

TERROR ET PAVOR: POLITICA E RELIGIONE IN LUCREZIO

MICHAEL VON ALBRECHT

Introduzione

Per capire la fenomenologia del terrore e della paura¹ nell'epoca tardo-repubblicana, la testimonianza di Lucrezio è particolarmente preziosa. Poiché il 'mondo' dei Romani è sin dall'inizio un universo politico e morale, persino un poema *De rerum natura* non tratta soltanto di fisica, ma anche di etica e di psicologia. L'intenzione di Lucrezio è quella di liberare i Romani dal terrore e dalla paura onnipresenti nella loro società, offrendo loro una visione sublime dell'universo e degli dei (40-49). Come vedremo, non mancano nemmeno accenti politici e giustamente Alberto Grilli² ha sottolineato gli aspetti romani dell'opera di Lucrezio.

Tenendo presenti gli esempi storici che abbiamo analizzato in questi giorni, vedremo facilmente in che chiave si debba leggere il mito lucreziano di Ifigenia. In Lucrezio troviamo un approccio non arcaico, ma profondamente laico e critico verso i fenomeni ideologici e religiosi, più rivoluzionario della maggioranza dei testi che abbiamo letti finora. A differenza di altri filosofi antichi, disposti a giustificare il paganesimo, Lucrezio attacca il male alla radice: l'abuso cioè del terrore e della religione³. Nella società romana, infatti, religione e politica furono strettamente intrecciate da sempre. Per combattere questo abuso, la filosofia epicurea era più adatta del platonismo e dello stoicismo, i quali spesso – con interpretazioni allegoriche – giustificavano filosoficamente le superstizioni popolari e politiche. Tra parentesi sia detto che per questa ragione troviamo un'alleanza un po' sorprendente, ma interessantissima, tra epicureismo e cristianesimo nei padri precostantiniani (Arnobio e Lattanzio) contro i difensori stoici (e platonici)

¹ Per un'analisi del vocabolario della paura nelle lingue europee: M. WANDRUSZKA, *Angst und Mut*, Stuttgart 1950; si veda anche: C. SEGAL, *Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in the De rerum natura*, Princeton 1990; cf. J. DION, *Les passions dans l'oeuvre de Virgile*, Thèse, Paris 1992, spec. pp. 15-70; 423-453.

² A. GRILLI, *Lucrezio e Roma*, in *Il diletto monte. Raccolta di saggi di filologia e tradizione classica*, ed. M. GIOSEFFI, Milano 2004, pp. 15-28.

³ Per una critica dantesca sull'abuso della religione si veda *infra*.

delle superstizioni dell'antica religione statale romana.

Partiremo da un testo che attacca l'alleanza non santa di politica e terrore religioso (§ 1), poi analizzeremo il vocabolario (§ 2), i sintomi fisici e le immagini della paura (§ 3). Il tema successivo sarà la figura quasi religiosa del maestro liberatore (§ 4); l'ultimo (§ 5), la liberazione stessa dalle paure.

1. *L'abuso politico del terror religioso: il sacrificio d'Ifigenia*

Il testo che segue critica l'abuso di argomenti religiosi a fini politici e riguarda il sacrificio di Ifigenia. Per consiglio del sacerdote Calcante, la figlia del re Agamennone fu sacrificata per procurare un vento favorevole alla flotta che partiva per la guerra di Troia (1, 80-111) (sono stampati in corsivo i vocaboli che si riferiscono alla paura ed al terrore).

Illud in his rebus vereor, ne forte rearis impia te rationis inire elementa viamque indugredi sceleris. quod contra saepius illa <i>religio</i> peperit scelerosa atque impia facta. Aulide quo pacto Triviai virginis aram	80
Iphianassai turparunt sanguine foede ductores Danaum delecti, prima virorum. cui simul infula virgineos circumdata comptus ex utraque pari malarum parte profusast, et maestum simul ante aras adstare parentem sensit, et hunc propter ferrum celare ministros, aspectuque suo lacrimas effundere civis, <i>muta metu</i> terram genibus summissa petebat. nec miserae prodesse in tali tempore quibat quod patrio princeps donarat nomine regem; nam sublata virum manibus <i>tremibundaque</i> ad aras	85
deductast, non ut sollemni more sacrorum perfecto posset claro comitari hymenaeo, sed casta inceste, nubendi tempore in ipso, hostia concideret mactatu maesta parentis, exitus ut classi felix faustusque daretur. tantum <i>religio</i> potuit suadere malorum. tutemet a nobis iam quovis tempore, vatum <i>terriquois</i> victus dictis, desciscere quaeres. quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt somnia, quae vitae rationes vertere possint fortunasque tuas omnis <i>turbare timore!</i> et merito: nam si certam finem esse viderent aerumnarum homines, aliqua ratione valerent	90
	95
	100
	105

religionibus atque minis obsistere vatum;
 nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas, 110
 aeternas quoniam poenas in morte timendum.

Questo testo smaschera in primo luogo il *terror* della superstizione (*religio*) come motivo di atti empì, anzi criminali, poi dimostra quanto siano vane le paure di un inesistente aldilà.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Lucrezio sin dall'inizio insiste nel dire che la sua dottrina non è contraria alla *pietas* (εὐσέβεια), ma che la superstizione (δεισιδαιμονία), il timore esagerato dei dèmoni, ha spesso causato atti oltraggiosi, persino sacrifici umani: ne è esempio classico il sacrificio di Ifigenia.

