

IL VESTIBOLO INFERNALE DI VIRGILIO E LUCREZIO

A Giorgio Pasquali (1885-1952)

nel trentennio della morte.

Enea, l'eroe predestinato ad un viaggio agl'inferi, arriva, dietro la guida della Sibilla, all'entrata dell'Orco. Nello spazio davanti, che è assomigliato alle fauci di un mostro selvaggio, egli trova e guarda impaurito vari mostri. Proprio sulla porta hanno stanza le bestie mostruose della tradizione antica: i Centauri, le Scille, il gigante dalle cento braccia Briareo, l'Idra di Lerna, la Chimera, le Gorgoni, le Arpie, il tricornoporeo Gerione (Aen. 6, 285-9). Poco prima stanno altri esseri di forme ugualmente spaventose, che sono le personificazioni dei mali che rendono tribolata la vita degli uomini (273-81):

*vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia Curae
pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus
et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas,
terribiles visu formae, Letumque Labosque;
tum consanguineus Leti Sopor et mala mentis
Gaudia mortiferumque adverso in limine Bellum
ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens
vipereum crinem vittis innexa cruentis.*

Questi demoni sono sparsi in tutto il vestibolo, fin sulla soglia dell'Ade, dove dimorano, insieme al Sonno e ai turpi Piaceri, le Furie, la Guerra e la Discordia. La connotazione spaziale *adverso in limine* di v. 279 si confonde con l'altra *in foribus stabulant* di v. 286, relativa ai mostri che stanno tutti sull'entrata. Nel mezzo si erge un albero straordinario, un enorme olmo vecchissimo, sui cui grandi rami, attaccati alle foglie, stanno innumerevoli i falsi Sogni (*somnia vana*). Affanni e passioni senza fine turbano e tormentano gli uomini che sognano ricchezza o potere o altre cose che credono idonee a liberarli dall'inquietudine e dai dolori, senza capire che quei sogni sono vani: stanno su una pianta che non dà frutti, come gli alti pioppi e i salici che crescono nell'Ade di Omero (1). Anzi il risultato è un aumento di dolore, perché nascono guerre e discordie, azioni irrazionali e mostruose come le bestie dall'aspetto contro natura che stanziavano all'inizio della via che conduce dentro l'inferno. Così diventa chiaro il legame tra le personificazioni

(1) Od. 10, 510 e Paus. X 30, 6. Cfr. Theophr., H. P. III 5, 2, dove l'olmo è posto fra le piante *ἄκαρποι*.

di cose astratte che popolano il vestibolo, intorno al gigantesco albero che alberga "il popolo dei sogni" come dice Omero (Od. 24, 12), e i mostri tradizionali sulla soglia dell'Ade. Virgilio non dispone le cose vagamente senza un disegno, pago di riprodurre i motivi delle catabasi infernali: egli cerca di dar rilievo al rapporto tra la vita e la morte. E non astrattamente, in un arido elenco di mali, ma con riferimento alla situazione sociale.

Il processo di divinizzazione di nomi astratti era antico e si deve all'idealizzazione di virtù e di vizi, materia studiata dai "genealogi", come li chiama Cicerone (De nat. deor. III 17, 44), fra i quali ci fu anche Igino, autore delle Genealogie degli dei, al tempo di Augusto. Così si ebbero come demoni *Amor, Dolus, Metus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Querella, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcae, Hesperides, Somnia, quos omnis Erebo et Nocte natos ferunt* (Cic., ibid.), e ancora *Honos, Fides, Mens, Concordia, Spes, Moneta omniaque quae cogitatione nobismet ipsi possumus fingere* (ibid. 18, 47). La critica che Cotta nel libro di Cicerone rivolge al moltiplicarsi degli dei — cosa agevolata dall'assorbimento in Roma di culti greci e orientali con la sottomissione di vari popoli — è conforme al razionalismo evemeristico, che nella cultura latina era penetrato da tempo con la traduzione e elaborazione di Evemero da parte di Ennio e si era diffuso nelle classi colte. Naturalmente anche per Virgilio quelle personificazioni e quei mostri sono dei simboli, molto comodi nell'esposizione dei pensieri. In questo, fra l'altro, aveva davanti a sé l'esempio degli epicurei, in particolare di Lucrezio, il poeta da lui tanto ammirato. E proprio a Lucrezio credo che ci si debba rifare per capire con maggiore pienezza le raffigurazioni del vestibolo infernale dell'Eneide.

