

CHIARA ROVER

OLTRE LA PESTE. I MORBI
NELLA ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ LUCREZIANA¹

ABSTRACT

In a situation of such exceptional magnitude as the pandemic that we are currently experiencing, the revived interest in Lucretius remains mostly circumscribed to the macabre and, perhaps, unexpected account of the so-called plague of Athens, to which the Poet dedicates the epilogue of his *De rerum natura*. The episode of the *mortifer aestus*, the deadly miasma that fell on the land of Cecrops, is, however, part of the wider, and no less interesting, framework of Lucretius' treatment of diseases in Book VI of his poem. How does Lucretius conceive illness? What does it share with the other natural phenomena? How does the disease progressively take possession of the person suffering it?

INTRODUZIONE

Tra le immagini più violente e strazianti che la tradizione ci abbia restituito della sorte degli uomini colpiti da un'epidemia v'è sicuramente il macabro e, per certi versi, inaspettato resoconto della cosiddetta peste di Atene a cui Lucrezio affida l'epilogo del *De rerum natura* (d'ora in avanti *DRN*)². Com'è noto, la sezione conclusiva del VI e ultimo libro del poema ha per tema la descrizione del terribile *morbis* – verosimilmente una forma di vaiolo o di morbillo – abbattutosi sulla città di Atene nel 430 a.C. Già Tucidide, testimone oculare dell'evento, nonché egli stesso colpito dal male – che fortunatamente non gli fu letale – ne aveva offerto un ampio resoconto nel secondo libro della *Guerra del Peloponneso*, insistendo in particolare sull'atroce sintomatologia che quel contagio improvviso e di portata eccezionale (Tucidide parla di λοιμός, termine con cui i Greci indicavano una moria improvvisa e inarrestabile, paragonabile a quella che oggi definiremmo epidemia)³ cagionava. In Lucrezio, l'episodio del *mortifer aestus* che seminò di ca-

¹ Un ringraziamento sincero va al Prof. Francesco Verde, per aver incoraggiato la stesura di questo lavoro e per averne discusso con me i contenuti. Segnalo, inoltre, che il presente contributo è la rielaborazione ampliata di un breve testo pubblicato sulla rivista «B@belonline», vol. speciale 2021: Il nuovo atlante di Sophia, pp. 35-41.

² Per la traduzione del *DRN* si fa riferimento a F. GIANCOTTI (a cura di), *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Milano 1994. Per il latino si segue invece il testo stampato da M. DEUFERT (Hrsg.), *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Berlin 2019.

³ Λοιμός è il termine che compare anche nel I libro dell'*Illiade*, v. 61, per indicare il morbo violento che si abbatté sull'accampamento dei Greci, stanziati alle porte di Troia e stremati da

daveri i campi della terra di Cecrope (re di Atene), desolando le contrade e svuotando le città di abitanti (*DRN* VI 1138-1140), assurge, però, a immagine stessa della morte violenta: ricalcando solo in parte, come vedremo, l'esposizione tucididea, il poeta delinea, con una cura che conduce la descrizione ai limiti di un approccio fisiologico, i «dolori atroci» (*intolerabilia mala*) e l'«ansiosa angoscia» (*anxius angor*, 1158), capaci di abbattere «le forze dell'animo e tutta la fibra del corpo» (*animi prorsum uires totius (et) omne / languebat corpus leti iam limine in ipso*, 1156-1157).

Eccece gli obiettivi del presente lavoro l'indagare la funzione, nell'economia dell'opera lucreziana, del ritratto devastante con cui si chiude il *DRN*, e l'intento perseguito dal suo autore nell'espore tanta violenza e atrocità. Su tale argomento ritorna, in maniera esaustiva e convincente, il contributo del Professor Francesco Verde raccolto nella presente rassegna⁴. Nelle pagine che seguono, l'evento del λοιμός ateniese verrà inscritto all'interno del quadro più generale della trattazione lucreziana dei *morbi* nel VI libro dell'opera. Soffermandomi in particolare sugli aspetti prettamente medico-fisiologici, procederò adottando anzitutto una prospettiva, per così dire, "cosmica", ossia considerando la malattia come un fenomeno naturale, che si colloca in perfetta continuità con gli altri fenomeni naturali che caratterizzano il cosmo. Successivamente, approfondendo alcuni elementi testuali della descrizione del morbo ateniese, passerò ad indagare la malattia dalla prospettiva del soggetto che ne è colpito, cercando di mettere a fuoco la maniera in cui essa affligge progressivamente l'individuo.

Durante questo percorso, e precipuamente in relazione alla seconda (e più consistente) sezione del lavoro, avrò cura, da un lato, di vagliare le fonti (mediche e non) a cui Lucrezio *potrebbe* aver attinto per la propria presentazione delle malattie, soffermandomi, nello specifico, sulla maniera peculiare (ed evidentemente rivelativa di un preciso intento) in cui di suddette fonti egli si servì. Dall'altro, proverò ad intravedere se il poeta possa aver contribuito, in qualche modo, alla compilazione di un lessico medico latino. Ci troviamo in una fase, la cosiddetta fase delle Scuole, nella prima metà del I sec. a.C., in cui la *ars* medica si è ormai insinuata nel contesto del mondo romano, dopo una fase di "transizione", tra III e II secolo, in cui le pratiche curative «domestiche» predilette dall'ambiente

dieci anni di guerra, come punizione inviata da Apollo per il rapimento, da parte degli Achei, di Criseide. Esiodo (*Op.* 243) e Tucidide (*Hist.* II 54) associavano il vocabolo a quello di λοιμός, "carestia", ma, come è stato osservato da Ugolini (G. UGOLINI, Loimòs e miasma. *Edipo è la peste*, in *Diario della crisi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 2020 [<https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/gherardougolini-loimos-e-miasma-edipo-e-la-peste.html>]), è probabile che un collegamento più corretto sia da ipotizzare con il concetto di λοιγός, "rovina", "strage".

⁴ Si vedano pp. 62-79.

romano faticarono ad accogliere la scienza medica greca, e in particolare la figura del medico di professione. Ci narra Plinio (*Nat. Hist.* XXIX 6) che quando, nel 219 a.C. (durante il consolato di Lucio Emilio Paolo e Marco Livio Salinatore), Arcagato figlio di Lisania, medico di tradizione ippocratica originario del Peloponneso, giunse a Roma, l'iniziale apertura e benevolenza dimostrate nei suoi confronti – con buona probabilità gli furono concessi la cittadinanza romana e l'impiego, a spese pubbliche, di una bottega, a uso di ambulatorio (una *taberna medicinae*)⁵, in *compito Acilio* – si trasformarono, in breve tempo, in un atteggiamento ostile, motivato dalla «crudeltà con cui egli tagliava e bruciava»⁶, che gli fece meritare il l'epiteto di *carnifex*. In seguito a quest'episodio «vennero in odio la medicina e tutti i medici» (Plin. *Nat. Hist.* XXIX 6)⁷, il che traspare a chiare lettere, secondo Plinio, anche dalle parole di Marco Catone, che avrebbe descritto i fautori dell'arte medica come «una genia perversa e incorreggibile», che ha «congiurato con la medicina di ammazzare tutti i barbari» su pagamento (XXIX 7). «Questa arte medica», secondo Catone, prosegue lo storico, «è l'unica arte greca finora rifiutata dalla dignità romana [...] la medicina è la sola arte in cui subito ci si affida al primo venuto che si professa medico, mentre in nessun'altra impostura c'è maggior pericolo» (*Nat. Hist.* XXIX 8). Fu grazie alla figura di Asclepiade, precursore dei Metodici⁸, giunto a Roma intorno al

⁵ Su cui si veda lo studio di S. MARINOZZI, *Per una storia dei luoghi dell'arte medica nell'antichità dagli Asklepia ai monasteri*, «MedSec» 14 (2002), pp. 21-37, spec. pp. 29-30.

⁶ Trad. Capitani-Garofalo (U. CAPITANI - I. GAROFALO [a cura di], *Plinio, Storia naturale*, vol. IV: *Medicina e farmacologia*, Torino 1986).

⁷ Trad. Capitani-Garofalo.

⁸ Fondata da Temisone di Laodicea (I sec. a.C., allievo di Asclepiade), la scuola Metodica trova in Tessalo di Tralles (I sec. d.C., medico dell'imperatore Nerone) e, ancor più, in Sorano di Efeso (II sec.) e Celio Aureliano (V sec.) alcuni dei suoi protagonisti più importanti e illustri. I presupposti della setta vengono fatti risalire alla dottrina di Asclepiade, della quale i Metodici ereditavano, a detta di Galeno, l'impostazione dogmatica, quasi «tirannica» (cf. Gal. *De meth. med.* I, X 20 Kühn). Essi riducevano la totalità degli stati patologici a tre distinti rapporti spaziali tra ὄγκοι, i rapporti che si traducevano nelle tre condizioni seguenti: (1) la στένωσις (restringimento/costipazione), (2) la ῥῶσις (rilassamento) e (3) una condizione mista, risultante dalla compresenza delle prime due (si veda anche *infra*, p. 83, n.12). In questo modo, secondo Galeno, la scuola metodica finiva per avallare delle procedure di stampo razionale che la avvicinavano inevitabilmente ai λογικοί/δογματικοί, nonostante l'importanza riposta dai suoi adepti nell'osservazione al fine di stabilire i tre stati elencati poc'anzi (a cui facevano seguito indicazioni terapeutiche, atte a riportare il corpo a una condizione di normalità, cf. Gal. *De sectis* 6, 12 ss. Helmreich). Per porre meglio a fuoco i contorni della posizione della setta, conviene forse far riferimento alla spiegazione di Vegetti (M. VEGETTI, *Galeno e la rifondazione della medicina*, «Dynamis» 15 (1995), pp. 67-101, spec. pp. 81-82, testo a cui si rimanda anche per ulteriori approfondimenti sulla scuola metodica, spec. pp. 81-84), che individua il tratto peculiare della proposta dei Metodici nel loro ritenere «inutile il ricorso esplicativo dei razionalisti a fatti non evidenti; inutile dunque l'anatomia,