Per studiare i meccanismi psicologici dell'azione di *terror* e *metus* nel nostro testo, esaminiamo prima i vocaboli principali e l'uso che ne fa Lucrezio. Infatti in vari contesti – quale la psicologia, la tempesta, il terremoto, la peste – Lucrezio non solo rifletterà su questi sentimenti ma ne descriverà persino i sintomi fisici.

2.1. Terror e horror

Nel nostro testo l'espressione *terriquois dictis* (1, 103) è un'audace creazione linguistica di alta espressività. Le parole pronunciate dai sacerdoti (o piuttosto "sciamani") pagani comunicano terrore e producono terrore.

Generalmente *terror* viene da fuori, è originato da un'aggressione⁴. Anche per Lucrezio il *terror animi* è l'effetto di influssi esterni (per esempio, il lampo e il tuono), mentre *timor* e *metus* sono le emozioni che nascono nell'*anima* (per esempio, nel cuore di Ifigenia) sotto l'influsso del *terror animi*.

Tra i sintomi fisici del *terror*, menzioniamo l'*horror* (il rizzarsi dei peli, 'la pelle d'oca'), una reazione istintiva, per esempio allo scoppio di una tempesta (*horrescant* 6, 261). Quindi nella sfera politica sembra logico che Lucrezio chiami gli Scipioni *belli fulmen*, *Carthaginis horror* (3, 1034)⁵ riunendo in queste metafore le idee della tempesta e dell'orrore⁶. Ma è davvero sorprendente che Lucrezio (a dispetto del suo solito razionalismo) dimostri di capire che *l'orrore sacro* è un fenomeno istintivo, innato nell'uomo. Difatti è

⁴ Un attributo tipicamente lucreziano del *terror* è *taeter* (6, 217 s.; cf. 6, 253 *taetra ... nocte*). Il timbro deliberatamente duro dell'allitterazione con la lettera *t* viene rafforzato dall'assonanza di *e* e *r*; inoltre si tratta di un aggettivo piuttosto evitato dagli altri poeti per il suo carattere troppo rozzo. Lucrezio lo usa appositamente per sottolineare la brutalità del *terror*.

⁵ In Ennio troviamo le due radici (*terr-* e *horr-*) riunite in un verso che si riferisce alla guerra: *Africa terribili tremit horrida terra tumultu* (*Ann.* 310 V. = 309 Sk.).

⁶ È più raffinata la scelta della parola *horror* per caratterizzare le riluttanze istintive del popolo contro uno studio approfondito della filosofia naturale: *retroque / volgus abhorret ab hac* (1, 945 s.).

costretto di parlare dell'*insitus horror* (5, 1165), benché si aggrappi disperatamente all'idea che gli uomini primitivi (più perfetti di noialtri) non avrebbero conosciuto timori notturni – *pavidi ... noctis in umbris* – tranne la paura di animali rapaci (5, 973-987).

La vicinanza di *terror* e *horror* si verifica sia nel contesto di fenomeni naturali, sia nella vita umana⁷. Da queste radici si formano parole che si riferiscono al tuono⁸. Quanto ai *terrores* della guerra, Lucrezio osserva l'invenzione di armi sempre più orribili (5, 1305 ss.): *sic alid ex alio peperit discordia tristis / horribile humanis quod gentibus esset in armis, / inque dies belli terroribus attulit augmen*. Un passo come 5, 1336 (*volneribus clamore fuga terrore tumultu*) fa pensare alle personificazioni mitologiche dei compagni di Marte, Phobos e Deimos. Tali dèmoni nascono dalle parole – *terrioloquis dicitis* – degli sciamani, i quali usano – lo abbiamo visto – il terrore come strumento di potere (1, 103). Infine il *terror animi* è il nemico intimo di Lucrezio (1, 146-148; 2, 59-61; 6, 39-41; cf. 3, 16 *diffugiunt animi terrores*; 3, 68 *falso terrore coacti*). Ne parleremo più avanti: passiamo ora a *pavor*.

2.2. Pavor

Sotto l'impressione del fulmine e del tuono, l'anima si restringe, si contrae convulsivamente (*contrahitur* 5, 1219), le membra si rannicchiano (*corpunt membra* 5, 1219) – e questo è un effetto del *pavor*⁹, del terrore panico. Si tratta degli indizi di uno sbalordimento (in greco: θάμβος e τάρβος) che non ci permette di muoverci – eccetto il *tremore* incontrollato (5, 1222) del corpo¹⁰. Si rannicchiano persino i re (*corripiunt divum percussi membra*

⁷ Chiaramente *terror* si riferisce originariamente piuttosto al fenomeno che provoca la paura, *horror* piuttosto alla reazione della persona (il rizzarsi dei capelli, la "pelle d'oca").

⁸ *Perterricepo sonitu* 6, 129; *terrifico ... sonitu* 6, 388; cf. 6, 155 *terribili sonitu* (del fuoco; cf. *horrisono ... fragore* 5, 109); ma anche agli incubi (*exterrentur* 4, 1022; *terrificant* 4, 34; cf. *horrifice* 4, 36) o alla pena di morte (*horribilis* 3, 1016). Per l'adombrarsi dei cavalli l'attributo *perterriti* ("imbizzarriti") è la voce propria (5, 1316); un sinonimo adatto alle persone terrorizzate è *percussi*: *divom percussi membra timore* (5, 1223).

⁹ Il *pavor* è congiunto con l'incertezza, quando tutto è sospeso (cf. 6, 51 *pavidis cum pendent mentibus saepe*).

