

4 La prolessi del divino

Un luogo del poema in cui, sebbene non esplicitamente menzionata, la prolessi sembra operare, è il resoconto sull'origine della nostra fede nel divino offerto da Lucrezio ai versi 1169–1182 del libro V. Si tratta di una circostanza cruciale, che contribuisce a sciogliere alcune difficoltà legate alla comprensione dello statuto del secondo canone di verità epicureo in generale. Scrive Lucrezio:

*Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecula
egregias animo facies uigilante uidebant* 1170
*et magis in somnis mirando corporis auctu.
his igitur sensum tribuebant propterea quod
membra mouere uidebantur uocesque superbas
mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.
aeternamque dabant uitam, quia semper eorum* 1175
*subpeditabatur facies et forma manebat,
et tamen omnino quod tantis uiribus auctos
non temere ulla ui conuinci posse putabant.
fortunisque ideo longe praestare putabant,
quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum,* 1180
*et simul in somnis quia multa et mira uidebant
efficere et nullum capere ipsos inde laborem.*

E difatti già allora le stirpi dei mortali vedevano / (1170) nelle menti durante la veglia eccellenti immagini di dèi, / e queste in sogno apparivano di ancor più mirabile corporatura. / A queste, dunque, attribuivano il senso perché pareva / che movessero le membra e proferissero parole superbe, / confacenti allo splendido aspetto e alle forze imponenti. / (1175) E attribuivano loro vita eterna, perché sempre la loro immagine / si rinnovava e la forma rimaneva inalterata / e, d'altronde, soprattutto perché pensavano che esseri dotati di forze / così grandi non potessero facilmente esser vinti da alcuna forza. / E pensavano che per sorte molto eccellessero, / (1180) perché il timore della morte non ne tormentava alcuno, / e insieme perché in sogno li vedevano compiere molte / e mirabili azioni senza risentirne essi stessi alcuna fatica (DRN 5.1169–1182).

L'origine della credenza nella divinità va ricercata nei simulacri emanati dal corpo (o *quasi corpus*, Cic. *Nat. D.* 1.48 = 352 Usener)⁷⁵⁹ degli dèi, simulacri che, in virtù

⁷⁵⁹ La dottrina del *quasi corpus/quasi sanguis* degli dèi menzionata da Velleio nel dialogo cicero-niano trova dei paralleli tanto in Demetrio Lacone (cfr. *PHerc.* 1055, col. 22.1–12 Santoro), quanto in Filodemo (cfr. *Sign.*, *PHerc.* 1065, col. XXVII.18–28 De Lacy/De Lacy), ma risale, con buona probabilità, allo stesso Epicuro (cfr. Philod. *De dis* III, *PHerc.* 152/157, fr. 6 e 8 Essler 2011a = 19.1 Arrighetti, in cui si legge che Epicuro, nel Περὶ οὐσιότητος, afferma che l'essere divino non ha una costituzione carnale, ma è dotato di σῶμα κατ' ἀναλογίαν). Sulla questione della corporeità del dio si vedano, anche per ulteriori rinvii bibliografici, Essler 2011b, 70–71, e Piergiacomì 2017, 202–209.

della loro trama estremamente sottile, giungono a impattare direttamente contro la nostra mente, tanto nei sogni quanto durante la veglia (*animo uigilante*, 5.1170).⁷⁶⁰ Attraverso tali immagini, i primi uomini furono in grado di cogliere quelli che, nel paragrafo 123 dell'*Epistola a Meneceo*, vengono presentati come i due caratteri essenziali (συμβεβηκότα) del divino, i soli, cioè, contenuti nella prolessi dello stesso, vale a dire l'incorruttibilità (ἀφθαρσία) e la beatitudine (μακαριότης, cfr. anche Epicur. *Hrdt.* 78, *RS I*, e Cic. *Nat. D.* 1.45 = 352 Usener).⁷⁶¹ L'incorruttibilità risultava suggerita dal fatto che gli dèi apparivano viventi e, al contempo, immuni all'invecchiamento e al mutamento (*semper eorum / suppeditabatur facies et forma manebat*, *DRN* 5.1175–1176), e, in aggiunta, dotati di straordinaria potenza e invincibilità (1177–1178). La beatitudine, invece, era rivelata dalla loro mancanza di paura nei confronti della morte e, in generale, dall'assenza di turbamento, unite alla constatazione del fatto che, nonostante le azioni prodigiose da loro compiute, essi non sembravano risentire di alcuna fatica (5.1181–1182). Già dai tempi più remoti, dunque, l'uomo era in grado di formarsi la prolessi del dio quale essere incorruttibile e beato, e questo in virtù dell'evidenza (nel senso della ἐνάργεια) con cui tali suoi caratteri si manifestavano e venivano conosciuti. Tale prolessi viene indicata da Velleio, portavoce epicureo nel *Nat. D* di Cicerone, come una *cognitio insita* e *innata* (1.44 = 352 Usener),⁷⁶² non perché essa sia letteralmente innata, ovvero tale per cui, indipendentemente da ogni esperienza, «we are from birth programmed to acquire it»,⁷⁶³ ma nel senso (richiamando l'analisi svolta da Konstan) di «“growing” or “implanted” on a thing» (una volta che i semi appropriati – vale a dire, i simulacri divini – siano presenti),⁷⁶⁴ ossia di una conoscenza che può essere acquisita in qualunque tempo