91-90 a.C.⁹, che il modello medico di matrice greca – intriso, in questo caso, di elementi propri del paradigma atomistico¹⁰ – iniziò a soppiantare la longeva (e assai difficile da estirpare) tradizione delle pratiche curative legate al *pater familias*, che esercitava pieni poteri sulla sua famiglia e su coloro che abitavano e lavoravano nei suoi possedimenti anche per tutto ciò che concerne la sfera sanitaria¹¹. La garbatezza dei trattamenti da lui prescritti¹², concepiti per curare *tuto, celeriter e iucunde* (“in sicurezza”, “rapidamente” e “piacevolmente”, Cels. *Med.* III 3, 4), facevano della *moderatio* la cifra del suo *modus operandi*, che riusciva così a mantenere una certa continuità con la farmacologia naturale domestica difesa da Catone (cf. Plin. *Nat. Hist.* XXIX 7). Tra la venuta a Roma di Asclepiade e la prima e unica testimonianza in lingua latina sulla medicina precedente Galeno (129-216), l’opera *De medicina* di Aulo Cornelio Celso¹³, la cui attività si colloca a cavallo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C., l’ambiente romano assistette a una fase di progressiva latinizzazione del lessico medico. Difficile stabilire se, in questo quadro, debba essere riconosciuto un qualche ruolo alla *secta* dei Sestii (di cui Celso fu, verosimilmente, seguace, almeno in un primo momento)¹⁴, intorno alla quale poco o nulla sappiamo, se non che dovette esercitare la propria influenza specialmente, se non esclusivamente, su un ristretto ambiente intellettuale¹⁵. È bene ricordare che il fondatore della setta Quinto Sestio, e il fi-

e inoltre la ricerca delle cause, lo studio della tradizione media antica, la conoscenza (su cui essa insisteva) delle parti affette, della stagione e dei luoghi, delle condizioni generali del paziente, della natura specifica delle malattie» (cf. Gal. *De sectis* 6, 12 ss. Helmreich, e *De sectis* 7, 15-16 Helmreich).

⁹ Cf. Plin. *Nat. Hist.* XXVI 7.

¹⁰ Sul rapporto tra Asclepiade e l’Atomismo, si rimanda, in special modo, a D. LEITH, *The Qualitative Status of the Onkoi in Asclepiades’ Theory of Matter*, «OSAPh» 36 (2009), pp. 283-320, e IDEM, *Pores and Void in Asclepiades’ Physical Theory*, «Phronesis» 57 (2012), pp. 164-191 (incentrati sulla relazione tra il medico di Bitinia e i principi della filosofia di Epicuro e sul vaglio dell’influenza che quest’ultimo dovette giocare sulle riflessioni del primo), unitamente al recente contributo di V. DAMIANI, *The Reception of Atomism in Ancient Medical Literature. From Hippocrates to Galen*, in *Atomism in Philosophy. A History from Antiquity to the Present*, Part I: *Atomism in Ancient Philosophy*, ed. by U. ZILIOLI, New York 2020, pp. 39-60.

¹¹ Si tratta della fase cosiddetta “autoctona” o “domestica” della medicina a Roma, su cui si veda nuovamente S. MARINOZZI, *art. cit.*, pp. 28-29.

¹² La prassi terapeutica promossa da Asclepiade, finalizzata a ristabilire il corretto moto degli ὄγκοι, si fondava sulla dieta e sul ricorso alle acque termali, il cui calore permetteva di sanare il grado di apertura dei πόροι; si veda il volume di V. GAZZANIGA, *La medicina antica*, Roma 2014, p. 78.

¹³ Per il *De medicina* di Celso, si veda W.G. SPENCER (ed.), *Celsus, On Medicine*, 3 voll., Cambridge 1938 (repr. in 1953).

¹⁴ Cf. Quint. *Inst. or.* X 1, 124.

¹⁵ Sulla questione, e, più in generale, sulla setta dei Sestii, fondata da Quinto Sestio (Sen. *NQ.*

glio di questi, Sestio Nigro, i cui interessi nel campo della medicina risultano ampiamente testimoniati¹⁶, composero le loro opere in greco; e i testi degli adepti che scrissero in latino, Crassicio e Fabiano (oltre, naturalmente, a Celso), risultano o perduti (nel caso di Crassicio), o relativi a una fase precedente l'adesione alla scuola (nel caso di Papirio Fabiano)¹⁷. E in ogni caso la medicina pare eccedere rispetto agli interessi di quest'ultimi. Tanto più significativa e degna di attenzione diviene dunque, in questo scenario, la testimonianza di Lucrezio; il ruolo che il suo poema dovette rivestire nella creazione di un vocabolario medico latino si dimostra, almeno a mio avviso, cruciale: come si avrà modo di appurare, molti dei concetti presenti nell'epilogo del VI libro ricompariranno nel *De medicina* di Celso, e gli sforzi di traduzione nel patrio linguaggio (cf. *DRN* I 832) intrapresi dal poeta potrebbero costituire un tassello decisivo per gli studi condotti in ambiente medico romano, in lingua latina, nei secoli avvenire¹⁸.

1. *RATIO E OBSERVATIO*

La descrizione del morbo contenuta nella chiusa del poema non si risolve in un mero tripudio di dettagli macabri e strazianti che Lucrezio sceglie, per ragioni su cui non intendo soffermarmi (se non tangenzialmente), di non risparmiare al proprio lettore. Quella tratteggiata dal poeta è anzitutto una descrizione *clinica*. Occorre però, a questo punto, fare un passo indietro, e considerare il contesto in cui si inserisce la narrazione della cosiddetta peste di Atene, ossia il VI libro del *DRN*. Come è noto, esso risulta interamente dedicato all'indagine dei μετέωρα, comprendenti, per Lucrezio e la tradizione epicurea, tanto i fenomeni astronomici propri delle regioni sopralunari (trattati nella sezione centrale del V libro, vv. 509-

VII 32, 3) verso il 40 a.C., si rimanda allo studio di I. LANA, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome 1992, pp. 109-124. Seguaci della scuola furono, oltre al già citato Celso, il figlio di Quinto Sestio, Sestio Nigro, Papirio Fabiano e Crassicio Pasicle. I membri della scuola, in particolare Sestio Nigro, verosimilmente contemporaneo di Celso, si ispiravano, per quanto concerne la pratica terapeutica, alla scuola medica di Asclepiade (cf. Gal. *De simpl. med. temp. et fac.* VI (XI 794-797 Kühn)), puntando sulla dieta e sulle pratiche igieniche e offrendo dunque una prassi terapeutica allineata al gusto dei Romani: proprio il concetto di igiene, del resto, vale la pena sottolinearlo, costituiva l'elemento maggiormente caratterizzante l'ambiente sanitario della Roma antica.

¹⁶ Si pensi alla testimonianza di Plinio (*Nat. Hist.* XII 63; XX 15; 31-32), in cui Sestio Nigro viene tratteggiato come autore di opere farmacologiche.

¹⁷ Si veda I. LANA, *art. cit.*, pp. 109, 117, 123-124.

¹⁸ Sul contributo dell'epicureismo romano in ambito medico, si segnala lo studio di E. PIERGIACOMI, *Gli Epicurei romani sulla medicina: Senocle, Alessandro, Zopiro e Lucrezio*, «Ciceroniana Online» 3/1 (2019), pp. 191-228.

782), quanto quelli atmosferici e tellurici, tematizzati nel libro di nostro interesse. Tra quest'ultimi il poeta, diversamente da quanto accade nelle meteorologie o nelle sillogi paradossografiche a lui antecedenti, annovera anche le malattie (*morbi*), per lo studio delle quali ricorre, come nel caso di tutti gli altri μετέωρα, dipendenti da processi causali non direttamente percepibili (ἄδηλα), a quella rigorosa strategia investigativa, peculiare della scuola di Epicuro, che è il πλεοναχὸς τρόπος, il metodo delle molteplici spiegazioni¹⁹. Già Tucidide, nel suo resoconto del λοιμός del 430 a.C., si riproponeva di illustrare i sintomi (οἶόν τε ἐγίνετο, lett.: "come si svolgeva", *Hist.* II 48) con cui si era manifestato il morbo, al fine di facilitarne la diagnosi in futuro, sottraendo così all'arbitrio del caso, in sintonia con quanto insegnato da Ippocrate (cf. *De arte* 6)²⁰, il verificarsi degli eventi. Dinnanzi a un fenomeno tanto violento, tuttavia, anche la medicina, sia nella sua veste razionale, che in quella religiosa, rivelava la propria impotenza (*Hist.* II 47). «In silenzioso timore esitava l'arte dei medici» (*mussabat tacito medicina timore*, *DRN* VI 1179), dichiara Lucrezio, drammatizzando il dettato tucidideo mediante il ricorso a un verbo, *mussare* (che contiene la locuzione μῦ,

¹⁹ Cf. spec. Epic. *Hrdt.* 78-80 e *Pyth.* 85-88; *DRN* V 526-533 e VI 703-711. Specificamente sull'applicazione del πλεοναχὸς τρόπος, da parte di Lucrezio, anche al caso delle malattie, si rimanda allo studio di F.A. BAKKER, *Epicurean Meteorology*, Leiden - Boston 2016, pp. 112-113 e 124-125; al volume di Bakker si rinvia anche per una panoramica esaustiva e dettagliata sul metodo delle molteplici spiegazioni. Su quest'ultimo, nonché sul confronto tra la concezione del metodo che traspare dai testi di Epicuro e quanto si ricava, invece, dal *DRN*, occorre tener presenti, inoltre, quanto meno i lavori di T. BÉNATOUÏL, *La méthode épicurienne des explications multiples*, in *L'épicurisme antique*, éd. par T. BÉNATOUÏL - V. LAURAND - A. MACÉ, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg» 15 (2003), pp. 15-47; F. VERDE, *Cause epicuree*, «AntPhilos» 7 (2013), pp. 127-142; IDEM, *Fenomeni fisici e spiegazioni multiple in Lucrezio e nell'Aetna pseudovirgiliano*, «GCFI» 99 (2018), pp. 523-544; F.G. MASI, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, éd. par C. NATALI - C. VIANO, Leuven 2014, pp. 37-63. Si segnala, infine, il lavoro sulla lettera a Pitocle di Epicuro, di prossima pubblicazione, curato da Verde (F. VERDE (a cura di), *Epicuro, Epistola a Pitocle*, in collaborazione con M. TULLI, D. DE SANCTIS, F.G. MASI, Baden-Baden 2022), in cui parte del saggio introduttivo e del commento (Verde), nonché della postfazione (Masi), sono dedicati al vaglio della ricezione lucreziana del metodo delle molteplici spiegazioni teorizzato dal fondatore del Giardino.

