

La Grande Dea ovvero i volti della Natura
(Una lettura di Seneca, Plinio e Lucrezio) (*)

Tra le pagine della letteratura latina che si soffermano sul rapporto tra uomo e natura altrettanto celebri quanto antitetiche sono quelle di Seneca e di Plinio il Vecchio.

Nell'epistola 90 Seneca infatti sostiene: (*natura*) *noluit esse strictos* (sc. *homines*): *ad quaecumque nos cogebat instruxit: "frigus intolerabile est corpori nudo" quid ergo? non pelles ferarum et aliorum animalium a frigore datis abunde defendere queunt? non corticibus arborum plerae gentes tegunt corpora? non avium plumae in usum vestis conseruntur? non hodieque magna Scytharum pars tergis vulpium induitur ac murum, quae tactu mollia et impenetrabilia ventis sunt?*, 16 e quindi sintetizza altrove: *natura ... amantissima nostri, epist. 78, 7.*

La corrente di pensiero cui si affida l'interpretazione di Seneca è – come è noto – quella stoica¹, dove l'ortodossia del monismo, che impone l'equivalenza di *φύσις λόγος Ζεὺς πρόνοια εἰμαρμένη* non può che far emergere la posizione privilegiata in cui l'uomo è tenuto dalla *Natura sive Deus*, per ripetere qui un'espressione di

(*) Relazione presentata al Convegno Nazionale di Studi su *L'uomo antico e la natura*, Torino 28-30 aprile 1997.

¹ Se nell'opera filosofica Seneca è coerentemente stoico, nella *Phaedra*, vincolato dal mito e dal pensiero 'tragico', può far dire al coro, che pur si rivolge stoicamente alla Natura e alla somma divinità insieme (come già Cleante nella sua preghiera, fra l'altro ben nota a Seneca, su cui cfr. anche il mio lavoro su *La traduzione 'infedele' di Seneca della preghiera di Cleante*, "Atti e Memorie dell'Arcadia" serie III, 8, 1986-1987, pp. 361-406) che: *fortuna regit sparsitque manu / munera caeca, peiora fovens*, vv. 978-979. In realtà al coro è pur messo in bocca il solito interrogativo, sempre rivolto alla divinità: *... sed cur idem / qui tanta regis, sub quo vasti / pondera mundi librata suos / ducunt orbis, hominum nimium / securus abes, non sollicitus / prodesse bonis, nocuisse malis?*, vv. 971-976, cui proprio lo stoicismo aveva cercato di dare una risposta, con i trattati specifici sulla provvidenza (vedi sopra). Ma è noto che il genere prevarica con le sue specifiche esigenze. In questo senso è da comprendere quello che appare essere quasi un controcanto a quanto letto nell'epistola sopra citata e che troviamo svolto invece in una *consolatio*. Nel X capitolo dell'*Ad*

uno stoico moderno quale Spinoza ma che comunque era già di Seneca quando, in piena coerenza con la dottrina, scriveva: *natura – inquit – haec mihi praestat. Non intellegis tu, cum hoc dicis, mutare nomen deo?*, ben. 4, 7, 1. I *mala* infatti che occorrono all'uomo (e con *mala* non s'intende qui il male morale), le *adversitates* insomma non sono – per lo stoico – che *ἀδιάφορα*, 'cose indifferenti' cui l'uomo saggio deve opporre la sua *τλημοσύνη* e che deve considerare come *exercitatio*.

Seneca sviluppa questi concetti in maniera puntuale nel *De providentia*, lì dove appunto deve riprendere la *vexata quaestio* dei 'mali' ai buoni, obiezione formulata da subito dalle scuole avversarie all'ottimistica provvidenziale *Weltanschauung* degli stoici e punto debole, certamente, del sistema². Sono note le scappatoie cui gli stoici ricorrevano per assolvere la loro provvidenza quando con certo *humour* dicevano, come loro imputa Cotta nel *De natura deorum* ciceroniano: *at enim minora di neglegunt, neque agellos singulorum nec viticulas persequuntur, nec si uredo aut grando cuiquam nocuit, id Iovi animadvertendum est*, 3, 86, o come vuole lo stesso Seneca: *numquid hoc quoque aliquis a deo exigit, ut bonorum virorum etiam sarcinas servet?*, *prov.* 6, 1 e quindi Epitteto che riassume le contestazioni di quanti si lamentano della provvidenza con *ἀλλ' αὐτὸ μύξαι μου βέουσι* (1, 6, 30).

La natura quindi, tutt'uno con la provvidenza, la ragione e la divinità somma non presenta alcun lato oscuro, o momento negativo, nessun volto ostile all'uomo, sicché esaltata per le sue funzioni di genitrice e nutrice non solo del genere umano (*sed illa quanta benignitas naturae, quod tam multa ad vescendum tam varia tam iucunda gignit, neque ea uno tempore anni*, – come dice lo stoico Balbo nel *De natura deorum* ciceroniano 2, 131) può assumere

Marciam infatti ricorrono i vari adagi sulla fragilità umana ad arginare, nel tono specifico del genere, ogni illusione sulla condizione umana: *quocumque se movit, statim infirmitatis suae conscium; non omne caelum ferens, aquarum novitatibus flatuque non familiaris aurae et tenuissimis casibus atque offensionibus morbidum; putre, causerium, fletu vitam auspicatum, cum interim quantos tumultus hoc tam contemptum animal movet, in quantas cogitationes oblitum condicionis suae venit!*, § 4.