¹⁰ La concretezza del *tremor* (e dell'*horror*) si vede bene anche nella descrizione della nascita del terremoto (6, 592 s.: *et fera vis venti per crebra foramina terrae / dispertitur et horror et incutit inde tremorem*). Un paragone fisiologico illustra il processo fisico, e nel medesimo tempo prepara la reazione degli esseri umani (6, 594 s.): *frigus uti nostros penitus cum venit in artus / concutit invitos cogens tremere atque movere*. Dall'*horror* nasce così il *tremor*. L'orrore è congiunto con il *frigus* anche nella descrizione della natura del ferro (6, 1011 *frigidus horror*) e del temperamento del cervo. Segue la reazione degli uomini (6, 596 ss.): *ancipiti trepidant igitur terrore per urbis, / tecta superne timent, metuunt inferne cavernas / terrai ne dissoluat natura repente*. Quindi il terrore (che viene da fuori) provoca un movimento non controllato (*trepidant*) e le emozioni di *timor* (verso ciò che è al di sopra di noi) e *metus*

timore 5, 1123). Lo stesso si dica dell'animo che si fa umile, cioè perde il coraggio (l'umiltà per Lucrezio non è una virtù) per via dell'ignoranza delle cause (6, 52 s. *et faciunt animos humilis formidine divom / depressosque premunt ad terram*). Abbiamo visto che Ifigenia impaurita si mette letteralmente ginocchioni (1, 92)¹¹; altrove l'aggettivo *pavidus* (5, 1230) descrive quello stato d'animo da cui nascono le preghiere, giacché l'incapacità di vedere le cause dei fenomeni meteorologici favorisce il ritorno alle vecchie superstizioni (6, 62): *rursus in antiquas referuntur religiones / et dominos acris adsciscunt, omnia posse quos miseri credunt*. È tipica la parola *dominos*: con l'idea del *terror* è congiunta una nozione di potere¹².

2.3. Metus

Mentre *terror* riflette spesso una minaccia visibile, acuta ('esogena'), *metus* si accoppia – non meno espressivamente, ma con una sfumatura meno clamorosa – con la parola *maeror* (6,1185 *perturbata animi mens in maerore metuque*). Le due *m* si adattano perfettamente ad uno stato d'animo interno (spesso, ma non sempre, 'endogeno') depressivo ed angoscioso di carattere meno definito e piuttosto cronico¹³ – la stessa allitterazione troviamo per esempio nel *metus mortis*. Questo stato d'animo è durevole – come lo è anche la paura delle punizioni (in questo o nell'altro mondo) – ed è un ostacolo permanente al godersi la vita (5, 1151 *inde metus maculat poenarum praemia vitae*). Il carattere 'cronico' del *metus* si svela retrospettivamente nell'esperienza storica ben conosciuta, per cui il tiranno temuto per tanti anni, una volta morto, viene calpestato (5, 1140): *nam cupide conculcatur nimis ante metutum*¹⁴. A differenza della *formido* che ci minaccia da fuori e da sopra, il *metus* nasce, s'insinua e regna clandestinamente nei nostri cuori (5, 73): *quibus ille modis divom metus insinuarit / pectora*. Si tratta di un male invisibile, ma tenace.

È così che il *metus* nasce nel cuore di Ifigenia, vittima ignara di quell'unione non santa di politica e superstizione. I sacerdoti nascondono i coltelli; Ifigenia non sa quale destino la minacci, ma è già soggetta ad una paura, po-

(verso ciò che è al di sotto). Un altro verbo molto espressivo è congiunto con il terremoto (6, 287): *inde tremor terras graviter pertemptat*. È interessante il parallelo psicologico nell'*Eneide* (1, 502): *Latoniae tacitum pertemptant gaudia pectus* (si tratta quasi di un brivido).

¹¹ Qui si tratta di *metus*, una paura non ancora definita; si veda il prossimo paragrafo.

¹² Il potere della natura è implicito nel passo (5, 846) *natura absterruit auctum* (lo sviluppo ulteriore di esseri mostruosi).

¹³ Paura della morte: *mortis metus ... acer* (6, 1212, cf. 1208) – l'innata paura della morte perdura nonostante la perdita di intere membra del corpo; cf. 6, 1239 *vitali nimium cupidus mortisque timentis*.

¹⁴ Detto che si potrebbe applicare anche al gesto trionfale di Lucrezio vincitore della *religio* (1, 78 s.): *quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo*.

co definita ancora, ma persistente. Si aspettava la celebrazione delle sue nozze – con il più grande degli eroi greci – invece deve partecipare ad un rito ben diverso, non da sposa, ma da vittima.

Mentre la *formido* esce da una presenza prepotente e minacciosa ben definita, il *metus* e il *timor* (quell’“estro quotidiano”)¹⁵ nascono nel cuore umano dall’incertezza (ovvero talora da un ragionamento imperfetto o sbagliato). Però il *metus* di Ifigenia è solo l’ultimo anello di una lunga catena.

Ifigenia si è fatta muta dalla paura (*muta metu*: 1, 92: si noti il gioco della variazione delle vocali con le stesse consonanti). L’incapacità di parlare è uno dei sintomi tipici di questo sentimento. Infatti Lucrezio nel terzo libro ci fornisce una descrizione scientifica, quasi medica dei sintomi del *terror* e del *metus*. Secondo Lucrezio la sede dell’*animus* si trova al centro del petto (3, 136-140). Questa localizzazione è arcaica; Epicuro la pensa diversamente da altri filosofi antichi, i quali (come ci sembra naturale) attribuivano la funzione razionale al cervello¹⁶. Il *metus* *trionfa* sul nostro animo: si tratta di un *oxymoron* voluto. La metafora è ardita, ma viene forse facilitata dall’idea del battere del cuore, sintomo di paura ben conosciuto¹⁷. Questa vittoria della paura toglie la libertà all’animo. Anche nel secondo libro la personificazione dei *metus* e delle *curae* sottolinea il loro carattere irrazionale: quelle emozioni non si cacciano via né con i soldi né con i soldati. Lucrezio usa di nuovo espressioni paradossali: le *religiones* e i *timores* non sono *timefactae*, non sono *pavidae*, le paure non hanno paura, non fuggono dai nostri cuori. Anzi le *curae* sono *sequaces*, ed – espressione ancora più ardita – i timori (*metus*) non temono (*nec metuunt*) le armi, ma abitano sfacciatamente (*audacter*) nei palazzi reali (2, 40-53).