²⁰ Hipp. *De Arte* 6: «La spontaneità del caso (τὸ αὐτόματον) sparisce se viene analizzata rigorosamente (ἐλεγχόμενον): si scoprirebbe infatti che tutto ciò che accade accade a causa di qualche cosa (πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον διὰ τι εὐρίσκοιτ' ἂν γινόμενον), e questo 'a causa di qualche cosa' rivela che la spontaneità del caso non ha sostanza alcuna, ma solo un nome. La medicina invece si inserisce sia nell'ordine di 'a causa di qualcosa' sia in quello delle previsioni razionali, e quindi si rivela e sempre si rivelerà possedere una sostanza» (trad. Vegetti [M. VEGETTI, *Ippocrate, Opere*, Torino 1965]).

interiezione esprime dolore²¹, da cui μύω, “mi chiudo”/“chiudo [spec. le labbra], e μύζω, “mugolo”), il cui valore onomatopeico ben si presta a tratteggiare il balbettare incerto e vano della scienza medica al cospetto di un morbo improvviso e di portata eccezionale. Ma è proprio in casi come questi che occorre suffragare e avvalorare più che mai la supremazia della *ratio* e cercare, per quanto possibile, di sgomberare l’animo dell’uomo dalle tenebre della superstizione, evitando che l’ignoranza delle cause (*ignorantia causarum*) costringa ad attribuire gli eventi al cenno degli dèi (*diuino numine*) e ad ammetterne il regno (*DRNVI* 54-57)²². E se Tucidide, in quanto storico, può astenersi dall’esprimere la propria opinione sulle origini e le cause del morbo, limitandosi all’esposizione del quadro sintomatico, Lucrezio, da φυσιολόγος quale è, non può limitarsi all’*observatio* dei suoi effetti manifesti (la *species*, l’“aspetto esteriore”), ma, mediante essi, mira a illustrarne, con ἀκρίβεια²³, la *ratio*:

Nunc ratio quae sit morbis, aut unde repente 1090
mortiferam possit cladem conflare coorta
morbida uis hominum generi pecudumque cateruis,
expediam.

«Ora spiegherò quale sia la causa delle malattie e donde / la forza maligna possa sorgere d’un tratto e arrecare esiziale / strage alla stirpe degli uomini e alle torme degli animali».

(*DRNVI* 1090-1093)

2. LE CAUSE DEI MORBI

primum multarum semina rerum
esse supra docui quae sint uitalia nobis,
et contra quae sint morbo mortique necesses 1095
multa uolare. ea cum casu sunt forte coorta
et perturbarunt caelum, fit morbidus aer.
atque ea uis omnis morborum pestilitasque

²¹ Cf. Varro *LL VII* 101. Su questo punto si vedano le considerazioni di E. NOTARO, *Lucrezio e le fonti mediche*, «Vichiana» 4 (2002), pp. 163-193, spec. p. 166.

²² Cf., per esempio, *DRNVI* 39-41: *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesses / (40) non radii solis nec lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque* («Questo terrore dell’animo, dunque, e queste tenebre / (40) non li devono dissolvere i raggi del sole, né i lucidi dardi / del giorno, ma l’aspetto e l’intima legge della natura»).

²³ Cf. Epic. *Hrdt.* 80.

*aut extrinsecus ut nubes nebulaeque superne
per caelum ueniunt, aut ipsa saepe coorta
de terra surgunt, ubi putorem umida nactast
intempestiuus pluuiisque et solibus icta.* 1100

«Anzitutto, sopra ho insegnato che esistono semi / di molte cose che per noi sono vitali, / (1095) e per contro è necessario che ne volino molti altri che causano / malattia e morte. Quand'essi per casuale incontro / si son raccolti e han perturbato il cielo, l'aria si fa malsana. / E tutta quella forza di malattie e la pestilenza, / o vengono dall'esterno, attraversando nell'alto il cielo / (1100) come le nuvole e le nebbie, o spesso si raccolgono e sorgono / dalla terra stessa, quando essa, pregna di umidità, / è diventata putrida sotto i colpi di piogge e di soli eccessivi».

(DRN VI 1093-1102)

Come si apprende da questi versi, l'insorgenza dei *morbi* va addebitata, in prima istanza, a *semina* nocivi che si insinuano dall'esterno – la forza dei morbi (*uis morbida*), dichiara il poeta in un luogo precedente del VI libro, ha origine esterna (*extrinsecus*, 955-956) –, in connessione a fattori climatici e ambientali. Tali *semina*, infatti, si spostano attraverso il cielo, mediante, per esempio, le nubi e la nebbia, oppure sorgono localmente dalla terra stessa, per la duplice azione delle piogge eccessive o dell'ardore del sole. «A ciò s'aggiunge», spiega altrove Lucrezio, «che i corpi che sono comunque emessi / dalle cose, non hanno tutti il medesimo effetto (*eodem sensu*), / né nel medesimo modo (*eodem pacto*) sono adatti a tutte le cose. / Anzitutto, il sole brucia e dissecca la terra, / ma scioglie il ghiaccio...» (DRN VI 959-963). Ciascun individuo umano, al pari di qualunque altro aggregato atomico, presenta una costituzione porosa (cf. *raro corpore*, VI 958) a lui peculiare, che lo porta a rispondere in maniera diversa ai flussi di materia atomica da cui è costantemente interessato. Il *morbus*, di conseguenza, non è che la risultante di un processo di interazione tra un fattore estrinseco ed uno intrinseco, processo che ricompare nella trattazione lucreziana degli altri fenomeni naturali del VI libro. Le malattie, in questo senso, richiedono di essere interpretate anzitutto in una chiave più ampia, ossia nel quadro degli eventi del cosmo. Si pensi, per esempio, al caso delle eccezionali eruzioni etnee (VI 680-684, 694-697), le quali hanno origine dall'interazione tra corpuscoli di vento, aria ed acqua provenienti dall'esterno e la particolare costituzione del monte Etna, caratterizzato, nella parte interna, da spelonche rivestite di silicio, lungo le quali scorrono, arroventandosi, flussi di materia atomica. Tali flussi vengono significativamente paragonati, dal poeta, a delle malattie, quali l'ardore della febbre, o l'infermità in una qualche parte del corpo, si pensi al gonfiore a un piede, o al dolore ai denti o agli occhi; o, ancora, alla comparsa del il fuoco sacro (*sacer ignis*, che ritornerà anche nella sintomatologia del morbo che devastò Atene), che serpeggiando nel

corpo brucia qualsiasi parte invada (VI 655-661)²⁴. L'analogia fra corpo dell'uomo e corpo del mondo (micro e macrocosmo), come è noto, è molto frequente nella φυσιολογία antica: il mondo (sia esso il nostro o uno degli infiniti altri) è interpretato come un μακράνθρωπος, ed è quindi strutturato e funziona al modo di un essere umano²⁵. Tale analogia può portare ad interpretare il cosmo come animato, alla maniera dell'uomo (basti pensare all'anima del mondo in Platone o negli Stoici); nel pensiero epicureo, invece, l'analogia si regge sul fatto che tutto è costituito da atomi, sia il corpo umano che il mondo. Si può risalire pertanto alla spiegazione dei fenomeni invisibili a partire da quelli visibili, proprio perché entrambi sono costituiti da atomi che si comportano in modo analogo. Corpo dell'uomo e corpo del mondo sono caratterizzati da un flusso continuo di materia (atomica) che percorre tutto un mondo in movimento perpetuo (*nec mora nec requies interdatur ulla fluendi*, VI 933) che connette l'Etna, i terremoti (generati anch'essi da flussi di materia che penetrano nel sottosuolo, in virtù della sua struttura particolarmente porosa), i *loca Auerna* (le cui esalazioni risultano mortifere per quegli aggregati atomici che sono gli uccelli), e, come vedremo, l'Atene del morbo.

²⁴ Similmente, in relazione al fenomeno del terremoto, trattato in *DRNVI* 535-607, Lucrezio accosta le scosse sismiche provocate dalla forza dei venti che si diramano entro i forami della terra ai tremori e ai sussulti involontari che genera il freddo quando penetra nelle nostre membra. Non solo. I sismi vengono connessi anche al tremore dei popoli che ne sono interessati, dettato dal duplice timore che i tetti si abbattano dall'alto e che la terra si disgreghi sotto i piedi, e squarcandosi spalanchi l'abisso (VI 596-600).

²⁵ L'analogia tra macrocosmo e microcosmo è rintracciabile già in Anassimene, il quale, stando a quanto riportato in Aezio (I 3, 4, *Dox.* 278, M.-R. 213 = II 7 D31, R5 L.-M. = 13 B 2 D.-K.), affermava che «come l'anima nostra [...] che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo» (οἷος ἡ ψυχὴ, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀπὸ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀπὸ περιέχει, trad. Giannantoni). Democrito, successivamente, definì l'uomo come un piccolo mondo (μικρῶν κόσμων ὄντι, David *Prol.* 38,14 = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.; cfr. anche Gal. *De usu part.* 3,10 (I 1, 77, 10 Helmreich = III 241 Kühn) = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.), si veda L. GEMELLI MARCIANO, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin - New York 2007, spec. pp. 301-302. Per un'analisi chiara ed esaustiva dell'impiego da parte di Lucrezio del modello del μακράνθρωπος si tengano in considerazione in modo particolare i lavori di A. SCHIESARO, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990, pp. 72-83, e C. SEGAL, *Angoscia e morte nel De rerum natura*, trad. it. di F. Citti, Bologna 1998 (ed. originale: *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton 1990), pp. 112-134.