² Sulla problematica cfr. quanto già abbiamo avuto modo anche noi di ricordare nell'introduzione al dialogo senecano da noi curato (Roma 1971, pp. 6-14).

perciò, con il nome, anche il volto materno: *mater, ut ita dicam, rerum omnium natura*, come è detto nei *Paradoxa Stoicorum*, (Cic. par. 14) o dice lo stesso Seneca: *sufficiebat illa (sc. natura) ut parens in tutelam omnium*, *epist.* 90, 38.

Diversa la posizione di Plinio, che così scrive: *cuius (sc. hominis) causa videtur cuncta alia genuisse natura, saeva mercede contra tanta sua munera, ut non sit satis aestimare, parens melior homini an trista noverca fuerit ... hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abicit ad vagitus statim et ploratum ... natus iacet manibus pedibusque devinctis flens, animal ceteris imperaturum, et a suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est ... itaque multi extiterere qui non nasci optimum censerent aut quam occissime aboleri ... nulli vita fragilior ...* (7, 1-5). In questo brano sono riconoscibili i *vetusta placita* del pessimismo antico dal 'meglio non essere nati e una volta nati morire al più presto' che, ripetuto da tragici (cfr. Sofocle, *Oed. Col.* 1224-1227) ed elegiaci (cfr. Teognide 425-428 e Bacchilide 5, 160-162), era stato attribuito da Aristotele al personaggio mitico di Sileno (*Eud.* fr. 6 W. e R.) e da Alcideamante ad Esiodo e ad Omero (*Museo*, vv. 27-28 Avezzù), e quello della descrizione dell'uomo che nasce nudo e inerme rispetto agli altri animali, motivo già proprio di Platone nel *Protagora*, 321c. Adagi questi della tradizione classica che trovano, come è noto, una completa corrispondenza con le espressioni del più tetro pessimismo dei libri sapienziali della Bibbia, rispettivamente il primo con *Ecclesiaste* (4, 2) e il secondo con i libri di Giobbe (1, 21) e *Ecclesiaste* (5, 14), formule in ogni caso che appartengono al patrimonio comune greco e orientale della riflessione tragica della vita, riflessioni che alimentano in spicciolo le cadenze della diatriba e figurano altresì come *τόποι* nelle *Consolationes*³.

Per quanto riguarda il pianto del neonato, si può notare che Filone Alessandrino lo aveva già spiegato con l'impatto che questo subisce con l'aria fredda (*opif.* 161), così come più tardi lo spiegherà Sesto Empirico, che dice di rifarsi in ciò a 'certi epicurei'

³ Sulla presenza dei toni pessimistici in esemplificazioni simili e varianti in Telete e nelle *consolationes*, cfr. A. Goulon, *Le malheur de l'homme à la naissance. Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise*, "Rev. Étud. August." 18 (1972), pp. 5-7.

(*Adv. math.* 11, 96). L'adagio è comunque presente anche nel libro della *Sapienza* dove si legge: "anche io appena nato ho respirato l'aria ... levando nel pianto uguale per tutti il mio primo grido" 7, 3, come pure nell'*Assioco* dove si legge: "non è forse vero che il bimbo piange, sin dalla nascita, iniziando la vita con la sofferenza?", 366d. L'esplicitazione di Plinio della *Weltanschauung* pessimistica presentata con "la colpa" originaria (*animal ceteris imperaturum ... a suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam qua natum est*) rinvia facilmente, anche attraverso il confronto con la *Consolatio* ciceroniana (*luendorum scelerum causa nasci homines*, fr. 8 Mü.) a tutta quella tradizione mitica e misteriosa a cui si rifacevano per primi quei Traci noti ad Erodoto (5, 4) e ad Euripide (fr. 449 Nauck²) che piangevano il giorno della nascita di ogni nuovo nato e festeggiavano il giorno della morte. Anche Cicerone, secondo la testimonianza di Agostino, nel terzo libro del *De re publica* (3, 1) in un confronto posto tra gli uomini e gli animali definiva la natura *noverca* per gli uomini, né diversamente faceva Filone nel *De posteritate Caini* (§ 162) e ancora Plutarco in un passo del *Κατ' ἰσχύος* (fr. 121 Sandbach) ove il volto della *μητρικά* si addice ancora una volta a una natura scissa dalla divinità somma cui l'uomo ora s'uguaglia in virtù di quella *ratio*, concessa invece all'uomo – così come esplicita meglio Cicerone –, come *donum deorum* (*ibid.*, § 4)⁴.

