

EDIZIONI E SAGGI UNIVERSITARI
DI FILOLOGIA CLASSICA

FUORI FORMATO

Collana diretta da

GUALTIERO CALBOLI, LUCIA PASETTI, RENZO TOSI

14

Comitato Scientifico:

Andrea Cucchiarelli

Rita Degl'Innocenti Pierini

Patrick Finglass

Giuseppe Mastromarco

Franco Montanari

Centro Studi
La permanenza del Classico

Ricerche 45



ante retroque prospiciens

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

<https://centri.unibo.it/permanenza/it>

LUCREZIO, SENECA E NOI
Studi per Ivano Dionigi

a cura del Centro Studi
“La permanenza del Classico”

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2021

Copyright © 2021 by Pàtron editore - Quarto Inferiore - Bologna

ISBN 9788855535472

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È inoltre vietata la riproduzione, parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Prima edizione, dicembre 2021

Ristampa

5 4 3 2 1 0 2026 2025 2024 2023 2022 2021

In copertina: Lucrèce, *De natura rerum. De la nature*, préface et traduction de Mario Meunier, bois originaux de Jean Chièze, Paris, Union Latine d'Éditions, 1958.

Stampato con i contributi del MIUR (iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR, L. 232 dell'1/12/2016) e dell'Università di Bologna.



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA
E ITALIANISTICA

PÀTRON EDITORE - Via Badini, 12
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)
Tel. 051.767003
e-mail: info@patroneditore.com
<http://www.patroneditore.com>



Stampa: Editografica, Rastignano (BO) per conto della Pàtron Editore.

INDICE

Premessa	VII
SEZIONE I – LUCREZIO	
Gian Mario Anselmi, <i>Boiardo poeta e umanista. La lezione dei classici e il modello di Lucrezio</i>	3
Vincenzo Balzani – Margherita Venturi, <i>Lucrezio, la chimica e il linguaggio</i>	13
Andrea Battistini, <i>Il sacrificio di Ifigenia tra Lucrezio e Vico</i>	23
Antonio Cacciari, <i>Un poeta per tutte le stagioni. Usi e riusi d'un verso lucreziano</i>	29
Loredana Chines, <i>Lucrezio tra parole e icone</i>	41
Rita Cuccioli Melloni, <i>Orazio tra Lucrezio e Seneca</i>	51
Elisa Dal Chiele, <i>Il timone, le redini e lo scettro. Origine e fortuna di alcuni lessemi (anti)provvidenzialistici in Lucrezio</i>	61
Rosa Maria D'Angelo, <i>Memoria lucreziana negli Epigrammata Bobiensia</i>	73
Paolo De Paolis, <i>Lucrezio nei grammatici latini</i>	83
Francesca Florimbii, <i>Da Allainig a Galliani: primi sondaggi su una traduzione inedita del De rerum natura</i>	97
Carlo Galli, <i>A proposito di Machiavelli e Lucrezio</i>	107
Valentina Garulli, <i>Mors immortalis e dintorni nella poesia epigrafica greca e latina</i>	115
Nicola Grandi, <i>Lucrezio e il linguaggio, tra natura e cultura</i>	123
Niva Lorenzini, <i>Il Lucrezio di Edoardo Sanguineti nell'approdo a Varie ed eventuali</i>	131
Guido Milanese, <i>Frantumare la vita (Lucrezio, Seneca, l'etica delle virtù)</i>	139
Gabriella Moretti, <i>Atomi, giochi geometrici e immaginario combinatorio in Lucrezio (2.772-787)</i>	147
Patrizia Paradisi, <i>Tommaseo e il poeta «sprotetto». Prove di traduzione da Lucrezio</i>	157
Elisa Romano, <i>Il Lucrezio di Paul Nizan fra epicureismo e marxismo</i>	169
Alessandro Schiesaro, <i>Il comicus stilus secondo Servio: Lucrezio, Virgilio e gli inganni dell'eros</i>	177
Andrea Severi, <i>Lucrezio per il 'Virgilio cristiano'. Una prima disamina</i>	189

Marinella Tartari Chersoni, <i>La 'lezione' di Lucrezio</i>	199
Marina Timoteo, <i>Nella Natura delle Cose il tempo del diritto muto</i>	205
Carlo Varotti, <i>Antonio Brucioli: nel Giardino, tra Machiavelli, Lucrezio e Seneca</i>	209
Paola Vecchi Galli, <i>Florilegio lucreziano (con una lezione inedita di Carducci)</i>	217
Antonio Ziosi, <i>L'Ilioupersis euripidea di Lucrezio (1.471-477)</i>	227
 SEZIONE II – SENECA	
Angela M. Andrisano, <i>Una 'danza corale' evocata. A proposito di [Sen.] Herc. O. 586-598</i>	237
Stefano Canestrari, <i>Suicidio e aiuto al suicidio: i dilemmi di un giurista penalista</i>	243
Davide Canfora, <i>Seneca 'morale' e Griselda 'moralizzata'. Note su Petrarca, Senili, 17.3 (con un appunto sui Canterbury Tales)</i>	255
Francesco Citti, <i>Est procul ab urbe lucus ilicibus niger. Il paesaggio infero nell'Edipo senecano</i>	263
Federico Condello, <i>Condannarsi al comando. Seneca con Sofocle (Oed. 695-708, OT. 622-633)</i>	281
Paolo d'Alessandro, <i>Seneca tragico e Niccolò Perotti</i>	293
Rita Degl'Innocenti Pierini, <i>Seneca, l'eros paidico e il simposio dei filosofi. Osservazioni in margine a epist. 123.15-16</i>	301
Sandro De Maria, <i>Seneca e il balneolum di Scipione</i>	309
Mario De Nonno, <i>Latino per la scuola, latino per la società</i>	321
Arturo De Vivo, <i>La grandine nelle Naturales quaestiones (4b.3.1-4) di Seneca: dagli storici a Lucrezio</i>	329
Giovanni Laudizi, <i>La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca</i>	337
Ermanno Malaspina, <i>Un cane o il carcere per i parricidi? Nota a Sen. clem. 1.15.7</i>	345
Rosanna Marino, <i>Oltre ogni limite: il potere dell'ira e l'ira del potere nel De ira di Seneca</i>	355
Giancarlo Mazzoli, <i>Se fugere, da Lucrezio ad Agostino, passando per Seneca</i>	363
Camillo Neri, <i>Noterelle su Seneca nella filosofia del Novecento</i>	371
Piergiorgio Parroni, <i>Rischi della felicitas e possibile salvezza. Nota a Sen. epist. 8.4</i>	391
Lucia Pasetti, <i>Lacrimae sunt in culpa: echi senecani nelle Declamationes minores 267 e 316</i>	395
Daniele Pellacani, <i>Una teoria atomistica sull'origine delle comete (Sen. nat. 7.13-16)</i>	409
Gianna Petrone, <i>Scrutare matrem... (Sen. Tro. 615 ss.). La paura di Andromaca tra inserto pantomimico e drammaturgia della passione</i>	423
Bruna Pieri, <i>Quis locus est in me? Linguaggio e spazi della fuga sui nelle Confessioni di Agostino</i>	431
Licina Ricottilli, <i>Mimesi della lingua d'uso nel secondo libro del De Beneficiis di Seneca</i>	443
Gino Ruozi, <i>A brani scuciti</i>	451
Walter Tega, <i>Diderot e il dilemma Seneca. Filosofia, potere dispotico e opinione pubblica</i>	459
Renzo Tosi, <i>Un caso di intertestualità proverbiale nel De ira di Seneca</i>	467
Maurizio Zompatori, <i>Il libero arbitrio da Seneca alle neuroscienze</i>	473
Abstracts	483
Indice dei passi lucreziani e senecani	493

