specus*): per il lessema, cfr. soprattutto *trag. inc. inc.* 73ss. R.³ (*adsum atque advenio Acherunte vix via alta atque ardua | per speluncas saxis structas asperis pendentibus | maxima ubi rigida constat crassa caligo inferum*: sul frammento, vd. ora R. Pierini, *L'epifania marina...*, cit., p. 36 n. 45), riecheggiato dallo stesso Lucrezio in VI 195.

que, per quanto topica,⁵³ sembra richiamare e, insieme, demitologizzare la pena che, secondo la tradizione, è obbligato a scontare Sisifo:⁵⁴ le uniche grotte sottoterra, sembra dire Lucrezio, sono quelle in cui si annidano i venti, secondo un *cliché* ricorrente nelle teorie sismologiche e vulcanologiche antiche, e gli unici sassi che rotolano possono essere quelli trasportati dai fiumi.

Questi primi elementi preparano al finale della sezione, che sembra andare nella direzione opposta rispetto all'ἄταραξία raccomandata dal poeta (vv. 596-607):

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

E dunque la gente nelle città trema per un duplice timore,
 che i tetti si abbattano dall'alto, e che la natura della terra
 a un tratto disgregghi le caverne che si aprono nel sottosuolo,
 e squarciandosi spalanchi in se stessa un vasto abisso,
 e in tale sconvolgimento voglia colmarlo con le sue proprie rovine. 600
 Quindi pensino pure che al cielo e alla terra incorruttibili
 sia riservata un'eterna durata;
 tuttavia la stessa forza presente del pericolo insinua
 da qualche parte un tale stimolo di paura,
 che la terra mancata all'improvviso sotto i piedi 605
 sprofondi nel baratro e la segua la totalità delle cose sconvolte
 dalle fondamenta e si produca una confusa rovina del mondo.

L'immagine di una «confusa rovina del mondo» (v. 607) con cui si chiude il passo si riferisce chiaramente a uno sconvolgimento dello stesso, per come lo conosce l'uomo, in chiave epicurea (è il classico motivo della fine del mondo),⁵⁵ ma in seconda battuta suggerisce l'idea omerica di un crollo (una *ruina*, appunto)⁵⁶ dei confini tra cielo e inferi che il terremoto sem-

⁵³ Oltre a Lucr. I 288s., cfr. Pi. O. 10,9s.; Verg. *georg.* IV 370; Ov. *met.* VIII 551-553 e *Pont.* IV 10,49; Lucan. III 245. Seneca sembra comprimere la formulazione lucreziana in *Herc. F.* 711 *saxa fluctu volvit Acheron*, che naturalmente è particolarmente importante per il nostro discorso.

⁵⁴ Si veda l'interpretazione allegorica data dallo stesso Lucrezio in III 1000ss. *hoc est adverso nixantem trudere monte | saxum, quod tamen «e» summo iam vertice rursus | volvitur*, dove troviamo l'associazione di *volvo* con il sostantivo *saxum*.

⁵⁵ Oggetto della recente monografia di M. Galzerano, *La fine del mondo nel «De rerum natura» di Lucrezio*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020 (sul passo, vd. pp. 212-220).

⁵⁶ *Ruina* indica il crollo di edifici o strutture naturali (*OLD s.v.* 3 e 3b); A. Schiesaro, *Lucretius and Roman Politics and History*, in S. Gillespie, Ph. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 41-58: 42 rintraccia anche un senso figurato nel termine, che allude anche alla distruzione delle

bra causare:⁵⁷ il verbo *confundo*, che gli antichi connettevano etimologicamente a *chaos* (χέω), è ricorrente in contesti apocalittici in cui tutto è 'versato insieme', senza più distinzioni.⁵⁸ Questa calamità naturale, come si è visto, mette in crisi qualsiasi certezza e minaccia l'impianto su cui si regge l'ordine naturale: gli uomini (vv. 597s.) non solo temono che gli edifici possano crollare, ma anche che la terra possa *dissolvere* le caverne presenti nel sottosuolo. La formulazione è estremamente ambigua e, io credo, volutamente allusiva allo scenario infernale presente in Omero: il verbo, infatti, veicola l'idea che il paesaggio infernale, tipicamente rappresentato come cavernoso, possa essere 'aperto' e quindi 'svelato'.⁵⁹ È la terra a rappresentare il vero nemico per l'uomo: non si tratta più della madre che porta nel suo grembo⁶⁰ (v. 539) una serie di elementi naturali, ma di un animale affamato che spalanca la bocca (*disperdat hiatus*) per divorare i suoi stessi figli.⁶¹ Dal v. 601, il bersaglio di Lucrezio si restringe ai sostenitori della tesi che il mondo debba durare in eterno:⁶² anche in coloro che sono con-

«men's political structures: *salus* (602) had previously been referred to political order (1.43), and *ruina* (607), too, applies to violent political upheavals».