I commenti (cfr. per esempio il Norden, p. 212-6) concedono, è naturale, molto spazio alla menzione di autori e luoghi che aiutano a comprendere quelle personificazioni demoniache e citano talvolta anche Lucrezio per questo o quel particolare. Che Virgilio conoscesse gli scritti genealogici di cui parla il passo citato di Cicerone appare chiaramente dal fatto che un numero discreto di quelle personificazioni è usuale da Esiodo in poi; ma il materiale comune presso i singoli autori può assumere valori diversi e particolari significati. Così a proposito del luogo dell'Eneide merita un discorso articolato e approfondito il confronto con la chiusa del proemio del l. 3 di Lucrezio, dove si illustra come la paura della morte alimenti le passioni e sia causa di orribili delitti (59-81). Nel giustificare la trattazione del libro, la mortalità dell'anima e l'inconsistenza della paura della morte, il poeta non accenna alle punizioni dell'oltretomba, che spaventano il popolino, non le persone colte, ma parla del desiderio istintivo nell'uomo di vivere,

un desiderio universale che spinge l'individuo a evitare tutto ciò che porta alla soppressione dell'essere e a proteggersi il più possibile anche commettendo i delitti più nefandi per sottrarsi alle forze cieche della natura che cercano di risucchiare il vivente nel nulla.

Il pensiero è collegato con la dottrina del quadrifarmaco contro il timore che venga a mancare il necessario. La dimostrazione è fondata sul principio del limite naturale dei desideri, quale è svolto da Epicuro, Epist. ad Men. 127-8. Ma questa è la base scientifica e il discorso è molto più ampio e investe problemi e scelte di vita quotidiana per la connessione con altri temi che per lo più sono considerati separatamente, primo fra tutti quello della sicurezza esterna e sociale, ἡ ἔξωθεν οἰκονομικὴ ἀσφάλεια, a cui si riferiscono alcune Ratae Sententiae di Epicuro (2). Mentre i cinici negavano alla radice ogni bisogno di cose esterne, Epicuro ammetteva che anche queste devono essere curate, quel tanto che la carne non abbia da soffrire la fame la sete il freddo, voleva cioè che fossero a disposizione le cose necessarie per evitare la sofferenza derivante da certe privazioni contro natura; il che permette anche di mantenere l'animo tranquillo, nella persuasione che non viene a mancare niente di quello che è indispensabile. Dato l'istintivo impulso a evitare il dolore, a non soccombere alle malattie e alla morte, l'individuo è portato facilmente a cercare quei beni da cui crede di essere protetto nelle avversità naturali e nei contrasti della vita sociale e pensa ad accumularne più che può per assicurarsi quell'aiuto non solo per un giorno o un mese o un anno, ma per tutta la vita. Questa però è stoltezza e chi agisce così diventa schiavo delle *κεναὶ δόξαι* e giunge a compiere anche le più gravi scelleratezze: la sicurezza esterna va cercata fino ad un certo punto (*μέχρι τινός* R. S. 14), persuasi che il necessario si riduce a poco e che quel poco non è difficile da procacciare. D'altra parte, in caso di bisogno, ci sono gli amici, perché "fra le cose che la saggezza procura per rendere beata la vita intera, di gran lunga la più grande è il possesso dell'amicizia" (R. S. 27). Ecco il motivo dell'amicizia così caro agli epicurei, collegato con la sicurezza esterna: non solo gli amici e compagni di fede sono un aiuto nell'approfondimento della dottrina filosofica e nel gioioso possesso comune della verità, ma anche nella protezione dai mali e difficoltà esterne.

Al contrario, chi si lascia ingannare dalle vane opinioni e dominare dalle passioni, in sostanza dalla paura della morte, è disposto anche "a spezzare i legami dell'amicizia e a tradire la pietà verso i genitori e

(2) 6. 7. 13. 14. 39. 40. Ho illustrato l'argomento in uno scritto che è in corso di stampa e che comparirà nel 1983.

