

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 19-2/2024

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

19/2, 2024

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

19/2, 2024

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Correspondența / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 – Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (*double blind peer review*), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

19/2
2024

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*
(Iași, 26-28 settembre 2023)

a cura di

Nelu ZUGRAVU

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 361

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*

(Iași, 26-28 settembre 2023)

Programma del Convegno / 363

Maria AMBROSETTI, Forme della narrazione drammatica in Ammiano Marcellino [Forms of dramatic narrative in Ammianus Marcellinus] / 369

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Classical authors in Sidonius Apollinaris' letters / 387

Antonella BRUZZONE, Paradosso, metamorfosi, spettacolo. Suggestioni ovidiane nella *Gigantomachia* latina di Claudiano [Paradox, metamorphosis, spectacle. Ovidian suggestions in Claudian's Latin *Gigantomachy*] / 401

Federica CALABRESE, San Barbato di Benevento, "l'apostolo del Sannio", uccisore di vipere d'oro ed estirpatore di alberi sacri [St. Barbato of Benevento, "the Apostle of Sannio", golden snakes' killer and holy trees eradicator] / 431

Emanuel GROȘU, Da *refrigerium* al suo contrario. Alcune sfumature del concetto nelle *visiones animarum* medievali [From *refrigerium* to its opposite. Some nuances of the concept in occidental *visiones animarum*] / 447

Simona NICOLAE, Quand l'amour chrétien revêt le péplos d'Aphrodite (*Anthologia Palatina, liber V*) [When Christian love puts on the peplos of Aphrodite (*Palatine Anthology, Book V*)] / 463

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, The *Prefaces* of Metropolitan Veniamin Costachi – role and significance in the age of “national regeneration” and “European sentiment” / 477

Dan RUSCU, The Paternus Plate and its Symbolism / 495

Nelu ZUGRAVU, Continuità lessicali, continuità e discontinuità semantiche e simboliche nelle *Historiae abbreviatae* di Aurelio Vittore [Lexical continuities, semantic and symbolic continuities and discontinuities in the *Historiae abbreviatae* of Aurelius Victor] / 511

STUDII – STUDI / 531

Maria Carolina CAMPONE, *Aeternitas imperii*. L’Arco di Costantino, la *mens imperiale* e l’*evocatio* cristiana [Aeternitas imperii. *The Arch of Constantine, the imperial mens and the Cristian evocatio*] / 531

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, The Emperor Marcus Aurelius Antoninus Elagabalus and the triad of Emesa: Azizos and Monimos, companions of Sol Invictus Elagabal / 565

Elisa DELLA CALCE, Defending Sulla... to condemn the Catilinarians once again? Some moral and political concepts from Cicero’s *Pro Sulla* / 581

Valentino D’URSO, *Fabula mendax*. Religiosità e concezione del mito nel *Bellum civile* di Lucano [Fabula mendax. *Myth and religiosity in Lucan’s Bellum civile*] / 609

M.^a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, La présence épigraphique d’*Elagabalus* en Hispanie [Epigraphic evidences from the reign of *Elagabalus* in Hispania] / 639

Martijn ICKS, The crimes and vices of Elagabalus. Building blocks for a character assassination / 659

Carmela LAUDANI, La tomba di Decio Magio (Sil. 11, 377-384) [The tomb of Decius Magius (Sil. 11, 377-384)] / 677

- Marcello MARIN, Leggere i testi cristiani oggi: ragioni, metodi e finalità [Reading Christian texts today: reasons, methods and purposes] / 693
- Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Le dossier épigraphique du règne d'Héliogabale en Mésie Inférieure [The epigraphic file of Heliogabalus' reign in Moesia Inferior] / 707
- Eleonora S. MURONI, Persistenze e suggestioni: *Sol Invictus* nell'età di Costantino [Persistence and suggestions: *Sol Invictus* in the Constantinian age] / 713
- Eduard NEMETH, Dacia during the reign of emperor Elagabalus / 753
- Miguel P. SANCHO GÓMEZ, Los *primani* y la batalla de Estrasburgo (357): algunas consideraciones sobre la infantería pesada tardía y el generalato del César Juliano [The *Primani* and the battle of Strasbourg (357): some considerations on the Late Roman heavy infantry and the generalship of the Caesar Julian] / 757
- Semíramis Corsi SILVA, The emperor and the historian: an analysis of Elagabalus' image considering Cassius Dio's trajectory and point of view / 789
- Francesca SIVO, Donne fragili come brocche. Lezioni di didattica spirituale e sociale nel Medioevo [Fragile women as pitchers. Lessons of spiritual and social didactics in the Middle Ages] / 813