3. MORBI ENDEMICI ED EPIDEMICI

Riprendendo il passo citato sopra (*DRNVI* 1093-1102), è interessante sottolineare come il distinguo operato da Lucrezio tra morbi che si spostano con l'aria e morbi provenienti dalla terra paia riflettere la distinzione, a noi familiare, tra malattie epidemiche ed endemiche. Distinzione che, nel contesto della medicina antica, dovette imporsi esplicitamente soltanto a partire da Galeno²⁶, benché già nel *Corpus Hippocraticum* (d'ora in avanti *CH*), si pensi allo scritto *Sulle arie, acque e luoghi* (cap. 2), si assiste a una ripartizione delle malattie generali (distinte da quelle individuali, provocate dal regime individuale del soggetto) in malattie da addebitare a fattori locali permanenti, e malattie derivanti da fattori esterni. La prima tipologia presa in esame dal poeta (*DRNVI* 1114-1118) è quella dei morbi che risultano peculiari di determinate regioni e di determinati popoli, in funzione del clima locale (quelli legati, cioè, alla terra); mi pare interessante, a tal proposito, osservare come Lucrezio, a riprova del ruolo giocato dall'ambiente nella genesi delle patologie, solleciti il proprio lettore a rivolgere lo sguardo (*nonne uides*) al travaglio che la novità del cielo e delle acque arreca a «quanti giungono in un luogo lontano dalla patria / e dalla casa, perché grande è la discrepanza delle cose» (1103-1105). Sappiamo che nella Grecia di V e IV secolo i medici erano più viaggiatori che stanziali²⁷; una chiara attestazione di ciò si ritrova, oltre che nel già citato *Sulle arie, acque e luoghi*, in alcune opere del *CH* note come scritti *Sulle epidemie*, che costituiscono il depositato delle esperienze di medici itineranti in diversi luoghi della Grecia, delle vere e proprie “cartelle cliniche” stilate in occasione di malattie che colpiscono determinate aree in funzione di particolari condizioni climatiche o stagioni dell'anno. Questi testi, benché non riconducibili ad un unico autore, sembrano mirare al comune obiettivo di tracciare una sorta di geografia medica a vantaggio di chi, per lavoro, era costretto a recarsi e operare in zone diverse e sconosciute²⁸. Lucrezio riporta tre esempi di malattie legate a precisi ambienti:

*est elephas morbus qui propter flumina Nili
gignitur Aegypto in media, neque praeterea usquam. 1115
Atthide temptantur gressus, oculique in Achaeis
finibus.*

²⁶ Nello scritto *In Hipp. Epid. VI comm.* p. 5, 16-18 Wenkebach, Galeno, precisando ed esplicitando con maggior chiarezza quanto già presente nel *CH*, distingue tra endemia (cf. agg. ἔνδημος), la malattia legata a una determinata zona in virtù delle caratteristiche stesse del territorio, ed epidemia (cf. agg. ἐπίδημος), il morbo che colpisce in maniera affatto inattesa e imprevedibile una certa località, per effetto di una causa accidentale.

²⁷ Si veda il volume V. GAZZANIGA, *op. cit.*, p. 147.

²⁸ *Ivi*, pp. 55 e 57.

«C'è l'elefantiasi, che nasce presso il corso del Nilo, / (1115) nel cuore dell'Egitto, e in nessun altro luogo. / Nell'Attica sono colpiti i piedi, e nel territorio acheo / gli occhi».

(*DRN* VI 1114-1117)

Prima di procedere all'analisi delle malattie epidemiche, che si diffondono viaggiando attraverso l'aria, conviene spendere alcune parole sui fenomeni appena elencati, che per il loro carattere eccezionale e curioso risultano strettamente affini ai *mirabilia* indagati da Lucrezio nei versi precedenti alla sezione sui morbi di cui ci stiamo occupando. Delle tre patologie menzionate, l'elefantiasi egizia, la gotta attica e il tracoma acheo, non v'è traccia negli scritti di Epicuro, e non è mancato chi abbia sfruttato le nozioni lucreziane di nosologia "esotica" per provare che il poeta, per averne conoscenza, doveva essere nato e cresciuto nei pressi di «un porto adibito ad intensi e frequenti commerci internazionali come Pompei, Napoli e Pozzuoli, o in un porto militare di eccezionale importanza per la flotta romana come Miseno»²⁹. Nel 1989, un elemento in favore di questa tesi parve poter provenire da uno studio del filologo e papirologo norvegese Knut Kleve, il quale annunciava di essere riuscito ad identificare sei frustoli papiracei ercolanesi contenenti alcuni versi del poema lucreziano. Sulla base di questa scoperta, lo studioso concludeva che nella Villa dei Papiri di Ercolano³⁰ dovette esservi stata un'edizione completa del *DRN*, a riprova della «central position of Lucretius in Herculaneum»³¹, dove il poeta avrebbe studiato e operato nel secondo quarto del I secolo a.C. Le conclusioni a cui giungeva Kleve sono però andate incontro a un processo di progressiva mitigazione, sino a che nel 2014 Capasso, papirologo napoletano, sancì, con sufficiente perentorietà, che «le cose stanno del tutto diversamente», dal momento che la "scoperta" del Kleve e il suo preteso Lucrezio ercolanese non risultano affatto confermati dalle autopsie condotte con le strumentazioni rese disponibili nelle decadi successive³². Nessuna garanzia, dunque, che Lucrezio sia vissuto in una città portuale della Campania, e abbia potuto osservare con i propri occhi il manifestarsi di una patologia come l'elefantiasi, di cui non v'è traccia negli autori a lui precedenti e che non viene menzionata nemmeno nel *CH*. Da Plinio (*Nat. Hist.* XXVI 7) sappiamo che la malattia arrivò in Italia probabilmente intorno alla prima metà del I secolo a.C. (non prima di

²⁹ G. DELLA VALLE, *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, (ed. con due nuovi capitoli) Napoli 1935² (1933¹), p. 422.

³⁰ Per una panoramica completa sulla Villa dei Papiri di Ercolano si rinvia senz'altro al recente lavoro di F. LONGO AURICCHIO - G. INDELLI - G. LEONE - G. DEL MASTRO (a cura di), *La Villa dei Papiri*, Roma 2020.

³¹ K. KLEVE, *Lucretius in Herculaneum*, «CERc» 19 (1989), pp. 5-27, p. 5.

³² M. CAPASSO, *Il preteso Lucrezio ercolanese*, «A&R» 8/3-4 (2014), pp. 145-171.

Pompeo Magno, scrive lo storico). Di essa parla, nella sua opera *Sulla medicina* (III 25, 1), il medico romano Celso, il quale mantiene però la dicitura greca ἐλεφαντίασις, senza operare la trascrizione latina (ἐλέφας > *elephas*) che compare, apparentemente per la prima volta, in Lucrezio. Conviene tener presente, infine, che due fonti mediche abbastanza tarde, Oribasio e Celio Aureliano, ascrivono a Democrito un'opera sull'elefantiasi³³, che non è da escludere possa aver costituito la fonte del poeta (forse attraverso Epicuro?). Va ricordato, fra l'altro, che l'Abderita fu autore di numerosi scritti di ambito medico, basti pensare ad alcuni titoli tramandatici dal IX libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, come *Prognosi* (Πρόγνωσις), *Della dieta o Dietetico* (Περὶ διαίτης ἢ Διαιτητικόν), *Sui giudizi dei medici* ([ἡ] Ἱητρικὴ γνώμη)³⁴, a testimonianza di un interesse per la medicina.

Per quanto concerne la malattia dei piedi, da identificarsi verosimilmente con la ποδάγρα, ossia la gotta considerata nella sua forma clinica più tipica e comune, non vi sono fonti che la ricolleghino nello specifico alla regione dell'Attica, come riportato da Lucrezio. Cassio Dione (*Hist. Rom.* LX 34, 4) ci informa che Agrippina, decisa a portare a compimento indisturbata l'uccisione del marito Claudio, inviò il liberto Narcisso in Campania con la scusa di curare la podagra con le acque locali. È probabile, dunque, che vi fosse un numero rilevante di abitanti dell'Attica che accorreva in Campania per trovare rimedio alla gotta, e che di costoro Lucrezio avesse in qualche modo notizia. Il morbo che interessa gli occhi, infine, è verosimilmente da identificare con il tracoma, una congiuntivite granulosa (oggi nota altresì come "oftalmia egiziana"), un'infezione endemica tipica delle aree caratterizzate da mancanza di acqua e scarse condizioni igieniche. Anche in questo caso, il collegamento della patologia nello specifico con l'Acacia non risulta attestato altrove. Potrebbe trattarsi, a mio parere, non tanto della più generica *lippitudo oculorum*³⁵, ὀφθαλμία greca, ma della *aspritudo* (la τραχύτης greca) di cui si occuperà successivamente Celso, che nel VI libro dello scritto *Sulla medicina* ci raffigura il medico impegnato a scarificare con uno specillo, o uno

³³ Cael. Aurel. *Morb. acut.* III 14-16 (*de elephantiacis liber*), e Oribas. *Coll. Med.* XLV, 28, 1 (περὶ τῆς ἐλεφαντίασεως βιβλίον) [= 68 B 300 D.-K.].

³⁴ Sugli scritti medici di Democrito, nonché sul rapporto tra quest'ultimo e il *CH*, si rimanda a V. DAMIANI, *art. cit.*, pp. 41-45.

³⁵ Cf. anche Plaut. *Poen.* 394; *Rud.* 632 (Plauto è il primo autore latino in cui compaiono questa e diverse altre espressioni mediche, che vengono impiegate con significato tanto letterale, come accade in *Rud.* 632, quanto figurato, come avviene in *Poen.* 394; sul lessico medico in Plauto, si segnala D.R. LANGSLOW, *The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and 'Medical Latin'*, in *Aspects of the Language of Latin Poetry*, ed. by J.N. ADAMS - R.G. MAYER, Oxford 1999, pp. 183-225, spec. pp. 202-205); Cic. *Att.* VIII 12, 1; Cels. *Med.* VI 6, 1 e 27; Plin. *Nat. Hist.* XXV 147.

scalpello, proprio le alterazioni causate dalle granulazioni tracomatose (la “rugo-
sità”, “ruvidezza” della superficie palpebrale, *Med.* VI 6, 26-28).