verso la patria" (3). Infatti l'eccessiva ricerca della protezione esterna si manifesta in molteplici aspetti che possono rilevare gravi deformazioni mentali. Si lascia troppo spazio all'avidità e all'ambizione, cosicché si è spinti a valicare i confini del giusto, a partecipare a complotti e cospirazioni diventando complici e ministri di scelleratezze, per riuscire con enorme fatica ad occupare un'alta posizione sociale (59-64); per evitare la povertà, altri uccidono i concittadini e raddoppiano avidamente le ricchezze accumulando strage su strage, sopprimendo fratelli e consanguinei, rosi dall'odio e dalla paura di essere avvelenati (70-3); per evitare il disprezzo, altri vogliono primeggiare, macerati dall'invidia davanti allo splendore di chi è potente e attira gli sguardi su di sé, o si struggono nel desiderio di sopravvivere alla morte per mezzo di statue e di una fama imperitura (74-8). Tutti questi desideri smodati, che sono vere piaghe (*haec vulnera vitae* 63) perché bandiscono la tranquillità, sono per la maggior parte una conseguenza della paura della morte:

*non minimam partem mortis formidine aluntur;
turpis enim ferme contemptus et acris egestas
semota ab dulci vita stabilique videtur
et quasi iam leti portas cunctarier ante* (64-7).

L'affermazione è connessa chiaramente con il tema della sicurezza

(3) Si è vista una grave difficoltà nella costruzione sintattica dei vv. 82-4 per il passaggio dalla forma infinitiva *obliti... esse... vexare... rumpere* a quella indipendente di *suadet*, il cui soggetto è *timor mortis*, che è anche il soggetto degli infiniti precedenti. Di qui varie correzioni di *suadet* (*clade* Bernays, *fraude* Lachmann, *sorde* Diels, *suasu* Ernout), o di altre parole o altri interventi. Oggi si preferisce mantenere il testo tramandato per l'opportunità del senso di *suadet* imputando la difficoltà ad una negligenza del poeta. Ma non c'è anacoluto: si ponga punto dopo *rumpere* e due punti, non punto, dopo *suadet*, unendo strettamente *et in summa pietatem evertere suadet* con quel che segue. C'è una climax: dal generico *fontem curarum* si passa alla perdita del senso di pudore (*vexare pudorem*), poi alla violazione dei legami dell'amicizia (*vincula amicitiae rumpere*), cosa assai grave per gli epicurei; infine viene il sovvertimento della *pietas erga parentes* e *erga patriam*: anche il saggio epicureo, sebbene non partecipasse alla vita pubblica e ponesse un fondamento utilitaristico anche ai rapporti familiari (cfr. fr. 537-9 Us.), tuttavia condannava il tradimento dei genitori e della patria, e si ricordavano con ammirazione la gratitudine di Epicuro verso i genitori e la sua generosità verso i fratelli e il suo amore per la patria (Diog. L. 10, 10). Il colmo dei crimini è messo in evidenza non solo con la collocazione alla fine, ma anche col cambio del costruito sintattico. Così acquistano rilievo anche i due vv. 85-6, giudicati un'aggiunta sforzata e strascicata (Giussani), perché essi fanno risaltare l'importante concetto di *pietas* e in rapporto con esso è richiamato ancora il pensiero centrale (*vitare Acherusia templa petentes*). Questo modo di procedere non è inconsueto in Lucrezio.

esterna (*vita stabili* 66), come si diceva in principio. Lo mostra all'evidenza il confronto con 5, 1120 sgg. *at claros homines voluerunt se atque potentis, /ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulenti degere vitam*, dove è riprodotta quasi alla lettera la R. S. 7 di Epicuro. Ed è appunto la deformazione mentale in questo campo che permette di capire il collegamento della dottrina della sicurezza esterna con la paura della morte, un collegamento che è stato giudicato ardito e paradossale. Ma, in una dottrina filosofica in cui tutto è ridotto in funzione del piacere fisico, la cosa non è né audace né strana. La soddisfazione dei bisogni naturali necessari è condizione fondamentale dell'esistenza; ma l'epicureo non dice tanto "dell'esistenza" quanto "di un'esistenza felice", perché non ha paura del non esistere, un fatto che entra nell'ordine naturale delle cose e che non deve spaventare perché la morte sopprime ogni sensibilità. Invece chi si lascia dominare dal desiderio dell'esistenza in quanto semplicemente esistenza si preoccupa che non gli venga mai a mancare il cibo e mette a servizio di ciò tutte le passioni. Questo risulta chiaro da quel che osserva, con riferimento alla dottrina epicurea, Porfirio, *De abstin.* 1, 54, 2 (= *Epic. fr.* 458 Us.) condannando l'abitudine dell'alimentazione carnea: *λογίζεσθαι ὡς ὁ φοβούμενος ἐμψύχων ἀποχήν, εἴπερ δι' ἠδονὴν ἄπτεται κρηφαγίας, τὸν θάνατον φοβεῖται. εὐθὺς γὰρ τῇ στερήσει τῶν βρωτῶν συνάπτει ἀορίστου τινὸς δεινοῦ παρουσίαν, ἐξ ἧς ὁ θάνατος, παρὰ δὲ τὰς τοιαύτας καὶ τὰς ὁμογενεῖς αἰτίας καὶ ἡ τοῦ ζῆν ἄπληστος ὄρεξις γίγνεται καὶ πλοῦτου καὶ χρημάτων καὶ δόξης τῷ συναυξήσειεν τε νομίζεω τὸ πᾶν ἀγαθὸν σὺν αὐτοῖς διὰ τοῦ πλείονος χρόνου καὶ τῷ κατὰ τὸν θάνατον δεινὸν ὡς ἀπέραντον φοβεῖσθαι.*