Questa è proprio la linea di pensiero riguardo alla natura contestata da Seneca nell'epistola 90: *non fuit tam inimica natura ut cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere. Nihil horum ab illa nobis imperatum est, nihil aegre quaerendum, ut possit vita produci ... nos omnia nobis difficilia facilius fastidio fecimus*, 18-19 e ancora più chiaramente nel *De brevitate vitae: maior pars mortalium ... de naturae malignitate conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur ... inde Aristotelis cum rerum natura exigentis minime conveniens sapienti viro lis: 'aetatis illam animalibus tantum induluisse, ut quina aut dena saecula educerent, homini in tam multa ac magna genito tanto ceteriore terminum stare' ... quid de rerum natura queri-*

⁴ Sulla posizione assunta da Cicerone e sulla linea mistico-spiritualistica della concezione della natura matrigna cfr. già il mio lavoro *Natura di voler matrigna. Saggio sul Leopardi e su natura noverca*, Roma 1993, pp. 16-30.

mur? illa se benigne gessit: vita si uti scias, longa est, cfr. 1, 1 - 2, 1⁵. Nulla è perciò reso difficile all'uomo dalla natura⁶.

Questi due modi d'intendere la Natura in rapporto con l'uomo, e che nell'umanizzazione dei concetti configurano la Natura stessa o come madre o come matrigna, sono così capaci di distinguere, a seconda che l'uno o l'altro sia fatto proprio da una corrente di pensiero, due nette e opposte *Weltanschauungen*.

Eppure c'era stato un tempo, sia pure remoto, in cui i due aspetti della natura: la creatrice-nutrice e la portatrice di lutto e di morte o comunque di sofferenza, non erano stati due volti distinti ma l'espressione di un solo volto divino: quello della Grande Dea, la *Magna Mater*. Il suo ancestrale dominio, nato con l'osservazione e la venerazione delle leggi della natura, era durato millenni ed era stato sconfitto, sulle terre attuali d'Europa, con l'arrivo mano a mano di quelle tribù indoeuropee che apparvero in ondate successive, portando un pantheon dominato dal maschio, pantheon che rifletteva ideali sociali, leggi, aspirazioni ben diverse da quelle delle popolazioni qui prima stanziate⁷. La Grande Madre, in età preisto-

⁵ È noto che Cicerone attribuisce lo stesso pensiero non ad Aristotele ma a Teofrasto (*Tusc.* 3, 69). Pur trattandosi della stessa scuola Traina si chiede se non si tratti di una confusione di Seneca che leggendo Cicerone trovava a poca distanza citato anche Aristotele (cfr. commento al *De brevitate vitae*, Torino 1993⁶ e rist. succ., *ad l.*). Alle opere perdute di Aristotele lo attribuiva E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, vol. I p. 239 n. 1.

⁶ Non diverso è il pensiero di Epicuro quando, anche se nell'ambito di un confronto tra il vero utile e ciò che è vano dice: "tutto ciò che è naturale è facilmente procacciabile, mentre ciò che è vano è difficile", *Menoec.* 130. Un concetto simile è svolto in relazione alle ricchezze in κ. δ. 15 e in *Gnomon. Vat.* 25, su cui cfr. il commento a cura di G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino 1973, *ad l.* Nel fr. 468 Us. si legge anche: *χάρης τῇ μακαρίᾳ φύσει ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα.*

⁷ Sull'emergere mano a mano nel corso già del V millennio a. C. della prima cultura indoeuropea tipicamente patriarcale e identificata dall'autrice come cultura 'Kurgan', di contro alla contemporanea cultura gilanaica che si estendeva sui territori europei, cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'età neolitica*, tr. it. Milano 1990 (New York 1989), pp. 20-21 dell'introduzione. Per le invasioni degli indoeuropei da far risalire al VI millennio cfr. l'introduzione di J. Campbell a Gimbutas, cit., p. 13.

rica e agli inizi di quella storica, aveva assunto il ruolo di figura cosmogonica, di fonte fertile dell'universo. La dea è la grande madre che dà la vita dal suo grembo. La Terra è uno dei suoi aspetti, un aspetto del Divino Femminino che lei, la Madre di tutte le cose, rappresenta⁸. Madre Terra, ma tanto più Madre Natura ovvero la generatrice di tutte le cose in terra, in cielo, e nelle acque, così chiamata con la metafora, forte e emozionata, della madre umana che dà la vita a ciascun essere⁹.

Ὡ φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μήτηρ, così canterà un tardo inno orfico (10 Quandt) con immutato slancio verso la grande dea preindoeuropea che detronizzata dall'ideologia androcentrica degli indoeuropei era destinata a sopravvivere comunque, sotto nomi diversi e distinti, in nuove e svariate immagini sacre, in culti, miti e favole popolari, fino a oggi. Certo la Dea ha subito trasformazioni, è stata assimilata prima dall'ideologia indoeuropea dove le sue funzioni singole si trasformarono in figure distinte di spose e figlie di dei la sposa Hera, la vergine Artemide, la guerriera Athena, e dove la sua capacità fecondatrice ad esempio fu degradata – secondo i canoni del pensiero maschile – con quella di dea della sessualità e della bellezza, Afrodite insomma, e poi dall'ideologia cristiana dove la Madonna che conserva la prerogativa della Grande Dea che genera per partenogenesi resta collegata con l'acqua della vita e le miracolose sorgenti curative, gli alberi, i germogli, i fiori, frutti e raccolti¹⁰.

