

## Mythici vs physici nell'esegesi tardo antica: nuove considerazioni

---

MARIA LUISA DELVIGO  
Università di Udine  
maria.delvigo@uniud.it

Il ruolo importante che in Servio svolge l'opposizione *physici/mythici* e la conseguente valorizzazione della *theologia physica* è fondato sull'esempio della scolastica omerica. Tuttavia cercherò di dimostrare che questa inclinazione dei commenti virgiliani si colloca in una storia culturale romana che, come vedremo, ha significative premesse tardo-repubblicane, ma soprattutto costituisce il più importante terreno di confronto, di elaborazione di identità distinte, ma anche di significative convergenze, tra alcuni dei più importanti intellettuali pagani e cristiani attivi tra la fine del quarto secolo e l'inizio del quinto.

In un noto saggio, impegnato a mettere in luce la rilevanza nell'epos virgiliano dei temi cosmologici e, più in generale, relativi alla filosofia naturale, Philip Hardie ha mostrato come la concezione stessa dell'Eneide abbia recepito in sé un modello di poesia dotata di ambizioni universali, capace di raccontare una storia, ma di contenere anche verità filosofiche, scientifiche, religiose: il suo Omero e il suo Esiodo erano in altri termini

arricchiti dall'esegesi allegorica di tradizione stoica e pergamena<sup>1</sup>. Eppure lo stesso Hardie avverte di non aver fatto uso, per questa sua interpretazione, del materiale allegorico che si ritrova nei commenti virgiliani tardo-antichi, proprio perché, a suo giudizio, essi « attingono in qualche modo meccanicamente alla precedente tradizione greca di commento su altri poeti, in specie Omero, piuttosto che conservare una tradizione indipendente di esegesi virgiliana, che possa in ultima analisi risalire a fonti cronologicamente e ideologicamente vicine a Virgilio »<sup>2</sup>.

E' stato detto dunque con ragione che dall'equivalenza Virgilio-Omero discende un complessivo modellarsi del commento virgiliano sul commento a Omero: la tradizione esegetica rappresentata da Servio ripropone sul testo del suo poeta tutte quelle operazioni che erano autorizzate dall'esempio della filologia e dell'esegesi omerica. Mi pare però che il rischio di questa giusta idea sia una sottovalutazione delle specificità del contesto culturale in cui si collocano, come vedremo, i commentatori antichi a Virgilio: specificità romane e specificità tardo antiche.

La nostra storia comincia con Varrone, le cui *Antiquitates rerum divinarum* conosciamo in buona misura attraverso il serrato confronto che prima Tertulliano e poi soprattutto Agostino credettero di dover affrontare con quella che essi ritenevano la più autorevole e prestigiosa summa del pensiero religioso pagano.

Nel primo libro delle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone aveva delineato la sua *theologia tripartita*<sup>3</sup>:

Aug. *de civ. dei* 6, 12 p. 271, 5-7

tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis.

« Tre dunque sono le teologie, chiamate dai Greci mitica, fisica e politica, mentre i Latini potrebbero chiamarle favolosa, naturale e civile ». (qui e di seguito trad. C. Carena).

Come più ampiamente risulta da un altro passo di Agostino, Varrone aveva sostenuto che erano tre i *genera theologiae*, cioè i modi di concepire e spiegare gli dei:

Aug. *de civ. dei* 6, 5 p. 252, 17-253, 4

eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile.

« (*sc.* tre generi) definiti uno come mitico, fisico, civile ».

<sup>1</sup> Hardie 1986, pp. 22 s.

<sup>2</sup> Hardie 1986, p. 29.

<sup>3</sup> La bibliografia sul tema è ampia: una messa a punto in Lieberg 1973, pp. 63 ss. Vd. anche Syska 1993, pp. 5 ss., con ulteriori indicazioni bibliografiche.

Mentre era stato Varrone stesso a fornire l'equivalente latino di *politicon*<sup>4</sup>, per quanto riguarda i primi due generi se ne incarica Agostino, proponendo che si possa chiamarli *genus fabulosum* e *genus naturale*.

Alla tripartizione dei *genera theologiae* corrisponde, nella dottrina varroniana, una tripartizione degli utenti nonché dei campi di applicazione:

*ibid.*

deinde ait (*scil. Varro*): mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile quo populi.<sup>5</sup>

« Prosegue Varrone: “La teologia mitica è quella soprattutto dei poeti, la fisica quella dei filosofi, la civile quella delle nazioni” ».

La *theologia tripartita* varroniana poteva rifarsi anche all'auctoritas di un grande uomo di dottrina, esperto di diritto e di questioni religiose, il *pontifex maximus* Quinto Mucio Scevola<sup>6</sup>:

Aug. *de civ. dei* 4, 27, p. 179, 21–24

relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis.

« Viene riferito da qualche scrittore che l'eruditissimo pontefice Scevola ‘distinse’ tre categorie fra gli dèi tradizionali: quella derivata dai poeti, dai filosofi e dai capi di Stato ».

E' del tutto evidente come l'interesse dominante nella sistemazione teologica di Varrone-Scevola fosse di carattere etico-politico: al di là delle questioni più squisitamente filosofiche e teologiche, si trattava di definire la religione come solido fondamento della *res publica*, fattore insostituibile di coesione della comunità attraverso la consapevole accettazione delle tradizioni e la condivisione dei rituali.

Dalla prima delle citazioni agostiniane che abbiamo ricordato risulta che Varrone attribuisse ai *Graeci* la *theologia tripartita* (*mythice, physice, politice*), ma non sarà probabilmente un caso che, mentre per le prime due Varrone usa costantemente il termine greco, solo per la terza adotti poi la designazione

<sup>4</sup> Tert. *ad nat.* 2, 1, 9-11 preferirà *gentile* invece che *civile*

<sup>5</sup> Tert. *ad nat.* 2, 1, 9-10 parla piuttosto di “promotori” delle tre categorie nelle quali gli dei pagani possono essere “censiti”: *hunc* (*scil. Varronem*) *si interrogem, qui insinuatores deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas volutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptaverunt.* « Se interrogo Varrone, il quale attribuisce l'introduzione delle divinità o ai filosofi o ai popoli o ai poeti. Infatti nel censire gli dèi ne distingue tre generi: uno fisico, di cui si occupano i filosofi, un altro mitico, che ritrattano i poeti, un terzo civile, che i popoli hanno adottato ciascuno per sé ».

<sup>6</sup> Secondo Cardauns, i passi relativi a Scevola sarebbero da attribuire al *Logistoricus Curio* piuttosto che alle *Antiquitates rerum divinarum*. cfr. Cardauns 1960, pp. 5 ss., 33 ss. (vd. anche Cardauns 1976, pp. 135 e 149). Schiavone 1976 propone una penetrante interpretazione della teologia di Quinto Mucio Scevola e ne definisce persuasivamente il contesto culturale e ideologico (vd. già Schiavone 1974, pp. 315 ss.).

latina. Un indizio, se non di elaborazione personale, quanto meno di un interesse privilegiato. E' questa l'impressione che si ricava del resto dalle parole con cui Agostino descrive l'impegno di Varrone a definire il *genus civile* non tanto come categoria autonoma, quanto come temperamento pragmatico delle altre due opposte categorie:

Aug. *de civ. dei* 6, 6 p. 257, 2-6

denique cum memoratus auctor (scil. Varro) civilem theologian a fabulosa et naturali tertiam quandam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit.

« Insomma, il nostro autore nel suo tentativo di distinguere come terzo genere una teologia civile dalla favolosa e dalla naturale, volle che fosse interpretata più come una miscela di entrambe, che come da entrambe separata ».

La *theologia mythice* e la *theologia physice* si sono definite per contrapposizione in almeno cinque secoli di dibattito filosofico ed esegetico, da quando Teagene di Reggio<sup>7</sup> aveva sentito il bisogno di difendere Omero dalle critiche che venivano mosse da parte filosofica alla rappresentazione antropomorfa delle divinità in Omero stesso e in Esiodo. E' piuttosto la *theologia civilis*, cioè il sistema dei culti come sono praticati dalla comunità e l'immaginario che ad essi risulta connesso, il terreno su cui gli intellettuali della tarda repubblica romana sentono di potere e dovere portare il contributo della loro elaborazione.

*Mutatis mutandis*, si può ricordare come, anche nel campo della dottrina morale sui doveri, Cicerone avvertisse che la tripartizione progettata da Panezio (*honestum, utile*, confronto tra *honestum* e *utile*) era poi rimasta di fatto inevasa per quello che riguarda il *tertium genus* e che spettava a lui, interessato a proporre un sistema morale non ai *sapientes* ma ai concreti galantuomini della società romana, il compito di provvedere a quella lacuna che i successori del maestro avevano ritenuto impossibile o inutile colmare<sup>8</sup>.

Per Varrone, la teologia mitica e la teologia naturale, adatta l'una al *theatrum* (cioè a essere rappresentata nell'arte, di fronte al pubblico degli spettacoli e delle *recitationes*), l'altra al *mundus* (cioè all'interpretazione dell'universo) condividono, nei loro aspetti estremi una certa estraneità al mondo dell'*urbs*, cioè della vita civile e politica. Le cose che degli dèi scrivono i poeti peccano per difetto e sul piano morale: si collocano troppo in basso perché i popoli possano vedere in essi un modello da seguire; d'altra parte, i filosofi peccano per eccesso e sul piano intellettuale: le loro elucubrazioni sono troppo sofisticate e astruse perché possa giovare alla massa degli indotti affrontarne l'indagine:

<sup>7</sup> Cfr. Pfeiffer 1968, pp. 9 ss. (tr. it., pp. 52 ss.); Pépin 1976, p. 97.

<sup>8</sup> Cic. *de off.* 3, 7; 3, 34, cfr. *ad Att.* 16, 11, 4. Su tutta la questione e i complessi problemi di critica delle fonti che ad essa si connettono, vd. Dyck 1996, pp. 18 ss.; 23 ss.; 483 ss.

Aug. *de civ. dei* 6, 5, p. 254, 18-20

Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.

« La prima teologia, dice, è adatta soprattutto al teatro, la seconda al mondo, la terza alla città ».

Aug. *de civ. dei* 6, 6, p. 257, 6

Ait enim ea quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat.

« Egli dice che gli scritti dei poeti non sono abbastanza elevati perché i popoli debbano seguirli, mentre quelli dei filosofi lo sono troppo perché al volgo giovi esaminarli ».

Ma l'estraneità di queste due teologie non è tale da impedire che molti elementi di ciascuna di esse vengano assunti nell'ambito delle *civiles rationes*:

Aug. *de civ. dei* 6, 6, p. 257, 9-10

quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca.

« Nonostante le loro differenze, egli dice, dall'una e dall'altra sono stati ricavati non pochi elementi per costituire i sistemi civili ».

Detto in altri termini: la *theologia civilis* copre un terreno largamente condiviso da una parte con la *theologia mythica*, dall'altra con la *theologia physica*, una volta eliminati i difetti morali dell'una e gli eccessi intellettuali dell'altra. L'ampia zona di sovrapposizione potrà essere senz'altro aggiudicata, a giudizio di Varrone, ai *civilia*:

Aug. *de civ. dei* 6, 6, p. 257, 11 s.

quare quae erunt communia cum populis, una cum civilibus scribemus.

« Perciò gli elementi in comune propri delle altre teologie, li descriveremo insieme a quelli della teologia civile ».

A giudicare dal resoconto di Agostino, la critica di Scevola nei confronti del *poeticum deorum genus* riprendeva con accenti particolarmente severi le tradizionali argomentazioni della polemica filosofica greca: Scevola bollava la teologia dei poeti come *genus nugatorium*, per l'immagine indegna della divinità che essi proponevano:

Aug. *de civ. dei* 4, 27, p. 180, 10-19

quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cygnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare; nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur atque ab deorum natura longe absit.

« I poeti sfigurano talmente gli dèi, da renderli indegni del confronto anche con gli uomini onesti. Fanno dell'uno un ladro, dell'altro un adultero; all'uno fanno dire e compiere sconcezze, all'altro stupidaggini; parlano di una gara di bellezza fra le tre dee, per cui le due sconfitte da Venere distruggono Troia; lo stesso Giove si trasforma in bue o in cigno per poter giacere con qualche donna; una dea sposa un uomo, Saturno divorza i propri figli. Insomma non si riuscirebbe a immaginare una stravaganza e una depravazione che non si trovi lì in mezzo, per quanto remote dalla natura divina ».

Dobbiamo pensare che anche le obiezioni di Varrone si muovessero sulla stessa linea. Varrone però era probabilmente più disposto ad ammettere che l'antropomorfismo (e il favoloso che vi si connetteva) incontrasse più facilmente le inclinazioni dei popoli e costituisse quindi componente ineliminabile della tradizione e della religione civile, anche se le sue personali opzioni culturali lo rendevano più propenso alla religione dei filosofi<sup>9</sup>:

Aug. *de civ. dei* 6, 6, p. 257, 12-17

...maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis. Non ergo nulla cum poetis. Et tamen alio loco dicit de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos. Hic enim dixit quid fieri debeat, ibi quid fiat<sup>10</sup>.

« ... ci costringono a una più stretta associazione con i filosofi che con i poeti. Dunque vi sarà un rapporto anche con i poeti. Invece in un altro passo a proposito delle genealogie divine afferma che i popoli propendono più per i poeti che per i fisici. Nel primo passo ha indicato la condotta da tenere, nel secondo quella che si tiene ».

Aug. *de civ. dei* 4, 31, p. 185, 18-29

Quid ipse Varro... nonne ita confitetur non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit, et ad eum finem illa scribere et perscrutari, ut potius eos magis colere quam despiciere vulgus velit.

« E Varrone stesso... non confessa di seguire senza fermo convincimento le usanze che, come ricorda, furono stabilite dallo Stato romano? Non esita a dichiarare che se lui avesse dato le istituzioni alla nuova città, avrebbe preferito consacrare gli dei e i loro nomi seguendo la regola della natura. Ma come membro di un popolo antico si dichiara costretto a conservare la remota storia dei nomi e dei cognomi così come fu

<sup>9</sup> Cfr. Schiavone 1976, pp. 63 ss.

<sup>10</sup> Cfr. Aug. *de civ. dei* 4, 32, p.187, 20-23 *Dicit etiam de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos* « Varrone dice ancora, a proposito delle generazioni divine, che i popoli furono più portati a seguire i poeti che gli scienziati ».

trasmessa; e il suo scopo nel perlustrarla e narrarla è di invogliare la gente a venerare anziché disprezzare gli dei ».

Quanto al *genus physicon*, le riserve di Varrone riguardavano soprattutto, come si diceva, il carattere intellettualistico e astruso delle speculazioni teologiche dei filosofi, nonché lo smarrirsi della verità nel labirinto contraddittorio delle opinioni, dei maestri, delle sette:

Aug. *de civ. dei* 6, 5, p. 253, 10-22

Videamus quid de altera (scil. theologia) dicat. "secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures."

« Vediamo cosa dice della seconda. "Il secondo genere di teologia da me indicato-dice- è quello su cui i filosofi hanno lasciato un gran numero di libri, trattando della natura, della sede, dell'origine e delle qualità degli dèi; se gli dèi esistono da un certo tempo o da sempre, e se derivano dal fuoco, come crede Eraclito, o dai numeri, come crede Pitagora, o dagli atomi, come dice Epicuro; ed altri temi più tollerabili dalle orecchie umane fra le pareti di una scuola che fuori in una piazza ».

Ma, come sottolinea lo stesso Agostino, la teologia dei filosofi non è messa sotto accusa da Varrone, ma viene solo criticata per l'incapacità di raggiungere un'opinione condivisa e viene quindi riservata, per il suo carattere arduo e specialistico, allo spazio della scuola e alle dispute dei dotti:

*ibid.* 17-22

nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant et ad philosophos pertinet, tantum quod eorum inter se controversias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum. Removit tamen hoc genus a foro, id est a populis: scholis vero et parietibus clausit.

« A questo genere di teologia, chiamata fisica e propria dei filosofi, non muove nessuna accusa; ricorda soltanto le loro dispute interne, da cui è nata una grande quantità di sette in dissidio fra loro. Tuttavia lo tenne lontano dalle piazze, ossia dalla gente comune, per rinchiuderlo fra le pareti delle scuole ».

Una valorizzazione senza sostanziali riserve della *theologia physica* caratterizza nel *De natura deorum* di Cicerone, la posizione stoica in materia, che nella dialettica del dialogo è sostenuta da Balbo, ma che otterrà alla fine l'adesione dello stesso autore. Attraverso l'ampia esposizione di Balbo, Cicerone recupera una lunga tradizione di pensiero stoico, ricordando il contributo di alcuni grandi maestri (Zenone, Cleante, Crisippo) e riproponendone sia le argomentazioni polemiche, cioè la critica severa della meschinità intellettuale e morale dei miti divini come rappresentati dai poeti, sia l'ambizione di riqualificare il culto e la *pietas* attraverso una immagine

irreprensibile, dignitosa ed elevata della divinità, capace di non offendere, con incredibili invenzioni superstiziose adatte alle vecchiette, l'intelligenza di chi è stato educato alla scuola dei filosofi:

*Cic. de nat. deor.* 2, 63

alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni refenserunt.

« Da un'altra teoria, di carattere fisico, derivò una grande moltitudine di dei; essi, rivestiti di sembianze e forme umane, fornirono materia alle leggende dei poeti, ma hanno riempito la vita umana di ogni forma di superstizione ». (qui e di seguito trad. C. M. Calcante)

*Cic. de nat. deor.* 2, 70

videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones erroneaque turbulentos et superstitiones paene aniles. Et formae enim nobis deorum et aetates et vestitus ornatusque noti sunt, genera praeterea, coniugia, cognationes, omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur. Accipimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias, nec vero, ut fabulae ferunt, bellis proeliisque caruerunt, nec solum, ut apud Homerum, cum duo exercitus contrarios alii dei ex alia parte defenderent, sed etiam, ut cum Titanis, ut cum Gigantibus, sua propria bella gesserunt. Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque levitatis.

« Vedete dunque come da fenomeni naturali scoperti felicemente e utilmente si sia pervenuti a dei immaginari e falsi. E questo ha generato false credenze ed errori causa di confusione e di superstizioni degne quasi delle vecchiette. E ci sono noti l'aspetto degli dei, la loro età, i loro vestiti, il loro equipaggiamento e inoltre la genealogia, i matrimoni, la parentela e tutto è stato trasformato a somiglianza della fragilità umana: infatti sono rappresentati anche con l'animo turbato: sappiamo infatti delle loro passioni, delle loro ansie, delle loro ire; e, secondo la mitologia, non furono indenni da guerre e battaglie, e non solo quando, come leggiamo in Omero, gli dei difesero i due eserciti in lotta schierandosi gli uni da una parte, gli altri dall'altra, ma anche fecero guerre loro proprie con i con i Titani e con i Giganti. Queste storie vengono raccontate e credute con grande stupidità e sono piene di sciocchezze e di estrema futilità ».

La religione greco-romana viene resa compatibile con una concezione intellettualmente sofisticata del cosmo e della divinità: il dio degli stoici, cioè il principio divino immanente che pervade il mondo (*Aet. plac.* 1, 7, 34 = *Dox. Graec.* 306 πνεῦμα μὲν ἐνδιήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου), si articola e si manifesta diversamente a seconda delle diverse parti della natura stessa. Con queste articolazioni del divino le tradizionali divinità antropomorfe hanno una corrispondenza iscritta nel proprio nome, rivelata dallo studio



dell'etimologia. Una *ratio physica non inelegans*<sup>11</sup> permette dunque di 'leggere' a un livello più profondo e veritiero le storie del mito, le *impiae fabulae* dei poeti.