Occorre dunque conoscere come stanno realmente le cose, che cosa sia la morte e quale sia il valore dei fenomeni dell'universo, quanto poco sia indispensabile e come questo poco si possa procurare *καὶ μετὰ δικαιοσύνης* (cfr. *Lucr.* 3, 60) *καὶ ἐλευθερίας ἡσυχίας τε καὶ πολλῆς ῥαστώνης* (*Epic.*, apud *Porph.*, *De abst.* I 51, 7) e come la mancata soddisfazione di un desiderio non necessario non porti alla rovina e dissoluzione del nostro organismo (*Porph.*, *ib.* I 49, 3); e occorre praticare la virtù della fortezza, così da disprezzare la morte, sopportare i dolori, resistere alle passioni, liberandosi da ogni preoccupazione e angustia (4).

(4) Al contrario, la paura della morte può essere considerata da un antropologo come il fondamento del progressivo incivilimento umano. Nei tempi primitivi la paura di perdere la vita era continuamente presente per le frequenti lotte con gli animali feroci, i numerosi pericoli della caccia, le siccità o le alluvioni che portavano la carestia e la fame, le epidemie sterminatrici. Tali paure ossessive passarono in eredità alle generazioni posteriori. Per questo furono scoperte successivamente le

Infatti Cicerone, esponendo la filosofia epicurea, in De fin. I 15, 49 accenna a quel particolare argomento trattando della virtù della fortezza: *ut enim mortis metu quietae vitae status perturbatur et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, nonnulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdiderunt, sic robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit... et ad dolores ita paratus est ut...* Anche qui, come in Lucrezio, si nota che, per mancanza di fortezza d'animo o incapacità di superare la paura della morte, si compiono i più gravi delitti: *multi amicos (perdiderunt) ≈* Lucr. 3, 83 *vincula amicitiai rumpere; multi parentes, nonnulli patriam ≈* Lucr. 3, 85 sg. *patriam carosque parentes prodiderunt; plerique se ipsos penitus ≈* Lucr. 3, 79 *et saepe usque adeo mortis formidine vitae / percipit humanos odium lucisque videndae, / ut sibi consciscant mae- renti pectore letum.*

Che gli uomini arrivino, nel colmo della loro stoltezza, addirittura a suicidarsi per paura della morte, era un'osservazione non rara, che si trova già in Democrito: *ἄνθρωποι τὸν θάνατον φεύγοντες διώκουσιν* (B 203 Diels). Ma non conosciamo lo svolgimento del pensiero in cui compariva la sentenza di quel filosofo e non possiamo affermare che in lui essa fosse collegata con la ricerca dei beni esterni. Questa connessione, per quel che finora sappiamo, è prettamente epicurea (5) e la si deve

varie arti adatte ad alleviare le fatiche e ad accrescere i beni, a parte il rischio che il progresso tecnico renda l'uomo ancora schiavo di forze diverse e di altri pericoli che lo gettino in nuove condizioni angosciose. Ma Epicuro non ripone la felicità nel progresso tecnico, bensì nella limitazione dei desideri e nella liberazione da ogni paura (cfr. A. Barigazzi, Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro, "Prometheus" 4, 1978, 1 sgg.). Perciò per questo filosofo la paura della morte ha un aspetto puramente negativo e quindi è un fatto da superare col pacato ragionamento che dissolve ogni ribellione e fa guardare e accettare le cose realisticamente come stanno, quando sono indipendenti dalla volontà umana, spogliate da ogni suggestione fantastica e falsità.