¹⁵ Raffaele LA CAPRIA, *L'estro quotidiano* (2005); R. SYME, *Sallust*, Berkeley 1964, p. 308 osserva “how superior is *metus* to *timor*” (cosa che Sallustio avrebbe capito solo con ritardo), ma il grande studioso di Tacito non dice perché.

¹⁶ Cic. *Tusc.* 1, 9, 19 *alii in corde, alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum*. La ragione di quella scelta è (sempre secondo Lucrezio) il fatto che nel petto sentiamo *pavor ac metus*, nonché le emozioni di letizia (3, 141 s.): *hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum laetitiae mulcent; hic ergo mens animusque est*. Lucrezio qui non separa la funzione razionale (*to logikón*) dalla vita emotiva (*animus* e *anima* fanno *unam naturam* 137); vedremo però che altri passi presuppongono una distinzione. Lucrezio quasi personifica quei sentimenti facendoli soggetti di verbi attivi (*exultat; mulcent*): *exultare* (“far degli sbalzi, trionfare, calpestare”) ed il suo contrario *mulcere* (“carezzare”) descrivono gli impatti del timore e della letizia sull’anima. Notiamo che il verbo *exultare*, di solito associato alla gioia, qui si applichi al terrore.

¹⁷ Cf. Verg. *Aen.* 5, 137 *exsultantiaque haurit corda pavor* (cf. *Iliade* 10, 94 s. κραδίη δέ μοι ἔξω στήθεων ἐκθρόσκει: segno della paura, accompagnato dal tremito delle membra. Però nell’*Iliade* si tratta non di un semplice battito di cuore, ma di un’ἐκπληξίς totale.

2.4. La concatenazione fatale di terror e metus ed il suo abuso politico

Nel terzo libro, Lucrezio espone l'influsso del *metus* sull'animo e sul corpo umano. Il *metus* è una conseguenza, un corollario del *terror* vittorioso. Sotto l'effetto del *metus* per prima la ragione (*mens*) è soggetta ad una commozione (*est commota metu mens* 3, 152); poi seguono le reazioni visibili dell'anima (*consentire animam totam per membra videmus* 3, 153), le quali si estendono sul corpo intero: le membra si coprono di sudore e pallore (3, 154 s.), la lingua rimane senza parola, la bocca senza voce (3, 155) – come abbiamo visto nel caso di Ifigenia –, poi la vista si fa opaca, le orecchie fischiano, le membra disubbidiscono, e finalmente la persona sviene (3, 156-158). Tutti questi sintomi sono in definitiva causati *ex animi terrore* (3, 157). Colpita dal terrore, la mente poi colpisce l'anima, la quale infine colpisce il corpo (3, 152-160).

Già nel primo libro, nel passo da cui siamo partiti, Lucrezio descrive la concatenazione fatale di *terror* e *metus*. Le parole dei sacerdoti pagani generano terrore (*vatum / terriloquis ... dictis* 1, 103 s.). Le minacce (*minae* 109) di questi *vates*¹⁸ (a differenza di tanti altri poeti, in Lucrezio il termine *vates* ha una sfumatura negativa¹⁹) impauriscono la gente (1, 101; 102-111), e i diversi tipi di "timore dei demoni" (*δεισιδαίμονία, religiones*), cioè di paure infondate, disturbano, anzi capovolgono la vita umana. In ultima analisi il *terror* può operare soltanto perché le persone che vi sono esposte non ragionano con chiarezza.

In secondo luogo, a sentire Lucrezio, il più efficace strumento del terrore usato dagli sciamani è la paura dei castighi sempiterni nell'altro mondo: *aeternas ... poenas in morte timendum* (1, 111). Producono *terrore* anche le apparizioni di persone morte nei sogni e nelle visioni degli ammalati (*terrificet* 1, 133; cf. anche 4, 34). Però si tratta di paure futili, che nascono dall'ignoranza della natura dell'anima (1, 112): il terzo libro sarà destinato a provare la mortalità dell'anima e l'inesistenza dell'aldilà. Tuttavia Lucrezio vede chiaramente che ci sono altre paure più immediate e più reali in questa vita. Il terzo libro non solo prova *nihil esse in morte timendum* (3, 866), ma si occupa anche dei timori – più reali – in questa vita. Proprio grazie a questi timori la vita degli stupidi diventa un inferno (3, 1023).

In un passo che farebbe impallidire d'invidia i demistificatori moderni, Lucrezio sostiene che – data l'inesistenza dell'aldilà – i miti dell'oltretomba non parlano se non di pene che soffriamo nella vita reale: Tantalò, paralizz-

¹⁸ Cf. H.D. JOCELYN, *Poeta and Vates: Concerning the Nomenclature of the Composer of Verses in Republican and Early Imperial Rome*, in *Studia classica Iobanni Tarditi oblata*, edd. L. BELLONI - G. MILANESE - A. PORRO, I, Milano 1995, pp. 19-50.