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , ed. E. Schwartz, Berlin, 1914 sqq.
ANRW	<i>Ausstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York.
BOR	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> , București.
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 sqq.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
EAC	A. Di Berardino (ed.), <i>Encyclopedia of Ancient Christianity</i> , vols. 1-3, Downers Grove, 2014.
LCI	E. Kirschbaum (ed.), <i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i> , vols. 1-4, Rome-Freiburg-Basel-Vienna, 1994.
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich-München-Düsseldorf, 1981-1997.
MMS	<i>Mitropolia Moldovei și Sucevei</i> , Iași.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
PLRE, I	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1981.
RIC	<i>Roman Imperial Coinage</i> .
RE	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
RGZM	<i>Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums</i> , Mainz.
RLBK	K. Wessel (ed.), <i>Reallexikon zur Byzantinischen Kunst</i> , Bd. I, Stuttgart, 1966 sqq.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris-Lyon.
ThLL (ThLL)	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

FABULA MENDAX. RELIGIOSITÀ E CONCEZIONE DEL MITO NEL *BELLUM CIVILE* DI LUCANO*

Valentino D'URSO**
(Università degli Studi di Salerno)

Keywords: *Lucan, gods, myth, rationalism, demythologisation, desacralisation.*

Abstract: *Fabula mendax. Myth and religiosity in Lucan's Bellum civile. Both the representation of the gods and the use of myth are distinctive features of Lucan's anticonformism: they equally reveal the scepticism and rationalism of the poet who criticises traditional Roman religio as vacuous superstition. This article intends to highlight the mechanisms of the desacralisation of the gods, the demystification of religious beliefs, and thus the rational critique of myth enacted by Lucan, who takes to extremes similar processes already employed by Lucretius, his master Cornutus and his uncle Seneca.*

Parole chiave: *Lucano, dèi, mito, razionalismo, demitologizzazione, desacralizzazione.*

Riassunto: *Tra gli elementi più evidenti del carattere innovativo del Bellum civile di Lucano rispetto alla tradizione epica si registrano la rappresentazione della divinità e l'uso del mito: entrambi rivelano lo scetticismo e il razionalismo del poeta che critica la tradizionale religio romana come vacua superstizione. Il presente contributo intende evidenziare i meccanismi della desacralizzazione degli dèi, della demistificazione di credenze religiose e di pratiche culturali, quindi della critica razionale del mito messi in atto da Lucano, che estremizza procedimenti simili già adoperati, tra gli altri, da Lucrezio, dal maestro Cornuto e da suo zio Seneca.*

Cuvinte-cheie: *Lucan, zei, mit, raționalism, demitizare, desacralizare.*

Rezumat: *Fabula mendax. Mit și religiozitate în Bellum civile al lui Lucan. Atât reprezentarea zeilor, cât și folosirea mitului sunt trăsături distinctive*

* Una versione di questo contributo è stata presentata in occasione dei *Seminari lucanei* svoltisi presso l'Università "G. d'Annunzio" - Chieti/Pescara (24.04.2024). Agli organizzatori, Francesco Berardi e Patrizio Domenicucci, rivolgo un sentito ringraziamento per il gradito invito e la generosa ospitalità.

** vdurso@unisa.it

ale anticonformismului lui Lucan: ele dezvăluie, în egală măsură, scepticismul și raționalismul poetului care critică religio romană tradițională ca fiind o superstiție deșartă. Acest articol își propune să evidențieze mecanismele de desacralizare a zeilor, de demistificare a credințelor religioase și, prin urmare, de critică rațională a mitului puse în practică de Lucan, care duce la extrem procese similare folosite deja de Lucretius, de maestrul său Cornutus și de unchiul său Seneca.