Una volta riportati questi esempi di patologie endemiche, Lucrezio passa a de-
scrivere, in termini generici, i morbi epidemici:

*inde aliis alius locus est inimicus
partibus ac membris: uarius concinnat id aer.
Proinde ubi se caelum, quod nobis forte alienumst,
commouet atque aer inimicus serpere coepit, 1120
ut nebula ac nubes paulatim repit et omne
qua graditur conturbat et immutare coactat;
fit quoque ut, in nostrum cum uenit denique caelum,
corrumpat reddatque sui simile atque alienum.*

«Altri luoghi poi sono nemici ad altre / parti e membra: di ciò è causa il variare
dell'aria. / Perciò quando una zona di cielo, che per caso ci sia avversa, / (1120)
si mette in agitazione e un'aria malefica comincia a spargersi, / come una nebbia
e una nuvola a poco a poco s'insinua / e, dovunque s'avvanzi, tutto perturba e
forza a trasformarsi; / avviene pure che, quando arriva alfine al nostro cielo, /
lo corrompa e lo renda a sé simile e a noi avverso».

(*DRN* VI 1117-1124)

In poco tempo l'aria miasmatica si insinua nelle acque, nelle messi di uomini
e animali, o rimane sospesa (VI 1125-1128), «e, quando respirando ne immet-
tiamo in noi gli aliti contaminati, / dobbiamo insieme assorbire nel corpo quegli
elementi maligni» (*DRN* VI 1129-1130).

La calamità e pestilenza (*clades nova pestilitasque*³⁶, VI 1125) che colpì Atene
si presenta, dunque, come un esempio di morbo epidemico, e non è un caso se
Lucrezio lo definisce *mortifer aestus* (VI 1138), “emanazione mortifera”, “effluvio
mortifero” (dove il termine *aestus* ricorda il fluire tanto dei *simulacra* dalla super-
ficie dei corpi, quanto di altre particelle che si sprigionano dalla profondità degli
stessi)³⁷, a conferma dell'importanza affidata da Lucrezio al ruolo dell'aria e dei
flussi atomici che essa veicola nell'insorgenza delle patologie. L'espressione *mortifer*

³⁶ Si badi che il latino *pestis* non si riferiva, in antico, all'infezione specifica che, nella medicina
odierna, va sotto il nome di “peste”, bensì, in generale, ogni gravosa rovina o sventura che si ab-
batteva in modo particolare su di un popolo, almeno così mi pare di comprendere da alcuni passi
ciceroniani, si pensi a *Orat.* I 3 ([*fluctus*] *qui per nos a communi peste depulsi*, «[le agitazioni] che
abbiamo stornato, salvando tutti dalla rovina»), a *Phil.* III 5 (*Qua peste privato consilio rem publicam*
[...] *Caesar liberavit*, «Un flagello, questo, dal quale con privata iniziativa [...] Cesare ha liberata
la repubblica»), a *Rab. perd.* 2 (*contra pestem ac perniciem civitatis*, «contro il disfacimento e la ro-
vina della città»), o a *Fam.* V 8, 2 (*rei publicae pestis*, «rovina dello stato»).

³⁷ Cf. per es. *DRN* IV 214 ss.

aestus mi pare assai significativa, dacché potrebbe richiamare il concetto greco di μιάσμα (da μιάίνω, il macchiare la stoffa con un colore), “macchia”, “lordura”, “contaminazione”, con cui veniva indicata la conseguenza di un atto ritualmente ritenuto impuro³⁸. Μιαρός, “macchiato”, è colui che, ritenuto ritualmente impuro, era inadatto ad accedere al tempio. L’impurità morale (connessa a una colpa) da cui era affetto poteva talvolta tradursi in malattia. Nel *CH* (spec. *Sulla natura dell’uomo*, attribuito a Polibo) si assiste a un primo tentativo di razionalizzazione del concetto, che non compare più nella forma singolare, ma al plurale; “miasmi” divengono, nel *CH*, le esalazioni di particelle velenose, legate a mutamenti concreti e percepibili (mediante i sensi) di un elemento della φύσις. Galeno (spec. *Sui diversi tipi di febbre*, I 6) definirà i miasmi come «semi di “epidemia”» (τινα λοιμοῦ σπέρματα), e non credo sia da escludere che Lucrezio, nel parlare di *mortifer aestus*, rivesta un ruolo cruciale in seno al processo di razionalizzazione della nozione di μιάσμα inaugurato nel *CH*, riconducendola a una emanazione di particelle deleterie per l’organismo degli animali (non esclusivamente umani, per altro), la cui origine è rigorosamente naturale.

4. IL MORBUS DI ATENE

Si passa quindi alla descrizione clinica dei sintomi della peste ateniese e della loro progressione attraverso il corpo del soggetto che ne è interessato. La prima parte dell’esposizione del quadro patologico dimostra una forte rispondenza alla trattazione tucididea (II 49), laddove nella seconda parte il poeta pare abbandonare la trama del II libro della *Guerra del Peloponneso*, e attingere, in particolare, al *CH*. In entrambe le sezioni, tuttavia, come cercherò di mostrare, Lucrezio non si limita a giustapporre i dati che rinveniva nelle proprie fonti, ma interviene personalmente su di essi, in funzione dei propri intenti e dell’insegnamento che egli intende promuovere, quello del maestro Epicuro.

³⁸ Paradigmatica l’occorrenza del vocabolo all’inizio dell’*Edipo re* (95-98), in cui l’oracolo del-fico, consultato da Creonte, ordina di espellere il μιάσμα dalla città di Tebe prima che sia troppo tardi (il termine μιάσμα compare anche ai versi 241, 313, 1012). Ciò che è noto al pubblico, ma non ancora ai personaggi della tragedia, è che il μιάσμα che ha provocato il diffondersi del λοιμός (cf. Soph. *Oed. R.* 28) nella città è Edipo, uccisore (ignaro) del padre Laio, e sposo (ignaro) della madre Giocasta. È lui stesso la malattia che intende guarire, ed è lui che occorre estirpare, affinché si ottenga la purificazione (καθαρός, 99) indicata da Apollo. Sulla questione, si segnala il contributo di G. UGOLINI, *art. cit.* Sul concetto di μιάσμα, più in generale, si rinvia allo studio di R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996² (1983¹), e M. GIORDANO, *Contamination et vengeance : pour une diachronie du miasma*, «Mètis» 12 (2014), pp. 291-310.

Scrivi il poeta:

Principio caput incensum feruore gerebant 1145
et duplicis oculos suffusa luce rubentes.
sudabant etiam fauces intrinsecus atrae
sanguine, et ulceribus uocis uia saepta coibat,
atque animi interpres manabat lingua cruore,
debilitata malis, motu grauis, aspera tactu. 1150

«(1145) Dapprima avevano il capo in fiamme per il calore / e soffusi di un lucichìo rossastro ambedue gli occhi. / La gola, inoltre, nell'interno nera, sudava sangue, / e occluso dalle ulcere il passaggio della voce si serrava, / e l'interprete dell'animo, la lingua, stillava gocce di sangue, / (1150) infiacchita dal male, pesante al movimento, scabra al tatto».

(DRN VI 1145-1150)

Come in Tucidide, il morbo procede a partire dalla testa, da dove scende attraverso la lingua, la bocca e la gola. L'intaccamento delle corde vocali, a causa delle terribili ulcerazioni (*ulcera*, VI 1148)³⁹ che ne conseguivano, impediva l'emissione della voce, e la lingua sanguinante smetteva così di farsi "interprete dell'*animus*". La definizione della lingua come *animi interpres*, assente nel dettato tucidideo⁴⁰, è estremamente significativa, e ci rimanda a un passo del III libro del poema (152-160), in cui Lucrezio scrive che quando la *mens* (o *animus*) è turbata (*commota*) da un timore (*metus*) particolarmente forte (*vemens*), tutta l'anima, che è diffusa per l'intero corpo, ne risente (*con-sente*, σύν-παθεῖ, "sente con/insieme [ad esso]"), e si manifestano così sudore, pallore, la lingua si fiacca (*infringi linguam*) e la voce sparisce (*uocem aboriri*)⁴¹. La lingua sanguinante, perciò, è il sintomo, il segno visibile non soltanto della discesa del miasma lungo il corpo, ma di uno stato di profondo turbamento dell'*animus*, il che disvela in maniera piuttosto palmare, e sin da questi primi versi, la preponderante componente psicologica sottesa ai versi di Lucrezio, che costituisce l'elemento di maggior discrimine tra la trattazione di quest'ultimo e quella restituitaci da Tucidide.

³⁹ Il termine *ulcus* (ἔλκος) è un vocabolo medico frequente nel poema di Lucrezio (cf. anche DRN IV 1068; VI 1166, 1200, 1271), il cui significato riporta, mi pare, tanto all'ulcerazione del corpo, quanto, come ben si evince da IV 1068, la "piaga d'amore", l'afflizione dell'animo.

⁴⁰ Tucidide si limita a parlare di γλώσσα (II 49, 2).

⁴¹ Cf. anche DRN III 496-497, in cui, trattando verosimilmente dell'epilessia, Lucrezio parla di un'espulsione di *semina uocis*, "semi della voce", che richiama quanto si legge nel trattato *Sui venti* (8, 14-17 = VIII, 18-24 Jones), appartenente al *CH*, a proposito degli sbadigli che precedono il manifestarsi della febbre.