ELISA DAL CHIELE

IL TIMONE, LE REDINI E LO SCETTRO.
ORIGINE E FORTUNA DI ALCUNI LESSEMI
(ANTI)PROVVIDENZIALISTICI IN LUCREZIO

Nel *De rerum natura*¹, con cui Lucrezio intende affrancare gli esseri umani dalla paura prodotta da una fede superstiziosa (1.931 s. [...] *artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*)², finalismo e provvidenzialismo sono oggetto di digressioni polemiche (2.167-183, 1090-1104, 4.823-857, 5.110-234, 1169-1240, 6.379-422). Qui, come altrove, nel poema, Lucrezio ritraduce nel proprio linguaggio gli argomenti degli avversari³: tale strategia retorica si attua attraverso il recupero e il capovolgimento del loro lessico e del loro immaginario e mediante l'ironica (e persino sarcastica) assunzione del loro punto di vista. La prospettiva provvidenzialistica che Lucrezio respinge accomuna diverse scuole filosofiche (platonismo e stoicismo *in primis*) – sincretiche, al suo tempo – ma riflette anche la concezione teologica tradizionale, rappresentata dalla poesia soprattutto di argomento mitico⁴. Lucrezio equipara dunque queste posizioni, rivolgendosi a una pluralità di obiettivi polemici⁵.

Il poeta epicureo riprende (e traduce in latino) lessemi, locuzioni e metafore diffusi nella letteratura greca per designare l'azione provvidenziale della divinità, e li riferisce a principi e concetti epicurei (come la *natura* o la *fortuna*), per svuotarli del loro comune significato teo-

¹ D'ora in poi *DRN*.

² Il nesso tra fisica e teologia è chiaro da subito: *Lucr. 1.54 s. nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam*. Su questo breve sommario vd. Bailey 1947, II 606; Piazzini 2011, 137.

³ Vd. e.g. Gigandet 2003, 56; Campbell 2014, 26: «Stoic sources are [...] appropriated and 'turned' by Lucretius», ma questo procedimento non è attuato solo nei confronti degli stoici: vd. *infra*, 63.

⁴ Sul mito nel *DRN* vd. almeno Gale 1994 e Gigandet 1998, da leggere alla luce delle osservazioni di Giancotti 2002.

⁵ Questa è la tesi di Lévy (1999, 91); abbracciando la prospettiva del lettore del *DRN*, Fowler 2002, 236 osserva inoltre: «Lucretius' readers would not make fine distinctions between the different types of belief in providence, nor is it in his interests to tempt them to do so. Error is multiform, the truth is *simplex*». Si tratta dunque di posizioni intermedie rispetto a quelle che hanno animato il dibattito storiografico sul tema dell'identificazione del bersaglio polemico lucreziano: quella di chi, sulla scorta di Bignone (1973), vede in Lucrezio un fedele traduttore di Epicuro e identifica i suoi avversari con quelli del maestro (Platone, prima Accademia, Aristotele e Teofrasto), escludendo gli stoici, protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo al poeta (così e.g. Furley 1966, che legge il poema in chiave anti-aristotelica e Sedley 1998, 62-93), e la tesi di chi, sostenendo che la fonte di Lucrezio non sia da individuare in Epicuro ma nei cosiddetti *Jungepikureer*, interpreta la polemica lucreziana in chiave esclusivamente anti-stoica (così e.g. Schmidt 1990): approfondimenti e bibliografia in Warren 2007, 22-25; Galzerano 2019, 33 s.

logico. Questo è evidente per i lessemi che esprimono il governo divino dell'universo, come *guberno* e *rego*: dal loro studio prenderemo le mosse per mostrare come il canto lucreziano sia *specimen* di un lessico tematico che si consolida nella riflessione filosofica latina coeva e successiva (tassello decisivo, in questo processo, è il *De natura deorum* di Cicerone), per divenire poi eredità dei cristiani.

1. Tenere il timone

1.1. Calco del greco κυβερνάω⁶, *guberno* è verbo antico, penetrato in latino come lessema tecnico del lessico nautico⁷. Come il suo corrispettivo greco, assume precocemente valore metaforico⁸; è impiegato ad esempio negli ambiti, fra loro interrelati, politico, psichico e cosmologico⁹. Già κυβερνάω è attestato come predicato divino in poesia e in filosofia: la metafora è documentata nei lirici¹⁰, nei presocratici¹¹, nel teatro¹², in Platone¹³, e poi negli stoici: un esempio su tutti è l'inno a Zeus di Cleante (*SVF* I 537), dove il verbo ricorre in due clausole formulari (nella medesima sede è in Pindaro, Parmenide e Lucrezio): v. 2 [...] νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, v. 36 [...] δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷ¹⁴.

Delle 8 occorrenze di *guberno* nel *DRN*, 5 hanno valore antiteologico¹⁵. Il verbo ricorre per la prima volta nella sezione eucologica (1.21-40)¹⁶ dell'inno a Venere, dove contribuisce a determinare il dominio assoluto della dea (vv. 21-24):

quae [*scil.* Venus] quoniam rerum naturam sola gubernas
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,
te sociam studeo scribendis uersibus esse.

⁶ Il verbo è attestato già in Omero (*Il.* 19.43, *Od.* 3.283, 9.78, 14.256) per dire l'azione di dirigere la nave.

⁷ Sulla lingua tecnica della navigazione e del mare vd. De Meo 2005, 248-260 (su *guberno* in part. p. 256).

⁸ *Guberno* è usato in senso figurato in Plaut. *Mil.* 1091 e molto probabilmente in Enn. *ann.* 482 s. V.² = 507 s. Sk. *haud temere est quod tu tristi cum corde gubernas / dum clauum rectum teneam nauemque gubernem*, dove nella nave andrebbe identificato lo stato in pericolo (Jackson 2009, 223 s.); Ter. *Hec.* 311 [...] *qui eos gubernat animus* [...]; Mat. *carm. frg.* 10.2 Bl. *curasque acerbis sensibus gubernare* [*scil.* conuenit].

⁹ Vd. *ThL s.v. guberno*, 6/2.2350-2353. Esempi dell'interrelazione dei plessi metaforici sono il paragone fra il governo cosmico e quello di una città ben amministrata (*SVF* II 1171), oppure l'uso di κυβερνάω / *guberno* a proposito del ruolo di guida della ragione sul microcosmo umano: vd. e.g. Plat. *Phaedr.* 247c, *SVF* III 390 e per il calco latino Ter. *Hec.* 311, cit. *supra*, n. 8.

¹⁰ Pind. *P.* 5.122 Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ, Hermol. fr. 846.4 *PMG*.

¹¹ Anaximan. 15 D.-K. πάντα κυβερνᾷν [*scil.* τὸ ἄπειρον], Heraclit. B 41 D.-K., Parm. B 12.3 D.-K. [...] δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ etc.; vd. D.-K. III, s.v. κυβερνᾷν.

¹² Soph. *Ai.* 34 s. πάντα [...] / [...] σὴ κυβερνώμαι χερί, così Odisseo chiede l'aiuto di Atena (sul passo vd. Finglass 2011, 147).

¹³ Vd. e.g. Plat. *Crit.* 109c, *Symp.* 186e, 197b, e, *Pol.* 272e τοῦ παντὸς ὁ [...] κυβερνήτης etc. Platone ricorre anche al composto διακυβερνάω: vd. e.g. *Tim.* 42e, *Leg.* 709b.