1. *Il superamento delle convenzioni epiche*

Nella storia dell'epica antica il *Bellum civile* di Lucano rappresenta un punto di svolta rispetto alla lunga tradizione letteraria che lo ha preceduto: la sua natura di 'spartiacque' risiede nella notevole carica innovativa che lo caratterizza a livello tanto strutturale quanto stilistico e ideologico al punto che, in virtù di tali aspetti, ben presto sorsero giudizi ambivalenti in merito alla 'poeticità' stessa del poema, ovvero in relazione ad alcuni elementi canonici di tale genere, anticamente avvertiti come costitutivi dell'*epos*¹. La loro mancanza nel *Bellum civile* o, più spesso, il loro trattamento difforme rispetto alla prassi poetica convenzionale sarebbero stati percepiti con chiarezza dal lettore: Lucano, infatti, avrebbe spinto oltre misura le innovazioni già messe a punto da Ovidio con un duplice e opposto effetto. Da un lato, il suo poema, grazie alla rielaborazione originale e audace di strutture e temi tradizionali, riscosse un largo successo di pubblico²; dall'altro,

¹ Basti citare il caso della struttura del proemio del *Bellum civile*: l'*incipit* dell'opera, ad eccezione della *propositio* di v. 1 (*bella... plus quam civilia*), è stato giudicato come atipico in quanto sono omessi gli elementi tradizionali dell'esordio del poema epico: in particolare sono assenti l'*invocatio* alla divinità e la *narratio*. Ad una lettura più attenta risulta che gli elementi tipici del proemio sono stati riformulati in un quadro più ampio, se si considera un proemio dall'estensione maggiore (*invocatio* [rivolta a Nerone]: vv. 33-66; *narratio*: vv. 67-97; invece, i vv. 8-32 [apostrofe a Roma] farebbero da raccordo tra l'*incipit* di vv. 1-7 e il resto del proemio: in merito cfr. il giudizio già espresso da Servio e riportato, *infra*, alla nota 4). Per la bibliografia in relazione a tale problema, davvero copiosa, vd. almeno Roche 2009, 10 ss. e soprattutto 91 ss. dove è possibile reperire ulteriori riferimenti a studi specifici.

² Significativi sono alcuni epigrammi di Marziale che testimoniano il gradimento del *Bellum civile* da parte del pubblico (ad es. Mart. 14, 194); sulla stessa linea si colloca il giudizio di Tacito in *dial.* 20, 5-7 dove Marco Apro inserisce Lucano nel canone dei modelli poetici illustri accanto a Orazio e Virgilio; mette conto segnalare la 'classifica' dei poeti epici allestita da Stazio che in *silv.* 2, 7, 75 ss. considera l'autore della *Pharsalia* superiore a Ennio, Lucrezio, Varrone Atacino, Ovidio e degno di venerazione da parte dello stesso Virgilio.

gli ‘addetti ai lavori’ mossero contro la sua poesia numerose e puntuali riserve che, già adombrate nel noto parere di Quintiliano³, trovarono poi una più precisa formulazione come testimoniato in epoca tardoantica dal giudizio del grammatico Servio secondo il quale «Lucanus ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema»⁴. Eppure, tale parere tecnico⁵ non riuscì ad intaccare la popolarità dell’opera che continuò ad essere letta, commentata e saccheggiata, quale miniera di massime sapienziali, proprio in virtù di quello stile contratto e sentenzioso che pure costituì uno dei punti sui quali insistette la critica letteraria⁶.

Accanto allo stile di impronta marcatamente retorica, anche altri sembrano essere stati gli elementi contro i quali si indirizzarono gli strali dei primi lettori-interpreti del poema. D’altro lato, il *Bellum civile* presta il fianco a simili valutazioni in virtù dell’abbondanza di aspetti ‘rivoluzionari’ rispetto al tradizionale statuto dell’epica che risaltano proprio grazie al contrasto, insistito e palese, con la cornice convenzionale entro la quale il poeta si muove e con la quale ingaggia un sapiente quanto fitto gioco di allusioni contrastive che si esplicano nella riscrittura originale dei *topoi* e delle strutture canoniche dell’*epos*. Non a caso, ancora oggi uno dei punti più dibattuti dalla critica è la complessa intertestualità del poema cui si lega il problematico rapporto del *Bellum civile* con l’*auctor* epico per eccellenza, cioè Virgilio⁷;

³ Quint. 10, 1, 90: *Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et, ut dicam quod sentio, magis oratoribus quam poetis imitandus.*

⁴ Serv. *ad Aen.* 1, 382; sulla questione specifica della struttura del proemio il grammatico tardoantico si era già soffermato nella sua nota di commento *ad Aen.* 1, 8 (*Sane in tres partes dividunt poetae carmen suum: proponunt invocant narrant. Plerumque tamen duas res faciunt et ipsam propositionem miscent invocationi, quod in utroque opere Homerus fecit; namque hoc melius est. Lucanus tamen ipsum ordinem invertit; primo enim proposuit, inde narravit, postea invocavit, ut est nec si te pectore vates accipio* [Lucan. 1, 63]).