Attraverso questo passo di Cicerone vediamo entrare nella cultura romana quella reinterpretazione filosofico-naturalistica del pantheon tradizionale che in una ormai antica tradizione greca aveva per così dire consolidato un quadro di corrispondenze largamente condivise, una specie di repertorio organizzato attorno ai medesimi punti forti: da una parte i miti più 'scandalosi' della teogonia greca (Urano castrato da Crono, Crono che divora i figli, Zeus che incatena il padre Crono), dall'altra le principali componenti il mondo naturale (gli elementi: fuoco, aria, acqua, terra; e poi gli astri, soprattutto il sole e la luna, e le forze generatrici del mondo vegetale e animale).

Il secondo momento forte del processo di cui cerchiamo di seguire le tracce si colloca all'interno di quel lungo confronto culturale che culmina nel "conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d. C." per ricordare il titolo di una influente raccolta di studi curata quarant'anni or sono da Arnaldo Momigliano<sup>12</sup>. Abbiamo visto che le nostre conoscenze sulla teologia di Varrone e sul ruolo della religione "naturale" nella cultura della tarda repubblica romana dipendono in buona parte dalla grande attenzione che soprattutto Agostino ha dedicato a questo aspetto della cultura degli avversari. Non abbiamo qui il tempo, né io avrei la competenza, per illustrare il ruolo che questa materia ha all'interno del sistema di pensiero del vescovo di Ippona. Ma credo si possa dire che tanta attenzione parta anche da una lucida diagnosi del ruolo importante della *theologia physica* come fattore di identità culturale negli ambienti dell'aristocrazia pagana neoplatonizzante della fine del IV secolo, l'ambiente di Simmaco, Nicomaco Flaviano, Pratestato che sarà rievocato nei *Saturnali* di Macrobio. Le argomentazioni dei *physici* contro la religione dei poeti dovevano certo apparire vantaggiose a chi aveva interesse a dare il massimo rilievo alla futile immoralità degli dèi pagani, ma l'interpretazione naturalista che, dopo la grande stagione stoicheggiante<sup>13</sup>, aveva trovato nuovo vigore nella speculazione dai neoplatonici, poteva dare dignità intellettuale e profondità spirituale alla

<sup>11</sup> Cic. *de nat. deor.* 2, 64, 1.

<sup>12</sup> Momigliano 1968, pp. 199 ss. Sulla necessità di sfumare la nozione stessa di tale conflitto è intervenuto più volte Alan Cameron (Cameron 1977, pp. 1 ss.; Cameron 1999, pp. 109 ss.).

<sup>13</sup> Il ruolo degli stoici nell'interpretazione allegorica della poesia greca arcaica, che fino a qualche decennio fa appariva un'acquisizione indiscussa, è oggetto negli studi recenti di un intenso lavoro di revisione critica, che ha messo in discussione luoghi comuni e interpretazioni consolidate (ad esempio la fondatezza della caratterizzazione stoica dell'interpretazione di Omero o Esiodo come allegoristi in senso 'forte', l'attendibilità di un legame con lo stoicismo di Eraclito, l'autore delle *Quaestiones Homericae*, il rapporto tra allegoresi ed etimologia) si veda soprattutto, dopo P. Steinmetz 1986, pp. 18 ss.; Most 1989, pp. 2014 ss.; Dawson 1992, pp. 38 ss.; Long 1996, pp. 58 ss. Cfr. anche Setaioli 2004.

religione tradizionale (come rappresentata dai poeti e largamente assunta nei culti della città) e meritava perciò di essere oggetto di impegnativa confutazione:

Aug. *de civ. dei* 7, 5 p. 280, 6-8

sed ipsorum potius interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris velut altioris doctrinae specie colorare conantur.

« Ma ascoltiamo piuttosto le loro interpretazioni naturalistiche, con le quali si industriano di ammantare la deformità del loro miserabile errore con i lustrini di una dottrina profondissima ».

Come ha osservato Jean Pépin nel suo ancora fondamentale studio d'insieme su *Mythe et allegorie*<sup>14</sup>, Agostino sottopone a critica radicale la *theologia physica* nella misura in cui essa propone un culto del mondo sensibile, una divinizzazione del mondo e della sua anima, una confusione del rapporto tra creatore e creatura:

Aug. *de civ. dei* 7, 5 p. 281, 9-22

fatetur interim vir iste doctissimus (scil. Varro) animam mundi ac partes eius esse veros deos; unde intellegitur totam eius theologiam, eam ipsam scilicet naturalem, cui plurimum tribuit, usque ad animae rationalis naturam se extendere potuisse... nec ista vera est quae illi naturalis placet (pervenit enim usque ad animam, non usque ad verum Deum qui fecit et animam)...

« Intanto ecco che quest'uomo coltissimo dichiara che l'anima del mondo e le sue parti sono veri dei; da cui s'intende che tutta la sua teologia, ossia quella stessa teologia naturale cui assegna così grande importanza, poteva estendersi solo fino alla natura dell'anima razionale... e manca di verità la stessa filosofia naturale approvata dal nostro autore (giunge infatti sino all'anima, ma non al vero Dio autore anche dell'anima) ».

Aug. *de civ. dei* 4, 31 p. 186, 15

Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor

« Il vero dio non è l'anima, ma l'autore e il creatore dell'anima stessa ».

L'interpretazione naturalistica delle vicende del mito, così come di vari aspetti del rituale, è centrale nei *Saturnali* di Macrobio, soprattutto nella prima giornata, ove i protagonisti del dialogo discutono l'origine e i caratteri delle feste di dicembre. Non a caso su questa possibilità insiste energicamente Vettio Pretestato, il più prestigioso esperto di cose religiose della dotta compagnia:

Macr. *Sat.* 1, 7, 17 s.

Hic Avienus in Praetextatum expectationem consulentis remittens: "Licet omnes – ait – qui adsunt pari doctrina polleant, sacrorum tamen omnium

---

<sup>14</sup> Pépin 1976, pp. 321 ss.

Vettius unice conscius potest tibi et originem cultus qui huic deo penditur et causam festi sollempnis aperire". Quod cum Praetextatus in alios refundere temptasset, omnes ab eo impetraverunt ut ipse dissereret. Tunc silentio facto ita exorsus est: "Saturnaliorum originem illam mihi in medium proferre fas est, non quae ad arcanam divinitatis naturam refertur, sed quae aut fabulosis admixta disseritur aut a physicis in vulgus aperitur".

« Avieno, affidando a Pretestato il compito di soddisfare la richiesta, disse: "Tutti i presenti hanno pari cultura, ma Vettio è più di ogni altro profondo nei problemi religiosi: egli può spiegarti l'origine del culto dedicato a questo dio e la ragione della festa". Pretestato tentò di passare ad altri il compito, ma tutti lo pregarono e ottennero che fosse lui a svolgere la dissertazione. Allora tra il silenzio generale, così esordì » (qui e di seguito trad. di N. Marinone).

Dopo aver ricordato che certi particolari curiosi del culto di Saturno possono essere spiegati, sull'autorità di Apollodoro di Atene, attraverso complesse simbologie naturalistiche<sup>15</sup>, Pretestato affronta la questione in termini più generali, che evidentemente riprendono (con aggiunte, omissioni e varianti) alcuni tratti dell'esposizione ciceroniana del *de natura deorum*<sup>16</sup>:

Macr. *Sat.* 1, 8, 6 ss.

Est porro idem Κρόνος καὶ Χρόνος. Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum physici ad quandam veri similitudinem revocant. Hunc aiunt abscidisse Caeli patris pudenda, quibus in mare deiectis Venerem procreatam, quae a spuma unde coaluit Ἀφροδίτη nomen accepit. Ex quo intellegi volunt, cum chaos esset, tempora non fuisse, si quidem tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur. Inde ab ipso natus putatur Κρόνος qui, ut diximus, Χρόνος est. Cumque semina rerum omnium post caelum gignendarum de caelo fluerent, et elementa universa quae mundo plenitudinem facerent ex illis seminibus fundarentur, ubi mundus omnibus suis partibus membrisque perfectus est, certo iam tempore finis factus est procedendi de caelo semina ad elementorum conceptionem, quippe quae iam plena fuerant procreata. Animalium vero aeternam propagationem ad Venerem generandi facultas ex umore translata est, ut per coitum maris feminaeque

<sup>15</sup> Macr. *Sat.* 1, 8, 5 *Cur autem Saturnus ipse in compedibus visatur Verrius Flaccus causam se ignorare dicit, verum mihi Apollodori lectio sic suggerit. Saturnum Apollodorus alligari ait per annum laneo vinculo et solvi ad diem sibi festum id est mense hoc Decembri, atque inde proverbium ductum, deos laneos pedes habere; significari vero decimo*

*mense semen in utero animatum in vitam grandescere, quod donec erumpat in lucem, mollibus naturae vinculis detinetur.* « Verrio Flacco dice di ignorare perché Saturno stesso viene rappresentato con i piedi legati; ma la lettura di Apollodoro mi suggerisce questa spiegazione: Saturno – dice Apollodoro – è legato durante l'anno ad una corda di lana e viene sciolto il giorno della sua festa, cioè adesso in dicembre; donde il proverbio "gli dei hanno i piedi di lana". D'altra parte – continua egli – è noto che il seme fecondato nell'utero si sviluppa a vita nel decimo mese, ma fino al momento di venire alla luce è trattenuto da delicati legami naturali ».

<sup>16</sup> Cfr. Pépin 1976, pp. 329 ss.

cuncta deinceps gignerentur. Propter abscisorum pudendorum fabulam etiam nostri eum Saturnum vocitaverunt para ten sathen, quae membrum virile declarat, veluti `Sathunnum`; inde etiam satyros veluti `sathunos`, quod sint in libidinem proni, appellatos opinantur. Falcem ei quidam aestimant attributam, quod tempus omnia metat exsecet et incidat. Hunc aiunt filios suos solitum devorare eosdemque rursus evomere, per quod similiter significatur eum tempus esse, a quo vicibus cuncta gignantur absumanturque et ex eo denuo renascantur. Eundem a filio pulsum quid aliud est quam tempora senescentia ab his quae post sunt nata depelli? Vincitum autem, quod certa lege naturae conexas sint tempora, vel quod omnes fruges quibusdam vinculis nodisque alternentur.

« Inoltre nella terminologia greca *Kronos* (= *Saturno*) e *Khronos* (tempo) sono la stessa cosa: come i mitologi allontanano dal vero la figura di Saturno, così i fisiologi la riconducono a una certa verisimiglianza. Dicono che Saturno evirò suo padre Cielo e gettò in mare i suoi genitali: da essi nacque Venere, che fu chiamata Afrodite dalla schiuma da cui si formò. Da ciò si vuol dedurre che durante il caos primordiale non esisteva il tempo, dato che il tempo è un sistema di misura determinato che si basa sulla rivoluzione del cielo. Dal Cielo si ritiene quindi che nato Saturno-Krónos, che equivale, come abbiamo detto, a Khrónos-Tempo. Siccome poi il seme di tutto ciò che doveva essere generato dopo il cielo proveniva dal cielo stesso, e tutti gli elementi che dovevano riempire il mondo traevano origine da quei semi, quando il mondo fu completo in ogni sua parte e membro, ad un determinato momento smisero di cadere dal cielo i semi che davano origine agli elementi, poiché già tutto era stato creato. Quanto al perpetuarsi della razza animale, dal seme celeste si trasmise a Venere la facoltà procreatrice, affinché ogni essere fosse generato dal coito del maschio e della femmina. Presso di noi fu chiamato Saturno anche in seguito alla leggenda dell'evirazione, da *sátthe*, che in greco designa il membro, come a dire 'Satunno', e la stessa origine viene indicata pure per il termine "satiri", come a dire 'satuni', perché sono pieni di libidine. Taluni poi ritengono che gli sia stato attribuito il simbolo della falce, perché il tempo tutto miete, taglia e ferisce. Dicono anche che egli soleva divorare i suoi figli e poi vomitarli: il che parimenti sta ad indicare come egli sia il tempo da cui alternativamente le cose tutte sono generate e distrutte e di nuovo da lui rinascono. Egli fu scacciato dal figlio: che altro non significa se non che il tempo quando diventa passato è spinto via da quello che segue? E' incatenato: perché tutti i momenti sono strettamente legati gli uni agli altri per ben determinata legge di natura, oppure perché tutti i vegetali presentano un'alternanza di legami e di nodi ».

I punti salienti della contrapposizione tra la narrazione fantastica, imbarazzante o immorale, dei *mythici* e la più raffinata e profonda interpretazione filosofico-scientifica dei *physici* sono:

- la castrazione di Urano-*Caelum* da parte di Crono-Saturno e la nascita di Venere dai genitali di Urano gettati nel mare: *hunc aiunt abscondisse Caeli patris*

*pu'denda, quibus in mare deiectis Venerem procreatam, quae a spuma unde coaluit Aphrodite nomen accepit*; la *fabula* conterrebbe i seguenti significati reconditi: Crono è il tempo (Κρόνος = Χρόνος) e il tempo è figlio del cielo, nel senso che può essere misurato in base alle rivoluzioni del cielo (dunque non esisteva prima del cielo, cioè nel caos primordiale); dal cielo venivano i semi di tutto ciò che doveva essere generato dopo il cielo stesso, ma una volta compiuto il processo di formazione degli elementi (*ubi mundus omnibus suis partibus membrisque perfectus est*), questo processo generativo si interrompe e questa interruzione viene significata dalla castrazione del cielo. Il processo generativo si trasferisce quindi, come perpetuazione delle specie animali, dal seme di Urano (*ex umore*) a Venere, cioè all'unione del maschio con la femmina.

- Crono che divora i suoi figli e poi li vomita (*hunc aiunt filios suos solitum devorare eosdemque rursus evomere*): il mito significa che nelle vicissitudini del tempo tutte le cose vengono generate, poi sono riassorbite e poi di nuovo rinascono

- Crono che viene scacciato dal figlio significa il tempo vecchio scacciato dal tempo nuovo (*Eundem a filio pulsum quid aliud est quam tempora senescentia ab his quae post sunt nata depelli?*)

- Crono incatenato: il tempo ha una concatenazione regolata da una precisa legge naturale, oppure: per il fatto che le messi presentano (nello stelo?) un alternarsi di nodi.

L'altra divinità i cui caratteri Pretestato ha interesse a illustrare secondo l'opposizione *mythici / physici* è Giano, anche se in questo caso l'opposizione segue binari più tortuosi, probabilmente per il fatto che questo dio tutto romano non dispone di una vera e propria mitologia. Quello che si contrappone è dunque una versione di tipo 'evemeristico' attribuita ai *mythici* (Giano è un antico re protettore della religione e fondatore di culti, divinizzato per questi meriti) e il grande prestigio che a questa stessa divinità assegnano i *physici*, identificandolo come divinità astrale (Apollo-Diana, sole-luna) o interpretandolo come il *mundus*, il cielo<sup>17</sup>, o come *deorum deus*, creatore e signore della compagine del cosmo, il dio che lega assieme, circondandoli

---

<sup>17</sup> Macr. Sat. 1, 9, 11 *ali mundum, id est caelum, esse voluerunt, Ianusque ab eundo dictum, quod mundus semper eat, dum in orbem volvitur et ex se initium faciens in se refertur.* « Altri vollero vedere in lui il mondo, cioè il cielo: quindi Ianus da ire, perchè il mondo va sempre, muovendosi in cerchio e partendo da sé stesso a sé stesso ritorna ».

col cielo, gli elementi pesanti (acqua e terra) che scivolano verso il basso e gli elementi leggeri (fuoco e aria) che tendono a fuggire verso l'alto<sup>18</sup>.

Piuttosto che a una *theologia tripartita* di tipo varroniano, Pretestato mostra interesse soprattutto alla teologia fisica, che definisce se stessa attraverso l'opposizione alla teologia mitica: come hanno mostrato studi recenti e meno recenti sulla teologia di Macrobio<sup>19</sup>, questa bipartizione trova sostanziale corrispondenza nella classificazione dei miti estraibile dal Commento al *Somnium Scipionis*, dove Macrobio s'impegna in una difesa del mito come tecnica dell'espressione filosofica. La cultura rappresentata da Macrobio sembra invece aver sostanzialmente archiviato l'attenzione per la *theologia civilis*, troppo legata a una funzione eminentemente politica delle divinità tradizionali e del loro culto. La riqualificazione degli dèi della religione greco-romana appare piuttosto funzionale a un progetto di salvaguardia di una identità culturale minacciata.

Veniamo infine alla promessa del titolo e al ruolo che questa contrapposizione gioca nell'opera di un altro dei partecipanti alle dotte discussioni dei *Saturnali* di Macrobio: Servio, il commentatore di Virgilio.

Se nei *Saturnali* la teologia fisica si concentrava, coerentemente con il titolo e con l'occasione drammatica del dialogo, su divinità di rilievo cosmogonico e teogonico, possiamo dire invece che il più forte catalizzatore di questo interesse riguarda in Servio anzitutto le divinità che hanno a che fare con i fenomeni atmosferici, ma più in generale risulta essere un aspetto di una più vasta attenzione per il mondo naturale e per la spiegazione scientifica di fatti del mondo naturale.

Osserveremo prima di tutto che l'emergere di questo interesse nei commentatori virgiliani tardoantichi rappresenta in certo modo la "chiusura del cerchio" di una lunga vicenda culturale: quell'interpretazione filosofico-allegorica del mondo divino che era sorta in Grecia nell'ambito dell'esegesi di Omero, dopo essersi introdotta nella cultura latina senza organico collegamento con l'interpretazione di un poeta, ritrova finalmente un legame importante con l'esegesi dell'Omero latino, il poeta dell'*Eneide*. Naturalmente questa consolidata tradizione di esegesi omerica costituiva per il commentatore latino una specie di autorizzazione a procedere, oltre a fornire le opportune coordinate culturali e a suggerire occasioni e tipologie di intervento. Ma il trasferimento al caso di Virgilio di quello che era stato fatto

---

<sup>18</sup> Macr. *Sat.* 1, 9, 14: *qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem, copulavit circumdato caelo: quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit.* « Colui che plasma e governa ogni cosa uni, circondandole con il cielo l'essenza dell'acqua e della terra, pesante e tendente a scendere in basso, e quella del fuoco e dell'ario, leggera e tendente a sfuggire verso l'alto: l'immane forza del cielo tenne legate le due forze contrastanti ».

<sup>19</sup> Syska 1993, pp. 4 ss., con utilizzazione della bibliografia precedente.

per Omero non avviene in maniera meccanica, se non altro perché deve applicarsi a situazioni narrative diverse.

Ad esempio: l'esegesi di Omero secondo il *physikos logos* si addensava su episodi come la teomachia del XX dell'*Iliade* (interpretando la guerra degli dei in termini di lotta fra gli elementi o fra disposizioni dell'animo):

*Sch. ad Il. 20,67*

ἡ τῶν θεῶν μάχη περιέχει φυσικὴν στοιχείων πρὸς στοιχεῖα ἀντίταξι, κακιῶν πρὸς ἀρετάς. Ἀπόλλων μὲν γὰρ ἐναντιοῦται Ποσειδῶνι. τὸ μερικὸν πῦρ, τῷ παντὶ ὑγρῷ. Ἀθηνᾶ δὲ Ἄρεϊ. ἡ φρόνησις τῇ ἀφροσύνη. Ἥρα δὲ Ἀρτέμιδι. ὁ περιγίειος ἀήρ τῇ σελήνῃ. Ἑρμῆς δὲ Λητοῖ. ὁ λόγος τῇ λήθῃ. Ἥφαιστος δὲ Ἐάνθῳ. τὸ ὄλον πῦρ μέρει τοῦ ὕδατος.

« La teomachia adombra la contrapposizione naturale degli elementi uno contro l'altro, o quella dei vizi contro le virtù: Apollo che si oppone a Posidone è il fuoco 'parziale' che si oppone all'elemento acqua; Atena contro Ares è l'assennatezza contro il furore; Hermes contro Latona è la razionalità contro l'oblio; Efesto contro Xanto è l'elemento fuoco contro una parte dell'acqua »<sup>20</sup>.