La Grande Dea del paleolitico e del neolitico – come dicevamo – era dispensatrice di vita, *magna mater*, ma anche, ad un tempo, reggitrice di morte. Essa controllava la durata del ciclo vitale. Con un nome altro filtrato già di riflessione e di secoli e secoli essa è *Ἀνάγκη*, il Destino, che dà la vita, ne determina la durata, e se la riprende. La dea compie il suo necessario dovere. E come reggitrice di morte, come distruttrice, essa è la Terribile, la Madre Terribile, l'Oscura. Colei che uccide. La Madre dei morti è la Signora Bianca di tante favole d'Europa, raccapricciante rapace come già un rapace

⁸ Sulla Grande Madre archetipo del Femminile, cfr. E. Neumann, *La grande Madre*, tr. it. Roma 1981 (Zürich 1956), pp. 97-107 e *passim*.

⁹ Cfr. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 208-211, 316, 321 e *passim*.

¹⁰ Sulla continuità e trasformazione della Dea nelle epoche indoeuropea e cristiana, cfr. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 318-321.

in età preistorica era il suo simbolo (si confronta qui la civetta di Atena)¹¹. E diviene strega della notte e della magia, in età ormai tarda, dove la sua funzione è separata dal suo volto luminoso e buono, strega dei racconti popolari dove può apparire nel personaggio specifico della matrigna¹². Nel mondo indiano – dove la divinità femminile è ancora oggi largamente venerata – essa è anche Kali, che emerge dalla testa della Grande Dea per personificare il suo aspetto guerriero e terribile, dea che, quando assorbe le funzioni pure benefiche della dea madre Durga, rappresenta ancora tutto il femminile primordiale, e personifica così l'essenza intera della realtà, della natura¹³.

Nella ormai avvenuta comprensione intellettualistica del male – secondo un'impostazione socratica – come non capacità di riconoscere il bene, il tardo inno orfico, già da noi ricordato, potrà ancora dire della Natura: *πικρά μὲν φαυλοῖσι, γλυκεῖα δὲ πειθομένοισι* (v. 15), richiamando così nella memoria le due espressioni del volto della dea¹⁴.

Ma oltre che nelle due funzioni essenziali di dispensatrice di vita e di reggitrice di morte la Grande Dea preistorica, perché dea Natura, non mancava di presentarsi anche in quello della Rigeneratrice. In quanto tale, suo simbolo è il serpente che si rinnova con la muta e si risveglia dopo l'ibernazione. La dea della Morte, cioè, è la stessa dea della Vita: i simboli si mescolano e sul ventre dell'avvoltoio che la rappresenta come assassina, compagni labirinti e seni che creano la vita¹⁵. La Grande Dea è Luna nel cie-

¹¹ Cfr. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 209-211.

¹² Cfr. M.L. von Franz, *Le fiabe interpretate*, tr. it. Torino 1986³ (Zürich 1969), p. 109 e *Il femminile nella fiaba*, tr. it. Torino 1992⁵ (Dallas 1972), pp. 175-180 come pure 41 e 164; ma anche, sulla figura del Femminile Terribile, cfr. Neumann, *op. cit.*, pp. 170-175. Per l'enfaticizzazione del lato 'negativo' della Grande Dea, dovuta all'ideologia patriarcale che s'impone, cfr. F. Baumer, *La Grande Madre*, tr. it. Genova 1995 (München 1993), pp. 237-253.

¹³ Cfr. A. Mookerjee, *Kali. La dea della forza femminile*, tr. it. Como 1990 (London 1988), pp. 73-87.

¹⁴ Sul linguaggio stoico filtrato per altra via nell'inno e in particolar modo nell'uso del verbo dicevamo già in *A proposito di πέλοισμα in una variante di un verso di Cleante*, "Sileno" 19 (1993), p. 379 n. 8.

¹⁵ Cfr. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 209-211, 279-285, 316-317.

lo: immagine dell'unità trina che nelle sue tre fasi ricorda il suo potere di nascita e crescita, morte e autorinnovamento: quarto di luna, luna piena, luna nuova, che, riflessa nell'umano femminile, è fanciulla, madre, e come vecchia è anche strega e maga¹⁶.

Con il nome della dea dell'alto Nilo, Iside, lei, la dea della vita, della morte e della rigenerazione, si presenterà ancora – ormai assorbita nel mistero della Salvatrice¹⁷ – a un incantato Lucio-Apuleio svelandogli che essa è tutte le dee insieme, la *summa numinum* dai molti nomi, ed esordisce dicendogli: “*en adsum ... rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis ...*: io sono la genitrice natura, la signora di tutti gli elementi, l'origine delle generazioni, l'eccelsa tra i numi, regina dei Mani, il volto che tutti ingloba dei e dee, che col mio cenno governo le luminose vette del cielo, le salubri brezze marine, i lacrimati silenzi degli inferi. Tutto il mondo, con riti diversi, con nomi vari, venera il mio nume che è unico e solo, dal multiforme aspetto”, 11, 5¹⁸.

L'inno orfico indirizzato alla Natura ricordava ancora, con antica memoria, “tu padre di te stessa e senza padre ... / che l'aer proteggi, la terra e il vasto mare / ... che generosa nutri e poi dissolvi i maturati frutti / ... impulso generante ... / ... che in eterno produci il movimento / ... tu che in tutto ti effondi, ciclica, e mutando forme ti rinnovi”, vv. 10-23¹⁹.