⁵ Lo ritroviamo riprodotto in Isid. *orig.* 8, 7, 10; nei *Commenta Bernensia ad Lucan.* 1, 1 (Usener 1967) dove è significativa l’affermazione *Lucanus dicitur a plerisque non esse in numero poetarum, quia omnino historiam sequitur, quod poeticae arti non convenit*: in merito vd. la disamina di Venuti 2017, 263-266.

⁶ Una puntuale ricostruzione della prima fase della fortuna del *Bellum civile* ed un’equilibrata analisi dei giudizi critici espressi in merito alla poesia lucanea sono offerte da Esposito 2014.

⁷ Su questo nodo problematico vd. D’Urso 2023a, dove si propone una nuova interpretazione del rapporto Lucano-Virgilio che prova a correggere alcuni schematismi radicati negli studi lucanei.

non mancano, inoltre, alcuni tentativi di gettare luce su stilemi e usi linguistici dissonanti rispetto alla lingua poetica, ambito nel quale ugualmente si esplica la ricerca di novità da parte di Lucano⁸.

In aggiunta a tali fattori, che investono il piano propriamente tecnico della composizione, un marcato scollamento rispetto alla tradizione letteraria si registra anche su un livello più profondo e complesso, quello concettuale: nella trattazione di scene e temi tipici del genere epico si nota una marcata presa di distanza dagli schemi cui gli autori precedenti, in forma sentita o come tributo alla prassi letteraria, si erano omologati. Un ambito d'elezione, in cui tale rottura risulta particolarmente evidente, è quello della rappresentazione dell'elemento 'divino' e, quindi, del rapporto tra l'uomo e il principio ordinatore dell'universo⁹: su tale piano, la prospettiva catastrofica di Lucano è stata ben sintetizzata da Emanuele Narducci nella fortunata espressione «provvidenza crudele»¹⁰ che fa riferimento ad un complicato e non sempre coerente orizzonte concettuale in cui, intersecandosi tra loro istanze filosofiche, politiche e letterarie, si intrecciano elementi propri dello stoicismo, dell'epicureismo oltre che della diatriba e del moralismo romano¹¹. Si può convenire che, pur nell'impossibilità di ricondurre il pensiero lucaneo ad un complesso filosofico organico¹² – operazione metodologicamente errata in quanto si tratta di un'opera che non ha uno scopo dottrinale –, all'interno del *Bellum civile* si possono ugualmente rintracciare delle tendenze legate a schemi ideologici di volta in volta adattati alle esigenze della narrazione: ad unificare l'eterogeneità

⁸ Un elenco degli studi che indagano la difficile lingua del *Bellum civile* è disponibile in D'Urso 2019a, 33 n. 76.

⁹ Per un quadro complessivo della 'religiosità' lucanea rinvio a D'Urso 2019b, dove sono disponibili ulteriori riferimenti bibliografici ai quali si può aggiungere la recente sintesi di Arampapalis - Augoustakis 2021.

¹⁰ Punto imprescindibile di riferimento è Narducci 1979, 61-71, la cui prospettiva è stata ripresa e ampliata da Narducci 2002, soprattutto 152-166. I termini della questione, anche in rapporto ad altri lavori fondamentali – come quelli di Marti 1945 e di George 1992 – sono ricostruiti in D'Urso 2014.

¹¹ L'argomento è stato ampiamente indagato con risultati degni di nota che hanno contribuito a delineare meglio l'orizzonte ideologico lucaneo. Gli studi in merito sono copiosi; oltre a quelli citati, *supra*, alle note 9-10, in questa sede è doveroso segnalare almeno i lavori di Tremoli 1968, Le Bonniec 1970, Baier 2010 che, seppur da prospettive differenti, mettono in risalto gli aspetti salienti del sostrato filosofico e religioso del *Bellum civile*.