(5) Questo non significa che essa non esistesse prima di Epicuro. Si trova in un passo interessante di Iambl., Protr. 20, p. 98, 17 Pist.: "bisogna che ogni uomo sia molto temperante, e questo può avvenire, se uno non si lascia dominare dal desiderio della ricchezza, curandosi di ciò che è giusto senza riguardo della vita e seguendo la virtù. In queste due cose i più sono intemperanti per una ragione di questo genere: tengono alla vita (*φιλοψυχοῦσι*) perché confondono la vita coi mezzi dell'esistenza (*τοῦτο ἢ ζωὴ ἔστιν ἢ ψυχὴ* cod., ma il testo è corrotto: correggerei in *ταῦτό καὶ ζωὴ ἔστι καὶ ψυχὴ*, senza articoli a mo' di sentenza; *ταῦτόν ἢ ζωὴ ἔστι τῇ ψυχῇ* Kiessling, *τούτοις ἢ ζωὴ ἔστιν ἢ ψυχὴ* [ma il predicato dovrebbe essere senza articolo] oppure *τούτοις ταῦτόν ἔστιν ἢ ζωὴ καὶ ψυχὴ* Pistelli). Risparmiano dunque la vita e la bramano per amore dei mezzi dell'esistenza e per le abitudini in cui sono allevati (*διὰ φιλίαν τῆς ζωῆς καὶ συνήθειαν ἣ συντρέφονται*). Ama-

presupporre in quel che riferisce Seneca, Epist. 24, 22 (= Epic. fr. 496-8 Us.): *obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt quam eos qui timent et ait: "ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris"*. Item alio loco dicit: *"quid tam ridiculum quam adpetere mortem, cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis?"*. His adicias et illud eiusdem notae licet: *"tantam imprudentiam esse, immo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem"*. Qui il *taedium vitae* non ha un senso romantico né è frutto di un'angoscia esistenzialistica, ma è il risultato finale (*cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris*) della smodata ricerca di beni esterni per assicurare la propria esistenza (*timore mortis*), causata da una falsa opinione che scambia per fine quello che è solo un mezzo, il quale per di più dev'essere attentamente vagliato e praticato. Nella stessa Lettera a Meneceo di Epicuro, nell'ampio brano che tratta della morte e spiega perché non la si deve temere (124-7), non si accenna esplicitamente alla dottrina della sicurezza esterna, ma essa si sottintende quando si afferma ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται>: un comportamento contraddittorio determi-

no poi la ricchezza (φιλοχρηματοῦσι) per quelle cose da cui sono spaventati, le malattie, la vecchiaia, i danni improvvisi, come incendi, morti di schiavi o di bestie, e le altre sventure che riguardano il corpo, la vita, le sostanze... E ci sono anche altre cause che spingono gli uomini ad acquistare denaro non meno delle precedenti, le ambizioni sociali e le rivalità e il potere (αἱ πρὸς ἀλλήλοις φιλοτιμίαι καὶ οἱ ζῆλοι καὶ αἱ δυναστεῖαι), giacché contribuiscono allo scopo". Anche qui cupidigie di denaro e ambizioni pubbliche sono associate come passioni più appariscenti nella società, e tutte queste preoccupazioni sono imputate ad un eccessivo amore per la vita e a false abitudini sociali; ma si può vivere anche con poco, anzi per evitare gravi mali è necessaria la moderazione, la quale è insegnata dalla filosofia. La considerazione si adatta bene alla dottrina epicurea della sicurezza sociale, ma anche al Protreptico di Aristotele, che, come è noto, è la fonte principale del trattato di Giamblico. Propriamente nessuno ha mai rivendicato ad Aristotele quel capitolo di Giamblico; ma, se non si può dimostrare la derivazione, non si può nemmeno negarla. In quel capitolo Giamblico vuole dimostrare che, se si vuole vivere dignitosamente e felicemente, bisogna filosofare, e la necessità della filosofia era l'assunto centrale del libro aristotelico. Del resto è sicuro che in esso Aristotele dimostrava che i beni materiali sono subordinati ai beni dello spirito e che solo la filosofia è di guida al retto uso dei primi, affinché l'uomo espliciti essenzialmente l'attività mentale a cui è destinato da natura. Perciò l'argomentazione di Giamblico potrebbe entrare convenientemente in quel trattato ed Epicuro potrebbe aver trovato lì lo spunto per la sua dottrina della sicurezza esterna. Infatti è noto che al Protreptico di Aristotele egli si opponeva non raramente, garantendo ai discepoli una felicità divina in terra dentro uno spazio di tempo limitato (cfr. Epist. ad Men. 135), come faceva anche Aristotele in quel libro, naturalmente su un fondamento diverso.