¹⁹ Lo stesso vale per Ennio, anche lui poeta razionalista.

to da paura sotto la roccia che incombe su di lui, è l'uomo vittima del vano timore dei dèmoni (δεισιδαμονία, *divom metus* 3, 982); Tizio, il cui fegato è lacerato dagli uccelli, è l'innamorato consumato dall'ansia (*anxius angor* 3, 993) e dalle *curae*, mentre Sisifo è il politico ambizioso, i cui strapazzi ricominciano di nuovo ogni giorno (3, 995-1002); infine le Belidi, che riempiono senza fine una botte colante, simboleggiano il nostro animo mai contento dei beni presenti... (3, 1003-1010).

L'origine di questi miti è il timore di venire puniti per le proprie malefatte nella vita reale (*metus in vita poenarum pro male factis* 3, 1014). Qui Lucrezio definisce un'altra doppia sorgente del *metus*: da una parte l'incertezza intorno al futuro, dall'altra i rimorsi²⁰. Sulle tracce di Democrito e di Epicuro, Lucrezio scopre l'angoscia per rimorso di coscienza.

2.5. Formido e religio

Alle nozioni di terrore e paura discusse finora bisogna aggiungerne un'altra, la cui sfumatura negativa in Lucrezio ci sorprende²¹: *religio*. Questa latinizzazione lucreziana di δεισιδαμονία, "paura dei dèmoni", è strettamente collegata nel suo testo con *formido* (paura) e assenza di libertà. Per Lucrezio infatti il significato negativo del termine *religio* emerge dall'etimologia: evidentemente il poeta deriva questo vocabolo dalla radice di *re-ligare*²², verbo contrario all'idea della liberazione. È molto grafica l'espressione *religione refrenatus* (5, 114), che rispecchia le inibizioni al pensiero filosofico causate dal paganesimo: l'uomo è trattenuto, impedito, essendo le sue mani letteralmente "legate dietro la schiena". Quindi Lucrezio parla spesso dei "nodi stretti" (*artis ... nodis* 1, 931 s.; 4, 6 s.) della *religio*, dai quali Epicuro avrebbe liberato l'umanità. Si vede che l'etimologia e le immagini adottate da Lucrezio s'accordano perfettamente con la teologia lucreziana della liberazione²³.

Non dimentichiamo però che l'etimologia di *religio* più probabilmente è un'altra. Cicerone infatti fa derivare *religio* da *re-ligere* ("leggere ripetutamente"), spiegazione accettata da Walde - Hofmann 1, 352 s. e non molto lontana da quella ultimamente ripresa da Petersmann (che pensa al greco ὀλέγειν,

²⁰ 3, 825-827: *quod eam (scil. animam) de rebus saepe futuris / macerat inque metu male habet curisque fatigat, / praeteritisque male admissis peccata remordent*. La sorgente di questo *metus* è nella mente stessa (3, 1018 ss. *at mens sibi, conscia factis, / praemetuens adhibet stimulos torquetque flagellis...*; 1022 s. *atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant*).

²¹ È interessante che anche in Sallustio *religio* appaia soltanto "to describe a cult or a superstitious usage" (SYME, *Sallust*, p. 247).

²² Questa etimologia è accettata per esempio da Servio (*Aen.* 8, 349) e da Lattanzio (*inst.* 4, 28, 2).

²³ È interessante che Dante si serva di immagini analoghe, ma per indicare lo spirito umano incapato nella rete delle sottigliezze filosofiche – problemi che vengono risolti dalla dottrina cristiana.

“occuparsi, curarsi di ...”)²⁴. Quindi il significato etimologico di *religio* sarebbe “riguardo, rispetto, scrupolosità”. Questa etimologia rivela il nesso stretto di *religio* con le nozioni di cura, terrore e paura – cioè con il tema di questo convegno – nesso attestato già nel primo libro di Lucrezio: la superstizione (*religio*) minaccia, tribola ed opprime gli esseri umani, la cui vita è

*oppressa gravi sub religione,
quae caput a caeli regionibus ostendebat,
horribili super aspectu mortalibus instans* (1, 63-65).

Si tratta di una paura generale, poco definita (molto vicina alla *formido*). È caratteristico l’uso dei vocaboli del terrore e della paura: *horribili, instans, minitanti*. Si noti che vi è quasi una personificazione della superstizione, la quale ci minaccia “da sopra” (*super ... instans*)²⁵. In Lucrezio *formido* è congiunta con una minaccia che ci assale da sopra (3, 980: Tantalò). L’immagine di una presenza celeste minacciosa torna nella descrizione di una tempesta (4, 173): *inpendent atrae formidinis ora superne*.

Il sentimento di *formido* (“paura”) è legato a tanti fenomeni non spiegabili per l’uomo primitivo²⁶. Questa paura che “trattiene” (*continet*) i mortali è molto simile a quella superstizione (*religio*) che “frena” il pensiero filosofico. La *formido* ha un effetto paralizzante ed impedisce l’attività dello spirito. È un’oppressione che agisce dall’alto in basso, quindi è molto vicina al *terror*.

Nonostante la vicinanza tra *formido* e *religio*, c’è una differenza specifica: *religio* è più strettamente legata a nozioni del *potere* e questo fatto questo determina l’importanza politica del termine (5, 86 s.): gli esseri umani, soprattutto di fronte alle tempeste, tendono a ricadere nelle vecchie superstizioni, procurandosi così loro stessi dei “signori severi”, cioè gli dèi: *rursus in antiquas referuntur religiones / et dominos acris adsciscunt*.

3. Immagini della paura

3.1. Le tenebre

Abbiamo già discusso l’immagine dei nodi (contraria all’idea della liberazione). Ugualmente la superstizione (*religio*) è legata alla nozione di *oscurità*,

²⁴ Cf. H. PETERSMANN, *Lingua et Religio*, ed. B. HESSEN, Göttingen 2002, pp. 48-56.