¹⁴ Cf. *SVF* I 527. In Crisippo κυβερνάω indica il governo dell'universo da parte del λόγος o della provvidenza (le forze simboleggiate da Zeus): *SVF* II 1171, 1184. La traduzione senecana della preghiera di Cleante è così introdotta: [...] *Jouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur* (*epist.* 107.10); cf. inoltre Sen. *Phaedr.* 903, in cui Giove è definito *gubernator poli*, con un epiteto «solenne ma infrequente, [che] esalta la dimensione della regalità in quanto guida certa e positiva» (Casamento 2011, 221).

¹⁵ Si tratta di 1.21, 5.77, 107, 1117, 1240; in 3.550 e 5.560 il verbo ha valore rispettivamente fisiologico e psichico, mentre in 5.404 *guberno* è usato a proposito del Sole che riprende il controllo del carro e dei cavalli dopo la caduta di Fetonte, ripristinando così l'ordine cosmico; sull'episodio vd. Galzerano 2019, 188-193 (con bibliografia).

¹⁶ L'inno a Venere di Lucrezio segue infatti il tradizionale schema innografico: vd. La Bua 1999, 131-137; un confronto con l'inno omerico ad Afrodite in Flores 1979; con quello a Demetrio Poliorcete in Sommariva 1982. Una lettura del passo alla luce del rapporto con Empedocle e Cleante è in Campbell 2014, 39-60.

Venere è allegoria del ‘principio cosmico costruttivo’, opposto a quello distruttivo rappresentato da Marte¹⁷, di cui la ἡδονή «non è che un effetto [...], sia nel suo aspetto di piacere in movimento [...] sia nel suo aspetto di piacere in riposo»¹⁸. Sfruttando il procedimento allegorico con cui poeti *ueteres* e filosofi erano soliti rappresentare alcuni concetti, cose o esperienze¹⁹, Lucrezio trasforma la divinità tradizionale del piacere in una forza cosmica governatrice²⁰, che, come osserva Asmis 1982, 468, presenta diversi attributi corrispondenti a quelli dello Zeus stoico, derivati a loro volta dalla rappresentazione tradizionale, non filosofica, del dio: uno di questi, lo abbiamo visto, è l’epiteto *κυβερνῶν*²¹, cui si aggiunge l’idea della divinità come principio vitale e guida della natura²², funzione che accomuna la Venere lucreziana allo Zeus stoico (*SVF* I 537.15 s.) e ripresa di una convenzionale formula innodica²³; con la differenza che i viventi seguono liberamente la dea (v. 16 *sequitur cupide*), mentre Zeus li conduce con la sua irresistibile potenza²⁴. La vena polemica che percorre il primo proemio mira a capovolgere il modello provvidenzialistico in senso ampio, non solo in chiave anti-stoica²⁵, praticando un genere, quello dell’inno, che riflette sia il fascino esercitato su Lucrezio dalla poesia sia l’indagine dell’epicureismo contemporaneo²⁶. Così andrà letto il *sola gubernans* di Lucr. 1.21²⁷: Lucrezio recupera l’antico calco latino, specializzato come predicato divino, sul modello dell’uso poetico greco, e ne capovolge il senso riferendolo paradossalmente a Venere, allegoria del principio costruttivo, immanente e necessario²⁸. Lo stesso meccanismo si osserva in Lucr. 2.172, dove in aperta polemica contro il provvidenzialismo (vv. 167-170), il principio di vita epicureo è definito *dia uoluptas* e *dux uitae*²⁹, con un sarcastico capovolgimento della metafora della divinità guida dell’universo, privata così di ogni trascendenza ed espressione di una natura libera dalla presenza degli dèi³⁰.

Nella *propositio* del libro V è la *natura* stessa a essere definita *gubernans* (5.76-81):

praeterea solis cursus lunaeque meatus
expediam qua ui flectat natura gubernans;

¹⁷ Le due divinità simboleggiano rispettivamente i *motus genitales autictificique* e i *motus exitiales* degli atomi (Lucr. 2.569-571): così Giancotti 1989, 361; vd. anche Id. 1978², 157-234.

¹⁸ Giancotti 1989, 361. Per una sintesi delle numerose interpretazioni dell’inno a Venere vd. Piergiacomì 2017, 189-202 (con bibliografia).

¹⁹ Per Lucrezio il procedimento è legittimo (e da lui stesso adottato), purché non comporti la divinizzazione della realtà: vd. Piergiacomì 2017, 196 s.

²⁰ Cf. gli esempi di allegorie stoiche di Venere presentati in Philod. *Piet.* col. 1.1-5, *P.Herc.* 1428 Schoeber 1988 = *SVF* I 168, Cic. *nat. deor.* 3.62.

²¹ Sulla sua convenzionalità vd. Thom 2005, 21.

²² Cf. anche Lucr. 1.19 s. e 2.173 s., accomunati dalla presenza della medesima clausola, *saecla propagent*.

²³ È espressione formulare della potenza divina l’antitesi ‘con te tutto / senza di te nulla’ (Norden 2002, 274-278, 457 s., con ricca documentazione), di cui sono esempio sia i vv. 15 s. dell’inno di Cleante (vd. Thom 2005, 92 s.) sia Lucr. 1.21-23. Sul rapporto fra l’inno lucreziano e quello di Cleante, vd. Campbell 2014, 45-55.

²⁴ Cf. *SVF* I 527 ἄγρου δέ μ’, ὃ Ζεῦ [...], cf. Sen. *epist.* 107.10 *duc, o parens celsique dominator poli*.

²⁵ Lo sottolineava già Asmis 1982, 468.

²⁶ Per Filodemo, ad esempio, l’inno rappresenta il genere poetico più adatto al discorso su dio: Obbink 1995, 208 s.

²⁷ Bailey 1947 ed Emout – Robin 1962 *ad loc.* suggeriscono il confronto con Parm. B 12.3 D.-K. (cit. *supra*, n. 11).

²⁸ Secondo Giancotti 1989, 371, *sola* circoscrive in senso positivo e costruttivo il ‘governare’ di Venere, in contrapposizione «all’anarchico ‘sgovernare’ di Marte», ma è anche formula eucologica: Norden 2002, 274, 360, 389.

²⁹ L’uso metaforico di *dux* riferito ad astratti personificati è ben documentato (*ThLL* s.v., 5/1.2326.41 ss.), ma è particolare l’uso del sostantivo per innalzare al ruolo di guida la *uoluptas* (forse mediante l’innovazione di una tessera enniana: Enn. *ann.* 441 V.² = 430 Sk. *dux ipse uias*), sostituita così ad altre forze e agli dèi, ai quali è in genere affidato questo ruolo: Fowler 2002, 252.

³⁰ Alla natura, ipostatizzata riferendo a essa verbi solitamente accordati a soggetti umani o divini, Lucrezio attribuisce ironicamente (e polemicamente) le funzioni tipiche della divinità: «*Natura* replaces them [*scil.* gods], but as a place-marker, semantically transparent like the *it* in ‘it is raining’»: Fowler 2002, 243.

ne forte haec inter caelum terramque reamur
libera sponte sua cursus lustrare perennis,
morigera ad fruges augendas atque animantis,
neue aliqua diuom uolui ratione putemus.