nato dall'insanabile contrasto fra l'esperienza reale e l'insaziabile ricerca di beni esterni perseguita per amore della vita o, come dice Epicuro, per paura della morte e alimentata dall'illusione che la durata temporale accresca il piacere, un altro errore quest'ultimo da cui Epicuro mette in guardia spesso e decisamente (6).

Se teniamo presente questo aspetto particolare della filosofia epicurea, di cui il passo di Lucrezio esaminato è la testimonianza più ampia e che, contro l'opinione generale, è ben collegato con le altre parti del sistema, riusciamo, credo, a capire in profondità la descrizione del vestibolo infernale di Virgilio e a rispondere a due domande: a) perché siano state collocate in quel luogo dell'inferno quelle personificazioni allegoriche; b) quali risonanze provavano Virgilio e i contemporanei nel leggere quel passo.

E' da ammettere senza difficoltà che Virgilio conoscesse bene il passo di Lucrezio, il poeta tanto ammirato e imitato. E' già stato notato che l'emistichio virgiliano di G. 2, 510 *gaudent perfusi sanguine fratrum* è una reminiscenza di Lucr. 3, 72 *crudeles gaudent in tristi funere fratris*, con il riferimento alle medesime cose, e che anche alcuni dei mostri dimoranti nel vestibolo infernale di Virgilio (285 sgg.), come i Centauri, le Scille, la Chimera, compaiono in Lucrezio come esempi di esseri impossibili (5, 590 sgg.), spiegati come immagini nate da sovrapposizioni e intrecci di simulacri diversi (4, 890 sgg.). I Centauri e le Scille sono menzionati di seguito in ambedue i poeti, ma la derivazione da Lucrezio (4, 732 e 5, 893) è provata specialmente dal plurale *Scyllae*, che non è documentato, a quel che pare, negli autori greci. E si noti ancora che Briareo e Gerione, menzionati da Virgilio, possono essere un'esemplificazione dei Giganti che Lucrezio, nel medesimo passo di 5, 910 sgg., ancora ricorda come esseri che non poterono mai esistere, neppure all'origine quando la terra era giovane e molto più feconda. Giustamente il Norden nel suo commento (p. 215 sg.) ha cercato di mostrare come tutti gli esseri mostruosi ricordati da Virgilio in 285-9 erano collegati con l'oltretomba. Può essere questa una ragione per cui Lucrezio ai Centauri e alle Scille e ai Cerberi ha associato le immagini delle persone morte che persistono, sebbene quelle non esistano più, ad arrivare alla mente dei viventi (5, 733 sg.). In ogni modo, questo mondo di favole, frutto dei falsi sogni degli uomini, poté cooperare in Virgilio a far porre quelle figure mostruose vicino all'albero dei Sogni all'ingresso dell'Ade.

(6) Cfr. R. S. 19. 20; Lucr. 3, 1082 *sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur / cetera; post aliud, cum contigit illud, avemus / et sitis aequa tenet vitai semper hiantis.*

Anche a proposito delle personificazioni demoniache dei vv. 274-81 il Norden (p. 213 sg.) ha messo in luce il loro tradizionale legame col mondo sotterraneo a partire da Esiodo e ha osservato che Virgilio ha mescolato più varianti mitologiche, ciò che corrisponde alla maniera di comportarsi dei poeti romani dietro l'esempio dei poeti ellenistici. Ma questo permette anche di capire come Virgilio abbia potuto subire più liberamente l'influsso di Lucrezio. A me pare indubbio che egli abbia avuto presente il passo di Lucrezio esaminato in precedenza (3, 59-81), di cui non si servono i commentatori per scoprire un significato più profondo nelle personificazioni allegoriche virgiliane. Esse, come è stato detto, erano già collegate con l'Ade; ma perché sono state poste proprio nel vestibolo infernale?