Prosegue quindi il poeta:

*inde ubi per fauces pectus complebat et ipsum
morbida uis in cor maestum confluerat aegris,
omnia tum uero uitae claustra lababant.
spiritus ore foras taetrum uoluebat odorem,
rancida quo perolent proiecta cadauera ritu.
atque animi prorsum uires totius (et) omne
languibat corpus leti iam limine in ipso.
intolerabilibusque malis erat anxius angor
adsidue comes et gemitu commixta querela.*

1155

«Poi, quando attraverso la gola la forza della malattia / aveva invaso il petto ed era affluita fin dentro il cuore afflitto / dei malati, allora davvero vacillavano tutte le barriere della vita. / Il fiato [*spiritus*] che usciva dalla bocca spargeva un puzzo ributtante, / (1155) simile al fetore che mandano i putridi cadaveri abbandonati. / Poi le forze dell'animo intero <e> tutto il corpo / languivano, già sul limitare stesso della morte. / E agli intollerabili mali erano assidui compagni / un'ansiosa angoscia e un lamentarsi commisto con sospiri».

(DRNVI 1151-1159)

Nel corrispondente passo tucidideo (II 49) si legge che una volta che il male raggiungeva il petto, si fissava nella bocca dello stomaco (ἐς τὴν καρδίαν), provocando delle convulsioni. Anche per Lucrezio il morbo dalle fauci scende verso il petto, ma laddove καρδία è impiegato da Tucidide, almeno così pare potersi dedurre dal contesto (lo storico sta parlando, infatti, di ἀποκαθάρσεις χολῆς, «svuotamenti di bile»), per indicare la bocca dello stomaco (da cui il termine *cardias*, che nel lessico medico odierno designa l'orifizio superiore di comunicazione tra l'esofago e lo stomaco, sito pochi centimetri al di sotto del diaframma), Lucrezio sceglie (aggiungerei *deliberatamente*) di rendere καρδία con *cor*, "cuore". Dal III libro (139-144), sappiamo che il *consilium*/l'*animus*/la *mens*, centro vitale dell'individuo, ha sede nella zona centrale del petto (*media regione in pectoris*), dunque nel cuore, laddove la restata parte dell'anima risulta diffusa per tutto il corpo (*cetera pars animae per totum dissita corpus*), essendo responsabile della sensazione⁴². Dal cuore, infatti, provengono l'ansia, la paura e la gioia (*pauor, metus, laetitia*)⁴³, che sono stati emotivi per i quali è richiesto l'intervento della parte razionale dell'anima. E nel II libro (269-271) si afferma piuttosto chiaramente che

⁴² Cf. anche lo scolio al paragrafo 66 dell'*Epistola a Erodoto* di Epicuro, nonché la testimonianza di Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012, col. XLII 6-9 Puglia.

⁴³ Cf., anche su questo punto, Epic. *Hrdt.* 66 (scolio).

l'impulso del moto (*initium motus*), impresso dalla decisione dell'animo (*ex animi uoluntate*), nasce dal cuore (*a corde creari*). La scelta lessicale del poeta non costituisce affatto un fraintendimento del passo tucidideo⁴⁴, e a confermarlo è, a mio parere, l'impiego dell'aggettivo *maestum*, che qualifica il *cor* non semplicemente come "dolente", ma come "afflitto". Non a caso, poco dopo, in *DRN VI* 1233, si legge che il malato, giunto alle soglie della morte, «perduto di d'animo, giaceva col cuore afflitto» (*deficiens animo maesto cum corde iacebat*). Avendo tradotto καρδία con *cor*, Lucrezio sostituisce gli svuotamenti di bile tucididei con dei più generici *intolerabilia mala* (1158).

Che quello appena delineato non debba affatto essere inteso come un fraintendimento, appare chiaro anche da quanto si legge nei versi immediatamente successivi, ossia che, una volta che il morbo ha penetrato il *cor*, *omnia uitai claustra lababant*: nel III libro (396-397), infatti, si legge che «l'*animus* è quello che più tiene stretti i vincoli della vita, / e per la vita vale più che la forza dell'anima» (*Et magis est animus uitai claustra coercens / et dominantior ad uitam quam uis animai*). Le barriere che nel III libro sono tenute chiuse dall'*animus*, quando quest'ultimo è colpito dal *morbis* iniziano a vacillare...

Il termine *spiritus* (che ritornerà anche successivamente, cf. *DRN VI* 1186), poi, spesso reso con "alito", richiede qui di essere inteso, a mio avviso, come equivalente del concetto greco di πνεῦμα, e dunque non solamente con il significato

⁴⁴ Pace E. NOTARO, *art. cit.*, pp. 183-184 («Avrebbe dovuto mettere *stomachum*, invece di *cor maestum*). La convinzione per cui le modificazioni apportate da Lucrezio al dettato tucidideo sono consapevoli e volute, e non frutto di un qualche fraintendimento, è ben argomentata nel contributo di H.S. COMMAGER jr., *Lucretius' Interpretation of the Plague*, «HSCP» 62 (1957), pp. 105-118, che proprio in merito al passo che stiamo esaminando parla di una scelta deliberata del poeta, tesa, come accade in numerosi altri casi (lo vedremo nel prosieguo della trattazione), a dirottare il focus del suo resoconto e, per conseguenza, l'attenzione del lettore, sugli aspetti psicologici della pestilenza («Lucretius appears to be viewing physical phenomena in moral or psychological terms, especially the terms of fear and desire, held by Epicurean doctrine to be the two principal obstacles to happiness. And from this tendency to see physical facts and events in nonphysical terms, rather than from the carelessness imputed to him by his editors, Lucretius' deviations from Thucydides arise», p. 105). In linea con la posizione di Commager si muove anche il più recente contributo di F. ROSA, *Lucrezio e il senso della malattia nel De rerum natura*, «MedSec» 19/3 (2007), pp. 763-781. *Contra*, tra gli altri, C. BAILEY (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, 3 voll., Oxford 1947, vol. III, p. 1728, il quale sostiene di rilevare, nella parte del poema di cui ci stiamo occupando, «serious mistakes in interpretation». Ernout e Robin (A. ERNOUT - L. ROBIN (éds.), *Lucrèce, De rerum natura*, Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des Lettres et Pensées d'Épicure, 3 voll., Paris 1962² (1925-1928¹), vol. III, p. 351 (commento al v. 1138)), da parte loro, avanzano l'ipotesi di una dipendenza lucreziana da una versione latina dell'opera di Tucidide.

di respiro o fiato, ma altresì con quello di “soffio vitale”, svelando così un ulteriore rimando alla dimensione psicologica⁴⁵. A tal riguardo, mi pare cruciale l’espressione *anxius angor* (1158)⁴⁶: tanto il sostantivo *angor* quanto l’aggettivo *anxius* rimandano all’idea del soffocamento sia del corpo (causato, in questo caso, dalle ulcere che tappezzavano le pareti della gola, arrivando a serrare la via della voce) che dell’anima (a causa del turbamento che ne derivava). Non v’è traccia nella descrizione prettamente clinica offerta da Tucidide, nella quale manca altresì qualunque riferimento al pianto e al lamento dei malati (*gemitu commixta querela*).

E ancora:

<i>singultusque frequens noctem per saepe diemque</i>	1160
<i>corripere adsidue neruos et membra coactans</i>	
<i>dissoluebat eos, defessos ante, fatigans.</i>	
<i>nec nimio cuiquam posses ardore tueri</i>	
<i>corporis in summo summam feruescere partem,</i>	
<i>sed potius tepidum manibus proponere tactum</i>	1165
<i>et simul ulceribus quasi inustis omne rubere</i>	
<i>corpus, ut est, per membra sacer cum diditur ignis.</i>	
<i>intima pars hominum uero flagrabat ad ossa,</i>	
<i>flagrabat stomacho flamma ut fornacibus intus.</i>	
<i>nihil adeo posses cuiquam leue tenueque membris</i>	1170
<i>uertere in utilitatem, at uentum et frigora semper.</i>	

«(1160) E un singhiozzo frequente, che spesso li costringeva notte e giorno / a contrarre assiduamente i nervi e le membra, li struggeva / aggiungendo travaglio a quello che già prima li aveva spossati. / Né avresti notato che per troppo ardore in alcuno / bruciasse alla superficie del corpo la parte più esterna, / (1165) ma questa piuttosto offriva alle mani un tiepido contatto, / e insieme tutto il corpo era rosso d’ulcere quasi impresse a fuoco, / come accade quando per le membra si diffonde il fuoco sacro. / Ma la parte più interna in quegli uomini ardeva fino alle ossa, / nello stomaco ardeva una fiamma, come dentro fornaci. / (1170) Sicché non c’era cosa, benché lieve e tenue, con cui potessi giovare / alle membra di alcuno, ma vento e frescura cercavano sempre».

(DRNVI 1160-1171)

⁴⁵ Sulla marcata componente psicologica della descrizione lucreziana (specialmente in paragone con quella tucididea) si veda, come annotato nella nota precedente, lo studio di H.S. COMMAGER jr., *art. cit.*

⁴⁶ La medesima espressione compare soltanto in un altro luogo del poema, in DRNIII 993, a proposito dell’angoscioso tormento da cui è divorato Tizio, il quale, per aver tentato di violentare Latona (nei confronti della quale Era, per vendicarsi dell’unione di lei con Zeus, aveva tentato di rivoltare il gigante), viene condannato a rimanere steso a terra nel Tartaro, immobilizzato, con degli avvoltoi che senza sosta gli rodono il fegato. Nel passo in questione, Lucrezio è intento a pa-

L'espressione *singultus frequens* (cf. anche III 480, in cui il *singultus* è annoverato tra gli effetti che ha sul corpo lo sconvolgimento dell'animo cagionato dal vino), che non traduce esattamente la tucididea *λύγξ κενή* (II 49, 4), ricompare nel *De medicina* di Celso (II 7, 17), dove indica il sintomo principale dell'inflammazione del fegato. Il *sacer ignis*, invece, già menzionato da Lucrezio in *DRNVI* 660, sembra indicare una patologia quale il Fuoco di Sant'Antonio o Erpes Zoster. In Columella (*R.R.* VII 5, 16: *Est etiam insanabilis sacer ignis, quam pusulam vocant pastores*) il *sacer ignis* è identificato la *pusula*, l'ἔρυσίπελας greca, citata di frequente nel *CH*⁴⁷, e lo stesso accade in Celso (*Med.* V 13, 4: *Sacer quoque ignis [...] per pusulas continuas*). Va ricordato che la "malattia sacra" per eccellenza, nel *CH*, è l'epilessia. L'aggettivo *sacer*, tuttavia, non compare, in Lucrezio, a proposito della trattazione dell'epilessia, della quale il poeta si occupa (con buona probabilità) ai versi 484-509 del III libro⁴⁸.