⁵⁷ A quanto ho visto, l'ipotesi omerica di questo passo è stata notata soltanto in *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex* a D. Lambino [...] emendati [...], Lutetiae, apud Ioannem Benenatum, 1570³, ad VI 599, dove però l'osservazione è limitata a un paragone stilistico («videturque cum Homero certasse [...] nisi quod Lucretius noster non est ausus tanta sermonis uti superlacione, quanta Homerus») e in *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex* ad exemplar G. Wakefield [...] excusi. adjectae sunt [...] integrae R. Bentley annotationes, Glasguae, Bell & Bradfute, 1813², ad VI 599 (dove si rimanda appunto al Lambinus e a Verg. *Aen.* VIII 240-247).

⁵⁸ Cfr. soprattutto *Ov. met.* II 299 in *chaos antiquum confundimur* (la Terra dopo l'impresa di Fetonte: cfr. R. Tarrant, *Chaos...*, cit., p. 351 e G. Rosati, *Mito...*, cit., pp. 46s.) e *Lucan.* VI 696 *chaos innumeros avidum confundere mundos*. L'idea che le componenti dell'universo, in occasione del giorno finale, perdano la loro identità emerge anche nella fantasia apocalittica del finale del I libro lucreziano: *inter permixtas rerum caelique ruina* (v. 1107; ma cfr. anche v 91-96).

⁵⁹ Da mettere in parallelo, quindi, con φωνέη di *Il.* XX 64; il concetto torna anche nei testi sopra analizzati: Verg. *Aen.* VIII 244 (*reseret [...] recludat*), *Ov. met.* V 357 (*pateat [...] retegatur*), *Sil.* V 614 (*ostendit*), *Stat. Theb.* VIII 46 (*pandam omnia regna*). Anche l'avverbio *inferne* è ambiguo: un caso analogo in *Stat. Theb.* VII 796 (*inferno mugit iam murmure campus*), in cui il campo di battaglia rimbomba per un rumore che è *infernus* perché proviene da sottoterra, ma al contempo è chiara l'allusione allo scenario del libro VIII in cui Anfirao, inghiottito dalla voragine, si troverà direttamente al cospetto di Plutone (vd. *supra*, pp. 9s.).

⁶⁰ Cfr. anche I 250s. con *Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex*, prolegomena, text, critical apparatus, and transl. by C. Bailey, Oxford, Oxford University Press, 1947, ad loc., e II 374s.; su questo immaginario in Lucrezio, cfr. almeno D. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1969, pp. 103-114; P.H. Schrijvers, *Seeing the Invisible: Lucretius' Use of Analogy in the De rerum natura*, in M. Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 255-288: 266ss.; M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London-New York, Routledge, 2007, pp. 31-33 e soprattutto 81-93.

⁶¹ M. Garani, *Empedocles...*, cit., p. 136, ma sull'immagine dell'inghiottimento in Lucrezio, cfr. anche Ch. Segal, *Lucrezio. Angoscia e morte nel «De rerum natura»*, trad. it. di F. Citti, Bologna, il Mulino, 1998 [ed or. *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De rerum natura*, Princeton, Princeton University Press, 1990], pp. 156ss. Si veda anche *Plin. nat.* II 194 *hiatus vero alias remanet ostendens quae sorbuit, alias occultat ore compresso rursusque ita inducto solo, ut nulla vestigia exstent, urbibus plerumque devoratis agrorumque tractu hausto*.

⁶² Secondo M. Galzerano, 'Cosmic Shipwreck with Spectator': *Lucretius and the End of Rome*, in R. Colombo et al. (a cura di), 'Il vero condito': caratteri e ambiti della poesia didascalica nel mondo antico, Atti della XI Giornata Ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 29-30 novembre 2017), Pavia, Pavia University Press, 2019, pp. 19-36: 27s. e Id., *La fine...*, cit., p. 219 sarebbero i filosofi peripatetici. Per questo concetto, cfr. anche *Sen. nat.* VI 1,15 *et perpetua sibi omnia promittentibus in mentem non venit id ipsum supra quod stantur stabile non esse*: ma a differenza di Lucrezio, Seneca è persuaso dell'eternità della terra: il suolo, infatti, può disgregarsi in alcuni punti, ma nell'insieme deve preservarsi (*summa manere, partibus ruere*).