¹² Una chiara e aggiornata messa a punto in merito al sostrato filosofico del poema e al suo complesso rapporto con lo Stoicismo è offerta da Kaufman 2020.

della loro manifestazione è la medesima visione di fondo, quella di un poeta che, dinanzi alla crisi dello stato romano e al fallimento delle promesse augustee, rivela un profondo pessimismo, a volte radicalizzato in esternazioni che, per quanto ammantate di retorica, denunciano uno stato di forte sconforto e di disillusione rimontante alla prospettiva di chi ha sperimentato gli esiti negativi non solo del passaggio dalla *res publica* alla nuova forma del principato, ma anche della trasformazione di quest'ultimo in istituzione imperiale. Tale dato – di cui è polemicamente accusata la divinità rea di aver favorito Cesare attivamente o, viceversa, tramite una passiva connivenza¹³ – si lega ad una concezione disincantata del 'divino' così come tradizionalmente concepito, quindi ad un giudizio fortemente scettico nei confronti delle *fabulae* mitologiche che lo vedono protagonista: l'analisi che segue intende dimostrare che tale approccio è in parte accostabile, nella sua componente razionalistica, sia alla visione lucreziana¹⁴, benché su posizioni più estreme e di accesa invettiva, sia, parallelamente, a quella senecana soprattutto in merito all'uso e all'interpretazione del racconto mitologico. Pertanto, proprio sulla desacralizzazione della divinità e sulla critica al mito si appunterà l'attenzione, nella convinzione che questo tipo d'indagine possa essere uno strumento utile anche per ricostruire le modalità dell'allontanamento di Lucano dagli schemi convenzionali dell'epica.

¹³ Al noto e significativo esametro *victrix causa deis placuit sed victa Catoni* (Lucan. 1, 128) andrebbero aggiunte le numerose tirate antiteiste di cui si discute in D'Urso 2019b, 562 ss.: tali invettive risultano riconducibili anche ad un modulo rappresentativo ricorrente tanto in contesto tragico quanto in quello storiografico e filosofico.

¹⁴ I rapporti tra Lucano e il *De rerum natura* di Lucrezio sono ancora in larga parte da indagare: in tal senso si segnala l'analisi pionieristica di Esposito 1996, che ha aperto la strada alla rivalutazione non solo dei modelli letterari lucanei ma anche del suo quadro filosofico ed ideologico di riferimento; su tale linea si è innestata una serie di riflessioni circa l'influsso della filosofia epicurea su Lucano: qui si segnalano Baier 2010, Id. 2015, Erler 2012. Quanto allo spirito razionalistico di Lucrezio e al processo di demitologizzazione da lui messo in atto si veda almeno Barnaby 2016 con ulteriore bibl. alle note 22 e 23. Come è noto, si tratta di un elemento già diffuso in ambito greco e rimontante almeno alla critica razionalizzante che da Senofane – per il tramite di Erodoto, Ecateo di Mileto, Eforo di Cuma – giunge ad Evemero da Messina, per poi diffondersi in ambito latino con, ad es., Ennio e Lucrezio: alla base della razionalizzazione del patrimonio religioso antico si può individuare l'influenza della speculazione sofistica (in tal senso, per una prima e sintetica ricostruzione, si rinvia a Spyridakis 1968).

2. La desacralizzazione degli dèi

La critica dissacratoria nei confronti del tradizionale apparato divino ha inizio, prima ancora che nei riguardi degli stessi dèi, verso le sedi celesti da essi abitate. Secondo la convenzione, a partire da Omero (*Il.* 1, 494 ss.), il monte Olimpo, situato nella parte settentrionale della Tessaglia, era considerato la sede dei superi; in tal senso, il riferimento tradizionale è alla descrizione che della dimora celeste è offerta nel libro VI dell'*Odissea*:

ἦ μὲν ἄρ' ὧς εἰποῦσ' ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη
 Οὐλυμπόνδ', ὅθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
 ἔμμεναι. οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρῳ
 δεύεται οὔτε χιῶν ἐπιπίλνεται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
 πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
 τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα.