Nell'età dei filosofi, la Natura dismette il suo volto di Grande Dea, la sua figura di steatopigia, i suoi nomi di Signora delle piante, degli animali, i suoi simboli del triangolo, della clessidra, del labirinto o anche del serpente, della civetta o avvoltoio, rana, pesce,

¹⁶ Cfr. Neumann, *op.cit.*, pp. 120, 227; Gimbutas, *op. cit.*, pp. 285, 316; M.E. Harding, *Woman's Mysteries*, Boston and Shaftesbury 1990, pp. 55-63, 95-96, come pure il lavoro di tono divulgativo ma saggiamente documentato di M.C. Fuentes, *Le tre facce della luna. Modelli e archetipi della donna attraverso i secoli*, Roma 1996, pp. 11-19 e *passim*.

¹⁷ Cfr. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945 (rist. Amsterdam 1973), pp. 22-24.

¹⁸ Cfr. anche Gimbutas, *op.cit.*, pp. 318-319.

¹⁹ Cfr. il commento di K. Kerényi all'inno nell'ambito di un noto saggio su ‘La dea natura’ (“Eranos” 1946) ora in *Miti e misteri*, Torino 1984³, pp. 341-345 e *passim*.

porcospino e altri. Di lei si parlerà ora come principio generante e dinamico e come principio statico dell'essere: nascere, essere, divenire: *natura* (in latino si ricollega al verbo *nascor*, il generare appunto; in greco *φύσις*: ed il verbo è *φύω* (dalla radice portatrice dei valori dell'essere e del divenire; cfr. anche latino *fui* e *fio*).

Ma non solo così. “Prima di tutto occorre chiarire – dice Cicerone nel *De natura deorum* – cosa propriamente si deve intendere per natura ... Alcuni intendono per natura una forza irrazionale determinante nei corpi materiali dei movimenti dominati dalla legge di necessità, altri invece identificano la natura con una forza razionale e ordinata ispirata nella sua azione ad un metodo ben preciso e non restia a svelare ogni suo singolo fine e intendimento, una forza così dinamicamente attiva che la mano di nessun artista riuscirebbe a raggiungere e a eguagliare”, 2, 81. *Vis sine ratione* oppure *vis particeps rationis atque ordinis*: la prima possibilità configura una concezione meccanicistica, la seconda si affida a un concetto finalistico e organicistico: quasi a una *mens insita omnibus*. È nel seno di questo teleologismo che s'insinua il linguaggio familiare sia della natura madre – che dicevamo all'inizio – il divino cioè inteso come immanente alla natura: la natura è divina, opera con l'uomo, opera per l'uomo, le sue azioni sono volte al bene dell'uomo; sia della natura matrigna, quando in seno al dualismo, la divinità è vista trascenderla per rivestirsi delle sole qualità buone²⁰, per così dire, e per lasciare indirizzare a lei, la matrigna, che non ha operato né opera per il bene specifico dell'uomo, tutte le lamentele di quest'ultimo: la vita breve, i lutti, le difficoltà della vita, la debolezza fisica. La natura *noverca* serve a disculpare la divinità buona.

Questi i due volti separati della natura che identificano da una parte la concezione stoica, dall'altra lo spiritualismo nelle sue forme più da presso misteriosofiche e salvifiche.

Ma la riflessione filosofica antica non ha teso solo a isolare, o perlomeno a far predominare le forze positive o quelle negative nella natura. Empedocle, ad esempio, nel suo *Περὶ Φύσεως*, vede convivere alla pari i due principi opposti e questi chiama amicizia e

²⁰ Risale a Platone (*resp.* 380 b-c) l'assoluzione della divinità in questi termini, cfr. A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine 1985, vol. II pp. 374-388.

discordia, amore e odio: dalla tensione di queste forze nascono e muoiono le cose, restando invariati gli elementi, terra, acqua, aria, fuoco. La φύσις è così disvelata anche in questo movimento di oscillazione, in questo tendere all'equilibrio tra due forze opposte²¹. Ma non è comunque in queste forze spirituali separate che si osservano le vestigia della Grande Dea, né in modo netto in altre dottrine dove o l'aspetto della rigeneratrice scompare, o non sono alla pari i tre aspetti, né si fondono in uno o altrimenti e comunque la stesura prosastica della dottrina non dà adito alla memoria ancestrale di riaffiorare.

A me sembra invece chiara la traccia dell'antica Grande Dea nel vasto poema lucreziano. Qui è vero che la dea appare spogliata del mito e dei simboli ed è solo *vis sine ratione*, ma dell'unità trina della Grande Dea mantiene il profilo della *creatrix*, della reggitrice di morte, di signora della rigenerazione. La scienza conosce che la φύσις è atomi, movimento e vuoto, che la vita è negli aggregati, la morte nel loro disciogliersi, e la rigenerazione negli incontri sempre nuovi che avvengono. La natura dà la vita, la toglie, la riproduce incessantemente nella pioggia di atomi scorrenti che rimbalzano, s'uniscono, si scindono via dall'aggregato, altri si formano: "né così la morte distrugge le cose, da annientare gli atomi ma solo le loro coesioni poi torna ad unirli l'uno agli altri e fa in modo che tutte le cose così mutino forme e colori e acquistino sensibilità poi all'improvviso la perdano", 2, 1002-1006.