vinti dell'incorruttibilità del mondo si insinua il «pungolo»⁶³ della paura che la terra possa sottrarsi ai propri piedi e li faccia precipitare nel baratro – altro termine evocatore degli inferi⁶⁴ – in cui viene risucchiato l'universo. Possiamo, quindi, affermare che l'immagine, chiaramente iperbolica, rappresenta uno degli esempi della tipica tendenza lucreziana a sondare la psicologia umana: insieme all'evocazione di scene in cui domina la distruzione,⁶⁵ al poeta interessa la reazione degli uomini – talvolta appunto esagerata – di fronte a tali scenari.⁶⁶ Sempre nel libro VI, un esempio ancora più esplicito si trova nella sezione sul fulmine, che secondo una delle possibili cause si genera da nubi di tempesta (VI 251-252):⁶⁷

undique uti tenebras omnis Acherunta reamur
liquisse et magnas caeli complesse cavernas

così da indurci a credere che tutte le tenebre
abbiano lasciato l'Acheronte e riempito le grandi caverne del cielo

In questi versi, l'associazione con l'Acheronte, per antonomasia il luogo dell'oscurità, scaturisce dalle tenebre che improvvisamente riempiono il cielo; nel caso del terremoto, il testo non è così esplicito, ma offre al lettore delle spie in questo senso.

Lucrezio, insomma, dà spazio, all'interno della propria opera, a una concezione che è tipica dell'epica – l'ambiguità tra mondo supero e mondo infero – attribuendola ai propri avversari⁶⁸ che non riescono a credere che i terremoti, in realtà, non sono altro che un'anticipazione, una πρόληψις, del naturale destino del mondo, che in quanto aggregato atomico deve avere una fine. Non è l'atteggiamento di un «brutal and unscrupulous controversialist», come pure è stato definito,⁶⁹ ma la premura del *magister* che vuole correggere i suoi *discipuli* non-epicurei: ma

⁶³ Per la metafora dello *stimulus* (v. 604), cfr. B. Pieri, 'Stimuli amoris': le metafore virgiliane dell'eros animale (e la lezione di Lucrezio), in 'Intacti saltus'. Studi sul III libro delle Georgiche, Bologna, Pàtron, 2011, pp. 87-125: 100ss.

⁶⁴ Cfr. Lucretius, *De Rerum Natura VI*, ed. with transl. and comm. by J. Godwin, Warminster, Aris & Phillips, 1991, *ad loc.*, e *ThLL s.v.* II, 1723, 77ss. (che riporta esempi a partire da Plauto): Lucrezio lo utilizza solo un'altra volta in III 966 (*nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra*; sul dibattutissimo testo di III 955, dove non manca chi ha proposto di inserire il lessema per congettura, cfr. ora M. Deufert, *Kritischer Kommentar zu Lukrezens «De rerum natura»*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, *ad loc.*). A conferma della connotazione infernale del termine, vd. anche Verg. *Aen.* VIII 245; va, inoltre, sottolineato come esso prosegua la caratterizzazione antropofagica della terra (ha il sema di βιβρώσσω, «divorare»).

⁶⁵ A ragione, J. Jope, *The Didactic Unity and Emotional Import of Book 6 of «De rerum natura»*, «Phoenix», XLIII, 1989, 1, pp. 16-38: 21 mette in rilievo la «destructive grandeur» che pervade il VI libro lucreziano.

⁶⁶ Acute riflessioni in J. Jope, *The Didactic...*, cit., pp. 22-25; G.B. Conte, *Insegnamenti per un lettore sublime*, intr. a Tito Lucrezio Caro..., cit., pp. 7-47: 27ss. (= *Generi e lettori: Lucrezio, l'epigramma d'amore, l'epiclopedia di Plinio*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 9-52) dimostra come la scelta di una «rappresentazione drammatizzata» sia funzionale a ispirare, nella mente del lettore, il sublime.

⁶⁷ I versi ricorrono sostanzialmente uguali (*reamur* in luogo di *reamur*) in IV 170-171; per l'immagine, cfr. anche Ov. *met.* XI 550 e Lucan. V 627-629. Bene Ph. Hardie, *Virgil's...*, cit., p. 182 n. 67: «this confusion is rejected only in so far as it implies a *theological* dichotomy between the two realms».