Hom. *Od.* 6, 42-47

Per converso, se si prende in considerazione la rappresentazione dell'Olimpo che Lucano delinea nell'*excursus* tessalico del libro VI (vv. 333-412), risalta la mancanza delle abituali associazioni mitologiche del monte: piuttosto che ai suoi abitanti celesti, il riferimento è agli abitanti reali:

*nec metuens imi Borean habitator Olympi
 lucentem totis ignorat noctibus Arcton.*

Lucan. 6, 341-342

La scelta del deverbativo *habitor*, di origine prosastica e d'uso prevalentemente tecnico-scientifico, conferisce distacco oggettivo alla descrizione con l'effetto di demitologizzare la montagna¹⁵. Il dato merita maggiore approfondimento se si tiene conto degli elementi selezionati da Lucano per la rappresentazione dell'Olimpo: il monte, infatti, fa da barriera alla Tessaglia sia bloccando il Borea, vento che spirava da nord, sia ostacolando di notte l'ingresso della luce dell'Orsa cui è impedito di penetrare nella regione e di illuminarla. Tale caratterizzazione, di per sé peculiare, acquista una rilevanza notevole alla luce di

¹⁵ Cfr. anche Tesoriero 2000, 19. Sull'uso specifico di tale deverbativo, introdotto in poesia per la prima volta da Lucano, vd. D'Urso 2023b, 188.

un'altra descrizione, quella dell'effetto assordante degli squilli di tromba che annunciano l'inizio dello scontro di Farsàlo:

*Tunc stridulus aer
elisus lituis conceptaque classica cornu,
tunc ausae dare signa tubae, tunc aethera tendit
extremique fragor convexa inrumpit Olympi,
unde procul nubes, quo nulla tonitrua durant.*

Lucan. 7, 475-479

A tal proposito i commentatori¹⁶ hanno puntualmente registrato l'allusione al passo del *De rerum natura* in cui Lucrezio, proprio sull'esempio di Hom. *Od.* 6, 42-47¹⁷, descrive la sede degli dèi non turbata da fenomeni meteorologici:

*Apparet divum numen sedesque quietae,
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens violat semper <que> innubilus aether
*integit et large diffuso lumine ridet**

Lucr. 3, 18-22

Il razionalismo scientifico di Lucrezio aveva svuotato di significato l'impianto mitologico della descrizione omerica dell'Olimpo; Lucano, sfruttando il modello del *De rerum natura*, tanto nel brano del libro VI quanto in quello del VII, non solo sintetizza efficacemente la rappresentazione, presupponendo quanto già affermato dall'avantesto, ma la sviluppa in senso puramente fisico sottolineando come sull'Olimpo, abitato da soli uomini (lib. VI), manchi ogni tipo di evento atmosferico, tra cui significativamente le nubi da dove scaturiscono i tuoni (lib. VII). Marcare quest'ultimo dato non significava voler mettere in risalto la 'beatitudine' degli dèi come avevano fatto, invece, seppur da prospettive diverse, sia Omero sia Lucrezio. Nel brano del libro VI dell'*Odissea*, infatti, la descrizione della sede degli dèi, definita non casualmente ἔδος ἀσφαλὲς (v. 43), era orientata alla rappresentazione delle divinità come μάκαρες θεοὶ (v. 47); riproponendo uno dei principi fondamentali della filosofia di Epicuro, Lucrezio, sulla scorta anche

¹⁶ Vd. Lanzarone 2016, 383; Roche 2019, 179; cfr. in tal senso Esposito 1996, 522-523.

¹⁷ Citato *supra*; cfr. Kenney 1971, 77-79.

del modello omerico, aveva definito *quietae* le *sedes* degli dèi (Lucr. 3, 18) per evidenziare lo stato di indifferente beatitudine della divinità. Da canto suo, Lucano riorienta l'immagine topica dell'Olimpo: dire che su quella vetta sono assenti le nubi e, quindi, i tuoni, significa per lui affermare non la beatitudine, bensì l'assenza tanto della divinità quanto, soprattutto, dell'infallibile arma di Giove, identificata proprio con la folgore, che era strumento per riportare equilibrio, ordine e giustizia sulla terra. La negazione della loro esistenza si configura, pertanto, come chiave di lettura per interpretare le parole che Lucano, proprio pochi versi prima nel medesimo libro VII, aveva riferito al padre degli dèi:

*Sunt nobis nulla profecto
numina: cum caeco rapiantur saecula casu,
mentimur regnare Iovem. Spectabit ab alto
aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes?*