Le *cupiditates* procurano le *curae* che agitano la vita degli uomini, spingendoli a compiere delitti di ogni sorta (7); ma le cupidigie sono causate, dice Lucrezio, dalla paura della morte; dunque è la paura della morte che procura l'infelicità agli uomini (8). Essi, se non hanno la saggezza, si trovano sempre come in bilico sull'orlo dell'inferno: tentano di sfuggire, ma ad esso si sentono continuamente legati. Fanno di tutto per evitare il disprezzo infamante, quale si manifesta socialmente nelle elezioni pubbliche, e la pungente povertà, perché li considerano incompatibili con il piacere e una vita sicura, e in quei disagi e in quelle privazioni provano una specie di morte, sentendosi come avvolti da tenebre e fango. Il modo di esprimersi di Lucrezio è chiaro e forte: *quasi iam leti portas cunctarier ante* (67); *ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur* (77). Anche le tenebre e il fango fan parte del mondo infernale, in cui gli stolti s'immaginano di precipitare se mancano degli onori e delle ricchezze a cui agognano. Dunque, se si vuole attribuire una personificazione e una collocazione infernale a tutti quei mali e tormenti dell'uomo, la sede più adatta sembra essere il vestibolo. E lì appunto li pone Virgilio: la *turpis Egestas* (l'aggettivo lucreziano da *contemptus* è stato trasferito a *Egestas*) e la *Fames malesuada*, che spinge al misfatto, o *κακόεργος* come è chiamato il ventre in Omero (Od. 18, 54), i pallidi *morbi* e la *Senectus* senza sorriso; tutte avversità per evitare le quali gli uomini, scossi dal *Metus*, affrontano il *Labos*, la fatica incessante con dolore fisico, e la Morte (*Letum* per allitterazione con *Labos*, e per un senso maggiore di personificazione: cfr. Lucr. 1, 852 *Leti sub dentibus*); ma, mentre s'illudono di procurarsi vere gioie, rimangono

(7) Cfr. Diog. Oen. fr. 67 Ch. (71 W. e Gr.), col. II 7 καθόλου μὲν γὰρ ὦν οὐκ εἶσω ὑρέξεις πραγμάτων περὶ τούτων οὐδὲ λῦ[παι γίνονται (vd. in proposito il NF 121, pubblicato da M. F. Smith in questo stesso fascicolo, a p. 208 sgg.).

(8) Lucr. 3, 82 *fontem curarum hunc esse timorem*, cioè *huius rei o mortis*.

storditi dai *mala mentis Gaudia* per effetto del *Sopor*, o torpido Sonno, che è fratello della Morte, e con la mente ottenebrata compiono scelleratezze risvegliando le Furie e suscitando la pazza Discordia e la Guerra, che portano la rovina, cosicché vivono sempre in mezzo al *Luctus* e alle *ultrices Curae*, o Rimorsi. Ci sono reminiscenze dotte, come è stato osservato (9), ma *mala mentis Gaudia* è una tipica espressione epicurea, perché le gioie e le paure hanno sede nell'*animus* o *mens*, radicata saldamente nel petto, e di lì si propagano all'*anima* e al corpo (10).

Per il confronto con Lucrezio non solo si approfondisce e arricchisce l'interpretazione del passo virgiliano, ma si riesce anche a ricuperare sentimenti particolari collegati con le esperienze della vita del poeta mantovano. Qualcuno ha creduto di scoprirvi dei riferimenti alle contemporanee condizioni sociali e politiche. Lo ricorda il Norden (p. 214), che però lascia cadere la cosa, evidentemente perché la considera una semplice impressione non sorretta da elementi probanti. Ma ora attraverso Lucrezio si ottiene un valido argomento in senso positivo. Infatti nel passo di Lucrezio sono innegabili i richiami alla realtà contemporanea, quando si scatenarono le grandi ambizioni per la conquista del sommo potere al tempo del primo triumvirato e l'Italia si trovò coinvolta in una lunga guerra civile durante la quale si perpetrarono atrocità stragi nefandezze di ogni specie, anche contro i consanguinei, per trarre profitto dallo sconvolgimento generale e accumulare immense ricchezze e alte posizioni sociali. La descrizione lucreziana è così forte e ossessiva che ha costituito un problema per gli interpreti. Si è osservato che l'inferno non era solo un luogo di castigo, ma conteneva anche i Campi Elisi con la felicità dei buoni, e ancora che la paura delle punizioni infernali avrebbe pesato di più presso il mondo greco al tempo di Epicuro che presso i Romani del I secolo a.C. Per questo C. Bailey (commento a Lucr. 3, 31-93, p. 995) ha concordato con W. Y. Sellar