⁶⁸ Anche altrove Lucrezio, in maniera camaleontica, riporta i discorsi dei propri avversari, di cui mimetizza lo stile, per poi puntualmente ridimensionarne la portata fino a rigettarla: su questo procedimento, si veda almeno D. West, *The Imagery...*, cit., pp. 23ss. e T. Reinhardt, *Syntactic Colloquialism in Lucretius*, in E. Dickey, A. Chahoud (eds.), *Colloquial and Literary Latin*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 203-228: 204 e 226s.

⁶⁹ D. West, *The Imagery...*, cit., p. 28.

ritenere che il terremoto costituisca una violazione dei confini tra cielo e inferi è un errore di giudizio fruttuoso per Lucrezio, che, da un lato, coglie l'occasione per ricostruire la genesi di un *background* mitico ben consolidato, razionalizzandolo,⁷⁰ e dall'altro si serve di immagini volutamente caricate di elementi letterari per mettere in dubbio nei propri lettori quelle credenze aprioristiche che non reggono alla prova del pericolo e quindi mostrano tutta la loro infondatezza.⁷¹ I terremoti, quindi, sono un'occasione preziosa, perché offrono la possibilità di liberarsi dell'erronea credenza per cui il mondo non conoscerà mai una fine e l'allusione omerica è utile in questo senso: se 'depurata' dell'apparato mitico, che implica l'esistenza di un aldilà e presuppone che la divinità possa essere turbata,⁷² l'immagine omerica, in forza del suo *mu-saeus lepos*, può servire ad avvicinare i lettori alla filosofia epicurea.⁷³

Il passo lucreziano, pur condividendo diversi elementi con la tradizione epica precedente e successiva che abbiamo cercato di analizzare, presenta una differenza sostanziale, che può essere chiarita richiamando alcuni versi fondamentali (25-30) del libro III:

At contra nusquam apparent Acherusia templa, nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur. His ibi me rebus quaedam divina voluptas percipit atque horror, quod sic natura tua vi tam manifesta patens ex omni parte reperta est.	25 30
--	------------------------------

Invece non appaiono in nessun luogo i templi Acherontei, né d'altra parte la terra impedisce che si scorga tutto ciò che sotto i nostri piedi si produce nello spazio vuoto. Davanti a tali cose un certo divino piacere e un brivido si impadroniscono di me, poiché per tua forza d'intelletto la natura si apre a noi svelata in ogni sua parte.	25 30
--	------------------------------

Riletti alla luce del discorso fin qui condotto, il lettore lucreziano che abbia assimilato il verbo di Epicuro sa che non è possibile alcuna commistione tra mondo supero e mondo infe-

⁷⁰ Cfr. G.B. Conte, *Insegnamenti...*, cit., p. 35 n. 43: «la 'trascrizione' in chiave drammatica dei fenomeni fisici pare avere anche una certa funzione argomentativa in quanto almeno suggerisce indirettamente come abbia potuto formarsi la credenza degli dèi propria della religione tradizionale, ne ripercorre quasi, diciamo per via sperimentale, il meccanismo genetico», e più ampiamente M.R. Gale, *Myth...*, cit., pp. 129ss.; sulla stessa linea, anche Ph. Hardie, *The Epic...*, cit., p. 74: «for the confident Epicurean the beliefs of the non-Epicurean may bear strange analogies to the truth, but once the 'parody' is seen for what it is there is no further danger for idolatry».

⁷¹ Sul tema delle «irrational fears», cfr. ancora J. Jope, *The Didactic...*, cit., pp. 22-25.

⁷² Analogamente, la nota descrizione degli dèi e delle loro sedi in III 18-22 presenta una vistosa modifica rispetto al modello omerico (*Od.* VI 42-46): il fatto che *neque ulla | res animi pacem delibat tempore in ullo* (vv. 23s.) contrasta, come ben noto, con la rappresentazione degli dèi di Omero (cfr. P.J. Aicher, *Lucretian...*, cit., 144-147). In questa *oppositio in imitando* trova una precisa conferma il carattere alessandrino della poesia lucreziana: correzioni di questo genere al modello omerico venivano apportare già da Apollonio e Callimaco (per cui vd. G. Giangrande, '*Arte allusiva*' and *Alexandrian Epic Poetry*, «The Classical Quarterly», n.s., XVII, 1967, 1, pp. 85-97).