²⁵ La vicinanza di *religio* e *formido* (“paura”) emerge in alcuni passi paralleli, dove Lucrezio usa il sostantivo *formido* analogamente, oggettivandola e quasi personificandola come “spauracchio” (cf. 6, 253 s. *usque adeo taetra nimborum nocte coorta / inpendent atrae formidinis ora superne*; cf. 4, 173).

²⁶ *Quippe ita formido mortalis continet omnis, / quod multa in terris fieri caeloque tuentur, / quorum operum causas nulla ratione videre / possunt, ac fieri divino numine rentur* (1, 151-154).

di *tenebre*. Ciò non ci sorprende dato che si tratta di una forma di *paura* (δεισιδαιμονία). Lucrezio infatti Lucrezio paragona a più riprese le paure vane dei non iniziati alle paure dei fanciulli nelle tenebre²⁷. Il relativo stato d'animo si definisce *terror animi* (2, 59) e viene congiunto con *tenebras* in un'allitterazione espressiva²⁸.

3.2. I movimenti poco coordinati (trepidare; error)

Un altro effetto del terrore – per esempio nel caso di una tempesta – è il movimento disordinato della gente impaurita. È questa un'altra analogia con le diverse forme della paura. Il *terror* prodotto dagli sciamani (*vates*) disturba, anzi capovolge il nostro sistema di vita (*vertere, turbare* 1, 105 s.). *Turbare* riunisce le nozioni di oscurità e di movimento. La nozione opposta è la chiarezza, caratteristica dello scopo filosofico (*purgatum ... pectus* 5, 43) e delle intenzioni poetiche della scrittura lucreziana. Tale chiarezza fa fuggire i *terrores animi* (3, 16) ed il *metus Acheruntis* (3, 37), che rende la vita torbida e nera. Il programma è di cacciare via il *metus ... Acheruntis*, di “buttarlo giù” (*praeceps ... agendus* 3, 37)²⁹. Quel *metus* è inseparabile dalle tenebre e dal colore nero (3, 39 *omnia suffundens mortis nigrore*), nonché dal verbo *turbare* che conosciamo già dal primo libro. Lucrezio non accetta l'obiezione secondo cui alcuni temono le malattie e la vergogna più della morte (3, 41 ss.). Per lui si tratta di vanagloria – infatti egli osserva che gli uomini vogliono vivere anche quando sono gravemente ammalati o esiliati. Secondo lui la paura della morte è in ultima analisi anche il movente dell'avarizia e dell'ambizione (3, 64 *mortis formidine aluntur*). Lo stesso *falso terrore* (3, 68) provoca le guerre, persino quelle civili e fratricide, e tanti altri comportamenti contrari alla *pietas*. Il timore (*timent; timor* 3, 73 s.) di morire avvelenati impedisce a molti di mangiare ciò che i parenti offrono loro. Altri per ambizione o invidia commettono suicidio, dimenticando che la fonte ultima di quelle preoccupazioni è lo stesso timore della morte (3, 82 *obliti fontem curarum hunc esse timorem*). Più colorato dei verbi ‘zero’ *metuere, timere*³⁰, il verbo intensivo e frequentativo *pavitant* compare nel paragone dei bimbi che hanno paura di notte (mentre noialtri nutriamo vani timori anche di giorno: 3, 87-90; cf. 1, 146-148; 2, 59-61; 6, 39-41). Più palpitante ancora,

²⁷ *Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis / in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus / interdum, nibilo quae sunt metuenda magis quam / quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura* (2, 55-58).

²⁸ Inoltre Lucrezio paragona queste paure infondate dei non filosofi ai sogni (e talvolta anzi alla morte): *vigilans stertis nec somnia cernere cessas* (3, 1048).

²⁹ Si pensi anche al trionfo sulla *religio* (1, 78 s.).

³⁰ Cf. anche 3, 598 s. *ubi iam trepidatur et omnes / extremum cupiunt vitae reprehendere vinclum*.

il verbo *trepidare* si riferisce ai movimenti nervosi, non bene coordinati, causati dalla paura. È il riflesso di un'anima inquieta, soggetta ad ansie ed apprensioni vane (*sollicitamque geris cassa formidine mentem* 3, 1049)³¹.

3.3. Spunti teorici

Per preparare la lotta contro i timori, il primo passo sarebbe l'analisi filosofica di questi sentimenti.

Nel proemio del secondo libro, *timor* e *metus* vengono inseriti nel complesso delle *perturbationes animi*³²: la natura umana desidera soltanto l'assenza di dolore (dal corpo) e l'assenza di cura e timore (dall'animo): *corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur / iucundo sensu cura semota metuque* (2, 18 s.). Il *corpus* è soggetto al *dolor*; l'*animus* soffre delle *curae*, del *luctus* e, naturalmente, del *metus*. La *cura* è uno stadio preliminare del *metus*: quando guardiamo il cielo, ci sorprende la *cura*, *ne quae forte deum nobis inmensa potestas / sit* (5, 1207-1210). Per Lucrezio il fatto che la nostra anima sia soggetta alla paura e ad altre emozioni è una delle prove della sua mortalità (3, 459-462). Desideri e paure sono le sorgenti principali delle perturbazioni dell'animo (cf. 6, 25; Epicuro, *Kyriai doxai* 10)³³. Infatti non sono indipendenti l'una dall'altra: la *caeca cupido* (di ricchezze e gloria) viene nutrita dalla *formido mortis* (3, 59-64). Quindi per Lucrezio la paura è la fonte di tutte le perturbazioni.