⁷⁶⁰ Che i simulacri siano recepiti (dai primi uomini) non solo attraverso i sogni, ma anche da svegli (*animo uigilante*, 5.1170), è tesi che traspare, benché solo accennata, anche dalle parole di Velleio in *Nat. D.* 1.46 = 352 Usener.

⁷⁶¹ Si veda Essler 2011a; Essler 2011b, spec. 204–210 e 294; Piergiacomini 2017, spec. 60–70. In generale sulla teologia epicurea (e per ulteriore bibliografia sul tema) rinvio a Verde/Spinelli 2020, 94–117. Specificamente sulla versione lucreziana, si vedano Asmis 1984, 78–79, e Gigandet 1998, 173–196.

⁷⁶² Il passo è citato per intero a 263.

⁷⁶³ Sedley 2011b, 41.

⁷⁶⁴ L'aggettivo participiale *innatus* manterrebbe il valore e la forza del verbo da cui deriva, ossia *innascor* (*OLD*: “to be born in”, “to grow/spring up in a place”). Si veda Konstan 2011, 68, ma anche Miloš 2012, 251–253. A corroborare la proposta di traduzione di *innata* con “implanted”, cfr. Cic. *Tusc.* 3.2, in cui Cicerone afferma che «i semi della virtù sono “impiantati” nel nostro carattere» (*sunt enim ingenis nostris semina innata uirtutum*), e se fosse loro possibile svilupparsi, la natura stessa ci guiderebbe a una vita felice» (trad. Marinone 1976, lievemente modificata). Come suggerito da Verde 2016c, 357, *insita* potrebbe essere la traduzione latina della forma participiale greca ἐναποκειμένη, impiegata da Diogene Laerzio (10.33 = 255 Usener) per qualificare la καθολική νόησις.

e luogo, da qualunque popolo e da qualunque razza, proprio in virtù del fatto che i *simulacra* che si distaccano dagli dèi trasmettono, mercé il loro carattere evidente, i tratti essenziali degli dèi, i soli capaci di restituirci la vera natura del divino (cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.49 = 352 Usener). Precisamente per questa ragione, a mio avviso, Epicuro parla di ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις (*Men.* 123), e Velleio ci avverte che si tratta di una nozione intorno alla quale v'è un consenso universale e assolutamente unanime (*ad unum omnium firma consensio*) e sulla quale tutti concordano per natura (*omnium natura consentit*), tanto i filosofi quanto gli ignoranti (Cic. *Nat. D.* 1.44 = 352 Usener): chiunque, infatti, percepisce i simulacri del divino e viene *informato* della vera natura di quest'ultimo. Il vero problema risiede nella sovrainterpretazione operata dalla διάνοια sul contenuto materiale proveniente dai *simulacra* divini. Infatti, sviati dal proprio bagaglio emotivo e valoriale, i primi uomini giunsero ad ascrivere agli dèi connotazioni totalmente estranee alla loro natura (ira, collera, ecc.) e in contrasto con i caratteri prolettici trasmessi dalle loro immagini. Tali attribuzioni "soggettive", definite da Epicuro «fallaci ipolessi» (ὕπολῃψεις ψευδεῖς, *Men.* 124; cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.45 = 352 Usener), risultano strettamente connesse, in particolare, alla seconda causa dell'origine del timore negli dèi, ossia l'ignoranza delle cause dei fenomeni meteorologici (τὰ μετέωρα), cause che erano annoverate dagli Epicurei tra le realtà ἀδηλα (cfr. spec. Epicur. *Hrdt.* 80), non direttamente esperibili tramite la sensazione.