Servio identifica invece nella tempesta scatenata da Giunone contro le navi di Enea l'episodio virgiliano più adatto ad accogliere un'estensiva esegesi allegorica governata dalla *physica ratio*. Questa ipotesi si realizza in una serie di note di commento tese a illustrare ciascuna singoli punti del testo, ma collegate tutte in un coerente reticolo interpretativo basato sull'idea centrale che lo strumento attraverso cui si traduce narrativamente l'ira di Giunone (la tempesta scatenata attraverso Eolo) è profondamente coerente con la vera natura di questa divinità, che i *physici* identificavano con l'aria (come al solito, anche sulla base di un collegamento etimologico (Ἥρα/ἀήρ)). Se Giunone è dunque l'elemento nel quale hanno origine i fenomeni atmosferici, potranno essere tradotti in termini fisico-atmosferici anche quelle azioni e quelle parole che il poeta rappresenta in termini antropomorfici:

*Serv. ad Aen. 1, 47:*

ET SOROR ET CONIUNX physici Iovem aetherem, id est ignem volunt intellegi, Iunonem vero aerem, et quoniam tenuitate haec elementa paria sunt, dixerunt esse germana. sed quoniam Iuno, hoc est aer, subiectus est igni, id est Iovi, iure superposito elemento mariti traditum nomen est. Iovem autem a iuvando dixerunt; nulla enim res sic fovet omnia, quemadmodum calor.

« I filosofi della natura vogliono che si intenda Giove come l'etere, cioè il fuoco, Giunone invece come l'aria, e poiché questi elementi per sottigliezza sono simili, hanno detto che sono fratelli. Ma poiché Giunone, cioè l'aria, si trova sotto al fuoco, cioè a Giove, a buon diritto

<sup>20</sup> Altra occasione privilegiata è l'*ekphrasis* dello scudo di Agamennone di *Iliade* 11, 32 ss. o l'*ekphrasis* dello scudo di Achille di *Iliade* 20, 483 ss., interpretato anch'esso in termini cosmici (cfr. Pfeiffer 1968, pp. 369 s.).

all'elemento che sta sopra è stato assegnato il nome di marito. Il nome a Giove poi l'hanno dato da "giovare": niente infatti quanto il calore ristora ogni cosa ».

Nel monologo che dà sfogo alla sua ira e motiva il suo passaggio all'azione (Giunone è stata disprezzata nel suo rango di sorella e sposa di Giove) il commentatore ritrova, appunto attraverso l'interpretazione dei *physici*, la motivazione specifica dell'episodio epico della tempesta e ne trae spunto per illustrare in termini naturalistici la relazione di parentela tra le due divinità: la coincidenza con Agostino *de civ. dei* 4, 10, p. 157, 17-21 mostra che Servio può attingere qui a dottrina varroniana.

E' dunque in quanto elemento-aria che Giunone può scatenare i venti. Quando la dea si rivolge, nel travestimento mitologico, a Eolo, prospettandogli, come ricompensa dei suoi servigi, una ninfa del suo corteggio, Servio si preoccupa di interpretare in termini naturalistici la strana promessa (si promette moglie a chi è già sposato con prole)<sup>22</sup>:

Serv. *ad Aen.* 1, 71

SUNT MIHI BIS SEPTEM non sine ratione Iuno nymphas dicitur sua potestate retinere; ipsa est enim aer, de quo nubes creantur, ut est "atque in nubem cogitur aer", ex nubibus aquae, quas nymphas esse non dubium est. ideo autem nympham Aeolo pollicetur, quia ventorum rex est, qui aquae motu creantur. bene ergo ei iungitur origo ventorum.

« Non senza ragione viene detto che Giunone ha le ninfe in suo potere. Ella è infatti l'aria, dalla quale sono create le nubi (cfr. *Aen.* 5, 20 "l'aria si condensa formando le nubi"), dalle nubi si forma l'acqua e non c'è dubbio che le ninfe siano l'acqua. A Eolo poi viene promessa una ninfa per il

<sup>21</sup> Aug. *de civ. dei* 4, 10, p. 157, 17 ss. *Cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicitur 'soror et coniux'?* Quia Iovem, inquit in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius. «Perché a Giove viene aggiunta anche Giunone come sua "sorella e sposa"? Perché, dicono, riconosciamo Giove nell'etere, Giunone nell'aria, e questi due elementi sono uniti, uno sopra, l'altro sotto?».

<sup>22</sup> Cfr. Servio e Servio Danielino ad l.: sane notant Vergilium critici, quia marito promittit uxorem: quod excusat regia licentia, ut Sallustius "denas alii alii plures habent, sed reges eo amplius". *vel certe quod ex priore coniuge improbos filios Aeolus habuerit, vel quod haec quam promittit immortalis est. alii volunt Iunonem per iram oblitam, Aeolum uxorem et filios habere; quod exinde adserunt, quia Aeolus ad haec nihil ei responderit. et bene Iuno sic pollicetur, quasi Aeolo beneficium ante non concesserit. econtra Aeolus non ad praesens, sed ad praeteritum respondit 'tu mihi quodcumque hoc regni est'* « Senza dubbio i critici biasimano Virgilio perché promette una moglie a un uomo già sposato: ma ciò è scusato dalla licenza concessa ai re, come afferma Sallustio "alcuni ne hanno dieci, altri di più, ma i re di più ancora. O meglio per il fatto che Eolo dalla prima moglie ebbe dei cattivi figli o per il fatto che questa che ora gli promette è immortale. Altri sostengono che Giunone nell'ira si dimentica che Eolo ha moglie e figli, asserzione che corroborano col fatto che Eolo non risponde a questa proposta. E Giunone opportunamente fa questa promessa, come se in precedenza non avesse concesso a Eolo benefici. Eolo, al contrario, risponde non per il presente, ma per il passato: "tu a me (dai) tutto quello che è in mio potere di re" ».



fatto che egli è re dei venti, i quali sono creati dal movimento dell'acqua: è giusto dunque che venga unita a lui quella che è l'origine dei venti ».

Quando Eolo risponde a Giunone promettendo obbedienza e riconoscendo la propria subordinazione (“sei tu la fonte del mio potere, sei tu che mi fai signore dei venti e delle tempeste”), Servio ha buon gioco nel ricondurre il senso del testo alla *ratio physica* secondo cui “i venti, cui Eolo è preposto, sono creati dal movimento dell'aria, cioè di Giunone”:

Serv. *ad Aen.* 1, 78

TU MIHI QUODCUMQUE HOC REGNI rediit ad physicam rationem.  
nam motus aeris, id est Iunonis, ventos creat, quibus Aeolus praecet.

« E' tornato a una spiegazione fisica. Infatti il movimento dell'aria, cioè di Giunone, crea i venti, a cui presiede Eolo ».

Sarà interessante osservare che, a giudizio di un fine commentatore come John Conington<sup>23</sup>, nell'attribuire proprio a Giunone la legittimazione del potere di Eolo, Virgilio stesso “probabilmente si riferisce a qualche teoria fisica o leggenda connessa con il carattere di Giunone come regina dell'aria”. Conington finisce dunque per condividere in buona misura il giudizio di Servio e io credo che questa idea non sia del tutto infondata, a patto di ricordare che, se Virgilio stesso probabilmente mostra di conoscere e di avere in qualche misura assorbito nei suoi interessi di poeta la tradizione dell'interpretazione filosofico-allegorica della mitologia omerica, egli tuttavia preserva la facies ‘omerica’, cioè mitologico-antropomorfa, della sua dizione epica: nella fattispecie, la menzione del ruolo ‘mediatore’ di Giunone (in quanto sposa di Giove: *tu scepra Iovemque/conciliās*) lascia che il testo funzioni anche indipendentemente da una *ratio physica* che pure verisimilmente non è ad esso estranea. Ma su questo torneremo in conclusione.

Obbedendo alla sua signora, Eolo libera i venti ribelli che egli tiene a freno prigionieri “entro vaste caverne” (e Servio trova anche qui l'allusione alla teoria scientifica secondo cui “le cavità sono piene di venti”: *ad Aen.* 1, 52 VASTO ANTRO physica ratione hoc fingit poeta. Naturale enim est ut loca concava plena sint ventis « Rappresenta questa cosa secondo un principio fisico. Infatti è naturale che i luoghi concavi siano pieni di venti »). Le navi di Enea sono quindi travolte e disperse dalla tempesta, fino a quando non interviene Nettuno a restaurare l'ordine sconvolto. Nettuno accusa i venti di arroganza per il loro sconfinamento e per l'usurpazione di prerogative che non appartengono loro:

Verg. *Aen.* 1, 132 ss.

Tantane vos generis tenuit fiducia vestri?

Iam caelum terramque meo sine numine, venti,

<sup>23</sup> Conington-Nettleship 1884 *ad Aen.*1, 80.

miscere et tantas audetis tollere moles?

« Tanta fiducia nutrite nella vostra progenie, o venti, che osate sconvolgere, senza un mio cenno, il cielo, la terra e sollevare così alti marosi? » (qui e di seguito trad. di M. Ramous)

Servio pone qui un'interessante questione, evidentemente suggerita dalla sua sensibilità per ogni implicazione di carattere filosofico-naturalistico: come mai Nettuno si lamenta dello sconvolgimento portato in cielo e in terra (cioè *de alienis elementis*)? La spiegazione più probabile sarebbe la seguente: nonostante che i tre regni siano divisi tra le tre divinità (Giove, Nettuno, Plutone), ciascuna di esse esercita reciprocamente una responsabilità complessiva, la quale a sua volta va interpretata secondo una *physica ratio*, in relazione alla solidarietà che lega i distinti elementi nella compagine unitaria del cosmo:

Serv. *ad Aen.* 1, 133

IAM CAELUM TERRASQUE aut ordo est “ausi estis sine meo numine tantas moles tollere et caelum terrasque turbare?” aut certe illud est, quod tria haec numina, licet divisa imperia teneant, videntur tamen invicem regni totius habere potestatem, sicut et ipsa elementa quae retinent physica inter se quadam ratione iunguntur. quod et ipsorum numinum sceptrum significant. Iuppiter enim trifido utitur fulmine, Neptunus tridente, Pluto tricerbero. multi enim quaerunt, cur modo Neptunus de alienis conqueratur elementis.

« O la sequenza è “avete osato senza un mio cenno sollevare tali masse d'acqua e sconvolgere il cielo e la terra?” o, meglio, la spiegazione è che queste tre divinità, sebbene abbiano ambiti di potere distinti, appaiono tuttavia aver potere alternativamente sulla totalità del regno, così come anche gli elementi stessi che governano sono uniti tra di loro per un principio fisico, cosa che è significata anche dagli scettri delle divinità stesse. Giove infatti usa un fulmine a tre punte, Nettuno un tridente, Plutone un cane a tre teste. Molti infatti si chiedono perché ora Nettuno si lamenti a proposito di elementi che non sono suoi ».

Una forzosa estrapolazione del commentatore? Senza dubbio. Va tuttavia ricordato che, nel descrivere il potere e le responsabilità di Eolo, il poeta stesso aveva assegnato al re dei venti un ruolo cosmico, facendone una specie di guardiano dell'ordine dell'universo minacciato da forze caotiche, capaci di sconvolgere l'armonica e razionale separazione degli elementi:

Verg. *Aen.* 1, 56 ss.

celsa sedet Aeolus arce  
 sceptrum tenens mollitque animos et temperat iras.  
 ni faciat, maria ac terras caelumque profundum  
 quippe ferant rapidi secum verrantque per auras.

« Eolo siede sulla cima della rupe, impugnando lo scettro, e placa gli animi, tempera l'ira: se non lo facesse, i venti in un vortice con sé

travolgerebbero mari, terre, l'immensa volta del cielo e spazzerebbero l'aria ».

Un passo le cui implicazioni 'fisiche' Servio giustamente non si lasciava sfuggire, anche a costo di una certa dose di pignoleria:

Serv. *ad Aen.* 1, 58

MARIA AC TERRAS CAELUMQUE PROFUNDUM atqui quattuor elementa sunt, terra aqua aer aether. sed hoc loco rite praetermisit aetherem, quia venti non turbant superiora, ut ait Lucanus "pacem summa tenent", sed aut terras aut maria aut aere. nam caelum hoc loco pro aere posuit, ut Lucretius "in hoc caelo qui dicitur aer".

« Eppure gli elementi sono quattro, terra, acqua, aria, etere, ma in questo luogo ha correttamente tralasciato l'etere, perché i venti non turbano le regioni che stanno più in alto, come dice Lucano 'le sommità sono in pace', ma (turbano) o le terre o i mari o l'aria. Infatti Ha usato in questo luogo 'cielo' per 'aria' come Lucrezio 'In questo cielo che viene chiamato aria' ».

Insomma: l'episodio della tempesta ha per Servio la stessa funzione che per i commentatori di Omero aveva avuto la teomachia: un caso in cui la *ratio physica* poteva fornire la chiave interpretativa non di singole emergenze testuali ma di una sequenza narrativa.

Naturalmente l'esegesi virgiliana, così come quella omerica, conosce anche l'esercizio 'sporadico' della *ratio physica*. Una analisi dettagliata di tutta questa materia richiederebbe troppo tempo: limitiamoci perciò ad una esemplificazione, necessariamente sommaria e incompleta.

### Giunone-aria

in contesti 'atmosferici':

4, 122 DESUPER INFUNDAM quia aer est Iuno, bene ergo hic se facturam dicit quod habet in potestate, « Perché l'aria è Giunone, quindi dice bene qui che farà ciò che è in suo potere »; 4, 167 FULSERE IGNES ... et bene hoc totum ad Iunonem refertur, quia aer esse dicitur, unde aquas cum ignibus dedit « ...e bene tutto ciò è riferito a Giunone, perché si dice che sia l'aria, donde le ha dato l'acqua insieme al fuoco ». Cfr. 7, 300 me opponere ponto plus est, quam si diceret tempestates. 'me' autem per physiologiam imbres, tonitrua, tempestates... « È più che se dicesse 'tempeste'. 'me' infatti per la scienza naturale (significa) piogge, tuoni, tempeste ».

Sempre in relazione a fenomeni atmosferici, ma per spiegare un particolare del mito non immediatamente rintracciabile nel testo:

8, 454 Lemnius quia in Lemnum insulam, ut diximus, cecidit, a Iove precipitatus vel a Iunone propter deformitatem deiectus, quam aerem esse constat, ex quo fulmina procreantur. ideo autem Vulcanus de femore Iunonis fingitur natus, quod fulmina de imo aere nascuntur: quod etiam

Lucanus dicit (2, 269) "fulminibus terrae propior succenditur a er, pacem summa tenent".

« Perché, come abbiamo detto, cadde nell'isola di Lemno, *precipitato da Giove* o a causa della deformità gettato giù da Giunone, che si sa che è l'aria, da cui sono generati i fulmini. D'altronde Vulcano si immagina che sia nato dalla gamba di Giunone, perché i fulmini nascono dall'aria che è in basso. Cosa che anche Lucano dice (2, 269) "si incendia di fulmini l'aria più vicina alla terra" ».

Vulcano è detto *pater Lemnius* perché viene precipitato a Lemno dalla madre, Vulcano è figlio di Giunone perché i fulmini nascono dall'aer; si immagina che sia nato dal femore di Giunone, *quod fulmina de imo aere nascuntur*.

12, 139 DIVA DEAM aut hypallage est pro 'dea divam': nam deos aeternos dicimus divos vero qui ex hominibus fiunt. aut bene dixit de Iunone divam, respiciens etymologiam: nam Horatio legimus "sub divo moreris victima nil miserantis Orci", id est sub aere, quem constat esse Iunonem.

« O si tratta di un'ipallage, per *dea divam*: chiamiamo infatti *dei* quelli eterni, *divi* quelli che lo diventano da uomini che erano; oppure opportunamente ha chiamato Giunone in considerazione dell'etimologia: infatti leggiamo in Orazio 'indugi sotto il cielo, vittima destinata a all'Orco spietato, cioè sotto l'aria, che risulta essere Giunone ».

Spiega perché Giunone sia detta *diva* anziché *dea* con un arzigogolo etimologico (Orazio dice *sub divo* per dire *sub aere, quem constat esse Iunonem*).

12, 792 Fulva de nube de aere, de elemento suo.

« Dall'aria, dall'elemento che è suo ».

Spiega perché Giunone assista de *nube* al duello Enea-Turno.

7, 311 IMPLORARE QUOD USQUAM EST ac si diceret, etiam humilia. Quod autem Iuno ubique alieno uti introducitur auxilio, physicum est: natura enim aeris per se nihil facit, nisi aliena coniunctione, ventorum scilicet, qui creant nubes et pluvias.

« come se dicesse 'anche quelle umili'. Quanto al fatto che Giunone viene rappresentata sempre come utilizzatrice dell'aiuto di altri, c'è una spiegazione naturalistica: la natura dell'aria infatti non fa niente di per sé, ma solo in congiunzione con altri, cioè con i venti, che creano le nubi e la pioggia ».

Spiega come mai Giunone agisca sempre per interposta persona (qui Alletto).

### Giove-etero

Serv. *ad Aen.* 4, 201 Excubias divum aeternas definitio est aeterni ignis. quid est ignis pervigil? excubiae deorum. et sciendum non vacare ratione,

ut in aliquibus templis sit ignis pervigil: nam potestates aut terrenae sunt, aut aëriae, aut aetheriae; sed quia aether ignis est, ideo in aetheriarum potestatum templis ignis est, ut reddatur eis imago sui elementi. est autem *in templo* Iovis, qui aether est, et Minervae, quae supra aetherem est: unde de patris capite procreata esse dicitur.

« È una definizione del fuoco eterno. Che cos'è il fuoco sempre vigile? La veglia eterna degli dèi. E si deve sapere che non è senza ragione che in alcuni templi ci sia il fuoco sempre acceso: infatti le potestà sono o terrene o aeree o eteree; ma poiché l'etere è il fuoco, perciò nei templi delle potestà eteree c'è il fuoco, affinché venga resa loro l'immagine del loro elemento. C'è nel tempio di Giove, che è l'etere, e di Minerva, che si trova sopra l'etere: da qui si dice che è stata generata dalla testa del padre ».

Spiega perché nei templi innalzati a Giove da Iarba ci sia un fuoco sempre acceso (*pervigilem ignem, / excubias divum aeternas*): c'è un buon motivo se in alcuni templi arde il fuoco perpetuo. Le *potestates* divine possono essere *aut terrenae, aut aeriae, aut aetheriae*, ma siccome l'etere è fuoco, perciò nei templi delle *potestates aetheriae* c'è il fuoco: così nel tempio di Giove, che è l'etere, e di Minerva, che è al di sopra dell'etere, da cui la leggenda della nascita dalla testa del padre<sup>24</sup>.

### Saturno-tempo

Serv. *ad Aen.* 3, 104 ut autem fingatur Saturnus filios suos comesse, ratio haec est, quia dicitur deus esse aeternitatis et saeculorum. Saecula autem annos ex se natos in se revolvunt: unde graece Κρόνος quasi χρόνος, id est tempus, dicitur.

« La leggenda che Saturno mangiasse i suoi figli ha questa spiegazione: per il fatto che si dice essere il dio dell'eternità e dei secoli. I secoli fanno ritornare a sé gli anni che da sé nascono: da dove cui in greco viene detto Kronos, quasi Chronos, cioè il tempo ».

La nota riguarda l'infanzia di Giove a Creta, ma è occasione per esporre il mito di Saturno che mangia i suoi figli, corredato della consueta interpretazione 'fisica'.

### Nascita di Venere

Servio *ad Aen.* 5. 801 sed hoc habet ratio: omnes vires usu venerio debilitantur, qui sine

corporis damno non geritur: unde fingitur Venus nata per damnum; de mari autem ideo, quia dicunt physici sudorem salsum esse, quem semper elicit coitus.