Inoltre Lucrezio considera la paura anche in relazione ai temperamenti. Mentre l'*ira* presuppone un eccesso di calore (*calor*), cioè di fuoco (l'animale tipico di questo temperamento sarebbe il leone), l'orrore (*horror*) è accompagnato dall'aria fredda (l'animale tipico di questo temperamento sarebbe il cervo: 3, 290 s.): *est et frigida multa, comes formidinis, aura, / quae ciet horrorem membris et concitat artus*. (Un temperamento intermedio tra i due sarebbe quello del bue, le cui reazioni sono moderate, talvolta anche

³¹ Mentre *trepidare* si applica ad una situazione definita, i sinonimi *errare*, *vagari* e *palari* si riferiscono a movimenti disordinati permanenti. Specialmente *errare* ed *error* si prestano a richiamare molteplici echi filosofici e religiosi. L'uomo nel suo *errare* assomiglia ad un ebbro (3, 1051 s.): *ebrius urgeris multis miser undique curis / atque animi incerto fluitans errore vagaris*; cf. 2, 10 *errare atque viam palantis quaerere vitae*; 6, 67 *quo magis errantes caeca ratione feruntur*. L'errore è congiunto con la cecità; ci troviamo sempre a fuggire da noi stessi (3, 1068): *hoc se quisque modo fugit*. Il termine centrale *error* tornerà nel sorprendente adattamento dantesco a Gesù Cristo (*Parad.* 7,28-30) – forse tramite Arnobio (*Adversus nationes* 1, 38 *ab erroribus magnis!*) – dell'inno epicureo lucreziano. *Error* appare anche in Lattanzio (*Divinae institutiones* 5, 9 *ipsi, qui errant in tota vita*) e naturalmente nel titolo dell'opera di Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*.

³² Cf. anche Hor. *epist.* 1, 4, 12: *spem curamque, timores, ... iras*.

³³ Un altro elenco di emozioni e vizi (5, 45-48): *cuppeditinis ... curae; timores; superbia; spurcitia; petulantia; luxus; desidia*.

troppo moderate). Questi tre temperamenti sono difficilissimi da cambiare, ma grazie alla filosofia che ci libera dalla paura (e dagli altri sentimenti) tutti e tre i gruppi possono raggiungere lo scopo della vita beata, “degnà degli dèi” (3, 322).

Lucrezio sottolinea l’affinità del freddo con la paura. Difatti ne distingue due tipi: la paura che fa fuggire (φόβος) e l’intirizzimento paralizzante (θάμβος, τάρβος); un esempio di quest’ultimo tipo è Tantalò, sotto la roccia incombente *cassa formidine torpens* (3, 980 s.).

È evidente che la teoria di Lucrezio è in stretto rapporto con la percezione fisica dei sintomi della paura e con l’uso poetico delle immagini relative.

Come liberarsi dal nemico numero uno, dal *terror animi*?

4. *Il maestro divino, liberatore dalle paure*

Nel testo che segue (1, 62-79) stampiamo in corsivo i vocaboli della paura e della liberazione:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
 in terris, *oppressa* gravi sub *religione*,
 quae caput a caeli regionibus ostendebat,
horribili super aspectu mortalibus *instans*, 65
 primum Graius homo *mortalis* tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
 quem neque fama deum nec fulmina nec *minitanti*
 murmure *compressit* caelum, sed eo magis acrem
 inritat animi *virtutem*, *effringere* ut *arta* 70
 naturae primus portarum *claustra* cupiret.
 ergo *vivida vis animi pervicit*: et extra
 processit longe flammantia *moenia* mundi
 atque omne immensum peragravit mente animoque;
 unde refert nobis *victor* quid possit oriri, 75
 quid nequeat, finita potestas denique cuique
 quanam sit ratione atque alte terminus haerens.
 quare *religio* pedibus *subiecta* vicissim
obteritur, nos exaequat victoria caelo.

Il liberatore Epicuro viene introdotto quasi come salvatore. Non c’è da meravigliarsi, se Arnobio utilizzerà gli inni lucreziani ad Epicuro per un inno al Cristo. È significativa la differenza tra l’apoteosi lucreziana di Epicuro e la famosa autoconnotazione di Cicerone come ‘salvatore’: Cicerone vuole giustificare i suoi atti di violenza punitiva (‘terrore’) che intende compiere,

mentre Epicuro viene descritto come salvatore per aver *liberato* gli uomini dal terrore e dalla paura³⁴.

5. La liberazione

Certo, la liberazione dal *terror* e dalla paura non si verifica accendendo una luce visibile. Si tratta di un'illuminazione non fisica, ma intellettuale (2, 59-61; cf. 1, 146-148; 6, 39-41): *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*. La liberazione dalla paura non è questione di ricchezza o di potere (cf. 2, 40-54): solo quando la *ratio* di Epicuro parla in termini divini della *natura rerum*, il miracolo avviene: *diffugiunt animi terrores* (3, 16) – è questa la soluzione del problema descritto nel secondo libro (2, 44 ss. *timefactae religiones / effugiunt animo pavidae, mortisque timores / tum vacuum pectus linqunt curaque solutum*).

Basta che parli Epicuro – cioè la ragione che egli incarna – (*ratio tua* 3, 14; per l'espressione si paragoni *maiestas tua*) e i *moenia mundi*, che ci restringevano come una prigione, scompaiono. È questa una visione grandiosa della liberazione. Si apre l'orizzonte immenso dello spazio vuoto, ed appaiono le dimore degli dei, secondo la memorabile descrizione omerica (3, 18-22; cf. *Odissea* 6, 42-46):

Οὐλύμπόνδ', ὅθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἔμμεναι· οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρα
δεύεται οὔτε χίων ἐπιπίλναται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀννέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴλγη·
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἦματα πάντα.