Non c'è colpa, non c'è intenzione, non c'è madre né matrigna, non c'è amore né odio, nessun consapevole 'fine' conduce l'azione. Nella polemica antiprovidenzialistica specificamente indirizzata agli Stoici ma certo anche alla *θεία δύναμις* di Aristotele²² ma anche a Platone e ad Aristotele quando entrambi descrivevano l'uomo fatto inferiore dalla natura rispetto agli animali ma poi reso divino nell'*animus*²³, Lucrezio ricorderà invece la *mira virtus pedum* con cui i primi uomini inseguivano i *silvestria saecula ferarum* (5,

²¹ Cfr. F. Adorno, *La filosofia antica*, Milano 1972², vol. I p. 75.

²² Il teleologismo di Aristotele sembra condensarsi nel celebre passo della *Politica* 1326 a 32: *θείας δυνάμεως ἔργον συνέχει τὸ πᾶν*.

²³ Rispettivamente nel *Protagora* (321 c) e nel *De partibus animalium* (686 a 28-29 e 687 a 23). Sull'argomento anche il mio *Natura ... cit.*, pp. 21-22.

966-967) e non descriverà i soli uomini 'nudi e inermi' nei confronti dei più fortunati animali, ma anche quest'ultimi troverà *nuda et inerma* (5, 129) e a proposito della 'vita breve' degli uomini farà esprimere la Natura stessa con il linguaggio esortativo della diatriba: *aequo animo ... agedum, iam annis concede: necessesit* (3, 962). Controbatterà infine con Epicuro (cfr. *Menoec.* 126) l'adagio che riassume tutto il pessimismo dello spiritualismo dualista, il 'meglio non essere nati' con *natus enim debet quicumque est velle manere / in vita, donec retinebit blanda voluptas*, 5, 174-180²⁴.

Lucrezio, lo abbiamo detto altra volta, non parla mai di *natura noverca*, né *culpa naturae* nell'espressione *tanta stat praedita culpa natura mundi* o *rerum natura* (2, 181; 5, 199) indica la volontà di nuocere, ma semmai una colposità per negligenza nelle manchevolezze d'esecuzione dell'agire della natura, così come la *vis abdita* che logora le cose umane è solo interpretata dagli uomini come se avesse un fine: *usque adeo res humanas vis abdita quaedam / opterit et pulchros fascis saevasque secures / proculcare ac ludibrio sibi habere videtur*, 5, 1233. Si tratta di un errore d'interpretazione di quanti non conoscono la fisica epicurea i quali appunto attribuiscono a poteri divini ciò che di fenomenico accade, come subito di seguito viene precisato: *denique sub pedibus tellus cum tota vacillat / concussaeeque cadunt urbes dubiaeque minantur, / quid mirum si se temnunt mortalia saecula / atque potestates magnas mirasque relinquunt / in rebus viris divum, quae cuncta gubernent?* (5, 1236-1240)²⁵.

Questo sottolineare la *vis sine ratione* non impedisce a Lucrezio di notare accanto alla *dia voluptas* che guida la vita (cfr. 2, 172) intesa come 'riva di luce' (la vita è un *exire in luminis oras*, cfr. 1, 170) quanto di terribile accade nel mondo: basti per tutto, la conclusione tragica del poema, dove si estende un regno di morte. Ma la morte è il passaggio alla rigenerazione, la vita ciclicamente ritorna: "cede sempre il suo posto l'antico estromesso dal nuovo, e di necessità l'una cosa si rinnova dalle altre", *cedit enim rerum novitate extrusa vetustas semper, et ex aliis aliud reparare necessesit*, 3,

²⁴ Con questi ultimi riferimenti intendiamo arricchire e ribadire la nostra analisi lucreziana svolta in *Natura ... cit.*, pp. 32-34.

²⁵ Su questi passi lucreziani ci siamo soffermati già in *Natura ... cit.*, pp. 13-15.

964-965. Questo è il ritmo della Grande Dea prima che le concezioni dualistiche, improntate pure a criteri patriarcali, scoprissero – come è stato detto²⁶ – il tempo lineare e finalizzato.

E il ciclo della Natura – va ricordato – non è neanche quello opinabile della ruota delle nascite della misteriosofia, un ritmo cioè di anime, ma è proprio, concreto e ‘toccabile’, quello della crescita, della fine e del nuovo germogliare, così come è delle piante o anche, nelle società non agricole, quello della fase crescente della luna, poi piena, poi nuova. Non c’era, comunque, nella Grande madre enucleazione del lato notturno in una spaventosa *noverca*. C’era solo l’eterno ciclo della natura dei campi o dell’astro lunare che nel continuo senso della riproduzione annullava – come abbiamo detto – il valore di una progressione del tempo e, di conseguenza, ‘normalizzava’ il valore della sofferenza²⁷.

Così è per il poeta materialista: ogni forma di vita deve finire, aggregazione di atomi e disgregazione, ma ancora di nuovo aggregazione e di seguito. Anche complessi aggregati come lo sono i mondi, si disgregano, finiscono, ma è solo un passaggio. Anche qui non c’è nessuna mistica palingenesi da confrontare, che – come volevano gli stoici²⁸ – farà rinascere di nuovo perfino le stesse persone, ma solo atomi che a caso s’uniscono e si distaccano e il vuoto. A nessun mito si addebita la ‘colpa’ originaria. Non si tentano spiegazioni. Manca anche, di necessità, la domanda sul ‘fine’.