Il participio designa l'azione della natura, intesa «come principio ordinatore che ammette sia la necessità (*uis*, ἀνάγκη) sia la casualità (*casus*, τύχη)»³¹; essa determina il moto degli astri, che non sono dunque animati e indipendenti (*ne* [...] *libera*) né si muovono volontariamente o per una forza esterna sovranaturale (*sponte sua*)³². Jackson 2013, 135 osserva che «la metafora del *cursus flectat* è tratta dal mondo della navigazione» ed è intensificata da *gubernare*, che contribuisce all'immediatezza della metafora a fini didascalici; ma è evidente anche la marca provvidenzialistica dei due lessemi: *flecto* (qui con il valore generale di 'dirigere', 'guidare' e anche 'mutare')³³ in Lucr. 5.1187 esprime polemicamente la credenza che la volontà divina 'diriga' il flusso delle cose: [...] *illorum [scil. diuom] nutu facere omnia flecti*³⁴; inoltre *gubernare* è documentato per designare il moto volontario degli astri³⁵, finalizzato al bene degli esseri umani, secondo varie scuole filosofiche³⁶; i due lessemi si collegano quindi alla concezione antropocentrica e all'idea di un cielo divino che Lucrezio rigetta³⁷.

Una clausola speculare a *natura gubernans* di Lucr. 5.77 è *fortuna gubernans* (v. 107)³⁸: introducendo il tema della mortalità del mondo, Lucrezio si dichiara consapevole della difficoltà di istruire il lettore su un concetto di cui egli non abbia esperienza: dovrà pertanto affidarsi ai versi del poeta, senza possibilità di un riscontro nella realtà. Tuttavia, afferma Lucrezio, è possibile che presto le sue parole siano confortate dai fatti (5.104-109):

[...] dictis dabit ipsa fidem res
forsitan et grauius terrarum motibus ortis
omnia conquassari in paruo tempore cernes.
quod procul a nobis flectat fortuna gubernans,
et ratio potius quam res persuadeat ipsa
succidere horrisono posse omnia uicta fragore.

Il poeta scongiura così, con sarcasmo, l'ipotesi di un'imminente fine del mondo. A ragione Galzerano 2019, 116-118 sottolinea la dimensione retorica e polemica del passo,

³¹ Jackson 2013, 135 (con bibliografia). Sull'interpretazione della *iunctura* vd. Gigandet 1997.

³² Per l'antitesi fra moto *sponte sua* e moto provocato da una forza esterna vd. e.g. Cic. *nat. deor.* 2.32 *ardor non alieno impulsu sed sua sponte mouetur*. Il nesso è tecnico a proposito del moto astrale: *ibid.* 2.43 *ipsa [scil. sidera] sua sponte suo sensu ac diuinitate moueantur* (vd. Pease 1958, 643), Hor. *epist.* 1.12.17 (forse un'allusione alla *iunctura* lucreziana: Fowler 2002, 280); sul passo vd. inoltre Mayer 1994, 199.

³³ Vd. *ThLL s.v. flecto*, 6/1.896.3-19, 47-75.

³⁴ Per *flecto* come verbo indicante l'operato divino vd. e.g. Cic. *Catil.* 3.19 *nisi di immortales [...] prope fata ipsa flexissent*, Hor. *carm.* 4.1.4-7 [...] *desine [scil. Venus] [...] / circa lustra decem flectere mollibus / iam durum imperiis*.

³⁵ Varro *Men.* 351 A. *quam mobilem diuom lyram sol harmoge / quadam gubernans motibus diis ueget* («On n'ignore pas que les Pythagoriciens divinisaient le soleil et voyaient en lui le chef, le guide, le maître [...] de l'univers»: Cèbe 1990, 1498; sul rapporto fra Varrone e Lucrezio, un punto in Pittà 2015, 517-535); Cic. *nat. deor.* 1.52, 2.15 *neceesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari*. *Gubernare* designa anche l'azione di guida dei corpi celesti sull'universo: vd. e.g. Manil. 2.823, 912, 925, 3.139, 208, Apul. *mund.* 27.

³⁶ Approfondimenti in Johnson 2013, 110-112.

³⁷ Verde 2010, 220-224 osserva che in Epicuro le questioni teologiche sono spesso affrontate a partire dai fenomeni celesti: vd. e.g. *Hdt.* 76 ss., *Pyth.* 97.

³⁸ L'alternanza dei soggetti ha sollevato difficoltà di carattere esegetico: Munro 1886, 289 l'ha interpretata come variazione sinonimica, mentre secondo Bailey 1947, III 1332 si tratterebbe di due concetti distinti e ugualmente compresi nel sistema lucreziano (secondo la concezione epicurea, la natura sarebbe allo stesso tempo caso cieco e necessità inesorabile). Jackson 2013, 156 rileva la complementarità dei due nessi: *gubernare* andrà inteso nel senso ossimorico di 'governare'.

improntato all'ironia «nei confronti degli avversari di Epicuro, accusato d'istituire un regno della sorte, senza la presenza di alcuna divinità provvidenziale»³⁹. Ma la polemica di Lucrezio coinvolge anche la sfera della *religio*: rivolgendosi sarcasticamente alla *fortuna gubernans*⁴⁰ perché procrastini la fine del mondo (vv. 107-109), mi pare che Lucrezio alluda parodicamente alla formula della preghiera⁴¹, con il tipico avvio relativo (*quod*)⁴² e con *flecto*, allitterante con *fortuna*⁴³, usato qui nell'accezione di 'evitare', 'allontanare' un evento negativo⁴⁴, che è uno degli scopi della preghiera⁴⁵. *Flecto* richiama l'idea della divinità come presenza attiva nel cosmo (cf. Lucr. 5.1187, cit. *supra*); il verbo si collega alla dimensione eucologica, anche perché allude alla speranza dei devoti di influire sulla volontà divina, affinché intervenga favorevolmente sul corso delle loro vite⁴⁶. Lo stile è in terza persona (che nell'inno si alterna al *Du-Stil*)⁴⁷: il ricorso alla seconda persona avrebbe implicato una personificazione della *fortuna* che qui s'intende respingere. Anche la forma participiale è stilema tipico dell'epiclesi⁴⁸, a variazione degli epiteti nominali; significativo è il posizionamento in clausola di *gubernans*, elemento che, lo abbiamo visto, richiama la tradizione poetica e filosofica⁴⁹, canale di trasmissione di una rappresentazione mitica della divinità lontana dalla teologia epicurea.

Infine, al termine della polemica contro la *religio*, incontriamo il modulo *cuncta gubernent*, che ricalca la ben documentata locuzione greca πάντα κυβερνᾶν (Lucr. 5.1236-1240):

denique sub pedibus tellus cum tota uacillat
 concussaecque cadunt urbes dubiaecque minantur,
 quid mirum si se temnunt mortalia saecla
 atque potestatis magnas mirasque relinquunt
 in rebus uiris diuum, quae cuncta gubernent?

Lucrezio descrive come, di fronte a eventi catastrofici, la ragione umana finisca per abbandonarsi a una fede irrazionale negli dèi; il congiuntivo obliquo, *gubernent*, marca la presa di distanza del poeta dall'idea del governo divino e indica l'assunzione del punto di vista del bersaglio polemico, che ignora le cause delle catastrofi che lo affliggono⁵⁰.

³⁹ Galzerano 2019, 117.

⁴⁰ Anche l'idea del 'governo' della *fortuna* è un *topos* letterario, dal τύχη κυβερνᾶ πάντα di Men. fr. 372 K.-A. (cf. Galzerano 2019, 118) al *Fortuna gubernatrix* di Ter. *Eun.* 1046; vd. inoltre Cic. *Tusc.* 5.25 *uitam regit fortuna*, Sen. *Phaedr.* 978 s. *res humanas ordine nullo / fortuna regit [...]*, *epist.* 16.5, etc.