<sup>24</sup> Si tratta ancora di dottrina varroniana: cfr. Aug. *de civ. dei* 4, 10, p. 158 D., 13 ss. Minerva governa, come dicono, la parte superiore dell'etere, e ciò diede occasione ai poeti di immaginare la sua nascita dalla testa di Giove.

« Ma questo ha una spiegazione: tutte le forze sono debilitate dall'esercizio sessuale, che non si attua senza danno del corpo. Da cui si immagina che Venere sia nata da un danno; (che sia nata dal) mare poi per questo motivo, perché i naturalisti dicono che è salato il sudore (lo sperma) che sempre il coito fa sgorgare ».

Del mito imbarazzante della nascita di Venere dall'amputazione di Urano e dalla spuma del mare si fornisce un'interpretazione 'fisiologica' piuttosto bizzarra.

### Nettuno-acqua

Servio *ad Aen.* 7,23 Neptunus Ventis implevit Vela Secundis physice locutus est: motu enim aquae ventus creatur, ut videmus in bombis *organorum*

« Si è espresso in termini fisici: infatti il vento viene creato dal movimento dell'acqua, come vediamo nel suono prodotto dagli organi (idraulici) ».

### Giano-mondo

Servio Danielino *ad Aen.* 7, 610 Ianus quidam Ianum Eanum dicunt ab eundo; eumque esse Martem; et quod apud Romanos plurimum potest, ideo primum in veneratione nominari. alii Ianum aërem credunt; et quia vocis genitor habeatur, idcirco mandari ei preces nostras ad deos perferendas. alii Ianum mundum accipiunt, cuius caulae ideo in pace clausae sunt, quod mundus undique clausus est, belli tempore aperiuntur, ad auxilium petendum ut pateant. nam quasi mundo ei duas facies dederunt, orientis et occidentis, quod iam supra dictum est: alii quattuor secundum quattuor partes mundi...

« Alcuni chiamano Giano Eano dal verbo *eo* (andare), e dicono che è Marte; e per il fatto che presso i Romani ha una grandissima potenza, perciò viene nominato per primo nelle preghiere. Altri credono che Giano sia l'aria; e poiché viene ritenuto generatore della voce, per questo motivo si affida a lui il compito di riferire le nostre preghiere agli dèi. Altri intendono che Giano sia il mondo, e che perciò in tempo di pace le sue porte sono chiuse, perché il mondo è chiuso da ogni parte, mentre in tempo di guerra sono aperte, perché siano dischiuse alle richieste di aiuto. Infatti gli hanno dato, come al mondo, due facce, di oriente e di occidente, come si è detto già sopra: altri gliene hanno date quattro, secondo le quattro parti del mondo... ».

Si potrebbe certo continuare e, spigolando nelle note di Servio, si finirebbe per recuperare largamente i *disiecta membra* di una sistematica interpretazione naturalistica del pantheon greco-latino che dà ragione delle strane storie che si raccontano sugli dei, ma anche dei loro attributi, degli epiteti, dei particolari del culto. L'emergere di questo interesse rappresenta la 'chiusura del cerchio' di una lunga vicenda culturale: quell'interpretazione filosofico-allegorica del mondo divino, sorta in Grecia nell'ambito

dell'esegesi di Omero, dopo essersi introdotta nella cultura latina senza organico collegamento con l'interpretazione di un poeta, ritrova finalmente un legame importante con l'esegesi dell'Omero latino, il poeta dell'*Eneide*.

Ma c'è un punto che mi preme molto mettere in evidenza ed è il fatto che questo interesse si iscrive all'interno di un contesto più generale e articolato: l'interesse che Servio mi pare dedicare all'illustrazione di questioni fisiche e, più in generale, alla trasmissione di nozioni scientifiche. Nel commento serviano, l'approccio esegetico che cerca nel testo o nelle pieghe del testo una *ratio physica* o che trae spunto o pretesto da quello che Virgilio dice o da come lo dice per esporre teorie o nozioni di carattere scientifico-naturalistico non è affatto limitato alla sfera degli dei e della religione. Al contrario: la *theologia physica* è in Servio solo una fattispecie di un più generale interesse per il sapere scientifico in quelle che chiameremmo le sue molteplici articolazioni disciplinari: dalla medicina alla fisiologia, dall'astronomia alla botanica, dall'ottica alla zoologia, alla meteorologia<sup>25</sup>.

I frammenti di enciclopedia scientifica che il lettore di Servio trova davanti a sé corrispondono alle opportunità dell'ampio programma di istruzione in cui la lettura e l'illustrazione dei testi hanno un ruolo fondamentale: tanto più che la cultura e la scuola romana dispone del suo Omero, cioè del grande autore percepito come maestro di ogni dottrina<sup>26</sup>, la cui sapienza enciclopedica costituisce al tempo stesso la condizione e lo stimolo (certe volte il pretesto) per le curiosità e le ambizioni enciclopediche dell'esegeta.

Anche caratteri specifici della poesia virgiliana devono aver avuto un qualche ruolo di stimolo per lo svilupparsi nell'esegesi dell'interesse per la *physica ratio*. Lucrezio, come Hardie stesso ha mostrato, era stato il grande predecessore di Virgilio: la sua poesia sapienziale era assorbita e metabolizzata non soltanto dall'Esiodo romano, ma anche dall'Omero romano. Il poeta della scienza descriveva il mondo secondo le leggi della natura e della verità, ma sapeva che il mito era stato un modo in cui uomini e poeti avevano adombrato le verità che toccava al filosofo disvelare pienamente e correttamente. Il poeta dell'*Eneide* era poeta del mito, ma il processo di rimitologizzazione aveva assorbito in sé il linguaggio e l'interesse per la scienza della natura.

Non voglio dire che l'esegesi virgiliana avesse percezione di tanta complessità, ma pure penso che avesse qualche sentore di una specifica vocazione del suo poeta a essere interpretato in questo senso. Virgilio aveva scritto, come vate minore, poesia didascalica fortemente influenzata da Lucrezio; l'ammirazione per i maestri di verità capaci di *rerum cognoscere causas*,

<sup>25</sup> Di qualche passo, su cui sono peraltro tornata in un lavoro più ampio a proposito dell'interesse per la scienza nel commento serviano, tratto in Delvigo 2004 pp.18 ss. e poi Delvigo 2011.

<sup>26</sup> Su Omero fonte di tutte le arti e le scienze cfr. ancora Hardie 1986, pp. 22 s.

e l'attrazione per le questioni della *physica philosophia*, era esplicitamente dichiarata dal poeta delle *Georgiche*, il quale da parte sua aveva dato qualche esempio inequivocabile di come il mito potesse essere ridotto quasi senza residui alla propria *ratio physica*. Prendiamo il quadro virgiliano della primavera:

Verg. *georg.* 2, 323 ss.

uer adeo frondi nemorum, uer utile siluis,  
uere tument terrae et genitalia semina poscunt.  
tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether  
coniugis in gremium laetae descendit, et omnis  
magnus alit magno commixtus corpore fetus.

« La primavera, appunto, giova al fogliame dei boschi, giova alle piante; a primavera è turgida la terra e desidera il germe generatore. Allora il padre onnipotente con piogge fecondatrici discende, l'Etere, nel grembo della sposa lieta, e grande, congiunto al grande corpo di lei, tutte le creature vivifica » (trad. A. Barchiesi).

La rappresentazione antropomorfa è qui solo un velo sottile, che lascia vedere in assoluta trasparenza il fenomeno naturale che descrive: il compito del commentatore qui non è svelare la *ratio physica* nascosta dalla rappresentazione mitica, ma quasi il contrario, identificare le divinità del mito cui può essere riferito il processo di fecondazione e di generazione della natura:

Serv. *ad georg.* 2, 325 interdum pro aere Iuno, pro aethere Iuppiter ponitur; aliquotiens et pro aere et pro aethere Iuppiter, Iuno vero pro terra et aqua: sicut hoc loco intellegimus; nam aether non habet pluvias. unde Aetherem pro Iove accipimus, cui tribuuntur aer et aether: quae duo mixta terrae et umori universa procreant. dicit autem verno tempore esse pluvias, quibus cuncta nascuntur: unde 'fecundis imbribus' dixit, quibus terra fecundatur.

« Talvolta Giunone rappresenta l'aria, Giove l'etere, ma ci sono casi in cui Giove sta per aria ed etere insieme, mentre Giunone rappresenta terra ed acqua: così interpretiamo in questo passo; l'etere infatti non ha le piogge. Dunque intendiamo Etere come Giove, cui sono attribuiti l'aria e l'etere, i quali due elementi mescolandosi alla terra e all'acqua, generano tutte le cose; dice appunto che in primavera ci sono le piogge, da cui tutto nasce: perciò ha usato l'espressione 'fecundis imbribus', perché la terra ne viene fecondata ».

Chi aveva commentato casi come questo, doveva certo sentirsi invitato a considerare la *ratio physica* una chiave di lettura non soltanto interessante, utile, opportuna, ma anche in qualche modo autorizzata dallo stesso poeta e dai suoi *auctores*. Soprattutto da quel Lucrezio la cui presenza nel testo virgiliano le note di Servio costantemente rilevano e valorizzano, quel Lucrezio che Macrobio aveva messo a confronto con Virgilio in un ampio regesto di luoghi paralleli, che regge il paragone con il confronto Virgilio-Omero e Virgilio-



Ennio. I commentatori di Virgilio della tarda antichità dimostrano insomma di conservare consapevolezza che l'Omero latino è, al tempo stesso e nella stessa misura, successore ed erede di grandi poeti latini, e che fra questi un posto di primo piano spettava proprio a Lucrezio, il poeta della *physica philosophia*<sup>27</sup>.

Quando si tratta di dimostrare che l'espressione di Virgilio presuppone ampie competenze scientifiche e si attiene generalmente, al di là dell'ornato poetico, a principi di grande esattezza e rigore, il punto di riferimento di quest'assunto è spesso generico (i *physici*), ma a volte è evidente il ruolo di prestigio che, tra i *physici*, viene riconosciuto a Lucrezio

Così, ad esempio, nella nota serviana *ad Aen.* 6, 239 (la descrizione dello *hiatus* da cui si accede agli inferi), il fatto che gli uccelli non possano sorvolarlo impunemente non è attribuito, come sembra di capire dal testo<sup>28</sup> (e come sosteneva in prima istanza Lucrezio, che qui Virgilio vistosamente richiama<sup>29</sup>), alle esalazioni venefiche di gas sulfurei, ma alla più ardua motivazione di fisica materialistica che Lucrezio stesso proponeva in seconda istanza<sup>30</sup>: l'aria è corporea ed è perciò che sostiene gli uccelli, ma essa cede ai vapori di zolfo, per la qual cosa, in luoghi di questo genere, gli uccelli, abbandonati dall'aria che normalmente fa ad essi da supporto, cadono giù non per l'odore, ma per il peso:

Serv. *ad Aen.* 6, 239 sane sciendum Lucretium et alios physicos dicere aera corporeum esse, unde et aves sustinet; sed hunc cedere vapori sulphureo, unde aves in illis locis desertae aere, quo portari solent, concidunt non odore, sed pondere: quod potest esse veri simile, quia alitius in eodem loco possunt volare, ut "tollunt se celeres liquidumque per aera lapsae".

« Bisogna effettivamente sapere che Lucrezio e altri filosofi della natura dicono che l'aria è corporea, per cui tiene su anche gli uccelli; ma l'aria

<sup>27</sup> Della questione ho trattato più ampiamente in Delvigo 2004 e in Delvigo 2011.

<sup>28</sup> Verg. *Aen.* 6, 237 s. *spelunca alta fuit.../ quam super haud ullae poterant impune uolantes/ tendere iter pennis: talis sese halitus atris/ faucibus effundens supera ad conuexa ferebat* «V'era una grotta profonda..., sulla quale nessun uccello poteva dirigere il suo volo/ senza danno, tali e tante erano le esalazioni che salivano/ dalle nere fauci diffondendosi sino alla volta del cielo» (cfr. Norden 1916 ad l.).

<sup>29</sup> Lucr. 6, 818 ss.

<sup>30</sup> Lucr. 6, 830 ss. *fit quoque ut interdum vis haec atque aestus Averni/ aera, qui inter avis cumquest terramque locatus,/ discutiat, prope uti locus hic linquatur inanis./ cuius ubi e regione loci venere volantis,/ claudicat extemplo pinnarum nisus inanis/ et conamen utrimque alarum proditur omne./ hic ubi nixari nequeunt insistereque alis,/ scilicet in terram delabi pondere cogit/ natura, et vacuum prope iam per inane iacentes/ dispergunt animas per caulas corporis omnis* «Può anche avvenire che talvolta la forza di questa esalazione di Averno/dissipi l'aria esistente tra il volatile e la terra,/ così che lo spazio resti quasi vuoto./ E quando gli uccelli giungono diritti a quel luogo,/ subito lo sforzo di battere le ali annaspa invano,/ e da entrambe le parti è tradito ogni tentativo di volare. Allora quando non possono più sorreggersi poggiando sulle ali,/ la natura li costringe a cadere in terra per il loro peso/ e mentre sprofondano nello spazio già quasi vuoto,/ disperdono la vita per tutte le aperture del corpo». Cfr. Giussani 1898 e Bailey 1947 ad l.

cede al vapore dello zolfo, per cui gli uccelli in quei luoghi, abbandonati dall'aria, da cui sogliono essere sostenuti, cadono non per l'odore, ma per il peso: il che può essere verisimile, perché più in alto nel medesimo luogo possono volare, come (viene detto) 'si impennano veloci planando per l'aria limpida' ».

Faccio ancora un altro esempio. La scena di vestizione in cui Turno si prepara al duello con Enea contiene un particolare (una corazza "incrostata di oro e bianco oricalco")<sup>31</sup> destinato a suscitare la curiosità del commentatore e a stimolare le sue ricerche:

Serv. *ad Aen.* 12, 87

ALBOQUE ORICHALCO apud maiores orichalcum pretiosius metallis omnibus fuit: namque sicut Lucretius dicit, cum primum homines silvas incendissent, nullarum adhuc rerum periti, terra casu fertilis omnium, ex incendii calore desudavit metalla, inter quae orichalcum pretiosius visum est, quod et splendorem auri et aeris duritiam possideret. namque primum de auro securis facta displicuit causa mollitiae; simili ratione et argenti contemptus est usus, mox aeris; orichalcum placuit, donec veniretur ad ferrum: unde etiam saecula ita dicuntur fuisse divisa. orichalcum autem fuisse pretiosum etiam Plautus docet, qui ait in milite glorioso "ego istos mores orichalco contra conparem".

« Presso gli antichi l'oricalco fu più prezioso di tutti i metalli: e infatti, come dice Lucrezio, quando per la prima volta gli uomini avevano incendiato delle selve, ancora privi di ogni perizia, la terra, casualmente produttrice di ogni cosa, dal calore dell'incendio essudò i metalli, tra i quali l'oricalco parve più prezioso, per il fatto di possedere la lucentezza dell'oro e la durezza del bronzo. E infatti la scure, fatta in un primo tempo d'oro, dispiacque a causa della sua mollezza; per un motivo simile non venne apprezzato l'uso dell'argento e poi del bronzo: l'oricalco piacque, finché si arrivò al ferro: da cui si dice che così venissero distinte anche le età, Che l'oricalco poi sia stato prezioso lo insegna anche Plauto, che dice nel *Miles gloriosus* "io un carattere così lo comprerei a prezzo di oricalco" ».

Che cos'è esattamente l'oricalco? Rispondere a questa domanda non era tanto facile, perché l'oricalco (ὄρειχαλκος, "il bronzo del monte") era un metallo alquanto misterioso e favoloso<sup>32</sup>. La tradizione epica lo conosceva come metallo prezioso (di oro e oricalco sono gli orecchini di Afrodite in *Hymn. Hom.* 6, 9, di "oricalco splendente" gli schinieri di Eracle in [Hes.] scut. 122<sup>33</sup>, di "oricalco splendente" il bastone di Lampetia in Apoll. Rhod. 4, 973<sup>34</sup>). Secondo Platone, nella favolosa Atlantide "quell'oricalco di cui ora c'è

<sup>31</sup> Verg. *Aen.* 12, 87 s. *ipse debinc auro squalentem alboque orichalco/ circumdat lorica umeris.*

<sup>32</sup> Vd. soprattutto Blümner 1969, IV, pp. 193 ss.; cfr anche Schramm 1939, 1939, c. 938 ss.

<sup>33</sup> Cfr. Russo 1965 ad l.

<sup>34</sup> Cfr. Livrea 1973 ad l. Lo scolio al passo apolloniano testimonia l'interesse dell'esegesi antica per la questione dell'oricalco (cfr. *infra*).

solo il nome esisteva effettivamente ed era estratto dalla terra in molti luoghi dell'isola ed era il più prezioso metallo dopo l'oro" (Plat. *Crit.* 114<sup>e</sup> και τὸ νῦν ὀνομαζόμενον μόνον, τότε δὲ πλεον ὀνόματος ἦν, τὸ γένος ἐκ γῆς ὀρυττόμενον ὀρειχάλκου κατὰ τόπους πολλοὺς τῆς νήσου, πλὴν χρυσοῦ τιμιώτατον ἐν τοῖς τότε ὄν « e quello di cui non conosciamo più che il nome, ma che allora era più che un nome, l'oricalco, che si estraeva dalla terra in molti luoghi dell'isola, e che era il più prezioso dei metalli allora conosciuti, fatta eccezione dell'oro<sup>35</sup> ». In realtà non si sapeva bene cosa l'oricalco fosse: alcuni pensavano a un tipo particolarmente bello di bronzo, meno scuro e più splendente: Johannes Philoponus, nel commento ad Aristot. *anal. post.* 13, 3, 362, lo definiva "bronzo bianco": ὀρειχάλκος ἐστὶν ὁ λευκὸς χαλκός<sup>36</sup>: il che dovrebbe probabilmente essere ricordato per spiegare l'aggettivo virgiliano (*alboque orichalco*); Teopompo (*hist.* 109, cfr. Strab. 1, 56) ne parlava come una mescolanza di ψευδάργυρος (cioè probabilmente di stagno) di χαλκός; a partire dal I sec a.C. designa appunto l'ottone, soprattutto in connessione con strumenti musicali.

Affrontare la questione dell'oricalco doveva sembrare un dovere abbastanza impegnativo per un commentatore, come si vede dallo scolio ad Apoll. Rhod. 4, 973 (che cita come fonte la Κωμικὴ λέξις di Didimo)<sup>37</sup>:

<ὀρειχάλκιο φα<εινοῦ>: ὀρειχάλκος εἶδος χαλκοῦ, ἀπὸ Ὀρείου τινὸς γενομένου εὐρετοῦ ὀνομασμένος. Ἀριστοτέλης δὲ ἐν Τελευταῖς (fr 10 Rose Arist. *pseudep.* 1863, 619) φησι μηδὲ ὑπάρχειν τὸ ὄνομα μηδὲ τὸ τοῦτου εἶδος· τὸν γὰρ ὀρειχάλκον ἔνιοι ὑπολαμβάνουσι λέγεσθαι μὲν, μὴ εἶναι δέ. τῶν δὲ εἰκῆ διαδομένων καὶ τοῦτο· οἱ γὰρ πολυπραγμονέστεροί φασιν αὐτὸν ὑπάρχειν. μνημονεύει καὶ Στησίχορος (fr. 260 Davies) καὶ Βακχυλίδης (fr. 51 Maehler), καὶ Ἀριστοφάνης δὲ ὁ γραμματικὸς (fr. 413 Slater) σεσημείωται τοῦτο. ἄλλοι δὲ ἀνδριαντοποιοῦ λέγουσιν ὄνομα, ὡς Σωκράτης (*FGrHist* 310 F 19) καὶ Θεόπομπος ἐν κε' (*FGrHist* 115 F 158 e 112). οὕτως ἦν ἐν τῇ Κωμικῇ λέξει τῇ συμμίκτῃ (Didymi fr I 5, 34a Schmidt 70).