Come l’uomo primitivo constatava semplicemente i tre volti della dea e su ognuna delle sue manifestazioni poneva insieme i simboli del suo volto diverso, così il poeta della scienza della natura vede riaffiorare i tre cangianti aspetti e dicendo l’uno non dimentica l’altro: “ogni cosa visibile non perisce del tutto, poiché una cosa dall’altra la natura ricrea, e non lascia che alcuna cosa nasca se non dalla morte di un’altra”, 1, 264 Il modo di essere della

²⁶ Cfr. Baumer, *op.cit.*, pp. 227-228 e 237.

²⁷ Cfr. M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, tr. it. Roma 1968 (Paris 1949), pp. 125-134.

²⁸ Retaggio della concezione ciclica del tempo e del mito pertanto dell’‘eterno ritorno’, la palingenesi si accompagna alla concezione della *apokatastasis*, o reintegrazione totale dello stato precedente. Per il pensiero presente anche in ambito pitagorico oltre che stoico cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, tr. it. Firenze 1967 (Göttingen 1959), vol. I p. 157. Per gli Stoici, che argomentarono più vivamente il problema, in particolare cfr. *SVF* II 623-632.

natura è nel trascorrere atono di mano in mano della lampada della vita: *gentes ... quasi cursores vitae lampada tradunt*, 2, 79. E il poeta può affermare: *sic rerum summa novatur / semper, et inter se mortales mutua vivunt*, 2, 75-76. In questa visione delle cose del mondo non ha senso, perciò, parlare – come si è fatto – di pessimismo del poeta ma neanche di escogitare formule per definire un suo ottimismo²⁹. Il poeta materialista appare ‘arcaicamente’ refrattario a queste definizioni, così come ‘arcaica’ è la visione ‘trina’ della Grande Dea-Natura. Il rasserenante lume della ‘ragione’ e della ‘dottrina epicurea’ cui affida il suo credo filosofico sembra peraltro aver assorbito la stessa funzione che per l’uomo arcaico aveva il ricorso al suo ‘mago’: quello di scoprire le cause degli eventi, e piuttosto del negativo³⁰: le cause inserite in un sistema fanno così sopportabile il negativo stesso. Questa scoperta di ‘non assurdità’ di qualsiasi tipo di eventi deprime qualsiasi valore dell’angoscia, senza per questo proporre di per sé alcuna esaltante *Weltanschauung*.

Lucrezio conosceva il mito della *Magna mater* (*magna deum mater materque ferarum / et nostri genetrix*, cfr. 2, 598-599) particolarmente come mito della Madre Terra, o anche Madre Idea, la Signora, la Regina della montagna, come, in epoca più recente, in Frigia venne chiamata la Grande Dea totalizzante³¹. I simboli che ancora reca nei versi del poema sono quelli della dea Natura primigenia: il corteo di fiere, la corona che la identificano nella veste di Signora degli animali, Regina dei serpenti, dove il serpente è simbolo della rigenerazione³². “Se qualcuno vorrà chiamare Nettuno il mare, / e Cerere le messi, e preferirà usare il nome di Bacco / piuttosto che il vocabolo proprio dell’umore della vite, / concediamogli anche di denominare la terra Madre degli dei, / purché tuttavia

²⁹ Discute l’interpretazione ‘storica’ di un Lucrezio pessimista proponendo comunque con un’analisi più scientifica e approfondita, la formula dell’‘ottimismo relativo’ F. Giancotti, *L’ottimismo relativo nel De rerum natura di Lucrezio*, Torino 1960, pp. 11-32 introd., ora anche in *Religio, Natura, Voluptas*, Torino 1989, pp. 335-355.

³⁰ Cfr. Eliade, *op. cit.*, pp. 128-129.

³¹ Cfr. Neumann, *op. cit.*, pp. 101-103 e 273, ma anche Gimbutas, *op. cit.*, pp. 108-110.

³² Cfr. Gimbutas, *op.cit.*, p. 20 introd. Non c’è bisogno di dire che Lucrezio cerca di interpretare i simboli alla luce di un suo razionalismo.

nella realtà eviti / di contaminare il suo animo con la turpe superstizione", 2, 655-660.

Ma via dalla dea che aveva ancora i suoi fedeli che facevano nevicare fiori di rosa sul suo simulacro *ningunt ... rosarum / floribus umbrantes Matrem*, 2, 627-629, il poeta non può tuttavia non usare il residuo dei suoi nomi e delle sue immagini, per illuminare la *secreta facultas* che è nelle cose (*quod certis in rebus inest secreta facultas*, 1, 173).

La *vis abdita* che vibra nella trasformazione e conduce senza tregua da dentro a fuori l'esistenza (*exire in luminis oras*), in un logorio di forme, è infatti la stessa energia che appariva nel simbolo dinamico della spirale sinuosa dei popoli fedeli della Grande Dea, a significare l'inesausta produzione e mancanza insieme di vita. Nell'alto e nel basso del segno tracciato, era detto il venire alla luce ed il perderla, l'aspetto luminoso e l'oscuro, la vita e il morire perennemente congiunti in un ininterrotto *continuum*³³.