⁴¹ Di «mimetic process akin to parody» parla Obbink 1995, 206, rilevando come nell'epicureismo contemporaneo a Lucrezio (in particolare in Filodemo) la poesia tradizionale di argomento mitologico non sia respinta, ma sia funzionale a una sorta di "teologia negativa": essa permette infatti di precisare (al negativo) la concezione epicurea del divino.

⁴² Pighi 2009, 22.

⁴³ Forse una ripresa enniana (cf. Enn. *scaen.* 199 V.2 = 73 M. [...] *facile Achios flexereis*): Jackson 2013, 156.

⁴⁴ *ThLL* s.v. *flecto*, 6/1.894.35-41; *OLD* s.v. b.4.

⁴⁵ Cf. e.g. Ter. *Hec.* 207 *di mala prohibeant*, Cic. *Phil.* 3.35 *quod di omen auertant*, Mur. 88 *quod Iuppiter omen auertat* Verg. *Aen.* 3.265 *di prohibete minas; di talem auertite casum*, 619 [...] *di talem terris auertite pestem*: vd. Pighi 2009, 20.

⁴⁶ Cf. e.g. Verg. *Aen.* 6.376 *desine fata deum flecti sperare precando*, Sen. *nat.* 2.35.2 *fata aliter ius suum peragunt, nec ulla commouentur prece; non misericordia flecti, non gratia sciunt; cursum inreuocabilem ingressa ex destinato fluunt*.

⁴⁷ Norden 2002, 292-285.

⁴⁸ *Ibid.* 285-287.

⁴⁹ Vd. *supra*, 62.

⁵⁰ «A tale *gubernare* degli dèi Lucrezio contrappone quello della *natura* e della *fortuna*»: Giancotti 1989, 484.

1.2. Negli autori pagani la *iunctura* lucreziana *cuncta gubernare* permane (capovolta di senso) solo come clausola poetica⁵¹. Variata da *omnia* (oppure da *uniuersum* e da *mundum*) figura spesso come espressione dell'universalità della provvidenza: ricorre, ad esempio, in Cicerone, Manilio, Apuleio. È pervasiva negli autori cristiani, nei quali l'uso di *gubernare* in ambito provvidenzialistico risente, da un lato, del valore filosofico consolidatosi nella riflessione pagana; dall'altro lato, si arricchisce di nuovi significati: ad esempio, il verbo è associato al concetto della pedagogia divina ed esprime l'azione con cui Dio 'dirige' l'uomo, gli evita di errare, spalancandogli così le porte del paradiso: *rector enim noster sic undique cuncta gubernat, / ut modo qui nobis errorem mentis ademit / hic meliore uia paradisi limina pandat* (Paolin. Nol. *carm.* 32.161-163). Insomma, la clausola lucreziana acquisisce persino valore escatologico.

In Agostino la metafora nautica assume un significato esistenziale e autobiografico, che molto deve a Seneca. Il Cordovese sfrutta specialmente i sostantivi *gubernator* e *gubernaculum* (meno la forma verbale) sia nella tradizionale accezione teologica sia in senso esistenziale⁵²: per Seneca l'uomo si trova a navigare nella tempesta della vita (*Marc.* 5.5, *prou.* 4.5, 5.9 *sursum oportet ac deorsum eat [scil. uir], fluctuetur ac nauigium in turbido regat*), e attraverso la pratica della filosofia il timone passa, per così dire, di mano, da dio all'uomo, che diviene soggetto attivo, *gubernator* della propria esistenza⁵³. Nelle *Confessiones* di Agostino *gubernare* esprime invece l'azione di Dio, che imprime un moto coerente e finalizzato (alla conversione) alla vita dell'io narrato, in antitesi al suo incerto fluttuare nelle onde del *saeculum*⁵⁴: *conf.* 4.14.23 *et errabam typho et circumferebar omni uento et nimis occulte gubernabar abs te*, 6.5.8 *cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per uiam saeculi latam nec deserebas*. Dio è dunque l'unico vero soggetto agente, il 'timoniere' che guida la vita dell'individuo, passivo e inconsapevole (*occulte*). Così, mentre in Seneca l'antitesi tra il movimento oscillatorio dei flutti e la rotta lineare e ascensionale impressa dalla filosofia all'imbarcazione dell'esistenza umana aveva avuto uno sviluppo immanente, entro il cerchio chiuso dell'interiorità, di fronte al *deficit* della volontà umana, macchiata dal peccato di origine, incancellabile senza l'intervento divino, Agostino rimette il timone nelle mani di Dio.

2. Le redini e lo scettro

2.1. Oltre alla metafora del dio timoniere, assai diffuse sono le rappresentazioni del dio auriga e signore dell'universo, per indicare il governo provvidenziale. Lucrezio vi ricorre in *Lucretius* 2.1090-1104:

Quae bene cognita si teneas, natura uidetur
libera continuo, dominis priuata superbis,
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.
nam pro sancta deum tranquilla pectora pace
quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,
quis regere immensi summam, quis habere profundi

⁵¹ Manil. 2.82, Sil. 6.467.

⁵² Armisen-Marchetti 1989, 148.

⁵³ In *Sen. epist.* 16.3 è la filosofia a 'guidare' la vita umana: [*philosophia*] *animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipita fluctuantium derigit cursum*. In generale, per un confronto sul tema della provvidenza in Seneca e Agostino, vd. Dionigi 2004.

⁵⁴ Il mare rappresenta la volubilità e l'inquietudine dovute alle emozioni (cf. *conf.* 8.6.15 *uoluit fluctus cordis*; sul tema, Lomiento 2009); la minaccia del peccato durante la vita (Rondet 1954). La metafora dei *fluctus* interiori è documentata a partire da Lucrezio (3.298 *irarum fluctus*, 6.34, 74); sulla psicologia lucreziana vd. Konstan 2007.

indu manu ualidas potis est moderanter habenas,
 quis pariter caelos omnis conuertere et omnis
 ignibus aetheriis terras suffire feracis,
 omnibus inue locis esse omni tempore praesto,
 nubibus ut tenebras faciat caelique serena
 concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis
 saepe suas disturbet et in deserta recedens
 saeuat, exercens telum, quod saepe nocentes
 praeterit exanimatque indignos inque merentes?

Il passo esemplifica l'uso della terminologia e dell'immaginario della politica applicati alla fisica, al fine di asserire l'indipendenza della natura dalla giurisdizione degli dèi («in a political sense, spontaneity is a conceptual antonym to legal oppression, domination or servitude»)⁵⁵. Questi sono vividamente rappresentati come *domini superbi* (cf. *dominos acris*: 5.87, 6.63) e aurighi (v. 1096), il cui potere (*potis*) è inconsistente di fronte all'immensità (*immensi summam, profundū*) e alla totalità della natura (su cui insiste il poliptoto di *omnis*). A rendere questa idea contribuisce il verbo *rego*, che esprime il 'dirigere'⁵⁶: con valore proprio designa la guida di una nave, la conduzione di cavalli o di un carro⁵⁷, da cui si sviluppano le accezioni politica, psicologica (quando il verbo indica il governo dell'anima, come il gr. ἄρχω) e cosmologica, spesso connesse per via dell'assimilazione dell'anima umana a quella cosmica, comune a platonici⁵⁸ e stoici⁵⁹.