Lucan. 7, 445-448

La vibrata protesta contro Giove, che tollera passivamente il compimento di grandi crimini senza intervenire con il suo fulmine, è di matrice tragica¹⁸, ma la dirompente affermazione iniziale (vv. 445-446: *Sunt nobis nulla profecto / numina*), unita al successivo riferimento ai *fulmina* (v. 448) e alla descrizione dell'Olimpo dove non esistono tuoni (vd. Lucan. 7, 479 citato *supra*), conferisce lo statuto di ferma asserzione di marca ateistica alle parole del narratore: *mentimur regnare Iovem* (v. 447). Dal momento che nel *Bellum civile* il padre degli dèi è il simbolo dell'*Allgott* stoico¹⁹, se il poeta ne nega l'esistenza, viene automaticamente sconfessata anche la possibilità di una giustizia sovranaturale che, in quanto sua prerogativa, dovrebbe reggere le sorti umane: a questo livello il confine tra antitesimo e ateismo diventa difficile da definire.

¹⁸ Per limitare i riferimenti al periodo neroniano, questo modulo è frequente nel teatro di Seneca: solo come esempio si consideri Sen. *Phaedr.* 671-677 e 680-684, cui si può aggiungere almeno *Med.* 28-31. Si tratta di un *topos* ampiamente diffuso già nel dramma greco (ad. es. *Soph. El.* 823-825).

¹⁹ Così a partire dall'*Inno a Zeus* di Cleante (vv. 1-2) benché nell'emistichio lucaneo citato *supra* (Lucan. 7, 447) il riferimento immediato sia, antifrasticamente, ad Hor. *carm.* 3, 5, 1-2: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare* (vd., infatti, Lanzarone 2016, 368; più in generale, sulle forme dell'allusione lucanea a Orazio si rinvia a Groß 2013).

A corollario di questo atteggiamento di ribellione e accusa contro la divinità, non sorprende la messa in discussione della sua autorità e della veridicità dei racconti intorno ad essa tramandati: proprio nei confronti dell'ampio bacino di storie e leggende, che avevano fornito ricco materiale ai poeti sia greci sia latini, si esplica il carattere dissacratorio e 'irreligioso' di Lucano che, con tono ironico e sarcastico, dà voce al proprio scetticismo razionalistico. Ancora una volta bersaglio privilegiato del poeta è Giove, a proposito del quale era anticamente noto il mito dell'esistenza della sua tomba a Creta²⁰:

*Veniet felicior aetas
qua sit nulla fides saxum monstrantibus illud;
atque erit Aegyptus populis fortasse nepotum
tam mendax Magni tumulo quam Creta Tonantis.*

Lucan. 8, 869-872

La paradossale esistenza del sepolcro di una divinità, che per statuto dovrebbe essere immortale, viene sconfessata da Lucano che, senza alcun timore, smaschera la 'menzogna cretese'. La mendacità dei Cretesi era del resto proverbiale nell'antichità e già condannata da una lunga tradizione che conobbe in Callimaco una delle più note attestazioni²¹. Pertanto, al confronto, risulta indubbiamente più significativo, in considerazione della sua unicità, un ulteriore giudizio che, permeato da una forte carica di razionalismo dissacratorio, il poeta di Cordova esprime in merito ad un'altra divinità del *pantheon* romano:

*Tum Cilicum liquere solum Cyproque citatas
inmisere rates, nullas cui praetulit aras
undae diva memor Paphiae, si numina nasci
credimus aut quemquam fas est coepisse deorum.*

Lucan. 8, 456-459

In seguito ad un concilio di guerra svoltosi in Cilicia, Pompeo decide di recarsi in Egitto in cerca dell'aiuto di Tolomeo XIII, suo alleato; partita dalla Cilicia, la flotta pompeiana passa per Cipro da dove raggiungerà le acque egiziane alla fine di settembre del 48 a.C. L'isola viene collegata da Lucano alla sua divinità autoctona, Venere, che se-

²⁰ Si tratta di un racconto le cui prime attestazioni risalirebbero all'VIII a.C., ma che molto probabilmente ha radici ben più antiche (vd. almeno Kaczyńska 2002).