Così, riassorbendo i miti ed i nomi della mitologia del suo popolo e della sua cultura, quella stessa cultura ormai millenaria che aveva sopraffatto ma non spento l'ideologia della Grande Dea, Lucrezio si porrà a scrivere l'inno proemiale alla sua opera sulla Natura e qui isolerà ritrattisticamente l'unione indissolubile di Venere e Marte, sottolineando che uno solo è il loro respiro: *atque ita suspiciens* (sc. *Mavors*) *tereti cervice reposta / pascit amore avidos inhians in te, dea, visus, / eque tuo pendet resupini spiritus ore*, 1, 35-37. L'essenza della Natura è nella fusione del principio della fertilità (Venere o Afrodite, retaggio chiaro della Grande Dea) e della distruzione (Marte come Ares, il dio maschio indoeuropeo della guerra e della distruzione che ha sostituito il volto oscuro della Dea), non nella loro opposizione, come già nella lotta tra i due principi rivendicata da Empedocle³⁴.

³³ Cfr. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 23 introd., 279-293.

³⁴ È in questa ideologia della Grande Dea che leggo l'inno proemiale del poema lucreziano, piuttosto che solo come 'Inno a Venere', come puro principio di fertilità, come generalmente proposto. Per quanto riguarda la presenza di Empedocle, pure affermata, abbiamo detto sopra che essa ci appare piuttosto rovesciata, ed è proprio nel rovesciamento della dottrina del *νεῖκος* e della *φιλία* che la rappresentazione allegorica di Marte e Venere si configura coerente alla dottrina del poema. Per una

Questa amorosa fusione dei due aspetti ricostruisce insieme quello del loro rinnovarsi in perpetuo, ed è così che nell'immagine e nel favoloso, cui è dato il compito di tradurre il pensiero filosofico, emblematicamente traspare il volto trino e remoto della Grande Dea - Natura, già Dispensatrice di vita, Reggitrice di morte e Rigeneratrice.

Anche in un poeta moderno come il Leopardi, nel periodo di fedeltà al dettame materialista, il "perpetuo circuito di produzione e distruzione" riemergerà con il volto della Dea Natura 'mezzo tra bello e terribile' (*Dialogo della Natura e di un Islandese*). E la sua raffigurazione mi sembra – ma non saprei dire ora quanto il poeta sia di ciò consapevole – che si possa collegare in qualche modo anche con la statuaria della Grande Dea come Regina della Montagna, perché rigida, di pietra e assisa³⁵. Ma tutto il carico del pensiero occidentale sviluppatosi sul dualismo, stringe, come si vede, l'obiettivo solo sui due profili dominanti, e ciò mentre il pessimismo – qui, anche storicamente, è lecito proporlo – cancella nello stesso "perpetuo circuito" il momento della rigenerazione per mettere a fuoco, invece, la panoramica generale dell'operetta che è quella del "deserto", simbolo del *nihil*³⁶.

ricca e discussa documentazione delle interpretazioni allegoriche del proemio rinviamo a Giancotti, *Religio*, ... cit., pp. 359-366 e più ampiamente al suo noto saggio *Il preludio di Lucrezio*, Messina-Firenze 1978 (1959¹), pp. 192-234.

³⁵ Sulla raffigurazione come tale della Dea cfr. Neumann, *op. cit.*, pp. 101-103. Generalmente, per la rappresentazione della Natura nel dialogo, ci si affida, come è ovvio, alla citazione nel testo dei *Lusiadi* di Camões, che il Leopardi tiene presente quando a principio del dialogo dice: "Un Islandese ... ebbe un caso simile a quello che intervenne a Vasco di Gama nel passare il Capo di Buona Speranza, quando il medesimo Capo ... gli si fece incontro sotto forma di gigante..." e alla simiglianza che il poeta pone con "gli ermi colossali ... nell'isola di Pasqua". Per l'idolo foggato sulla rappresentazione della Filosofia nell'opera di Boezio e sul ritratto che il poeta traccia della 'Signora pesarese' nel *Diario del primo amore* si esprime N. Fabio, *L'entusiasmo della ragione. Studio sulle Operette morali*, Roma 1995, pp. 133-134.

³⁶ Riprendendo l'argomento del dialogo, espressamente citato, Leopardi nello *Zibaldone* dichiara: "il fine della natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste ugualmente in produzione, conservazione

Lucrezio, ben diversamente, aveva esposto il suo pensiero: ...
terram atque ignem mortalia sumpsit / esse neque umorem dubi-
tavi aurasque perire / atque eadem gigni rursusque augescere
dixi, 5, 248-250.

Emanuela Andreoni Fontecedro
(Università di Roma Tre)

e distruzione dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione in quanto si vede che sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascun animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione ... lo spazio della conservazione cioè durata di un animale è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere, cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione" (4130, 5-6 aprile 1825). Sul simbolismo del deserto cfr. anche il nostro *Natura ...* cit., pp. 106-107 e il *Dizionario dei Simboli*, a cura di J. Chevalier - A. Gheerbrant, tr. it. Milano 1986 (Paris 1969) s.v. *Deserto* (P. Prigent).