(9) A quanto ha notato il Norden si aggiunga *ferreique Eumenidum thalami* di v. 280, che richiama, come ha notato P. Carrara ("Prometheus" 6, 1980, 271-3), Antimaco, fr. 187 Wyss δὴ τότ' Ἐρινὺς ἦλθεν ἀσήμερος [Ἰ' Ἄϊδος ἐκπρολιπούσα θοδὸν δόμον [Ἰ χάλκεοι Ἀράων θάλαμοι, cioè "allora venne l'Erinni lasciando in fretta la casa dell'Ade dal cuore crudele, <dove stanno> le dure stanze delle dee vendicatrici". Alle Eumenidi o Erinni o Arai corrispondono le Furie latine, che in Verg., G. 4, 283 sg. *caeruleosque implexae crinibus anguis / Eumenides* sono rappresentate con serpenti nei capelli, come nel luogo dell'Eneide la Discordia (v. 280 sg.): segno di stretta parentela fra Furie e Discordia.

(10) Lucr. 3, 94 *hic* (nella *mens*) *exultat enim pavor ac metus, haec loca circum / laetitiae mulcent; hic ergo mens animusque*. L'importante distinzione fra *animus* e *anima* permette di capire perché anche il saggio epicureo, non solo quello stoico, può dichiararsi felice perfino dentro il toro di Falaride: cfr. Lucr. 3, 134 sgg., 305 sgg.

(Roman Poets of the Republic, Oxford 1863, 1881³, p. 272) e con O. Regenbogen (Lukrez, seine Gestalt in seinem Gedicht, Leipzig 1932, p. 49 sgg.) nel giudicare la descrizione del poeta un'intenzionale esagerazione. Ma questo è un falso problema, perché si trasferisce alla realtà storica quello che è presentato come un'opinione soggettiva. Ammesso il principio generale che le cupidigie e le ambizioni sono fomentate dalla paura della morte, si arguisce che al tempo della guerra civile, quando quelle passioni scoppiarono con un'intensità straordinaria, altrettanta intensità dovette avere la paura della morte. Ma l'equazione non presuppone una coscienza della cosa nei contemporanei; regge solo nell'argomentazione di Lucrezio. Perciò è inutile chiedersi se il poeta è andato oltre Epicuro attribuendo ai suoi contemporanei esagerate paure dell'aldilà: egli ha illustrato il pensiero epicureo con gli occhi rivolti alla società del suo tempo e ha impresso alla sua descrizione una forza pari alla straordinarietà degli eventi e conforme al suo gusto per l'amplificazione.

Ebbene, Virgilio, che ha passato la maggior parte della sua vita durante quella rivoluzione, finita nel 31 con l'avvento al potere di Ottaviano e l'inizio dell'impero, è molto vicino a Lucrezio nell'esprimere i suoi sentimenti su quei fatti. La dura esperienza della guerra civile, che colpì direttamente anche il poeta e che si manifesta chiaramente nell'epilogo del l. 2 delle Georgiche, dove la quieta vita laboriosa e religiosa dei campi è celebrata in opposizione alle brutture delle lotte civili e delle rivoluzioni politiche, con il ricordo degli spargimenti del sangue fraterno e le proscrizioni e gli esili (510 sgg.), ha lasciato nell'animo del poeta impressioni indelebili, che potevano ravvivarsi facilmente anche un decennio dopo la fine di quel luttuoso periodo.

Per questo la descrizione delle *terribiles visu formae* che popolano il vestibolo dell'inferno virgiliano non sono un arido elenco, per così dire didattico, di motivi tradizionali, come per lo più nei poeti posteriori che si rifanno generalmente a Virgilio. Nell'*Hercules furens* di Seneca, per esempio, nella descrizione che Teseo fa dell'Ade (690-6) compaiono non poche personificazioni che s'incontrano in Virgilio, come *Sopor*, *Fames*, *Metus*, *Morbus*, *Bella*. L'aggettivazione varia e ha delle tinte più cariche secondo il gusto di Seneca, ma vi si sente solo l'esercizio letterario, come mostra il quadretto dell'*iners Senectus*, che, *in extremo abdita, adiuvat baculo gradum*, o l'allegoria filosofica, come appare ancor più dalla serie delle personificazioni infernali presentate da Giunone verso l'inizio della tragedia (96 sgg.): *invisum scelus / suumque lambens sanguinem Impietas ferox / Errorque et in se semper armatus Furor*.