«L'oricalco è una specie di bronzo, chiamato così dall'inventore, un certo Oreios. Aristotele (pseudo-Aristotele) dice che non c'era né il nome né la specie. Alcuni ipotizzano che esista la parola ma non la cosa e che faccia parte anche questo di ciò che viene tramandato a caso; solo quelli che più si danno da fare nella ricerca dicono che esiste. Lo ricordano Stesicoro e Bacchilide e Aristofane il grammatico lo ha annotato. Altri dicono che è

<sup>35</sup> Cfr. *Crit.* 116c περὶ αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν ὀρειχάλκῳ μαρμαρυγᾶς ἔχοντι πυρώδεις (il muro che circondava l'acropoli era guarnito di oricalco dai riflessi di fuoco); *Crit.* 116d5-d7 il soffitto del tempio di Posidone è tutto d'avorio intarsiato di oro, argento e oricalco e di oricalco erano impreziositi i muri, le colonne, il pavimento (cfr. 119d1).

<sup>36</sup> Cfr. Bolus 2, 51, 4 χαλκοῦ ὑπολεύκου, ὀρειχάλκου λέγω.

<sup>37</sup> Vd anche Hesych. s. v. ὀρειχάλκος (cfr. Wendel 1934, p. 344).

il nome di uno scultore, come Socrate e Teopompo. Così nella *Κωμική λέξις σύμμικτος* ».

Per rispondere, da parte sua a questa domanda, Servio mobilita (e volentieri impartisce ai suoi lettori) conoscenze di metallurgia e storia della civiltà umana che hanno dichiaratamente in Lucrezio il punto di partenza fondamentale, ma dimostra anche di saper procedere per conto proprio su questa strada.

Egli comincia col dire che presso gli antichi l'oricalco era particolarmente prezioso, più di tutti i metalli (il che è richiesto dal passo virgiliano, in cui viene associato all'oro): alla fine della nota l'idea della preziosità viene ripresa e corroborata da un'opportuna citazione di Plauto (*mil.* 658 *cedo tris mi hominis aurichalco contra cum istis moribus* « dammi tre uomini di tal fatta e te li pago a peso di oricalco<sup>38</sup> »). Nel corpo centrale della nota, Servio chiede soccorso alle ipotesi di Lucrezio sulla scoperta dei metalli da parte dell'uomo, di cui egli fornisce la seguente sintesi: gli uomini primitivi, ancora ignari delle tecniche, appiccano incendi ai boschi; la terra, per il calore dell'incendio lascia colare fuori, come un sudore (*desudat*) i metalli che essa, ricca di tutte le cose, contiene:

Lucr. 5, 1241-57

Quod superest, aes atque aurum ferrumque repertumst  
et simul argenti pondus plumbique potestas,  
ignis ubi ingentis silvas ardore cremarat  
montibus in magnis, seu caelo fulmine misso,  
sive quod inter se bellum silvestre gerentes  
hostibus intulerant ignem formidinis ergo,  
sive quod inducti terrae bonitate volebant  
pandere agros pinguis et pascua reddere rura,  
sive feras interficere et ditescere praeda;  
quicquid id est, quacumque e causa flammeus ardor  
horribili sonitu silvas exederat altis  
ab radicibus et terram percoxerat igni,  
manabat venis ferventibus in loca terrae  
concava conveniens argenti rivus et auri,  
aeris item et plumbi.

« Proseguendo, scoprirono il rame, l'oro, il ferro, e anche il peso dell'argento e il potere del piombo, quando incendi riarsero in fiamme le immense foreste su grandi montagne, sia che fosse caduta una folgore dal cielo, sia che gli uomini, ingaggiando guerre nei boschi, avessero scagliato il fuoco per atterrire i nemici, sia che indotti dalla bontà del suolo volessero aprire fecondi terreni o mutare le campagne in pascoli, o uccidere belve e arricchirsi del loro bottino. Infatti cacciare con fosse e con fuoco ebbe inizio già prima che cingere i boschi di reti e braccare con

---

<sup>38</sup> Cfr. *Pseud.* 688; *Curc.* 202.

i cani. Comunque, per qualsiasi ragione il divampare delle fiamme avesse divorato con terribile strepito le selve dalle profonde radici, e cotto la terra con il fuoco, dalle vene roventi emanavano e confluivano negli incavi del suolo ruscelli d'oro e d'argento, e insieme di rame e di piombo. » (qui e di seguito trad. di L. Canali)

Segue, in Lucrezio, la ricostruzione di come gli uomini, attratti dalla liscia lucentezza del metallo che aveva preso la forma dello 'stampo' in cui si era casualmente solidificato, intuiscono la possibilità di forgiarlo per farne attrezzi o armi (5, 1257-1268). In seguito, sempre l'esperienza porta a verificare che i metalli esteticamente più attraenti (argento e oro) si rivelano, per la loro scarsa durezza, poco adatti alle necessità del lavoro e della guerra e vengono pertanto 'soppiantati' dai metalli più duri, prima il bronzo poi il ferro (5, 1269-1296). Lucrezio dunque costruisce una teoria della successione dei metalli dal punto di vista del loro pregio e della loro utilizzazione nella civiltà umana, che propone un contraltare razionalistico e laico del mito esiodeo delle età.

Nella ricostruzione lucreziana sono ricordati i principali metalli (oro, argento, bronzo, ferro, piombo, quest'ultimo resta poi in ombra, perché non gioca un ruolo caratterizzante una fase dell'umanità). Dell'oricalco non c'è traccia. E' a questo punto che Servio prende le sue iniziative, ingegnandosi di ricavare, in questo quadro lucreziano, uno spazio per il misterioso metallo di cui parla il suo autore. Se la cava così: "l'oricalco sembrò più prezioso degli altri metalli perché possedeva lo splendore dell'oro e la durezza del bronzo". Lo aiutava evidentemente una paretimologia ibrida che è attestata a partire dalla forma *aurichalcum*:

Paul.-Fest. p. 8 L.

*aurichalcum* vel *orichalcum* quidam putant compositum ex aere et auro, sive quod colorem habeat aureum. *Orichalcum* sane dicitur, quia in montuosis locis invenitur. Mons etenim Graece ὄρος, appellatur.

« Alcuni ritengono che *aurichalcum* o *orichalcum* sia una lega di bronzo e oro, oppure perché ha il colore dell'oro. Viene chiamato *orichalcum*, per il fatto che si trova in luoghi montuosi. Il monte infatti in greco si dice ὄρος ».

Dunque, la successione dei metalli ricostruita da Lucrezio può essere arricchita con l'inserzione dell'oricalco: « la scure in un primo tempo fatta d'oro cadde in disgrazia a causa della mollezza; per un motivo simile venne disprezzato l'uso dell'argento, poi quello del bronzo; piacque l'oricalco, finché si passò al ferro ». Più esplicitamente che in Lucrezio la successione nell'apprezzamento dei diversi metalli viene ricondotta da Servio alla successione delle diverse età (*unde etiam saecula ita dicuntur esse divisa*): in fondo, in Esiodo le età erano cinque e non quattro e l'unica a non essere identificata con un metallo era l'età 'anomala' fra l'età del bronzo e l'età del ferro, quell'età degli eroi in cui si collocavano le vicende della guerra di Troia di cui l'Eneide

raccontava il seguito. Sulla base ‘scientifica’ offertagli da Lucrezio, il commentatore di Virgilio realizza una specie di exploit: con la creazione dell’età dell’oricalco, non solo risponde a una difficile *quaestio*, ma colma al tempo stesso una lacuna della tradizione e ne appiana le contraddizioni.

Il ruolo di Lucrezio e della filosofia epicurea nel commentario serviano merita di essere osservato più da vicino

« Di fronte al neoplatonismo dominante, le altre filosofie o mettevano in evidenza i tratti che avevano in comune col pensiero alla moda – e quindi scolorivano nel nuovo amalgama – o erano destinate inevitabilmente a soccombere. Questa fu, ad esempio, la sorte dell’epicureismo». Traggio questa sintetica descrizione del contesto culturale-filosofico in cui si colloca l’opera di Servio dal volume dedicato al nostro grammatico da A. Pellizzari<sup>39</sup>. Conseguentemente con queste premesse, Pellizzari dà un quadro piuttosto riduttivo della cospicua presenza epicurea in Servio: le dottrine del Giardino «ricorrevano ogniqualvolta il grammatico si trovasse nella necessità di spiegare la matrice epicurea di alcune riflessioni virgiliane», ma egli « ne criticò a più riprese il settarismo, la stoltezza delle dottrine fisiche e astronomiche e la superficialità con cui trattava argomenti delicati e particolarmente vicini alla sensibilità religiosa tardoantica »<sup>40</sup>.

A mio giudizio, un quadro di questo genere ha bisogno non soltanto di specificazioni e articolazioni, ma anche di qualche correzione di rotta.

Converrà premettere che, nella materia che qui ci interessa, è necessario adoperare una categoria di riferimento che comprende genericamente “Lucrezio ed Epicuro” o meglio ancora “Lucrezio e gli epicurei”. Vogliamo occuparci infatti soprattutto di quei numerosi casi in cui l’esegeta di Virgilio mostra di ritenere necessario, interessante, o comunque utile ai suoi intendimenti scolastici, un riferimento a teorie, dottrine o nozioni di quella che appare essere ai suoi occhi una prestigiosa tradizione di pensiero filosofico-scientifico. Da una analisi anche rapida dei passi più rilevanti non è difficile dimostrare che, quando tratta principii di dottrina epicurea Servio ha come punto di riferimento esplicito o implicito certamente Lucrezio, ma non si limita a Lucrezio e mostra di poter accedere ad altri *auctores* (ad es. è talvolta citato Cicerone) o comunque a fonti di natura dossografica: per questo motivo uno studio come quello di Lucienne Deschamps<sup>41</sup>, concentrato quasi esclusivamente sulle citazioni del *De rerum natura* nel commento di Servio (comprendendo quelle di carattere linguistico-stilistico e quelle di carattere concettuale) risulta dal nostro punto di vista gravemente carente.

---

<sup>39</sup> Pellizzari 2003, p. 146.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>41</sup> Deschamps 1999, pp. 199-216.

Un punto sostanzialmente condivisibile, come abbiamo visto, è che l'esegesi virgiliana trovasse nel poeta oggetto delle sue cure particolari stimoli e motivazioni ad interessarsi di Lucrezio ed Epicuro. Merita tuttavia specificare che questo interesse 'professionale' si intreccia necessariamente con questioni sia di carattere biografico che poetologico, e probabilmente anche per questa ragione non risulta equamente distribuita nel commento alle diverse opere di Virgilio.

Un dato statistico che difficilmente stupirà è la maggiore densità di riferimenti nel commento alle *Georgiche*. Nel VI libro dei *Saturnali* di Macrobio, Rufio Albino, il commensale cui spetta il compito di esporre le derivazioni di Virgilio dagli antichi scrittori romani, divide la sua materia in due sezioni: prima raccoglierà singole emergenze intertestuali (versi o mezzi versi derivati da un predecessore), poi passerà casi più impegnativi (e per il nostro scopo più interessanti), in cui sono confrontabili interi contesti:

Macr. *Sat.* 6, 1, 7

... locos integros cum parva quadam immutatione translatos sensusve ita transcriptos ut unde essent eluceret, immutatos alios ut tamen origo eorum non ignoraretur.

« ...poi i passi interi derivati con qualche lieve modifica o le frasi trascritte in modo che ne risultasse evidente l'origine ».

Ebbene, nel regesto dei confronti tra "luoghi" quelli fra Lucrezio e Virgilio georgico occupano una posizione dominante. Può essere interessante verificare quanto di questo lavoro critico abbia lasciato traccia nel commento serviano.

Albino (Macr. *Sat.* 6, 2, 1) parte da un caso famoso, di grande evidenza, la derivazione di *georg.* 3, 289-293 da *Lucrez.* 1, 922-27 (ma il taglio della citazione è prematuro, perché il confronto coinvolgerebbe anche i vv. 927-30): quello di cui Virgilio qui si appropria è una impegnativa dichiarazione programmatica che definisce il ruolo stesso del poeta didascalico, le difficoltà del suo compito, la natura della sua ispirazione e del suo progetto. La registrazione del confronto implica dunque la consapevolezza che il Virgilio delle *Georgiche* si propone come un poeta-maestro successore di Lucrezio e pone in certo modo le basi poetologiche di una più ampia confrontabilità tra *Georgiche* e *De rerum natura*. Senza fermarsi a rilevare di volta in volta i particolari di carattere espressivo o concettuale in cui si articola il rapporto tra il passo virgiliano e il suo intertesto, Servio non manca di registrare in termini generali il confronto:

Serv. *ad georg.* 3, 293

hic autem locus totus de Lucretio translatus est.

« Tutto questo passo è trasposto da Lucrezio ».

La confrontabilità tra la didascalica virgiliana e quella di Lucrezio era del resto confermata dalla percezione che alcuni excursus del poema ('pezzi forti'

sia dal punto di vista ideologico-strutturale che dell'impegno poetico) risultavano legati da un rapporto strettissimo, che faceva individuare nell'uno il modello e la matrice generativa dell'altro. Il caso più vistoso è quello della peste del Norico<sup>42</sup>:

Macr. *Sat.* 6, 2, 7

Ipsius vero pestilentiae, quae est in tertio *Georgicorum*, color totus et liniamenta paene omnia tracta sunt de descriptione pestilentiae quae est in sexto Lucretii

« Quanto alla pestilenza che si trova nel libro III delle *Georgiche*, l'intera coloritura e quasi tutti i tratti furono dedotti dalla descrizione della pestilenza che si trova nel libro VI di Lucrezio ».

Un'affermazione che poi Albino si preoccupava di dimostrare attraverso una serie (pur dichiaratamente selettiva) di singoli precisi confronti testuali.

Credo sia interessante guardare come si comporta qui Servio. Egli si sente ovviamente tenuto a una segnalazione complessiva, mentre non sembra avvertire la necessità dei confronti minuti e nessuna delle sue note ci informa che in questo o in quell'altro tratto della descrizione virgiliana è rintracciabile una matrice lucreziana. Piuttosto, il suo interesse specifico sembra rivolgersi all'*ordo*, inteso come concatenazione delle cause e degli eventi, cioè a una analisi razionale dell'eziologia e del primo svilupparsi del fenomeno, dunque ad aspetti relativi alla scienza della natura piuttosto che alla grammatica o alla retorica:

Serv. *ad georg.* 3, 481

CORRUPITQUE LACUS INFECIT PABULA TABO ordinem secutus est, quem et Lucretius tenuit et Sallustius (3, 39 Maur.), primo aërem, inde aquam, post pabula esse corrupta.

« Ha seguito l'ordine tenuto da Lucrezio e da Sallustio: si corrompono prima l'aria, quindi l'acqua, poi i pascoli ».

Servio sottolinea come Virgilio descriva il propagarsi del contagio sulla falsariga di Lucrezio (e del resoconto di una epidemia in Sallustio) secondo un ordine logico che contiene la spiegazione del percorso, degli agenti del contagio, delle modalità di trasmissione del morbo): prima si corrompe l'aria, poi l'acqua, infine gli alimenti. Mentre Albino si interessava agli effetti del morbo, alle varie suggestioni lucreziane che Virgilio assimila nel pathos e nel colore espressionistico della descrizione dei sintomi della malattia e del tragico destino delle sue vittime, Servio rivolge la sua attenzione in particolare a quella che è la premessa scientifica della descrizione lucreziana. Qual è la causa di una pestilenza? Come avviene la sua diffusione?

Lucr. 6, 1090 ss.

Nunc ratio quae sit morbis aut unde repente

---

<sup>42</sup> Cfr. Harrison 1979, pp. 1 ss.



mortiferam possit cladem conflare coorta  
 morbida vis hominum generi pecudumque catervis,  
 expediam...

« Ora spiegherò quale sia la causa dei morbi, e di dove sorta d'un tratto una violenta infezione possa spargere fra le stirpi degli uomini e i branchi degli animali una funesta strage ».

Il fatto è, spiega Lucrezio, che, in concorrenza con i *semina vitalia*, benefici per l'uomo, esistono in natura germi letali volatili<sup>43</sup>, la cui eventuale concentrazione infetta anzitutto l'aria<sup>44</sup>:

Lucr. 6, 1093-97

primum multarum semina rerum  
 esse supra docui quae sint vitalia nobis,  
 et contra quae sint morbo mortique necessest  
 multa volare; ea cum casu sunt forte coorta  
 et perturbantur caelum, fit morbidus aer.

« Anzitutto ho chiarito prima che esistono germi di molte sostanze che sono vitali per noi, e al contrario devono volteggiarne altri che apportano malattia e morte. Quando per caso si levano questi ultimi e intorbidano il cielo, l'aria diviene infetta ».

L'origine di questi germi nocivi può essere duplice: o essi provengono "dall'esterno" attraverso il cielo, come le nuvole o le nebbie, oppure sorgono come esalazioni dalla terra inzuppata da piogge che subisce processi di putrefazione per il riscaldamento solare:

Lucr. 6, 1098-1102

atque ea vis omnis morborum pestilitasque  
 aut extrinsecus ut nubes nebulaeque superne  
 per caelum veniunt aut ipsa saepe coorta  
 de terra surgunt, ubi putorem umida nactast  
 intempestivis pluviisque et solibus icta.

« E quell'intera violenza di morbi, quel pestifero contagio, o vengono dall'esterno come le nubi e le nebbie per l'alto cielo, o spesso sorgono e s'innalzano dalla stessa terra, quando umida marcisce colpita da piogge e ardori di sole eccessivi ».

Bisogna dire che l'esegesi di quest'ultimo passo è molto discussa. Cosa vuol dire esattamente *extrinsecus*? Significa che i germi letali vengono da altre parti del *mundus* (cioè da altri paesi e altri climi, dall'estero): così potrebbe far pensare la successiva serie di *exempla*, che illustra la connessione tra malattie e clima di ciascun paese, e anche, almeno a prima vista, il paragone con le

<sup>43</sup> Paolucci 1999, p.110 richiama l'influsso dell'isonomia per spiegare questa convinzione.

<sup>44</sup> Stok 2000, p. 75, sottolinea come Lucrezio mostri di aderire alla teoria miasmatica corrente, attribuendo all'aria la causa della malattia, ma non chiarisca la dinamica con cui passa da un individuo all'altro. Più in generale vd. Jouanna 2000, pp. 59 ss.; vd. anche Nutton 1983, pp. 1 ss. (= Nutton 1988, pp. 5 ss.).

nuvole. Oppure Lucrezio sta parlando di germi pestilenziali che provengono dall'esterno del *mundus*? E' questa l'interpretazione, difesa da Giussani<sup>45</sup> e avvalorata da Bailey<sup>46</sup>, che prevale negli studi lucreziani: l'argomento più solido è proprio il paragone con le nuvole, che a prima vista farebbe pensare a spostamenti all'interno del *mundus*: invece, proprio nel passo che discute le possibili cause che portano alla formazione delle nuvole, Lucrezio parla inequivocabilmente della penetrazione all'interno del nostro *mundus* di *corpora* che provengono *extrinsecus*, cioè dal vuoto esterno (6, 483-94)<sup>47</sup>:

Lucr. 6, 483-94

Fit quoque ut hunc veniant in caelum extrinsecus illa  
corpora quae faciunt nubis nimbosque volantis.

« Accade pure che vengano in questo cielo da spazi esterni Quei corpuscoli che formano le nubi e i nemi volanti ».

In ogni caso, quando torna alla pestilenza dopo il breve excursus, su climi e malattie, Lucrezio si concentra più chiaramente sull'aria e sugli spostamenti di aria nociva (immaginati in termini atmosferico-meteorologici):

Lucr. 6, 1119-1124

proinde ubi se caelum, quod nobis forte alienum,  
commovet atque aer inimicus serpere coepit,  
ut nebula ac nubes paulatim repit et omne  
qua graditur conturbat et immutare coactat,  
fit quoque ut, in nostrum cum venit denique caelum,  
corrumpat reddatque sui simile atque alienum.