Stanti queste premesse, non credo affatto che la prolessi degli dèi costituisca un caso "particolare".⁷⁶⁵ ogni prolessi, infatti, come riportato da Diogene Laerzio, è una καθολικὴ νόησις **ἐναποκειμένη** (10.33 = 255 Usener). Sia Lucrezio che Cicerone ci informano che ogni prolessi costituisce una *notitia insita* in noi, dacché, a causa della sua natura evidente (ἐναργής, *manifesta*), può essere intesa come una *notio naturalis* (si pensi a quanto afferma Torquato in *Fin.* 1.31), *insita* nella nostra mente ma costituitasi, al contempo, su base rigorosamente sensoriale.

Alla luce di quanto esposto poc'anzi, ritengo giustificato concludere che la trattazione lucreziana compresa tra i versi 1169–1182 del libro V concerne *effettivamente* la prolessi del divino, e non, come sostenuto da Tsouna, «some *hypolepsis*, a primitive conception of the gods of subjective origin and dubious content», da cui si ricaverebbero elementi sia veridici che mendaci.⁷⁶⁶ L'obiettivo del poeta, infatti, nella sezione dell'opera di cui ci stiamo occupando, è, a mio giudizio, duplice: da un lato, egli mira a spiegare l'eziologia della credenza universale negli dèi, e, dunque, gli aspetti prolettici della nozione di quest'ultimi (*DRN* 5.1169–

⁷⁶⁵ *Contra* Sedley 2011b, spec. 31, 37 e 41–43.

⁷⁶⁶ Tsouna 2016b, 182, e, più in generale, 174–185.

1182); dall'altro, si propone di illustrare la genesi del timore (*horror*, 5.1165) connesso all'autorità della *religio*, e l'origine della *superstitio* e della menzogna religiosa (5.1183–1203). L'immortalità e la beatitudine che Lucrezio ritiene vengano trasmesse attraverso le visioni che abbiamo del divino restituiscono la vera natura degli dèi; tuttavia, le sopraccitate ὑπολήψεις ψευδεῖς – forgiate, intorno al divino, dai primi esseri umani –, unite all'ignoranza delle cause dei fenomeni naturali, indussero i primitivi ad «assegnare ogni cosa / agli dèi e supporre che al cenno di quelli ogni cosa obbedisse» (*DRN* 5.1186–1187; cfr. anche *Cic. Nat. D.* 1.54–55 = 352 Usener), con ricadute etiche (timore, paura, ecc.) tutt'altro che auspicabili (5.1194–1197).⁷⁶⁷ Vera devozione (*pietas*, 5.1198) si ha soltanto laddove, tenendo conto dei caratteri prolettici del divino e servendosene come di criteri del vero, si riesca a guardare tutto con mente serena (*pacata posse omnia mente tueri*, 5.1203).

Si riprenda, però, nuovamente, la tesi avanzata da Tsouna, il cui primo intento dichiarato consiste nell'indebolire l'interpretazione cosiddetta “idealista” degli dèi epicurei, con particolare riferimento al passo lucreziano, comunemente sfruttato da coloro secondo i quali la prolessi del divino può venir spiegata ricorrendo agli atomi che, durante il sonno, colpiscono in maniera fortuita la mente, e senza la necessità di postulare realtà esterne realmente esistenti.⁷⁶⁸ Tsouna ritiene che la trattazione lucreziana contenuta in *DRN* 5.1169–1182, che a suo avviso «has no close parallel in the extant writings of Epicurus and the other early authorities of the school», implichi «a softer sort of empiricism regarding the formation of the concept of the divine».⁷⁶⁹ La studiosa è dell'avviso che, da un lato, il concetto della divinità si formi nella mente per effetto di stimoli provenienti dall'esterno, dall'altro, che il contenuto di tale concetto, dipendendo massimamente da fattori contingenti (valori, emozioni, ecc., dei primi uomini), renda secondaria la questione della loro provenienza.⁷⁷⁰ Lucrezio, in questo senso, enfatizzando gli elementi di contingenza implicati nella formazione dei concetti molto più di quanto non accada negli scritti superstiti di Epicuro, sottoscriverebbe una forma attenuata di empirismo, in ogni caso meno rigida e stringente di quella avallata dal Maestro.