L'impiego antiprovidenzialistico di *rego* deriva dal ricco e convenzionale patrimonio di immagini e metafore della tradizione letteraria⁶⁰. Una delle più comuni in ambito sia greco⁶¹ che latino è la rappresentazione della divinità come regina e reggitrice dell'universo (ne troviamo traccia già in Lucr. 1.32 s. [...] *belli fera munera Mauors / armipotens regit* [...])⁶². L'epiteto *rector*, a indicare il potere della divinità⁶³, è comune, soprattutto in poesia. Abbiamo

⁵⁵ Johnson 2013, 101.

⁵⁶ La radice **h₃reg-* è alla base di formazioni lessicali che esprimono l'idea del movimento in linea retta (vd. *LIV*², 304 s.), in senso sia fisico che morale ('correggere'): vd. Forcellini s.v. *rego*; *DELL* s.v.

⁵⁷ *OLD* s.v. *rego* 3, 4.

⁵⁸ In Platone, ad esempio, il verbo ἄρχω designa il governo dell'anima umana e cosmica (Plat. *Tim.* 34b, *Leg.* 896c) intesa come principio dinamico (è definita ἀρχὴ κινήσεως in *Phaedr.* 245c) che sovrintende al divenire dell'universo; l'accezione psicologica si collega sia al valore proprio del verbo (cf. la metafora della ragione-auriga, ὁ ἄρχων dell'anima stessa: *Phaedr.* 246b) sia alla metafora politica. Lo stesso vale per il verbo latino: in Lucr. 3.164 [*scil. naturam animi atque animā*] [...] *hominem totum regere ac uersare uidetur*, ad esempio, il contesto (cf. *uerso*) suggerisce che il valore psicologico di *rego* si fondi sulla metafora della guida di un'imbarcazione: Kenney 2014², 100 s.

⁵⁹ Vd. e.g. Cic. *rep.* 6.26: Cicerone sintetizza l'idea platonica di un'anima cosmica assimilabile a quella umana e il concetto stoico di ἡγεμονικόν: sul passo vd. Ronconi 1961, 138. La componente dinamica è necessaria al principio informatore e nello stoicismo si collega alla dottrina del τόπος, garante di armonia e unità dell'universo: vd. Pohlenz 2005, 142 s.

⁶⁰ Sono consolidate già in ambito greco ed espresse da verbi corrispondenti a quello latino, come nel caso di ἰθύνω, con valore teologico in Hom. *Il.* 17.632 ([...] Ζεὺς [...] πάντ' ἰθύνει), o di ἄρχω, documentato nei presocratici (e.g. in Parm. B 12.4 D.-K., Anaxag. A 48 D.-K.).

⁶¹ Emped. B 128.2 D.-K. [...] Ζεὺς βουσιλεύς [...], Democ. B 30 D.-K., Plat. *Crat.* 396a-b, Aristot. *Mund.* 398a etc.

⁶² Cf. e.g. Naeu. *carm.* fr. 9 Bl. *summi deum regis fratrem Neptunum / regnatorem marum*, Caes. *Gall.* 6.17.2 *Martem bella regere*, Cic. *nat. deor.* 2.4 *Iouem et dominatorem rerum et omnia regentem*, 66, 3.53, *rep.* 1.56, *Arat.* 19 *et Iouis in regno caelique in parte resedit (Iouis in regno* definisce il cielo dalla «prospettiva mitica»: Pellacani 2015, 98); Prop. 4.5.65, Sen. *Ag.* 348, *Apul. met.* 11.2.1, 5.1, 30.3.

⁶³ Vd. e.g. Catull. 64.204, Verg. *Aen.* 8.572 s. [...] *diuum tu maxime rector / Iuppiter*, Ou. *met.* 2.848, 13.599, Sen. *Ag.* 400, *Herc. f.* 516, Lucan. 4.110; cf. anche il nesso cristallizzato *rector Olympi* (e.g. in Ou. *met.* 2.60, 9.498, Manil. 1.914, Sen. *Phaedr.* 959, *Herc. f.* 205, Lucan. 2.4, 5.568). Anche il gr. πρύτανις è epiteto poetico riferito tradizionalmente alle divinità (a Zeus in Pind. *P.* 6.24, Aeschl. *Pr.* 170, Eur. *Tr.* 1288; a Poseidone in Stesich. 235 *PMG*; ad Apollo in Sim. *AG* 6.212 = 56 Sider); è ripreso nella Bibbia e reso in latino con *rector* (cf. e.g. *Sap.* 13.2).

già visto a proposito di *guberno* come la filosofia si appropri dell'immaginario del mito. Nell'inno a Zeus di Cleante (*SVF* I 537), ad esempio, il dio è descritto non soltanto come κυβερνήτης, ma anche come φύσεως ἀρχηγός (v. 2), nella doppia accezione, tradizionale, di 'capo' e 'guida' e, filosofica, di 'causa prima' dell'universo⁶⁴, e come 'sovrano supremo del tutto' (v. 15 [...] ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός). Lo stesso Filodemo (*SVF* II 1076) testimonia l'utilizzo da parte degli stoici della simbologia mitica: anche Crisippo rappresentava con Zeus il λόγος che regge (διοικούντα) l'universo⁶⁵.

Attingendo dunque a questo immaginario, Lucrezio rovescia lo schema gerarchico tradizionale, criticando un sistema di potere che si affida all'ignoranza e a un'impenetrabile opacità al fine di dominare. Emblema di questo potere autoritario è Giove, temibile signore della folgore⁶⁶. Ma la natura si sottrae al suo controllo, e il fulmine diviene il simbolo di un potere divino inconsistente, che si ritorce senza senso contro se stesso e colpisce gli innocenti⁶⁷ (tant'è che nel libro VI, Lucrezio dedica un'estesa spiegazione all'origine di questo fenomeno, proprio per dimostrare che esso non è manifestazione della potenza divina)⁶⁸.

Gigandet 2003, 57 ha osservato come al modello di Giove che scaglia senza criterio saette sulla terra si contrapponga quello dell'eroe Epicuro, il vincitore della *religio* (Lucr. 1.62-79), deificato come non accade per alcun personaggio della storia di Roma⁶⁹: un rovesciamento del sistema di valori convenzionali e dimostrazione del carattere illusorio ed effimero del modello politico e sociale comune a uomini e dèi. Secondo lo studioso (*ibid.* 58), la polemica si rivolgerebbe contro l'idea stoica della 'repubblica' degli esseri razionali; senza dubbio si tratta di una protesta "civile" contro il sistema politico di Roma, nel quale è stretta la connessione fra religione e potere⁷⁰. L'atteggiamento di Lucrezio nei confronti del modello politico emerge nella descrizione del supplizio di Sisifo (3.995-1002), simbolo della vana ricerca del potere, e, aggiungo, in Lucr. 5.1218-1240, dove è descritta la vanità del potere umano di fronte alla potenza della natura mediante gli *exempla* dei *reges superbi* che 'si rannicchiano' (1223 *corripiunt* [...] *membra*)⁷¹ temendo che il fulmine presagisca il giorno del castigo, e del comandante (*induperator*) impotente di fronte alla tempesta che lo inghiotte: la *uis* della natura travolge le cose umane, compreso il potere, rappresentato dai simboli tradizionali dell'autorità di Roma, i *fascis* e le *saevae scures*⁷² (5.1233-1235):

⁶⁴ Thom 2005, 21, 49 s.

⁶⁵ Un meccanismo analogo si osserva in Seneca, che sovrappone la rappresentazione mitica di Giove come dio del fulmine (*Ag.* 400 s., *Phaedr.* 959 [...] *igniferi rector Olympi*) alla divinità stoica, qualificata come *rector* e *custos* (*nat.* 2.45.1).