Apparet divum numen sedesque quietae,
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens violat, semperque innubilis aether
integit et large diffuso lumine ridet.

20

In questa visione l'animo, soddisfatto dei doni della natura, trova la pace (*animi pacem* 3, 24 s.), nozione contraria al *terror*. (S'intende che nel quadro lucreziano dell'universo manca completamente l'inferno – inesistente secondo Epicuro). La grandiosità di questa rivelazione ha un forte influsso sull'a-

³⁴ Ancora nella *Divina Commedia* troveremo un'eco sorprendente dell'inizio del passo testé citato dal primo libro lucreziano, sulla misera condizione del genere umano prima del comparire del Maestro (*Parad.* 7, 28-32; osservazione comunicatami cortesemente da Andreas Heil, dell'Università di Dresda).

nimo di Lucrezio, influsso quasi religioso, descritto come *divina voluptas ... atque horror* (3, 28 s.). Qui l'orrore sacro riceve una rivalutazione inattesa: cacciata via la superstizione, troviamo un sentimento religioso nuovo.

Questa religiosità non rimane nel vuoto, ma non tarda ad attaccarsi ad una persona, alla persona del liberatore dalle paure. Quindi Epicuro, datore di una vita nuova, diventa figura divina. Rompendo le barriere (*effringere ... claustra* 1, 70 s.), Epicuro da vero salvatore libera i mortali e supera la superstizione. È quasi logico che i cristiani abbiano imitato gli inni epicurei di Lucrezio, indirizzandoli al Cristo³⁵.

Conclusione

Terror et pavor è un tema centrale e permanente nel *De rerum natura*. Non solo il vocabolario in merito è ricco e colorato, ma anche il contenuto abbonda di osservazioni sulla natura di una palpabilità indimenticabile, nonché di osservazioni psicologiche di una precisione e finezza sempre sorprendente. La liberazione dalla paura è lo scopo dichiarato dell'opera di Lucrezio. La sua lotta contro il terrore e la paura (ed implicitamente contro tanti tiranni e falsi salvatori) riflette l'angosciosa atmosfera dell'epoca tardo-repubblicana. Lucrezio coraggiosamente attacca l'abuso politico della superstizione e del terrore, stigmatizza i sacrifici umani a fini politici. Alla paura tradizionale di divinità pagane il poeta contrappone la liberazione per mezzo del ragionamento filosofico; alla deificazione dei condottieri contrappone la divinizzazione di un maestro, che non riduce in schiavitù l'individuo, ma lo libera; agli dei troppo umani e troppo disumani del paganesimo – oggetto di paura permanente – contrappone la sua idea sublime del divino, libero e lontanissimo dai nostri dolori e timori³⁶. Contro un pregiudizio assai diffuso, bisogna tenere presente che Lucrezio non è ateo, non elimina la *pietas* (εὐσέβεια). Lucrezio, benché parli di *religio*, non attacca la *religione*, ma la *superstizione* (δεισιδομονία; *divom metus* 5, 73) e l'abuso di

³⁵ Si veda, p. es., Arnobio, *Adversus nationes* 1, 38 (cf. Lucr. 5, 1-54): Cristo degno di essere chiamato dio, più grande di Bacco, Cerere, Ercole ecc., *qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit, qui velut caecos passim ac sine ullo rectore gradientes ab deruptis, ab deviis, locis planioribus reddidit*, maestro di filosofia naturale, *qui ... ab religionibus nos falsis religionem transduxit ad veram; qui ab signis inertibus ... ad sidera sublevavit et caelum et cum domino rerum deo supplicationem fecit verba atque orationum colloquia miscere*.

³⁶ Si veda la parafrasi del primo *Kyrion dogma* di Epicuro: Lucr. 1, 44-49 (2, 646-651) *omnis enim per se divom natura necesse est / immortalis aevo summa cum pace fruatur, / semota ab nostris rebus seiunctaque longe; / nam privata dolore omni, privata periculis, / ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri / nec bene promeritis capitur nec tangitur ira*; si ricordino anche gli echi filosofici del memorabile passo omerico (*Odyss.* 6, 42-46; Lucr. 3, 18-22).

quest'ultima per giustificare il terrore e la violenza. In un'epoca che attribuiva maestà divina a certi politici, è stato un atto coraggioso quello di smascherare l'alleanza non santa di *terror* politico e di superstizione, di mantenere la dignità assoluta del divino e la libertà dell'uomo. Anche la divinizzazione del maestro liberatore non è idolatria, ma un antifarmaco contro gli abusi dell'epoca.

Sarebbe certamente utile esaminare il vocabolario della paura nella poesia augustea (Ovidio esiliato) ed imperiale (il racconto di Valerio Flacco sull'arresto dei genitori di Giasone dopo la sua partenza), per non parlare di Tacito. Si può inoltre anche sperare di vedere più chiaramente l'aspetto liberatore dell'influsso di Lucrezio sui padri della Chiesa e su Dante. Speriamo di aver dimostrato che spesso i poeti catturano con precisione sismografica l'atmosfera di un'epoca: questo fatto potrebbe incoraggiare una collaborazione più stretta tra storici e filologi su testi poetici. Notiamo infine che sia gli echi lucreziani negli autori cristiani che la 'modernità' di certe altre idee lucreziane dimostrano che la sensibilità dei poeti è spesso in anticipo rispetto alla loro epoca.