È fondamentale ricordare, tuttavia, che Filodemo, in un passo del *De pietate* (coll. 225–231 Obbink = 84 Usener = 27.1 Arrighetti), scrive che Epicuro «nel libro XII del Περὶ φύσεως sostiene che i primi uomini (τοὺς πρώτους | φησὶν ἀνθρώπους) si formano concetti di nature incorruttibili» (ἐπὶ[οή]ματα λαμβάνειν ἀφθάρτων |

⁷⁶⁷ Si veda Verde 2013b, 152.

⁷⁶⁸ Sedley 2011b. Per la posizione opposta, la cosiddetta “realistic view”, si vedano Konstan 2011 ed Essler 2011b, spec. 33–131.

⁷⁶⁹ Tsouna 2016b, 182.

⁷⁷⁰ Tsouna 2016b, 213.

φύσεων). Questa testimonianza filodemea, a ben vedere, riecheggia piuttosto da vicino quanto si ricava dal resoconto lucreziano, in particolar modo dai versi 1175–1176, dove si legge che i primi uomini assegnavano alla divinità una vita eterna (*aeternam uitam*), poiché nel perpetuo riprodursi della loro immagine (*facies*), la figura (*forma*) rimaneva immutata. Già Epicuro, dunque, si dovette verosimilmente occupare di una concezione della divinità, per così dire, “primigenia” e primitiva, dalla quale emergevano già, in ogni caso, i caratteri essenziali del divino, e non è da escludere che anch’egli tenesse in considerazione i fattori, per così dire, contingenti e “fortuiti” implicati nella genesi e nella formazione dei concetti.⁷⁷¹

Per smentire la lettura “idealista” degli dèi non mi pare affatto necessario negare, come fa Tsouna, che quella presentata nel libro V di Lucrezio sia la prolessi del divino. Le considerazioni sopra svolte in merito al significato da attribuire al carattere di “innatezza” proprio delle prolessi, insieme alla chiara constatazione di Epicuro, al paragrafo 123 dell’*Epistola a Meneceo*, che gli dèi esistono (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν), costituiscono, secondo me, elementi sufficienti a provare che la divinità, nell’epicureismo, esiste ed è reale, e i suoi caratteri essenziali sono insiti nelle nostre menti in virtù del fatto che, come riportato sempre nello stesso paragrafo dell’epistola, la loro conoscenza è evidente (ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις).

Rimanendo fermi sulla questione della prolessi del divino, sembra interessante, richiamando il sopracitato verso 1047, osservare come l’aggettivo *insita* anteposto al sostantivo *notities* sia lo stesso utilizzato da Cicerone nel libro I di *Nat. D.*, là dove l’epicureo Velleio dichiara l’esistenza degli dèi a partire dal fatto che «ne possediamo una nozione *insita* [scil. in noi] o meglio innata» (*insitas eorum uel potius innatas cognitiones habemus*). Questo potrebbe orientare la comprensione dell’*insita* e *innata cognitio* ciceroniana in una direzione che esclude l’apriorismo nel senso della precedenza a qualunque esperienza, avallando un innatismo compatibile con una nozione naturale, necessariamente costituitasi su base sensoriale.

771 Cfr. anche Sext. Emp. *Math.* 9.25 (353 Usener): Ἐπικούροϋ δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνουϋ φαντασιῶν οἶεται τοὺς ἀνθρώπουϋ ἐννοιοῖαν ἐσπακέναι θεοῦ· μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνουϋ προσπιπτόντων ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαιϋ ὑπάρχειν τινὰϋ τοιοῦτοϋϋ θεοῦϋ ἀνθρωπομόρφοϋϋ («Epicuro, invece, credette che gli uomini abbiano tratto la nozione di dio dalle rappresentazioni che si riscontrano nel sonno; “Infatti, quando durante il sonno – egli afferma – gli uomini erano sovrastati da immagini grandi e di forma umana, essi reputarono che certe divinità siffatte e di forma umana veramente esistessero”», trad. Russo, in Indelli 1990).