Significativo, infine, il riferimento al ruolo e al potere del vento e, dunque, dell'aria (Tucidide, in II 49, 5, menziona solo l'acqua fredda), portatrice del morbo ma, al contempo, prima fonte di sollievo (cf. anche *DRNVI* 1227: *uitalis aeris aura*). È probabile che per gli Epicurei fosse proprio l'aria, penetrando il corpo dall'esterno verso l'interno (mediante la respirazione), a consentire all'anima di rimanere all'interno del vivente⁴⁹. La morte, in tal senso, coincide con il venir meno della respirazione (non a caso in Lucrezio l'aria è definita *uitalis*, a VI 1227).

ragionare la condizione di colui che vive temendo la morte a quella di figure leggendarie destinate a subire violente pene nell'aldilà. Cf., inoltre, *DRNVI* 14, in cui, a ulteriore conferma del fatto che Lucrezio, in VI 1152, non fraintende affatto il dettato tucidideo, troviamo la dicitura *anxia corda*, volta a qualificare lo stato in cui versano, anche a fronte del possesso di onore, fama e ingenti ricchezze materiali, coloro che sono digiuni dell'insegnamento di Epicuro (VI 1-23).

⁴⁷ Cf. per es. *Progn.* 23; *Epid.* II 3, 4 e 18; III 3, 4.

⁴⁸ Come correttamente rilevato da C. SEGAL, *Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on Breaths*, «CPh» 65 (1970), pp. 180-182, l'intera sezione del III libro del *DRN* che va dal verso 487 al verso 509 presenta numerosi punti di contatto non tanto con lo scritto ippocratico *Sul morbo sacro*, ma con il trattato *Sui venti* (spec. paragrafo 14). Il che costituisce, come annotato dallo stesso Segal, «[a] further evidence for Lucretius' extensive knowledge of Greek scientific writings» (p. 182). Consonante, anche sul piano linguistico, con la descrizione offerta da Lucrezio è Celso (*Med.* III 23). Sulla questione del morbo sacro in Lucrezio, si segnala anche lo scritto di M. NERVI, *Lucrezio, 3, 487-505: il morbo sacro e l'anima materiale*, «MD» 59 (2007), pp. 173-183.

⁴⁹ La fonte è un frammento papiraceo incentrato su tematiche di fisica epicurea (PSI inv. 3192, spec. col. II). Sulla questione e, più in generale, sulla concezione dell'anima in Epicuro e Lucrezio, si segnala, in particolare, il contributo di F. VERDE, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. CANONE, Firenze 2015, pp. 49-64; si vedano, inoltre, D. KONSTAN, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano 2007; L. REPICI, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura di F. ALESSE - F. ARONADIO - M. C. DALFINO - L. SIMEONI - E. SPINELLI, Napoli 2008, p. 379-406; C.

5. *SIGNA MORTIS*

Il resoconto lucreziano procede, quindi, con un'elencazione di *signa mortis* (*DRN* VI 1182-1192) per i quali Lucrezio, abbandonato il dettato tucidideo, sembra attingere a materiali contenuti nel *CH*:

*Multaque praeterea mortis tum signa dabantur:
perturbata animi mens in maerore metuque,
triste supercilium, furiosus uoltus et acer,
sollicitae porro plенаeque sonoris aures, 1185
creber spiritus aut ingens raroque coortus,
sudorisque madens per collum splendidus umor,
tenuia sputa minuta, croci contacta colore
salsaque, per fauces rauca uix edita tussi.
in manibus uero nerui trahere et tremere artus 1190
a pedibusque minutatim succedere frigus
non dubitabat...*

«E molti altri segni di morte si manifestavano allora: / la mente⁵⁰ sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore, / le ciglia aggrondate, il viso stravolto e truce, / (1185) le orecchie, inoltre, tormentate e piene di ronzii, / il respiro frequente o grosso e tratto a lunghi intervalli, / e stille di sudore lustre lungo il madido collo, / sottili sputi minuti, cosparsi di color di croco / e salsi, a stento cavati attraverso le fauci da una rauca tosse. / (1190) Non cessavano, poi, di contrarsi i nervi nelle mani e di tremare / gli arti, e di montare su dai piedi a poco a poco il freddo».

(*DRN* VI 1182-1191)

GILL, Psychology, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. WARREN, Cambridge 2009, p. 125-141; G. SCALAS, “Le anime sono sangue” (Ref. I 22, 5 = 340 Usener): Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro, «Lexicon Philosophicum» 3 (2015), pp. 199-226 [<http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/456>]. Cf., in ogni caso, anche *DRN* III 121-123, in cui Lucrezio ci spiega che «quando poche particelle di calore / son fuggite via e aria è stata esalata fuori attraverso la bocca, / la stessa vita subito abbandona le vene e lascia le ossa». E questo perché, come viene chiarito nei versi immediatamente successivi, massimamente funzionali alla sopravvivenza sono proprio i *semina* propri del vento (*uenti*) e dell’ardente calore (*calidique uaporis*), ossia i *corpuscola* di cui è composta l’anima, i quali fanno sì che la vita permanga nelle membra (*curare in membris ut uita moretur*, III 124-127).

⁵⁰ Letteralmente, *animi mens* significherebbe la “facoltà intellettuale dell’animo”; una dicitura affine si ritrova nel III libro, dove, al verso 615, si legge *animi mens consiliumque*. Ci si aspetterebbe, forse, di trovare *animae*. Non va però dimenticato che Lucrezio è pur sempre un poeta, e pretendere rinvenire una norma in grado di regolare l’uso dei vocaboli che egli dispiega è impresa rischiosa e, forse, poco legittima.

Il primo di questi *signa*, «la mente sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore» (*perturbata animi mens in maerore metuque*, VI 1183), pare rimandare a una delle possibili forme di manifestazione della παραφροσύνη (il delirio), che non a caso nel *Prognostico* (spec. par. 3) viene definita come segno di una morte imminente. Di *perturbatio animi* si parla anche in *DRN* IV 922 (torneremo su questo passo anche a breve), mentre in *DRN* IV 664-667 a essere perturbato è il corpo intero (*totum corpus*), e in VI 1279-1280 il popolo nella sua globalità (*populus totus*).

Sempre nel *Prognostico*, al par. 5, dedicato alla respirazione, leggiamo che lo πνεῦμα πυκνόν, il «respiro serrato», di cui *creber spiritus* mi pare essere un'accurata resa latina, «significa (σημαίνει) dolore o infiammazione nelle regioni sopra il diaframma». Quando invece il respiro è profondo (μέγα) e trattenuto a lungo (διὰ πολλοῦ χρόνου), *ingens raroque coortus* nel dettato lucreziano, significa (δηλοῖ) delirio. Torna qui, come già annotato in precedenza (*DRN* VI 1154) il termine *spiritus*, la cui componente psicologica appare piuttosto tangibile.

Nel par. 6 del medesimo scritto ippocratico, dedicato alle diverse tipologie di sudori (οἱ ἰδρώτες), vengono definiti «pessimi (κάκιστοι) quelli freddi (οἱ ψυχροί) e che vengono solo attorno alla testa e al collo: essi, infatti, se accompagnati da febbre alta, significano morte (θάνατον προσημαίνουν > *signa mortis* lucreziani), da febbre moderata, invece, lunga malattia (μῆκος νόσου)». Lucrezio non parla in realtà di sudore freddo, ma di uno *splendidus umor* che viene definito *madens*, “bagnato”, “umido”. Esiste, tuttavia, un altro luogo del *Corpus* (*De sept.* 24, 73-76) in cui si parla di un «umore splendente della carne» (τῆς σαρκὸς λιπαρὴν ἰκμάδα), sintomo di febbre ardente (πυρετός καυσώδης). E Lucrezio, come sottolineato in precedenza, parla dell'ardore eccessivo del corpo dei malati (*ardore ... / corporis in summo*, 1163-1164).

Infine, al par. 14, dedicato ai tipi di sputo (τὸ πτύελον), si legge che «uno sputo giallo (ξανθόν) o rossastro (πυρρόν) o cagionante forte tosse o non ben temperato» sarebbe abbastanza negativo, dal momento che lo sputo giallo non temperato (ἄκρητον) è pericoloso (κινδυνώδες). Gli sputi *croci colore* di Lucrezio (*crocus*/κρόκος > croco, zafferano), espulsi a fatica con rauci colpi di tosse, paiono riprendere proprio lo sputo di colore giallo-rossastro menzionato nel *Prognostico*, connesso anch'esso a forti attacchi tosse. Lucrezio, inoltre, ci dice che gli *sputa* sono *salsa*, “acri”, “salati”; la medesima aggettivazione si ritrova in Celso, nel *De medicina* (IV 5, 2), dove la *salsa saliva* viene annoverata tra i sintomi di quella che Ippocrate (cf. per es. sempre *Progn.* 14) chiamava κόρυζα (“còriza”, infiammazione delle membrane mucose del naso). L'elemento di maggiore interesse mi pare essere però costituito dai due aggettivi impiegati da Lucrezio per descrivere gli *sputa*, ossia *tenuis* e *minutus*, gli stessi adoperati in relazione alla costituzione dell'aria (come anche del vento o della polvere, cf. per es. *DRN* I 1087; II 116, 232; IV 318), della struttura atomica dei *simulacra* (cf. per es. *DRN* IV 42, 66, 68,

110, 122), in particolare di quelli che penetrano l'aggregato mentale (cf. per es. *DRN* IV 726, 728, 743, 756, 802), e, dato forse più importante, della composizione atomica dell'anima (cf. per es. *DRN* III 232, 425, 429), e specialmente della "natura priva di nome" (cf. per es. *DRN* III 243, 279) e dell'*animus* (cf. per es. *DRN* III 179, 187, 209). In tal senso, non è da escludere che gli *sputa* emessi da coloro che si trovano quasi al culmine della manifestazione del morbo vadano intesi, in qualche modo, come "sputi dell'anima" (si pensi all'espressione "sputare l'anima"), e siano connessi, di conseguenza, a una condizione di massima sofferenza non solo del corpo, ma anche dell'anima (fermo restando che quest'ultima è essa stessa corpo). A tal proposito, risulta forse utile un rimando ai versi 921-924 del IV libro, in cui Lucrezio, delineando i meccanismi fisiologici che regolano il sonno, afferma che l'anima ne risulta «perturbata e scacciata fuori» (*nobis animam perturbatam esse putandumst / eiectamque foras*); non però nella sua interezza (*non omnem*), che «altrimenti il corpo giacerebbe penetrato dall'eterno freddo della morte»⁵¹. Durante il sonno, perciò, a essere espulsa è soltanto una parte dell'anima (l'*anima*?), mentre un'altra ancora (l'*animus*?) si ritrae nel profondo (IV 916-918). Mi chiedo dunque se non sia lecito ipotizzare che, a causa del morbo, in particolare quando questo si risolve nella morte, sia invece tutta l'anima a essere "sputata" all'esterno, *animus* incluso.