« Quando una parte del cielo, che per caso ci sia avversa, a poco a poco avanza strisciando come una nebbia o una nuvola, e per dove passa conturba e costringe a mutare ogni cosa; e accade che quando infine giunge nel nostro cielo, lo corrompe e lo rende simile a sé e a noi nocivo ».

Quando un'aria estranea, che non è la nostra e che dunque è nociva per noi, comincia a spostarsi e a infiltrarsi nel nostro cielo finisce piano piano per corromperlo assimilandolo alla sua nocività. A questo punto, una rapida contaminazione coinvolge le acque e gli alimenti di uomini e animali, in modo che il contagio può propagarsi sia per ingestione di cibi corrotti, sia per via aerea, attraverso la respirazione.

Per Servio, la cosa più interessante era dunque la sequenza causale di cui Lucrezio si era impegnato a fornire una illustrazione scientifica. Tanto è vero che l'*ordo pestilentiae* lucreziano viene ritrovato dal commentatore anche nella peste di Creta del III libro dell'*Eneide* (vv. 137-9), nonostante che il testo

<sup>45</sup> Giussani 1898, p. 292

<sup>46</sup> Bailey 1947, vol. III, p. 1718.

<sup>47</sup> Paolucci 1999, p. 111 attribuisce alla tradizione pseudo democritea l'origine ultraterrena dll malattie più gravi, ma preferisce comunque pensare che qui Lucrezio con *extrinsecus* faccia riferimento a ciò che è esterno all'area contagiata.

ometta in questo caso un elemento della triade (si parla solo della corruzione dell'aria e della vegetazione):

Serv. *ad Aen.* 3, 138

CORRUPTO CAELI TRACTU hic est ordo pestilentiae, ut Lucretius docet: primo aeris corruptio, post aquarum et terrae, mox omnium animalium.

« Questo è l'ordine della peste, come insegna Lucrezio: prima la corruzione dell'aria, poi delle acque e della terra, infine di tutti gli esseri viventi ».

Ma il lavoro di scavo, teso a ricostruire, sulla base di Lucrezio, il contesto scientifico che spiega le origini e le cause della peste virgiliana, è ancora più ampio e ha come risultato la complessità dello scolio introduttivo all'intera sezione:

Serv. *ad georg.* 3.478

HIC QUONDAM MORBO C. M. C. E. T. describit pestilentiam Venetiae, Galliae, Illyrici. nam quodam tempore cum Nilus plus aequo excrevisset et diu permansisset in campis, ex aqua fluminis et calore provinciae diversa et plurima in limo animalia sunt creata, quae, recedente in alveos suos Nilo, et integra et quae semiplena fuerant, putrefacta sunt. exinde corrupto aere nata pestilentia est, quam auster flans primo ex Aegypto ad Atticam provinciam pepulit, mox inde in tractum Venetiae et Illyrici: quae quaqua universa vastavit. hanc autem pestilentiam ordine, quo diximus, plenissime est Lucretius exsecutus.

« Descrive la peste della Venezia, della Gallia, dell'Ilirico. Infatti in un certo tempo essendoci stata una piena del Nilo maggiore del normale e essendo rimasta a lungo nei campi, dall'acqua del fiume e dal calore nel fango si generarono moltissimi e svariati animali, che, una volta rientrato il Nilo nel suo letto, sia quelli completi, sia quelli ancora incompleti, imputridirono. Essendosi in ragione di ciò corrotta l'aria, nacque una peste, che il soffiare dell'austro spinse in un primo tempo verso l'Attica poi di lì nella zona della Venezia e dell'Ilirico. In ogni dove devastò tutto quanto. Questa peste, nell'ordine che abbiamo detto, l'ha trattata nei dettagli Lucrezio ».

Anche qui Servio si mostra interessato all'"ordine" secondo cui la peste descritta da Virgilio si sarebbe sviluppata e sostiene che "questa stessa peste secondo il medesimo ordine", è descritta con maggiore ampiezza di particolari da Lucrezio. Ma *ordo* designa qui un aspetto diverso, un aspetto specifico, direi, invece che generico. Non si tratta infatti della sequenza secondo cui si sviluppano in genere le pestilenze, ma dell'origine e del percorso di quella specifica pestilenza descritta da Virgilio e da Lucrezio.

Il punto di partenza è uno slittamento, per nulla sorprendente nell'ottica dell'esegesi antica, dal piano della letteratura al piano della realtà e della storia. La peste virgiliana era modellata, nel suo impianto complessivo e nei dettagli della malattia, su quella lucreziana e Virgilio era stato assai vago sulla

cronologia e la collocazione storica, limitandosi a precisarne la collocazione geografica: non a caso prevale un certo scetticismo sulla storicità stessa dell'evento<sup>48</sup>. Servio però non ha dubbi: la peste del Norico somiglia troppo alla peste di Atene per non essere la medesima epidemia. Lucrezio stesso gli suggeriva il quadro concettuale che permetteva di descrivere il percorso del contagio: la peste era sorta dapprima in Egitto e aveva raggiunto poi l'Attica varcando un gran tratto d'aria e di mare:

Lucr. 6, 1138 ss.

Haec ratio quondam morborum et mortifer aestus  
finibus in Cecropis funestos reddidit agros  
vastavitque vias, exhaust civibus urbem.  
nam penitus veniens Aegypti finibus ortus,  
aera permensus multum camposque natantis,  
incubuit tandem populo Pandionis omni.

« Questa forma di morbo ed effluvio datore di morte seminò di cadaveri i campi nella terra di Cecrope desolò le contrade e vuotò la città di abitanti. Sorto e venuto dalle estreme regioni d'Egitto, varcando gran tratto di cielo e fluttuanti distese infine gravò sopra tutta la gente di Pandione ». (trad. L. Canali, con ritocchi)

Ma come aveva viaggiato il morbo? Tucidide, descrivendo lo stesso percorso dall'Africa all'Attica, lasciava pensare che veicolo del contagio fossero state navi e marinai, perché osservava che la malattia si era irradiata a partire dal Pireo:

Thuc. 2, 48, 1 s.

ἤρξατο δὲ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς λέγεται, ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου, ἔπειτα δὲ καὶ ἐς Αἴγυπτον καὶ Λιβύην κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλήν. ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπιναίως ἐσέπεσε, καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεὶ ἦψατο τῶν ἀνθρώπων

« Dapprima, a quanto si dice, la pestilenza cominciò in Etiopia, sopra l'Egitto, poi sorse anche in Egitto e in Libia e nella maggior parte della terra del re, Ad Atene piombò improvvisamente, e dapprima contagio gli uomini al Pireo » (trad. F. Ferrari).

Lucrezio invece, come osserva giustamente Bailey<sup>49</sup>, « adatta la sua descrizione alla sua precedente teoria di una atmosfera corrotta, che ha viaggiato dall'Egitto all'Attica ».

Servio fa un ulteriore passo su questa strada. Secondo la sua ricostruzione, il viaggio del morbo conosce una tappa ulteriore: prima *ex Aegypto ad Atticam*, poi dall'Attica *in tractum Venetiae et Illyrici*. La causa è lo spostamento dell'aria corrotta, che dunque deve essere spinta dal vento: vista la rotta, il vento deve

<sup>48</sup> Cfr. Thomas 1988, ad Verg. *georg.* 3, 474-7.

<sup>49</sup> Bailey 1947, p. 1726 s.

spirare da sud verso nord, e l'Austro, caldo e umido, è ideale come responsabile della propagazione di un morbo. Ma neanche qui si arresta la curiosità scientifica del commentatore, che, come si vede, va ben al di là di quanto richiesto dal suo testo virgiliano e perfino di quanto suggerito da quel Lucrezio che egli prende come principale punto di riferimento: andando all'indietro nella catena delle cause, rimane infatti da spiegare scientificamente l'agente che ha corrotto l'aria nel luogo dove la peste ha avuto origine. Qui Servio parte ancora da un'idea lucreziana: (6, 1100-1102: le esalazioni nocive che salgono dal terreno per l'azione putrefattiva combinata di umido e caldo come possibile causa della corruzione dell'aria), mettendola in rapporto con una particolarità dell'Egitto, le inondazioni del Nilo e il *thaumasion* della generazione spontanea degli animali dal fango riscaldato dal sole: una curiosità scientifica che si radicava bene nel contesto di una fisica materialistica epicureo-lucreziana, che aveva notevoli collegamenti con la bugonia virgiliana del IV delle *Georgiche*, e che nell'antichità aveva suscitato largo interesse in poeti, eruditi e scienziati<sup>50</sup>. Dunque, una piena del Nilo più abbondante del solito, acque che ristagnano a lungo sotto il sole cocente di quella regione, poi, al ritirarsi del fiume nel suo alveo, putrefazione dei molti e diversi animali che si erano formati nel fango.

Attraverso quale fonte precisa Servio avesse accesso a queste informazioni è più difficile dire: gli elementi fondamentali, a cominciare dal particolare significativo che gli animali emergono dal fango spesso ancora a metà del loro processo di formazione, si ritrovano (più brevemente) in un passo di Plinio (autore cui egli spesso ricorre)<sup>51</sup>, più ampiamente in Pomponio Mela (autore che Servio cita forse una volta, a proposito di grandi

---

<sup>50</sup> Per una raccolta di testimonianze vd. Bömer 1969-86, ad Ov. *Met.*1, 416-451. Cfr. Spierri 1959, p. 207 n. 10; Lämmli 1962, I, pp. 66 s.; 84 ss.; 89 ss.

<sup>51</sup> *Nat. hist.* 9, 179 *verum omnibus his fidem Nili inundatio adfert omnia excedente miraculo. quippe detegente eo musculi reperiuntur inchoato opere genitalis aquae terraeque, iam parte corporis viventes, novissima effigie etiam<um> terrena* « ma tutte queste stranezze sono rese credibili dall'inondazione del Nilo, con una meraviglia ' che le supera tutte: questa è che, quando il fiume si ritira, si trovano dei topolini all'inizio dell'opera generatrice di acqua e terra, sono già vivi in una parte del loro corpo, ma la parte più recente della loro struttura è ancora di terra ».

fiumi)<sup>52</sup>, ma la candidatura più forte credo sia quella di Ovidio, che, per sostenere la plausibilità della generazione spontanea degli animali dopo il diluvio, adduce appunto l'esempio delle inondazioni del Nilo, in un quadro (sostanzialmente coincidente con Diodoro 1, 10, 2), in cui sono presenti tutti i particolari del resoconto serviano e anche qualche somiglianza di espressione:

Ov. *met.* 1, 416 ss.

Cetera diversis tellus animalia formis  
 sponte sua peperit, postquam vetus umor ab igne  
 percaluit solis, caenumque udaeque paludes  
 intumescere aestu, fecundaque semina rerum  
 vivaci nutrita solo ceu matris in alvo  
 creverunt faciemque aliquam cepere morando.  
 sic ubi deseruit madidos septemfluus agros  
Nilus et antiquo sua flumina reddidit alveo  
 aetherioque recens exarsit sidere limus,  
plurima cultores versis animalia glaebis  
 inveniunt et in his quaedam modo coepta per ipsum  
 nascendi spatium, quaedam imperfecta suisque  
 trunca vident numeris, et eodem in corpore saepe  
 altera pars vivit, rudis est pars altera tellus.

« Tutti gli altri viventi, in forme diverse, la terra li partorì senza aiuto, una volta scaldati dal fuoco del sole i resti del liquido, e gonfiati dal calore le molli paludi e il fango e i germi fecondi del tutto, nutriti, a somiglianza di un utero materno, da una terra vitale, sbocciarono e assunsero forme, col tempo, di questo o di quello. Così, ogni volta che lascia i campi fradici il Nilo a sette foci e riporta i flutti nel letto di un tempo, e il fango fresco è bruciato dall'astro del cielo. i contadini che vengono a voltare le zolle vi scoprono moltissime cose viventi, qualcuna già perfezionata nell'atto stesso di nascere, qualcuna abbozzata e in difetto degli organi, e spesso in

---

<sup>52</sup> Mela 1, 51-2 *tum demum placidior et iam bene navigabilis primum iuxta Cercasorum oppidum triplex esse incipit. deinde <iterum> iterumque divisus ad Delta et ad Melyn it per omnem Aegyptum vagus atque dispersus, septemque in ora se scindens singulis tamen grandis evolvitur. non pererrat autem tantum eam sed aestivo sidere exundans etiam irrigat, adeo efficacibus aquis ad generandum alendumque, ut praeter id quod scatet piscibus, quod hippopotamos crocodilosque vastas beluas gignit, glaebis etiam infundat animas, ex ipsaque humo vitalia effingat. hoc eo manifestum est, quod ubi sedavit diluvia ac se sibi reddidit, per umentes campos quaedam nondum perfecta animalia sed tum primum accipientia spiritum et ex parte iam formata ex parte adhuc terrena visuntur* « allora assumendo infine un corso più placido e perfettamente navigabile all'altezza della città di Cercasoro si divide in tre rami. Più avanti si suddivide ancora due volte, presso il Delta e presso Meli scorre errando e spargendosi per tutto l'Egitto e si scarica in mare scindendosi in sette bocche, pur restando grande in ciascuna. Non si limita tuttavia a percorrerlo, ma al solstizio d'estate esondando lo allaga, con acque a tal punto efficaci a generare ed alimentare che, oltre al fatto che pullula di pesci e che genera enormi bestie come ippopotami e coccodrilli, infonde la vita anche nelle zolle e modella esseri viventi dalla stessa terra. Ciò è evidente dal fatto che, quando è cessata l'inondazione ed è tornato nel suo alveo, nei campi umidi si vedono degli animali non del tutto completati, ma che allora per la prima volta prendono vita e in parte sono già formati, in parte sono ancora fatti di terra ».

un'unica massa una parte è vivente e un'altra è terra incoerente». (trad. L. Koch).

Che l'interesse di Servio per Lucrezio ed Epicuro fosse indirizzato specialmente all'aspetto "scientifico" nell'ambito del quale la scuola del Giardino sembra costituire un punto di riferimento autorevole e prestigioso può essere forse confermato (per quello che può valere) da un *argumentum ex silentio*. Tra le derivazioni *locus de loco* che Albino segnala in Macrobio con maggiore evidenza c'è quella tra due *loci nobilissimi*: l'elogio della vita rustica nel II delle *Georgiche* e il proemio del II libro del *De rerum natura*. In particolare, vengono messi a confronto i vv. 2, 461-63 e 467-72 di Virgilio con i vv. 2, 24-33 di Lucrezio, sottolineando come sia possibile avvertire *eundem colorem ac paene similem sonum loci utriusque* "la stessa coloritura e il suono quasi uguale" (Macr. *Sat.* 6, 2, 4).

Nel proemio lucreziano, che Virgilio evidentemente riecheggia, vengono esposti alcuni capisaldi dell'etica epicurea: la definizione della voluptas, la distinzione tra bisogni naturali e necessari e non, l'aponia, l'atarassia, la vita ritirata e semplice. Stavolta Servio non sembra affatto interessato né a registrare il confronto né a indagare le radici filosofiche della rappresentazione virgiliana. Questa disattenzione sembrerebbe confermata da altri casi in cui il dettato virgiliano contiene vistosi agganci cui potrebbe facilmente essere collegata l'esposizione di principi etici epicurei: ad es. *Aen.* 10, 52, dove *inglorius*, come in *georg.* 2, 486 sembra difficilmente separabile dal *λάθῃ βίωσας* di Epicuro. Anche qui Servio tace, confermando che la stagione in cui l'interesse per Epicuro era legato al recupero di importanti aspetti della sua dottrina morale, la stagione per intenderci del Seneca delle *Epistulae ad Lucilium*, appare definitivamente tramontata<sup>53</sup>.

Quando però, di seguito all'elogio della vita rustica, Virgilio fa precedere alla presentazione di se stesso come 'vate minore' della poesia didascalica il riconoscimento del primato della *physica philosophia* (2, 475-77) e l'esposizione dei suoi temi (2, 477-482), ecco che Lucrezio ed Epicuro ritornano ad essere per i commentatori di Virgilio un punto di riferimento ineliminabile. Diamo un'occhiata alla nota relativa alle eclissi<sup>54</sup> di sole:

Serv. + SD *ad georg.* 2, 478 DEFECTUS SOLIS VARIOS atqui uno modo tantum sol deficere nobis videtur, tunc scilicet, cum luna plena e regione eius obstiterit radiis et eos nobis fecerit non videri: unde varios accipimus defectus, non quia varia ratione contingunt-nam ratio una est, ut diximus-, sed quia vel variis temporibus fiunt vel varie; interdum enim duobus, interdum quattuor, interdum pluribus deficit digitis. *et aliter: 'varios defectus' secundum Epicurum, qui ait, non unam causam pronuntiandam, qua sol deficere*

<sup>53</sup> Pellizzari 2003, pp. 146 s.

<sup>54</sup> Sulle eclissi vd. Boll 1909.

*videatur, sed varias: potest enim fieri ut extinguatur, ut longius recedat, ut aliquod eum corpus abscondat.*

« Eppure a noi sembra che l'eclissi di sole si verifichi in un modo soltanto, quando la luna piena in linea retta fa ostacolo ai suoi raggi e non ci permette di vederli; per cui intendiamo 'varie eclissi' non perché accadono per vari motivi – infatti la spiegazione è una sola, come abbiamo detto-, ma perché o si verificano in vari momenti, o in modalità varie; talvolta infatti il sole viene meno di due dita, talvolta di quattro, talvolta ancora di più. *Si intende anche diversamente: 'varios defectus' secondo la dottrina di Epicuro, che dice che non bisogna pronunciarsi per una sola causa per cui il sole pare venir meno, ma per varie cause: può infatti accadere che si estingua, che si ritiri più lontano, che un altro corpo lo nasconda* »

Secondo l'esegesi di Servio, l'espressione *defectus solis varios* non rimanderebbe a una pluralità di cause delle eclissi, perché la causa è in effetti una sola, quando la luna fa da ostacolo ai raggi solari e ci impedisce di vederli: la varietà riguarderebbe pertanto i "tempi" (cioè, probabilmente, la durata delle eclissi) oppure le dimensioni del fenomeno (le varie eclissi parziali). Ma la nota danielina suggerisce che *varios* potrebbe rimandare alla dottrina di Epicuro, secondo il quale non bisogna ammettere per le eclissi una sola causa, bensì una pluralità di cause, menzionandone tre: 1) il sole si estingue (per poi naturalmente ricostituirsi alla fine dell'eclissi); 2) il sole si ritira più lontano (*longius recedat*); 3) il sole è nascosto da un qualche corpo celeste.

Il *De rerum natura* fornisce riscontro preciso a queste informazioni. In effetti, secondo Lucrezio, sia le per le eclissi di sole che per quelle di luna non c'è un'unica causa possibile:

Lucr. 5, 751 s.

Solis item quoque defectus lunaeque latebras  
pluribus e causis fieri tibi posse putandumst.

« Così le eclissi del sole e le scomparse della luna, devi ritenere che possono prodursi per molte cause ».

Anche Lucrezio prospetta qui una triplice possibilità per le eclissi di sole (che valgono, *mutatis mutandis* anche per le eclissi di luna): 1) la luna fa schermo con il suo disco opaco alla luce del sole; 2) tra il sole e la terra si interpone un altro corpo celeste sconosciuto perché privo di luce; 3) il sole temporaneamente si estingue attraversando zone dell'aria ostili al fuoco:

Lucr. 5, 753 ss.

nam cur luna queat terram secludere solis  
lumine et a terris altum caput obstruere ei,  
obiciens caecum radiis ardentibus orbem,  
tempore eodem aliut facere id non posse putetur  
corpus, quod cassum labatur lumine semper?  
solque suos etiam dimittere languidus ignis  
tempore cur certo nequeat recreareque lumen,



cum loca praeteriit flammis infesta per auras,  
 quae faciunt ignis interstingui atque perire?