⁶⁶ Cf. l'epiteto epico ἀργικέραυτος in Hom. *Il.* 19.121, 20.16, 22.178, dove è abbinato a un altro attributo convenzionale, κελαινεφής ('colui che raduna le nubi'), derivati entrambi dalla rappresentazione di Zeus come divinità meteorologica (cf. anche il v. 32 dell'inno a Zeus di Cleante e il comm. *ad loc.* di Thom 2005). Nella rappresentazione che gli stoici danno del dio, il fulmine è simbolo positivo: è lo strumento con cui Zeus (il λόγος) rafforza il proprio dominio sulla natura, salvando l'umanità dall'ignoranza (*SVF* I 537.32 s.): vd. Thom 2005, 147.

⁶⁷ Si noti l'ironia dei vv. 1103 s., che ricorda quella di Aristoph. *Nub.* 399 e Hor. *sat.* 2.2.103: Bailey 1947, II 974.

⁶⁸ Vd. in part. Lucr. 6.379-422. Sull'errata collocazione delle sedi divine in cielo, al fine di giustificare fenomeni altrimenti incomprensibili, Lucrezio si sofferma anche in 5.1189-1193; tratta della paura provocata dal fulmine in chi ne ignori le cause in 5.1218-1221.

⁶⁹ Sull'antitesi fra ricerca epicurea e modello politico tardo-repubblicano, vd. Kennedy 2013 (con bibliografia).

⁷⁰ Schiesaro 2007, 52 s.

⁷¹ Sulla peculiarità del valore di *corripio* in questo passo, vd. Bruno 2020, 319.

⁷² La coppia riprende Lucr. 3.996 *petere a populo fascis saevaeque securis*, a proposito del quale Kenney 2014², 213 rileva la costruzione ἀπὸ κοινοῦ (*saevus* sarebbe riferito a entrambi i sostantivi) e vede nell'aggettivo un possibile riferimento alle proscrizioni.

usque adeo res humanas uis abdita quaedam
operit et pulchros fascis saeuasque secures
proculcare ac ludibrio sibi habere uidetur⁷³.

A questo modello del mondo, autoritario e violento (cf. *saeuus*), Lucrezio oppone il proprio, e al paradigma del dio tiranno sostituisce la ‘democrazia’ delle aggregazioni (*concilia*) atomiche, estranee al controllo divino⁷⁴; alle riunioni transeunte della politica sostituisce le unioni eterne della natura⁷⁵; alle temibili tempeste di Giove, la soave primavera di Venere.

2.2. Abbiamo accennato alla capillarità della metafora politica alla base della rappresentazione della divinità e alla componente dinamica che accomuna *guberno* e *rego*. A partire da queste metafore si sviluppa l’impiego in ambito filosofico dei nostri lessemi, che si consolida con Cicerone. Soprattutto nel *De natura deorum*, sono numerose le attestazioni di *rego* e derivati in ambito cosmologico e teologico (il discorso può essere esteso alla famiglia lessicale di *guberno*). *Rego* è spesso riferito a termini astratti⁷⁶; il lessema varia *administro* nella formula tecnica con cui gli stoici indicano la quadripartizione della riflessione teologica⁷⁷: *rego* ne esprime il terzo aspetto, ovvero il governo divino dell’universo (*nat. deor.* 1.4 *deorum mente atque ratione omnem mudum administrari et regi*)⁷⁸.

Ulteriore dimostrazione dell’uso cristallizzato di *rego* in ambito provvidenzialistico è l’incipit del *De prouidentia* senecano (1.1 *quaesisti [...] quid ita, si prouidentia mundus ageretur; multa bonis uiris mala acciderent*): il passo è tradito con le varianti *ageretur* (nel senso di ‘mandare avanti un’attività’) e *regeretur*, banalizzazione della prima⁷⁹. L’interrogativo senecano richiama infatti un tema retorico: la *quaestio de prouidentia* (*an prouidentia mundus regatur*), più volte menzionata da Quintiliano⁸⁰ e compresa fra le *theseis* o *quaestiones infinitae*.

Con valore cosmologico il verbo passa poi agli autori cristiani, nelle cui opere presenta un altissimo numero di occorrenze. È pervasivo in Lattanzio, ad esempio, che lo sfrutta soprattutto in passi di carattere dossografico o comunque fortemente debitori al pensiero pagano, nei quali si sottolinea l’unicità di un principio razionale capace di sovrintendere a una molteplicità di aspetti⁸¹, come fanno il comandante di un esercito (*inst.* 1.3.18) o il governatore di una provincia (2.16.7, *ira* 10.42), riprendendo e innovando similitudini comuni nella letteratura

⁷³ Sull’ipotesi che nel passo sia rappresentato il punto di vista avversario, quello dell’irrazionale devoto alla *religio*, vd. Too 1991, che individua in *uis abdita quaedam* e nel costrutto *uidetur* + inf. due spie lessicali di tale prospettiva; a questi elementi si aggiunge il nesso *res humanae*, qui già adoperato con valore tecnico e in funzione polemica (il sintagma è frequente in contesto teologico-provvidenzialistico: cf. Dal Chiele 2020, 74 s.). Bruno 2020, 334 rileva inoltre il tono derisorio del v. 1235.

⁷⁴ Sul valore politico di *concilium* vd. Fowler 2002, 185.

⁷⁵ «The *DRN*’s ambition transcends limitations of space and time; rooted in the understanding of the eternal workings of nature, Epicureanism aspires to be a lesson for all people in all ages»: Schiesaro 2007, 52 s.

⁷⁶ E.g. *deus, natura* (Cic. *nat. deor.* 2.77), *numen* (2.4), *uis* (1.32).

⁷⁷ Cic. *nat. deor.* 2.3 *primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari, postremo consulere eos rebus humanis*.

⁷⁸ La formula varia *prouidentia mundum administrari*, che sembra ricalcare la locuzione tecnica *εἰ πρὸνοία διοικεῖται* (cf. Diog. 7.133), con cui si individua uno dei campi di indagine degli stoici.

⁷⁹ Traina 2004, 82; Lanzarone 2008, 78 s. Significativa è la presenza di *rego* nel terzo coro della *Phaedra* senecana, che funge da controcampo all’incipit del dialogo: Sen. *Phaedr.* 972-977 *sed cur idem qui tanta regis, / [...] / hominum nimium securus abes, / non sollicitus / prodesse bonis, nocuisse malis?* Su questo coro vd. Traina 1991; 2003, 148 s.; Casamento 2011, 227.

⁸⁰ Vd. e.g. Quint. *inst.* 3.5.6, 12, 5.7.35, 12.2.21; cf. Theon. *Progymn.* 2.126-128 Spengel = 91-94 Patillon. Il dibattito sul governo divino del mondo diviene oggetto di riflessione popolare e scolastica: cf. Halbauer 1911, 12 s. Sulla fortuna del tema in ambito declamatorio vd. Pasetti 2008, 117-124.

⁸¹ Cf. e.g. Cic. *Tusc.* 1.63 *dissimillimos motus una reget conuersio*.

pagana⁸². In Lattanzio e in altri autori cristiani, come Agostino, *rego* indica l'estensione universale dell'operato della provvidenza (*in psalm. 145.13 creauit omnia et mundum regit [scil. prouidentia uniuersitatis]*): quest'ultima governa anche la storia, e dunque sovrintende a quei *regna* umani⁸³ che in Lucrezio soccombevano all'indifferente e 'democratica' forza della natura.