⁷³ Cfr. Ph. Hardie, *Virgil's...*, cit., pp. 185s.: «A traditional locution or myth is placed before us [...] this is very close to a certain type of allegory: we are to discard the outer husk of the traditional form of words and to retain only the *physica ratio* contained within it»; ma vd. anche P.H. Schrijvers, '*Horror ac divina voluptas*', *Études sur la poétique de et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Hakkert, 1970, p. 251.

ro, nemmeno se dovesse aprirsi la terra perché nell'universo epicureo «il mutamento avviene entro limiti e confini ben definiti [...] ogniqualvolta una cosa trasmuta in un'altra, la prima muore»:⁷⁴ a differenza del lettore di epica, quindi, non dovrà temere che il caos possa avere la meglio sull'ordine, ma quando la terra verrà a mancargli sotto i piedi e potrà avere un'anticipazione del giorno finale proverà piuttosto l'*horror* e la *voluptas*, un «brivido di religioso timore»⁷⁵ e una sensazione di piacere, visto che finalmente, dalla sua posizione di osservatore sublime,⁷⁶ potrà vedere il vuoto, e quindi la sostanza ultima delle cose;⁷⁷ dell'Acheronte, ovviamente, non ci saranno più tracce, perché sono solo gli stolti a realizzare una confusione tra la vita e l'aldilà (III 1023: *Hic Acherusia fit stultorum denique vita*).

⁷⁴ L. Piazza, *Il lessico delle Metamorfosi. Influssi lucreziani in Ovidio*, in L. Nicolini, A. Bonandini (a cura di), 'Omnia mutantur'. Nuove letture sul lessico e lo stile di Ovidio, Atti del Convegno (Genova, 29-30 maggio 2017), Milano, Ledizioni, 2019, pp. 88-106: p. 93.

⁷⁵ A. Traina, *Introduzione a Catullo: la poesia degli affetti*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, v, Bologna, Pàtron, 1998, pp. 19-50: 19 (= *Il fiore reciso. Sentieri catulliani*, Cesena, Stilgraf, 2015, pp. 59-90: 59). Devo dissentire, quindi, da Ph. Hardie, *Flavian Epic and the Sublime*, in G. Manuwald, A. Voigt (eds.), *Flavian Epic Interactions*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 125-138: 130s., secondo cui l'*horror* che assale gli spiriti dell'oltretomba alla vista di Anfiano in Stat. *Theb.* VIII 4s. sia analogo a quello lucreziano: se è eco lucreziana, come suggerisce Hardie, lo è per contrasto, così come tutto il discorso di Plutone recupera lessico lucreziano per mettere in discussione i capisaldi dell'epicureismo (cfr. L. Bernardo, 'Dominique imitantia mores' ..., cit.).

⁷⁶ Come ha argomentato M. Galzerano, *La fine...*, cit., pp. 261-266 (discutendo il passo di Longino richiamato *supra*, p. 4, in relazione a Lucrezio), il sublime lucreziano si sostanzia della continua interconnessione tra quello che lo studioso definisce «sublime escatologico» (tipico delle scene apocalittiche) e «sublime epifanico» (in cui cioè si rivela l'essenza delle cose): «soltanto la distruzione dei *moenia mundi*, l'esperienza della fine del mondo, rende possibile la visione dell'infinito universo» (p. 262). La lezione lucreziana sarà recepita, almeno in parte, da Seneca: la rappresentazione del *sapiens* che durante il terremoto *securus aspiciet ruptis compagibus dehiscens solum, illa licet inferorum regna retegantur* e addirittura *stabit super illam voraginem intrepidus et fortasse quo debebit cadere desiliet* (*nat.* VI 32,4) «embodies the Lucretian / Senecan sublimity of thought that transports the mind beyond conventional human vulnerability» (G.D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, p. 255), con la differenza che il saggio senecano non è un osservatore 'distaccato', ma partecipa attivamente all'apocalissi (cfr. F.R. Berno, *Apocalypses and the Sage. Different Endings of the World in Seneca*, «Gerión», XXXVII, 2019, 1, pp. 75-95: p. 78; vd. anche Ead., «Naufragar m'è dolce in questo mare». *Filosofi e naufraghi, da Lucrezio a Seneca (e Petronio)*, «Maia», LXVIII, 2015, 2, pp. 282-297: 288s.).

⁷⁷ Questo aspetto viene sottolineato giustamente da J.I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 449s. (ma cfr. anche G.B. Conte, *Insegnamenti...*, cit., pp. 31s. e M. Galzerano, *La fine...*, cit., pp. 99-101 sul carattere apocalittico del proemio al libro III). Il piacere dell'epicureo, quindi, è profondamente diverso da quello espresso in Sen. *nat.* VI 2,7-9 (ma cfr. anche *dial.* VI 26,6), in cui si afferma che la morte dovuta ad un terremoto è preferibile per un certo senso di soddisfazione nel constatare che anche la terra è mortale.