Nei versi che seguono (*DRN* VI 1193-1195: ...*compressae nares, nasi primoris acumen / tenue, cauati oculi, caua tempora, frigida pellis / duraque, molle patens rictum, frons tenta minebat*; erano affilate le narici, assottigliata e acuta la punta / del naso, incavati gli occhi, cave le tempie, gelida e dura / (1195) la pelle nel volto, cascante la bocca aperta; la fronte rimaneva tesa) Lucrezio tratteggia il momento apicale della manifestazione del morbo, riprendendo la descrizione presente, ancora una volta, nel *Prognostico*, al par. 2, divenuta celebre sotto il nome di *facies hippocratica*⁵². In essa il medico traccia le varie tappe che occorre rispettare nell'esame (σκέψις) delle malattie acute; in primo luogo, occorre osservare il viso del malato: naso affilato, occhi cavi, tempie infossate, pelle rigida, tesa e indurita. Le labbra (si parla propriamente di *rictum*, l'apertura delle fauci) cedevoli a cui accenna il poeta, in particolare, vengono recepite anche da Ippocrate come un segno mortale (θανατωδες, "indicanti morte"). La fine è imminente:

⁵¹ Da un passo dell'epicureo Filodemo di Gadara (*De morte*, coll. 8, ll. 13-20 e 37, ll. 27-33 Henry) sappiamo che l'anima, al momento della morte, esala attraverso i pori della carne allontanandosi, o, meglio, disgregandosi dal corpo a cui apparteneva.

⁵² Come annotato da D.R. LANGSLOW, *art. cit.*, p. 209, i versi 1193-1195 del VI libro di Lucrezio «give us, incidentally, our oldest Latin version of a piece of Hippocrates».

«E generalmente quando raggiava il sole dell'ottavo giorno, / o anche sotto la luce del nono, esalavano la vita. / E se taluno d'essi, come accade, era sfuggito a morte e funerali, / (1200) per ulcere orrende e nero flusso di ventre / più tardi tuttavia lo attendevano consunzione e morte; / o anche molto sangue corrotto, spesso con dolore di testa, / gli colava dalle narici intasate: qui affluivano / tutte le forze dell'uomo e la sostanza del suo corpo».

(DRNVI 1197-1204)

6. NON AGGIUNGERE DOLORE AL DOLORE...

Consapevole dell'impossibilità di trattare esaurientemente una questione così ampia e complessa quale la malattia in Lucrezio e il suo rapporto con la storia della medicina antica, greca e romana, credo che le considerazioni svolte consentano perlomeno di fissare, a mo' di conclusione, alcuni punti significativi. Dai passi analizzati è emersa infatti un'immagine piuttosto chiara dell'atteggiamento lucreziano al cospetto della malattia. Da un lato, il poeta procede da fisiologo, dedito alla ricerca delle cause, rigorosamente fisiche, dei morbi, capace di districarsi tra fonti diverse (non ridicibili al II libro di Tucidide, ma comprendenti perlomeno alcuni trattati appartenenti al *CH*), e attento alla resa in latino di una terminologia medica ancora prettamente greca, tanto che non è da escludere che egli abbia costituito un tassello fondamentale nella creazione di un lessico clinico latino. Dall'altro, egli si serve dei materiali a cui attinge andando, per così dire, oltre essi, con la precisa volontà di porre in luce un aspetto del morbo che sposta l'attenzione del discorso dal dolore fisico alla sofferenza dell'*animus*. A tal riguardo, e avviandomi alla conclusione, vi sono due ultimi punti su cui vorrei soffermare l'attenzione. Il primo affiora dai versi 1208-1212, sempre del VI libro, in cui Lucrezio riporta che

*...grauiter partim metuentes limina leti
uiuebant ferro priuati parte uirili,
et manibus sine nonnulli pedibusque manebant* 1210
*in uita tamen, et perdebant lumina partim:
usque adeo mortis metus his incesserat acer.*

«...alcuni, gravemente temendo il limitare della morte, / vivevano dopo essersi mutilati del membro virile col ferro; / (1210) e taluni, pur senza mani e senza piedi, rimanevano / tuttavia in vita, come altri perdevano gli occhi: tanto si era impadronito di loro un acuto timore della morte».

(DRNVI 1208-1212)

Tucidide (II 49, 8) si limitava ad affermare che il morbo «invadeva i genitali e le estremità dei piedi e delle mani; e molti si salvarono con la perdita di queste parti, alcuni anche degli occhi»⁵³. In Lucrezio, diversamente, l'atroce spettacolo a cui si assiste è quello degli appestati che si amputano le membra per il timore della morte, credendo di asportare, così facendo, la malattia dal corpo. La medesima prospettiva emerge anche da alcuni versi posti nella parte iniziale del III libro, in cui il poeta descrive la condizione dei *miseri*⁵⁴, i quali, ignari della *recta ratio* epicurea, alle volte sono a tal punto preda del timore della morte, «che si danno con petto angosciato la morte, / dimenticando che la fonte degli affanni è questo timore» (79-82)⁵⁵. Così, nel caso della peste, la paura non solo peggiora la sofferenza soggettiva ma è causa dello stesso danno fisico (l'inutile amputazione degli organi genitali). Seguendo questa condotta, l'appestato che, travolto suo malgrado dal miasma esiziale, teme il morbo da cui è interessato, fantasticando su chissà quale sua origine sovranaturale e assillato dalla paura anticipatoria della morte, smette di vivere quando ancora è in vita:

«Lo stesso Epicuro morì, dopo aver percorso il luminoso tratto / della vita, egli che per ingegno superò il genere umano, e tutti / offuscò, come il sole sorto nell'etere offusca le stelle. / E tu esiterai e t'indignerai di morire? / [...] Tu cui la vita è quasi morta, mentre sei ancora vivo e vedi; / [...] ed hai la mente assillata da vana paura / e spesso non sei capace di scoprire che male tu abbia, mentre / ebbro sei oppresso da molti affanni, infelice, da ogni parte, / e vaghi ondeggiando in preda al confuso errore dell'animo».

(DRN III 1042-1052)⁵⁶

Il secondo elemento su cui vorrei portare l'attenzione si trova nei versi immediatamente successivi al passo sull'amputazione dei genitali. In essi Lucrezio ci informa che «inoltre un oblio di tutte le cose invase certuni, / sicché non potevano riconoscere neppure sé stessi» (DRN VI 1213-1214). In Tucidide (II 49, 8) si parla di una condizione di amnesia che è possibile si verificasse in coloro che riuscivano a guarire (e soltanto una volta guariti). Il poeta, diversamente, non collega lo stato di dimenticanza al momento della guarigione, ma lo intende come

⁵³ Trad. Ferrari (F. FERRARI - M.I. FINLEY - G.D. ROCCHI [a cura di], *Tucidide, La Guerra del Peloponneso*, Milano 1985).

⁵⁴ *Miseri* è termine impiegato da Lucrezio per indicare tanto i superstiziosi, come accade nel passo di nostro interesse (DRN III 51, 60), quanto gli ignoranti (V 88 = VI 64) e gli innamorati (IV 1159).

⁵⁵ DRN III 79-82: *et saepe usque adeo, mortis formidine, uitae | (80) percipit humanos odium lucisque uidendae, | ut sibi consciscant maerenti pectore letum, | obliiti fontem curarum hunc esse timorem.*

⁵⁶ Cf. anche DRN III 65-67.

un sintomo del morbo stesso, che compare quando la malattia è ancora presente. Ciò che mi pare interessante provare a porre a fuoco è la ragione che, in Lucrezio, potrebbe spiegare il fenomeno dell'amnesia. A tal proposito, conviene richiamare un passo del III libro, versi 465-471, in cui il venir meno della percezione sensibile e della conseguente capacità di riconoscere i volti di persone note, costituisce uno dei sintomi dei disordini dell'animo, e una prova della mortalità di quest'ultimo. Ora, come si è constatato, al verso 1188 del VI libro Lucrezio parlava dei *tenuia sputa minuta*, che si è suggerito poter essere intesi come "sputi dell'anima", indicanti, quindi, una dissoluzione, almeno parziale dell'anima, a cui consegue di necessità un venir meno della capacità percettiva. Il che, mi pare, non può che corroborare una volta in più l'ipotesi per cui le "modifiche" apportate da Lucrezio alla traccia tucididea «betray something more than carelessness, poetic elaboration, or the inevitable consequence of writing in Latin rather than in Greek. [...] his additions and alterations display a marked tendency to regard the plague less in physical terms than in emotional, moral, and psychological ones»⁵⁷.

Università di Roma "La Sapienza"
chiara.rover@uniroma1.it

⁵⁷ H.S. COMMAGER jr, *art. cit.*, p. 108.