BIBLIOGRAFIA

- Armisen-Marchetti M. (1989) *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.
- Asmis E. (1982) *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, «Hermes» 110, 458-470, ora in M.R. Gale (ed.) (2007) *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford, 88-103.
- Bailey C. (1947) *Titii Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary, 3 voll., Oxford.
- Bignone E. (1973²) *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll. (1936¹).
- Bruno N. (2020) *L'origine della violenza e della paura. Commento a Lucrezio, De rerum natura 5.1105-1349*, Nordhausen.
- Campbell G. (2014) *Lucretius, Empedocles, and Cleanthes*, in M. Garani – D. Konstan (edd.) *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle, 26-60.
- Casamento A. (2011) *Seneca, Fedra*, introduzione, traduzione e commento, Roma.
- Cèbe J.-P. (1990) *Varron, Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, vol. 9, *Nescis quid vesper serus vehat-Papia papae*, Roma.
- Dal Chiele E. (2020) *Agostino, La provvidenza*, testo, traduzione e commento, Bologna.
- Dalzell A. (1996) *The criticism of didactic poetry: essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto.
- De Meo C. (2005³) *Lingue tecniche del latino*, terza ed. aggiornata da M. Bonvicini, Bologna (1983¹, 1986²).
- Dionigi I. (2004⁴) *Problematica e fortuna del De providentia*, in Traina 2004, 41-74.
- Ernout A. – Robin L. (1962²) *Lucrèce*, De rerum natura, commentaire exégétique et critique, 3 voll., Paris (1925¹).
- Finglass P.J. (2011) *Sophocles, Ajax*, edited with introduction, translation, and commentary, Cambridge.
- Flores E. (1979) *La composizione dell'inno a Venere di Lucrezio e gli Inni omerici ad Afrodite*, «Vichiana» n.s. 8, 237-251.
- Fowler P.G. (2002) *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura, Book two, lines 1-332*, Oxford.
- Furley D.J. (1966) *Lucretius and the Stoics*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 13, 13-33.
- Gale M. (1994) *Myth and poetry in Lucretius*, Cambridge.
- Galzerano M. (2019) *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Berlin-Boston.
- Giancotti F. (1978²) *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina (1959¹).
- (1989) *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio. Con un'antologia di testi annotati e tradotti*, Bologna.
- (2002) Recensione a A. Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris: Vrin 1998, «Gnomon» 74/2, 126-132.
- Gigandet A. (1996) *Natura gubernans: (Lucrèce, V, 77)*, in C. Lévy (éd.) *Le concept de nature à Rome: la physique*, Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII - Val de Marne (1992-1993), Paris, 213-225.
- (1998) *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris.
- (2003) *Providence & causes finales: une polémique épicurienne*, in Th. Bénatouïl – V. Laurand – A. Macé (édd.) *L'épicurisme antique*, Paris, 49-69.
- Gillespie S. – Hardie Ph. (edd.) (2007) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.

⁸² Cf. e.g. *Apul. mund. 35 quod est in triremi gubernator, in curru rector, praecentor in choris, lex in urbe, dux in exercitu, hoc est in mundo deus.*

⁸³ Vd. e.g. *Aug. ciu. 5.1 diuina prouidentia regna constituuntur humana, 11 nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.*

- Halbauer O. (1911) *De diatribis Epicteti*, diss. Leipzig.
- Jackson G. (2009) Quinto Ennio, *Annali*, vol. 5: *Frammenti di collocazione incerta*, commentari a c. di G. J., D. Tomasco, con un'avvertenza di E. Flores, Napoli.
- (2013) *Commento a Lucrezio, De rerum natura: libro 5. 1-280*, Pisa-Roma.
- Johnson M.R. (2013) *Nature, spontaneity, and voluntary action in Lucretius*, in Lehoux – Morrison – Sharrock (edd.) 2013, 99-130.
- Kennedy D.F. (2013) *The political epistemology of infinity*, in Lehoux – Morrison – Sharrock (edd.) 2013, 51-67.
- Kenney E.J. (2014²) *Lucretius De Rerum Natura Book III*, Cambridge (1971¹).
- Konstan D. (2007) *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano.
- La Bua G. (1999) *L'inno nella letteratura poetica latina*, prefazione di L. Gamberale, San Severo.
- Lanzarone N. (2008) *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I De providentia*, Firenze.
- Lehoux D. – Morrison A.D. – Sharrock A.R. (edd.) (2013) *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford-New York.
- Lévy C. (1999) *Lucrece et le Stoïciens*, in Poignault R. (éd.) *Presence de Lucrece*, Tours, 87-98.
- Lomiento V. (2009) *Voluit fluctus cordis. I moti dell'animo nelle Confessioni di Agostino*, Bari.
- Mayer R. (1994) *Horace, Epistles Book I*, Cambridge.
- Munro H.A.J. (1886⁴) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 voll., Cambridge.
- Norden E. (2002) *Agnostos theos. Dio ignoto: ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, edizione it. a c. di C.O. Tommasi Moerschini, Brescia (ed. or. Leipzig-Berlin 1913).
- Obbink D. (1995) *How to read poetry about gods*, in Id. (ed.) *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford-New York, 189-209.
- Pasetti L. (2008) *Filosofia e retorica di scuola nelle Declamazioni maggiori pseudoquintiliane*, in F. Gasti – E. Romano (edd.) *Retorica ed educazione delle élites dell'antica Roma*, Atti della VI giornata ghisleriana di filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006), Pavia, 113-147.
- Pease A.S. (1955, 1958) *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Cambridge (Ma.), 1955 (vol. I), 1958 (vol. II).
- Pellacani D. (2015) *Cicerone, Aratea e Prognostica*, introduzione, traduzione e note, Pisa.
- Piazzini L. (2011) *Lucrezio, Le leggi dell'universo (La natura, libro I)*, Venezia.
- Piergiacomi E. (2017) *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma.
- Pigli G.B. (2009) *La preghiera romana*, Forlì.
- Pittà A. (2015) *M. Terenzio Varrone, De vita populi Romani*, introduzione e commento, Pisa.
- Pohlenz M. (2005) *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, presentazione di G. Reale, trad. it. di O. De Gregorio, note e apparati di B. Proto, Milano (ed. or. Göttingen 1959).
- Ronconi A. (1961) *Marcus Tullius Cicero, Somnium Scipionis*, introduzione e commento, Firenze.
- Rondet H. (1954) *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, II 691-701.
- Schiesaro A. (2007) *Lucretius and Roman politics and history*, in Gillespie – Hardie (edd.) 2007, 41-58.
- Schmidt J. (1990) *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt am Main.
- Schoeber A. (1988) *Philodemi De pietate. Pars prior*, «Cronache Ercolanesi» 18, 67-125.
- Sedley D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.
- Sommariva G. (1982) *Il proemio del De rerum natura di Lucrezio e l'Inno a Demetrio Poliorcete*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 54, 166-185.
- Thom J.C. (2005) *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Tübingen.
- Too Y.L. (1991) *A note on 'vis abdita quaedam' (DRN 5.1233)*, «The Classical Quarterly» 41, 255-257.
- Traina A. (1991²) *Lettura di una lirica boeziana (cons. I, m. 5)*, in *Poeti latini (e neolatini) II*, Bologna, 133-160.
- (2003) *Seneca lirico*, in *La lyra e la libra: tra poeti e filologi*, Bologna, 137-161.
- (2004⁴) *Seneca, La provvidenza*, introduzione, testo, traduzione e note, con un saggio di I. Dionigi, Milano.
- Verde F. (2010) *Epicuro, Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. V., Roma.
- Warren J. (2007) *Lucretius and Greek philosophy*, in Gillespie – Hardie (edd.) 2007, 19-32.