« Infatti perché la luna potrebbe sottrarre alla terra la luce del sole, e opporle alto il suo capo facendo schermo con il suo disco opaco ai raggi luminosi, e nello stesso tempo un altro corpo che trascorra privo di luce nello spazio non potrebbe fare altrettanto? E anche il sole perché non potrebbe, languendo, perdere i suoi fuochi, e poi riprodurre la luce, dopo avere attraversato nell'aria spazi ostili alle sue fiamme, i quali costringono i fuochi a estinguersi e perire? »

Come si vede, la prima e la terza di queste possibilità, coincidono con quelle che SD attribuisce a Epicuro, e il confronto con l'*Epistola a Pitocle* mostra che Lucrezio ha un preciso punto di riferimento nell'insegnamento del maestro:

Epic. *Ep. ad Pyth.* 96

Ἐκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης δύναται μὲν γίνεσθαι καὶ κατὰ σβέσειν, καθάπερ καὶ παρ' ἡμῖν τοῦτο θεωρεῖται γινόμενον· καὶ ἤδη κατ' ἐπιπροσθέτησιν ἄλλων τινῶν, ἢ γῆς ἢ οὐρανοῦ ἢ τινος ἐτέρου τοιοῦτου.

« L'eclissi del sole e della luna può avvenire sia per spegnimento, come si vede che può accadere in alcuni fenomeni presso di noi; o anche per l'interposizione di qualche altro corpo: o la terra o qualche altro corpo invisibile o qualcosa di questo genere. »

Cosa dire però di quella che, secondo lo scolio danielino, è l'ipotesi epicurea n° 2? E che vuol dire esattamente *ut (sol) longius recedat*? Rispondere a queste domande non è facile, ma io credo che uno scolio al passo citato dell'*epistola a Pitocle* ci fornisca qualche utile traccia.

*Schol. ad Ep. ad Pyth.* 96

ἐν δὲ τῇ ιβ' Περὶ φύσεως ταῦτὰ λέγει (fg. 83 Us.) καὶ πρὸς ἡλίον ἐκλείπειν σελήνης ἐπισκοτούσης, σελήνην δὲ τοῦ τῆς γῆς σκιάσματος, ἀλλὰ καὶ κατ' ἀναχώρησιν.

« Nel XII libro dell'opera 'Sulla natura' dice le medesime cose, e inoltre che il sole si eclissa per l'ombra della luna, la luna per quella della terra, ma anche perché la luna si ritira » (trad. G. Arrighetti).

Il maestro avrebbe dunque sostenuto, oltre all'ipotesi dell'eclissi per interposizione, anche un'ulteriore ipotesi, quella dell'*ἀναχώρησις* dell'astro che subisce eclissi. Secondo Bailey<sup>55</sup>, il termine dovrebbe significare qui "il ritirarsi dietro le parti più alte della terra che sta in pendenza". Bisogna in effetti avvertire che la dottrina epicurea sulle cause delle eclissi non può essere separata da quella che riguarda l'alternarsi del giorno e della notte, che ne costituisce, diciamo così, il modello concettuale. Anche in questo caso

<sup>55</sup> Bailey 1947, p. 1440, n. 2.

l'epicureismo ammetteva una pluralità di cause. Vediamo come spiega la cosa Lucrezio:

Lucr. 5, 650 ss.

At nox obruit ingenti caligine terras,  
aut ubi de longo cursu sol ultima caeli  
impulit atque suos efflavit languidus ignis  
concussos itere et labefactos aere multo,  
aut quia sub terras cursum convortere cogit  
vis eadem, supra quae terras pertulit orbem.  
Tempore item certo roseam Matuta per oras  
aetheris auroram differt et lumina pandit,  
aut quia sol idem, sub terras ille revertens,  
anticipat caelum radiis accendere temptans,  
aut quia conveniunt ignes et semina multa  
confluere ardoris consuerunt tempore certo,  
quae faciunt solis nova semper lumina gigni;  
quod genus Idaeis fama est e montibus altis  
dispersos ignis orienti lumine cerni,  
inde coire globum quasi in unum et conficere orbem.

« Ma la notte sommerge la terra nelle profonde tenebre, o perché il sole dopo un lungo percorso raggiunge i confini del mondo ed esala languente i suoi fuochi spossati dal viaggio e stremati dalla vastità del cielo, oppure perché la stessa forza, che ha portato il suo disco sopra la terra, lo costringe a invertire il corso sotto di essa. Così a un'ora fissa Matuta soffonde con la rosea luce dell'aurora le rive dell'etere e spande la luce, o perché il medesimo sole, ritornando dalla parte inferiore della terra, irraggia il cielo davanti a sé e tenta di accenderlo, o perché i fuochi si raccolgono e i numerosi corpuscoli di calore confluiscono in un preciso momento e determinano il quotidiano riprodursi della luce sempre nuova del sole; è fama che dalle alte vette dell'Ida si assista a questi fuochi sparsi quando sorge la luce, poi al loro riunirsi come in un unico globo formando il disco del sole ».

Sono ammissibili due possibilità: 1) il sole, alla fine del suo percorso giornaliero, «esala languente i suoi fuochi», cioè si spegne, spossato dal viaggio e fiaccato dal prolungato impatto con la massa d'aria; 2) il sole è spinto, dalla stessa forza che gli fa compiere il suo percorso sopra la terra, a continuarlo in senso inverso al di sotto di essa. Le medesime due possibilità sono quindi chiamate in causa per spiegare il fenomeno dell'alba (vv. 656 ss.). Come per l'eclissi, anche di notte dunque il sole non si vede più o per spegnimento o per interposizione. E anche in questo caso la *Lettera a Pitocle* offre un riscontro preciso:

Epic. *Ep. ad Pyth.* 96

ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστρῶν καὶ κατὰ ἀναψιν  
γενέσθαι

δύνασθαι καὶ κατὰ σβέσιν...<καὶ> κατ' ἐκφάνειάν τε ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπροσθέτησιν...

« Il sorgere e il tramontare del sole e della luna e degli altri astri può avvenire sia per accensione e spegnimento...può avvenire anche per apparizione sulla terra e successivo occultamento per interposizione... ».

Secondo Bailey, mentre Lucrezio faceva riferimento alla teoria più semplice secondo cui il sole passa al di sotto della terra, concepita come un disco piatto (Anassimandro, Talete), Epicuro farebbe piuttosto riferimento alla variante di Anassimene, che concepiva la terra come piatta ma in pendenza (più alta a nord, più bassa a sud) e supposeva che il sole non passasse sotto di essa, ma piuttosto si nascondesse dietro il suo bordo rilevato.

Tornando al nostro scolio danielino sulle eclissi, non mi sembrerebbe da escludere la possibilità che *longius recedat* rappresenti la traduzione (corretta o imprecisa poco importa) di ἀναχώρησις. Il nostro scolio avrebbe dunque accesso a un materiale dossografico che metteva assieme tutte le cause di eclissi menzionate da Epicuro, nelle sue diverse opere, come ammissibili: non solo lo spegnimento dell'astro o l'interposizione di un altro corpo, ma anche l'ἀναχώρησις, il *longius recedere* del sole.

Del resto, l'interesse della scoliastica virgiliana per la scienza epicurea in genere e in particolare per la teoria che il sole non è un corpo permanente, ma si formerebbe ogni mattina per l'aggregarsi di atomi ignei è confermato dalla nota danielina a *georg.* 1, 247. Si tratta del brano in cui il poeta georgico espone in breve nozioni di astronomia, l'orbita del sole, la divisione del cielo nelle cinque zone, i caratteri del cielo nell'emisfero boreale e nell'emisfero australe. A proposito degli antipodi, Virgilio ammette due possibilità:

Virg. *georg.* 1, 247 ss.

illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox  
semper et obtenta densentur nocte tenebrae;  
aut redit a nobis Aurora diemque reducit,  
nosque ubi primus equis Oriens adflavit anhelis  
illic sera rubens accendit lumina Vesper.

« Laggiù, come si afferma, o tace una notte profonda, sempre, e le tenebre si addensano protette dalla notte, oppure torna lasciando noi l'Aurora e riconduce il giorno; e quando a noi il primo Oriente manda il soffio dei cavalli ansimanti, laggiù rosso Vespero accende le sue tarde luci ».

Dunque, nel mondo di sotto ci può essere notte perpetua oppure un alternarsi del giorno e della notte secondo un ritmo inverso rispetto al mondo di sopra. E' evidente che Virgilio ha ben presente qui il suo Lucrezio e più precisamente il passo sull'alternarsi del giorno e della notte che abbiamo poc'anzi esaminato (5, 650 ss.): un rapporto intertestuale la cui intrinseca probabilità è confermata dalla sottolineatura in ambedue i testi del ruolo

dell'aurora. Risulta dunque pertinente il richiamo della nota danielina a dottrina epicurea:

SD *ad georg.* 1, 247

quia Epicurei dicunt, non ire solem per alterum hemisphaerium, sed semper hic ab ortu colligi scintillas et fieri orbem solis.

« Perché gli Epicurei dicono che il sole non va nell'altro emisfero, ma che sempre qui al sorgere si radunano le scintille e diventano il disco del sole ».

Anche se, come abbiamo visto, non era questa l'unica teoria sul sole dichiarata ammissibile dagli epicurei, non c'è dubbio però che in particolare su di essa Lucrezio si sia impegnato per definirne i particolari e dimostrarne la plausibilità.

Tanto curiosa (e didatticamente interessante) doveva sembrare questa teoria del quotidiano rigenerarsi del sole, che ancora in un altro caso il commentatore di Virgilio (si tratta stavolta di una nota serviana) si sente di doverla tirare in ballo (prendendone anche le distanze). Si tratta della descrizione del sorgere del giorno in *Aen.* 4, 584: *et iam prima novo spargebat lumine terras/ Tithoni croceum linquens Aurora cubile*. Ben al di là di ogni plausibilità esegetica, Servio pretende che l'espressione *novo...lumine* sia da spiegare in termini di scienza della natura:

Serv. *ad Aen.* 4, 584

secundum Epicureos, qui stulte solem de atomis dicunt constare et cum die nasci, cum die perire.

« Secondo gli Epicurei che stoltamente dicono che il sole è fatto di atomi e nasce insieme al giorno e con il giorno perisce ».

Il ruolo di Lucrezio e dell'epicureismo come catalizzatore dell'interesse per la *physica philosophia* nei commenti virgiliani è confermato dallo scolio che illustra un'altra delle questioni di poesia scientifica cui il poeta georgico vuole rendere omaggio, la causa dei terremoti:

Serv. *ad georg.* 2, 479

UNDE TREMOR TERRIS variae sunt opiniones. alii dicunt ventum esse in concavis terrae, qui motus etiam terram movet: Sallustius “venti per cava terrae citati”, Lucanus “quaerentem erumpere ventum creditit”. alii aquam dicunt genitalem sub terris moveri et eas simul concutere, sicut vas aquae, ut dicit Lucretius. Alii *σπογγοειδῆ* terram volunt, cuius plerumque latentes ruinae superposita cuncta concutiunt.

« Ci sono varie opinioni. Alcuni dicono che nelle cavità della terra c'è del vento e che questo movimento muove anche la terra. Sallustio “venti in rapido movimento attraverso le cavità sotterranee”, Lucano “credette che un vento, che cercava violentemente una via d'uscita”. Altri dicono che l'acqua generatrice si muove sotto la terra e insieme la scuote come un vaso di acqua, come dice Lucrezio. Altri pensano che la terra sia spugnosa

e che i suoi crolli per lo più nascosti scuotono tutto ciò che si trova al di sopra ».

I terremoti<sup>56</sup> sono uno dei grandi temi della scienza della natura su cui si era accumulata una cospicua massa di materiali stratificati, che comprendeva teorie diverse e diverse scuole di pensiero, ma anche articolazioni e specificazioni all'interno di ciascuna teoria, combinazioni e contaminazioni tra spiegazioni diverse del fenomeno. Della complessità della materia ci dà un'idea abbastanza precisa l'ampia sezione dedicata al tema nelle *Naturales quaestiones* di Seneca.

E' evidente che Servio ha inteso offrire qui una dossografia molto selettiva e succinta sulle cause dei terremoti, utile al tempo stesso a spiegare il testo di Virgilio (la molteplicità delle opinioni è infatti suggerita dalla formulazione virgiliana in termini di *quaestio: unde tremor terris*), ma anche a incrementare un programma elementare di istruzione filosofica e scientifica, i cui *disiecta membra* sono irregolarmente dislocati nel commentario. Così, ad esempio, nella nota danielina a *georg* 2, 336, si prende spunto da un accenno del testo (era primavera nei giorni in cui il mondo si è formato: *prima crescentis origine mundi*) per sottolineare prima le implicazioni epicuree di *crescentis*, poi per ricapitolare una essenziale dossografia sul problema della mortalità del mondo:

Serv. *ad georg.* 2, 336

si crescit, deficit: in quo videtur secutus Epicurum, qui ait, omnia, quae orta, occidunt et aucta senescunt. Varro autem in satira, quae inscribitur de salute, sic: mundum haud natum esse, neque mori; Plato autem, non natum aut mori; Metrodorus autem, neque natum neque mori; Zenon, ex hoc mundo quamvis aliqua intereant, tamen ipsum perpetuo manere, quia inhaereant ei elementa, et quibus generantur materiae, ut dixit crescere quidem, sed ad interitum non pervenire, manentibus elementis, a quibus revalescat.

« Se cresce, viene meno: qui sembra seguire Epicuro, che dice che tutte le cose che nascono muoiono e ciò che cresce invecchia. Varrone invece, nella satira che si intitola "Sulla salvezza", dice così: il mondo non è nato, né muore; Platone (dice che) non è nato o muore; Metrodoro che non è nato né muore Zenone sostiene che sebbene alcune cose di questo mondo muoiano, il mondo stesso tuttavia rimane in eterno, poiché restano in esso gli elementi da cui si generano le materie, come ha detto che cresce sì, ma non giunge a perire, perché rimangono gli elementi da cui riprenda vigore ».

O ancora, nella nota *ad Aen.* 4, 379, l'ironia di Didone sugli dei che si scomoderebbero dalla loro quiete 'epicurea' per occuparsi degli affari di Enea

---

<sup>56</sup> La bibliografia sui terremoti nell'antichità è molto vasta: qui basti ricordare Gilbert, 1907, pp. 293-324; Capelle 1924; Böker 1967.

è occasione di una telegrafica e schematica dossografia sul problema dell'esistenza degli dei e del loro intervento nel mondo:

Serv. *ad Aen.* 4, 379

QUIETOS SOLLICITAT Cicero in libris de deorum natura triplicem de diis dicit esse opinionem: deos non esse, cuius rei auctor apud Athenas exustus est; esse et nihil curare, ut Epicurei; esse et curare, ut Stoici: secundum quos paulo post 'si quid pia numina possunt': nam modo secundum Epicureos ait 'ea cura quietos'.

« Cicerone nei libri “Sulla natura degli dèi” dice che sugli dèi ci sono tre opinioni: che gli dèi non esistono, il sostenitore della quale opinione ad Atene fu messo al rogo; che gli dèi esistono, ma che non si prendono cura di niente, come sostengono gli Epicurei; che esistono e si prendono cura, come sostengono gli Stoici: in accordo con i quali poco dopo dice ‘se hanno qualche potere le pie divinità’: infatti ora secondo gli Epicurei dice ‘quella cura agita la loro quiete’ ».

In questo caso che la ‘fonte’ è dichiarata (il *De natura deorum* di Cicerone), possiamo controllare come il commentatore lavora: dall'ampia esposizione del dialogo ciceroniano sono condensate, in semplici frasi contrapposte, le due principali teorie in campo: quella esposta nel primo libro dall'epicureo Velleio (*deos esse et nihil curare* « gli dei esistono e non si prendono cura di niente ») e quella esposta nel secondo libro dallo stoico Balbo (*deos esse et curare* « gli dei esistono e si prendono cura »); la terza ipotesi, quella che nega l'esistenza stessa degli dei, attribuita a un filosofo che ad Atene venne mandato al rogo per questa opinione (*deos non esse, cuius rei auctor apud Athenas exustus est* « gli dei non esistono, opinione il cui assertore ad Atene fu messo al rogo »), viene invece ricavata dalla replica dell'accademico Cotta a Velleio, ma qui il desiderio di condensare o forse qualche debolezza di memoria hanno causato confusione: come auctores dell'opinione che gli dei non esistono Cicerone infatti menzionava Diagora ‘Ateo’ e Teodoro, mentre invece la punizione del rogo aveva colpito il sofista Protagora, il quale aveva solo espresso dubbio e astensione dal giudizio; il rogo poi, per fortuna di Protagora, riguardava i libri e non l'autore dei libri (che invece era stato *Atheniensium iussu urbe atque agro...exterminatus* « per ordine degli Ateniesi era stato bandito dalla città e dal territorio »).

Cic. *de nat. deor.* 1, 63

Quid Diagoras, Atheos qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset "de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere", Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti; ex quo equidem existimo tardioris ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset.

« E che dire di Diagora detto l'ateo, e poi di Teodoro: non negarono forse apertamente la natura divina? Protagora di Abdera, che hai menzionato poco sopra, il più grande sofista dell'epoca, per avere scritto all'inizio di un libro; "Riguardo agli dei io non so dire se essi esistano o se non esistano" fu bandito per ordine degli Ateniesi dalla città e dal territorio e i suoi libri vennero bruciati in assemblea; per questo, penso, molti divennero restii a professare quella dottrina, visto che neanche il dubbio aveva potuto evitare la punizione ».

In casi come quello dei terremoti (tradizione amplissima e nessuna fonte citata) individuare il percorso attraverso cui il materiale utile giunge ai commentatori virgiliani è molto difficile. Si può tutt'al più fare qualche ipotesi sui criteri di selezione e sulla possibile rilevanza dell'impostazione epicureo-lucreziana nella costituzione della dossografia. Il metodo stesso epicureo delle cause multiple (secondo cui bisogna ammettere come possibili tutte quelle spiegazioni che non contrastano con i fenomeni: un metodo di cui la nota danielina sulle eclissi, come abbiamo visto, mostra di avere cognizione) prevedeva l'assorbimento di una ampia tradizione di pensiero scientifico, inglobando di fatto la dossografia nella esposizione stessa del filosofo epicureo.

Per l'origine dei terremoti, Servio ricorda tre diverse teorie<sup>57</sup>: la causa è il vento nelle cavità sotterranee, o l'acqua che si muove nel sottosuolo, o ancora la terra stessa che subisce crolli al suo interno per la conformazione spugnosa e instabile delle sue viscere. Nel primo caso, la teoria è corroborata da due citazioni (da Sallustio e Lucano), nel secondo dal riferimento a un paragone analogico per cui si rimanda a Lucrezio. Io non credo però che Lucrezio entri in gioco solo per questo spunto, ma che la sezione sui terremoti del *De rerum natura* (6, 535-607) abbia costituito un utile punto di riferimento per la selezione operata nella dossografia serviana.

Nella tradizione dossografica, i capitoli secondo cui questa materia è organizzata corrispondono ai quattro elementi empedoclei: Sen. *nat. quaest.* 6, 5, 1, *causam qua terra concutitur alii in aqua esse, alii in ignibus, alii in ipsa terra, alii in spiritu putauerunt, alii in pluribus, alii in omnibus his* (« la causa per cui la terra trema alcuni hanno creduto di trovarla nell'acqua, altri nel fuoco, altri nella terra stessa, altri nel movimento dell'aria, altri in più d'uno di questi elementi, altri ancora in tutti »). Servio invece ha rinunciato al possibile capitolo sul fuoco, che per esempio non mancava in Seneca<sup>58</sup>: anche nel *De rerum natura* il fuoco non è ammesso tra le fra varie possibili cause di terremoto (omissione notevole, perché il fuoco non sembra mancasse in Epicuro: cfr. Sen. *nat. quaest.* 6, 20, 7 *fortasse calida uis spiritus in ignem uersa et*

<sup>57</sup> Seneca se ne occupa diffusamente nel VI libro delle *Naturales Quaestiones*.

<sup>58</sup> Oltre a *nat. quaest.* 6, 5, 1 sopra cit., cfr. 6, 9, 1 *ignem causam motus quidam indicant...* « alcuni individuano nel fuoco la causa dei terremoti... »; 6, 11 *quidam ignibus quidem assignant hunc tremorem, sed aliter...* « alcuni attribuiscono queste oscillazioni al fuoco... ».

*fulmini similis cum magna strage obstantium fertur* (« Forse correnti calde d'aria mutatesi in fuoco e simili al fulmine si muovono con grande rovina di tutto ciò che loro si oppone ») e dunque anche in Lucrezio si propone una triplex causa, seppure l'enumerazione procede in ordine inverso rispetto a quello che troviamo in Servio: terra, acqua, aria invece che aria, acqua, terra.

La sezione sui singoli elementi poteva ospitare una quantità di specificazioni e di varianti, proponendo così articolazioni diverse della medesima ipotesi principale. Niente di tutto ciò, ovviamente, nella schematica presentazione di Servio, che riduce ciascuna ipotesi alla sua forma più semplice: se non che qualche debole traccia di articolazione può essere forse rintracciata nelle due citazioni che illustrano la teoria pneumatica. Il passo di Sallustio parla infatti di venti in rapido movimento attraverso le cavità sotterranee (*hist. 2, 28 Maur. venti per cava terrae citati* « venti in rapido movimento attraverso le cavità sotterranee »), mentre il passo di Lucano 3, 460 *quaerentem erumpere ventum* sottolinea che il vento sotterraneo scuote la terra « cercando violentemente una via d'uscita ». Ora anche Lucrezio riduce le cause a una forma semplice, se non per il caso che riguarda il vento (l'ipotesi più diffusa e accreditata nel pensiero antico e quella cui Epicuro stesso, a dire di Seneca, aveva prestato maggiore attenzione<sup>59</sup>). Lucrezio distingue infatti due sottospecie di terremoto causato dal vento: uno più distruttivo e momentaneo, quando il vento delle cavità sotterranee riesce a trovare un varco verso l'esterno e da lì erompe in maniera esplosiva:

Lucr. 6. 577 ss.

Est haec eiusdem quoque magni causa tremoris,  
ventus ubi atque animae subito vis maxima quaedam  
aut extrinsecus aut ipsa tellure coorta  
in loca se cava terrai coniecit ibique  
speluncas inter magnas fremit ante tumultu  
versabunda<que> portatur, post incita cum vis  
exagitata foras erumpitur et simul altam  
diffindens terram magnum concinnat hiatum.

« V'è anche un'altra causa dei grandi terremoti. Quando il vento o un improvviso possente impeto dell'aria, sorto dall'esterno o dal seno stesso della terra, s'avventa nelle cavità del suolo, e qui dapprima fremit in tumulto tra le vaste caverne e imperversa turbinoso spaziando, poi, quando l'irruente forza erompe sfrenata, squarciando profondamente la terra, vi apre una vasta fenditura ».

<sup>59</sup> Sen. *nat. quaest.* 6, 20, 7 *nullam tamen illi placet causam motus esse maiorem quam spiritum*. « Tuttavia egli è dell'opinione che per il terremoto non ci sia nessuna causa più efficace dell'aria in movimento ».



Da questo va distinto un altro tipo di terremoto causato non dall'eruzione ma dall'impetuoso muoversi del vento nel reticolo delle cavità sotterranee, che produce un prolungato brivido che scuote la superficie:

Lucr. 6. 591 ss.

quod nisi prorumpit, tamen impetus ipse animai  
et fera vis venti per crebra foramina terrae  
dispertitur ut horror et incutit inde tremorem;  
frigus uti nostros penitus cum venit in artus,  
concutit invitos cogens tremere atque movere.

« E se l'impeto stesso dell'aria e la forza selvaggia del vento non riescono a prorompere, tuttavia entro i fitti forami della terra si diramano come un brivido propagando le scosse; ugualmente quando il freddo penetra nelle nostre membra, le scuote costringendole a tremori e sussulti involontari ».

Per quanto riguarda l'ipotesi acqua, Servio non fornisce nessuna specificazione delle diverse possibili modalità secondo cui l'acqua sotterranea, muovendosi, scuote la terra: si limita a richiamare il paragone lucreziano col vaso, che il poeta collegava a una fattispecie precisa (l'acqua degli stagni inferi, in seguito a frane sotterranee, si solleva in ondate che sferzano la terra facendola oscillare):

Lucr. 6. 552 ss.

Fit quoque, ubi in magnas aquae vastasque lucunas  
gleba vetustate e terra provolvitur ingens,  
ut iactetur aquae fluctu quoque terra vacillans;  
ut vas interdum non quit constare, nisi umor  
destitit in dubio fluctu iactarier intus.

« Succede anche, quando per il tempo una vasta frana precipiti dalla terra in ampi stagni e vaste lagune, che anche la terra vacilli percossa dall'onda dell'acqua come un vaso talvolta non può restare dritto, se il liquido all'interno non smette di agitarsi con moto fluttuante ».

L'unica specificazione che Servio aggiunge (oltre al paragone lucreziano) è che l'acqua sotterranea è *genitalis*, il che probabilmente serve a dar ragione dell'abbondanza dell'elemento liquido nel sottosuolo: l'acqua infatti, secondo la cosmogonia di Talete, è l'elemento da cui tutto si è generato. Si tratta di una di quelle informazioni 'di base' che i commentatori virgiliani richiamano volentieri, ma non è detto che essa non implichi un riferimento alla modalità specifica dei terremoti immaginata da Talete stesso (ne parla Seneca: la terra oscilla perché galleggia sull'acqua come una enorme nave):

Seneca *nat. quaest.* 6, 6, 1

Thales Milesius totam terram subiecto iudicat umore portari et innare, siue illud oceanum uocas, siue magnum mare, siue alterius naturae simplicem adhuc aquam et umidum elementum. Hac, inquit, unda

sustinetur orbis uelut aliquod grande nauigium et graue his aquis quas premit.

« Talete di Mileto pensa che la terra nel suo complesso sia sorretta dal liquido che le sta sotto e vi galleggi. Tu lo puoi chiamare oceano o grande mare o acqua di natura particolare, ancora semplice ed elemento liquido. Il globo, dice, è sostenuto da quest'onda come una imbarcazione di grandi dimensioni che pesa su queste acque che essa comprime ». (trad. R. Mugellesi)

Veniamo infine alla causa che riconduce i terremoti a dinamiche della terra stessa, cioè a crolli sotterranei. Anche qui la tradizione dossografica registra varie possibili ragioni dei crolli stessi, in genere cercate nell'azione combinata di altri elementi (ad es. l'azione dell'acqua o dell'aria). Non così Lucrezio, che parla di *magnae ruinae* che scuotono la terra che sta sopra quando il tempo (*aetas*) fa crollare le enormi caverne che stanno sotto:

Lucr. 6, 543 ss.

his igitur rebus subiunctis suppositisque  
terra superne tremit magnis concussa ruinis,  
subter ubi ingentis speluncas subruit aetas;  
quippe cadunt toti montes magnoque repente  
concussu late disserpunt inde tremores.

« E dunque per tali congiunzioni nel profondo, la terra in superficie trema scossa da varie rovine, quando il tempo fa crollare enormi caverne sotterranee; allora cadono intere montagne, e il terremoto provocato dalla violenta scossa di lì si propaga in terre lontane ».

Allo stesso modo, in Servio le *latentes ruinae* che scuotono tutto quello che c'è sopra non sembrano altro che un collasso dovuto alla dinamica di una conformazione geologica resa fragile da cavità e gallerie (la terra "fatta come una spugna"). E' interessante che tutta la trattazione lucreziana dei terremoti sia preceduta da una premessa sulla conformazione del sottosuolo, anche se Lucrezio, insistendo non solo sulla conformazione cavernosa, ma anche sulla presenza di acque stagnanti o in movimento e di correnti d'aria, pone le premesse di tutte le molteplici cause che il metodo epicureo dichiarava ammissibili:

Lucr. 6, 535 ss.

Nunc age, quae ratio terrai motibus extet  
percipe. et in primis terram fac ut esse rearis  
supter item ut supera ventosis undique plenam  
speluncis multosque lacus multasque lucunas  
in gremio gerere et rupes deruptaque saxa;  
multaque sub tergo terrai flumina tecta  
volvere vi fluctus summersos saxa putandumst;  
undique enim similem esse sui res postulat ipsa.

« Ora ascolta qual causa produca i terremoti. Anzitutto pensa che la terra, sotto il suolo, così come sopra, è piena ovunque di spelonche ventose, e racchiude in seno molti laghi e molti stagni e rocce e mari dirupati, e bisogna ritenere che molti fiumi nascosti sotto il dorso terrestre travolgano con violenza le onde e i macigni sommersi. Infatti la realtà stessa postula che la terra sia ovunque uguale a se stessa ».

L'uso, in questo contesto, da parte di Servio di un grecismo di sapore tecnico come *σπογγοειδής* fa sperare di poterne ricavare qualche indizio sulla fonte di questo materiale. In realtà, non si ottengono risultati affidabili. Delle 36 occorrenze dell'aggettivo *σπογγοειδής* registrate dal TLG, la stragrande maggioranza appartiene all'ambito medico-anatomico. In contesto strettamente geologico viene adoperato soltanto in uno scolio a Eschilo<sup>60</sup>, ma più significativo per noi è un frammento di Epicuro 340 D.=343 Us. (Aet. 2, 20,14):

<Επίκουρος> γήινον πύκνωμα τὸν ἥλιόν φησιν εἶναι κισηροειδῶς καὶ σπογγοειδῶς ταῖς κατατρήσεσιν ὑπὸ πυρὸς ἀνημμένον.

« Epicuro dice che il sole è una concrezione terrosa di costituzione simile alla pomice e alla spugna a causa dei pori e infiammato dal fuoco ».

Epicuro dunque concepiva il sole come una specie di terra, le cui cavernosità interne sarebbero attraversate dal fuoco, invece che da aria e acqua come la terra vera e propria: è ben possibile dunque che il medesimo termine *σπογγοειδής* fosse usato in testi epicurei a proposito della conformazione della terra. In questo caso, ciò confermerebbe da una parte una connessione della dossografia serviana sui terremoti con la tradizione epicureo-lucreziana, ma anche il fatto che i materiali epicurei che la scolastica virgiliana ospita vanno al di là di Lucrezio anche quando Lucrezio è esplicitamente ricordato.

Con questi esempi (cui altri potrebbero aggiungersi) credo di aver mostrato come l'interesse dei commentatori virgiliani per Lucrezio ed Epicuro significhi un forte interesse per la scienza e la poesia della scienza e perfino per questioni di metodo scientifico: nella nota *ad georg.* 4, 219 Servio (alquanto a sproposito bisogna dire) crede di dover segnalare che Virgilio desume da Lucrezio l'uso dell'analogia come metodo indispensabile alla dimostrazione di ciò che non è conoscibile attraverso i sensi:

Serv. *ad georg.* 4, 219

<sup>60</sup> *Ad Septem* 310 σπογγοειδοῦς γὰρ οὐσης τῆς γῆς, ἐκ τῆς θαλάττης εἰς τοὺς πόρους αὐτῆς εἰσὶν ὕδωρ, εἰ μὲν στενοὶ τινες τύχοιεν ὄντες οἱ πόροι, ὥσπερ διηθίζεται τοῦτο καὶ γλυκὺ ἐκ τῆς γῆς ἀναρρήγνυται· εἰ δ' αὖ εὐρεῖς, ἀλμυρόν,  
« essendo la terra spugnosa, l'acqua che dal mare entra nei suoi pori, nel caso che questi siano stretti, viene per così dire filtrata e sgorga da terra dolce, se invece sono larghi, salata... ».

ut autem hoc exemplis, id est rebus similibus, conprobaret, Lucretium secutus est, qui dicit ea, quae inter se probare non possumus, a similibus conprobanda: ventum namque docet esse corporalem, non quod eum tenere vel cernere possumus, sed quod eius similis atque aquae effectus est, quam corporalem esse manifestum est.

« Nel fornirne prova attraverso esempi, cioè attraverso cose simili, ha seguito Lucrezio, il quale sostiene che quelle cose che non possiamo provare nel loro ambito, devono essere provate a partire da ciò che è simile: e infatti insegna che il vento è corporeo, non perché lo possiamo afferrare o vedere, ma perché ha effetti simili a quelli dell'acqua, la cui corporeità è manifesta ».

Nasce anzitutto da questo interesse scientifico la costante solerzia del commentatore a inserire nelle sue note un programma surrettizio di istruzione filosofica, i cui principi fondamentali sono richiamati e spesso brevemente esposti tutte le volte che il testo virgiliano ne suggerisce l'occasione, e spesso anche quando non la suggerirebbe affatto:

principi di fisica materialistica, atomi e vuoto: *ad buc.* 6, 31

pluralità dei mondi: *ad Aen.* 1, 331

mortalità del mondo: SD *ad georg.* 2, 336

niente si crea dal niente: *ad georg.* 2, 49

il sole e il percorso del sole: SD *ad georg.* 1, 247 *ad Aen.* 4, 584

la morte e mortalità dell'anima: *ad Aen.* 2, 646

il destino e il caso: *ad Aen.* 10 467

*animus e anima*: SD *ad Aen.* 10, 487

concezione della voluptas: *ad buc.* 2, 58

concezione del tempo: SD *ad georg.* 1, 247

concezione degli dei e loro non intervento nel mondo: *ad buc.* 8, 17; *ad georg.* 1, 332; *ad Aen.* 2,405; 2, 515; 2, 536; 2, 689; SD *ad Aen.* 4, 210; 4, 379; 6, 376

polemica contro la *religio*: *ad georg.* 3, 525.

Questa specie di mappa del pensiero epicureo di cui il lettore del Virgilio commentato finisce per disporre può costituire la provvisoria conclusione di questo lavoro, e al tempo stesso la premessa di una sua prosecuzione.

### Riferimenti bibliografici

Bailey 1947:

C. Bailey, Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex, I-III, Oxford 1947.

Blümner 1969:

H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Hildesheim 1969 (rist. an. dell'ed. Leipzig 1879-1912).

Boll 1909:

F. Boll, *Finsternisse* in RE VI, 2, 1909, coll. 2329-2363.

Böker 1967:

R. Böker, *Erdbeben* in *Der Kleine Pauly*, vol. II, Stuttgart 1967, 350-1.

Bömer 1969-86:

F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen, I-VI*, Heidelberg 1969-86.

Cameron 1977:

A. Cameron, *Paganism and Literature in the Late Fourth Century Rome*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, "Entr. Fond. Hardt" 23, Genève 1977, 1-30.

Cameron 1999:

A. Cameron, *The Last Pagans in Rome*, in W. V. Harris (ed.), *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, "Journ of Rom. Arch." Suppl. 33 (Atti del Convegno di Roma 3-15 febbraio 1997), Portsmouth 1999, 109-21.

Capelle 1924:

W. Capelle, *Erdbebenforschung*, R. E. Suppl. IV, 1924, coll. 344-374.

Cardauns 1960:

B. Cardauns, *Varros Logistoricus über Götterverehrung*, Diss. Köln, Würzburg 1960.

Cardauns 1976:

B. Cardauns *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum. Teil II: Kommentar*, Wiesbaden 1976.

Conington-Nettleship 1884

J. Conington-H. Nettleship, *The works of Virgil, II*, London 1884.

Dawson 1992:

D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 1992.

Delvigo 2004:

M. L. Delvigo *Mythici vs physici: l'esegesi tardoantica e l'interpretazione dell'Eneide*, in "Società e cultura in età tardoantica" Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003, a cura di A. Marcone, Firenze 2004, 1-22.

Delvigo 2011:

M. L. Delvigo *Servio e la poesia della scienza*, Pisa-Roma 2011.

Deschamps 1999:

L. Deschamps, Les citations du De rerum natura de Lucrèce dans le commentaire de Servius à l'oeuvre de Virgile, in AA.VV. Présences de Lucrèce (Tours 3-5 décembre 1998), a cura di Rémy Poignault, Tours 1999, 199-216.

Dyck 1996:

A. R. Dyck, A Commentary on Cicero, De officiis, Ann Arbor 1996.

Gilbert 1907:

O. Gilbert, Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums, Leipzig 1907 (rist. Hildesheim 1967), 293-324.

Giussani 1898:

C. Giussani, Lucrezio De Rerum Natura, Torino 1898.

Hardie 1986:

Ph. Hardie, Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium, Oxford 1986.

Harrison 1979:

E. L. Harrison, The Noric plague and Vergil's Third Georgic, "P. L. L. S." 2, 1979, 1-65.

Jouanna 2000:

J. Jouanna, Miasme, maladie et semence de la maladie. Galien lecteur d'Hippocrate, in Studi su Galeno: Scienza, Filosofia, Retorica e Filologia, Atti del seminario, Firenze 13 novembre 1998, a c. di D. Manetti, Firenze 2000, 59-92.

Lämmli 1962:

F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee, Basel 1962.

Lieberg 1973:

G. Lieberg, Die "Theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung, in "ANRW" I 4, Berlin 1973, 63-115.

Livrea 1973:

E. Livrea, Apollonii Rhodii Argonauticon liber quartus, Firenze 1973.

Long 1996

A. A. Long, Stoic Studies, Cambridge 1996.

Momigliano 1968:

A. Momigliano, Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV, trad.it., Torino 1968.

Most 1989:

G. W. Most, Cornutus and the Stoic allegoresis: a preliminary report, "ANRW" II 36, 3, Berlin 1989, 2014-65.

Norden 1916:

E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, Berlin 19162.

Nutton 1983:

V. Nutton, The seeds of disease: An explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance, in "Medical History" 27, 1983, pp. 1-34

Nutton 1988:

V. Nutton, From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine, London 1988.

Paolucci 1999:

P. Paolucci, Un'interpretazione 'eclettica' della genesi delle malattie: Lucr.6,1090-1137, in AA.VV, Atti del III seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina (Trieste, 18-20 aprile 1996), a cura di S. Sconocchia e S. Toneatto, Bologna 1999, 109-118.

Pellizzari 2003:

A. Pellizzari, Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico, Firenze 2003.

Pépin 1976:

J. Pépin Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 19762.

Pfeiffer 1968:

R. Pfeiffer, History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age, Oxford 1968 (tr. it. Napoli 1973).

Russo 1965:

C. F. Russo, Hesiodi Scutum, Firenze 19652.

Schiavone 1974:

A. Schiavone Quinto Mucio teologo, "Labeo" 20, 1974, 315-61

Schiavone 1976:

A. Schiavone, Nascita della giurisprudenza. Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo repubblicana, Roma-Bari 1976.

Schramm 1939:

A. Schramm, ὀρεῖχαλκος, in R. E. 35 (1939) cc. 938-41.

Setaioli 2004:

A. Setaioli, Interpretazioni stoiche ed epicuree nel commento di Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo), I, "Int. Journ. of Class. Trad." 10, 2004, pp. 335-376.

Spoerri 1959:

W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, Basel 1959.

Steinmetz 1986:

P. Steinmetz *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa* "Rhein. Mus." 129, 1986, 18-30.

Stok 2000:

F. Stok, *Il Lessico del contagio*, in AA.VV., *Atti del Seminario internazionale di studi sulla Letteratura scientifica e tecnica greca e latina* (Messina 29-31 ottobre 1997) a cura di P. Radici Colace e A. Zumbo, Pisa 2000.

Syska 1993:

E. Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart 1993.

Thomas 1988:

R. Thomas, *Virgil Georgics*, Cambridge 1988.

Wendel 1934:

C. Wendel, *Späne*, "Hermes" 69, 1934, 343-7.