²¹ Callim. *hymn.* 1, 8-9. Altri riferimenti sono registrati da Mancini 2022, 526.

condo il mito proprio in prossimità della città portuale di Pafo, situata all'estremità occidentale dell'isola, sarebbe emersa dalle onde del mare²²: la città era dunque uno dei principali centri di culto della dea, qui venerata come Afrodite Pafia²³. Ancora una volta Lucano mette in evidenza l'incongruenza del dato mitologico: la leggenda della nascita di Venere dalle acque di Cipro può essere accolta solo se si crede che i numi nascano e che, quindi, la loro esistenza abbia un inizio e – come nel caso di Giove prima analizzato – una fine, alla stessa stregua dei mortali. Lo scetticismo per la nascita (Venere) o la morte (Giove) di una divinità evidenzia l'atteggiamento razionalistico con cui l'autore del *Bellum civile* si rapporta al dato mitologico²⁴.

La denuncia delle aberrazioni e delle credenze mendaci su cui si fondava la religione non risparmia nemmeno le forme culturali romane o gli dèi di altre popolazioni accolti a Roma: a tale livello, si registra una certa curiosità e attenzione di Lucano verso le forme religiose straniere come accade per i Celti e le loro credenze sulla vita ultraterrena custodite dai druidi (Lucan. 1, 450-458) o per i Giudei che, in seguito alla diffusione dell'Ebraismo nell'impero, destarono l'interesse del poeta per via del loro culto monoteistico indirizzato ad un 'dio ignoto', cioè Jahwèh, che non poteva essere né rappresentato né invocato per nome (Lucan. 2, 592-593)²⁵. Ma è soprattutto contro la religione egizia che si appunta la critica del poeta, dettata e acuita dal livore narratorio perché proprio l'Egitto, in seguito al tradimento di Tolomeo XIII, divenne il teatro della morte di Pompeo: nell'apostrofe che Lucano indirizza al regno faraonico nel libro VIII (vv. 823-872) si evidenzia l'a-

²² Lo attesta già Hom. *Od.* 8, 362-363 (ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἴκανε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη / ἐς Πάφον, ἔνθα τὲ οἱ τέμενος βωμὸς τε θυήεις) cui si può aggiungere, tra le numerosissime fonti, Hes. *theog.* 154-210.

²³ Per le attestazioni del culto di Venere a Pafo vd. la nota di commento ad Lucan. 8, 458 di Mancini 2022, 363.

²⁴ Come già rilevato dalla scoliastica (vd. Usener 1967, 274, ad Lucan. 8, 459), la critica lucanea, in realtà, oltre ad essere diretta alla mitologia tradizionale, investe anche la teoria teologica elaborata dagli Stoici che distinguevano tra una divinità eterna, non soggetta alla nascita né alla morte, e altre corruttibili (così, ad es., SVF II 1049; sull'argomento si rinvia ad Algra 2003; con rif. specifico a Lucano, vd. Schotes 1969, 138-139). In merito, una presa di distanza simile a quella lucanea è espressa anche da Seneca: utile, in proposito, l'analisi di Ramelli 2003a, 87 ss.; su tale consonanza si avrà modo di ritornare *infra* (vd. nota 64).

²⁵ A tale riguardo si segnalano soprattutto gli studi di Tommasi Moreschini 2005 ed Ead. 2013. In relazione alla possibile vicinanza di Lucano ad ambienti giudaici vd. l'ipotesi recentemente formulata da Graziano 2021, 535-536.

simmetria fra la condizione dei *manes* di Pompeo privi di una degna sepoltura e l'accoglienza fastosa riservata nella Roma imperiale agli dèi tradizionali dell'Egitto; tra questi è menzionata Iside, sorella e sposa di Osiride, la quale, secondo la credenza tradizionale, avrebbe ricomposto le membra del cadavere del marito, ucciso dal fratello Seth, riportandolo magicamente in vita per poi generare con lui il figlio Oro:

*Nos in templa tuam Romana accepimus Isim
semideosque canes et sinistra iubentia luctus
et quem tu plangens hominem testaris Osirim;
tu nostros, Aegypte, tenes in pulvere manes.*

Lucan. 8, 831-834

La diffusione dei culti egizi a Roma aveva conosciuto un incremento sotto l'impero di Caligola quando riscossero particolare successo la divinità zoomorfa Anubi, dio egizio dei morti, e la stessa Iside in onore della quale fu eretto un tempio nel Campo Marzio: come attesta il passo del *Bellum civile* appena citato, durante il culto a lei dedicato, i sacerdoti facevano uso del sistro, strumento musicale di bronzo o rame simile ad un sonaglio, il cui suono argentino simulava i lamenti della dea per l'uccisione del marito. Proprio il racconto della morte di Osiride viene esecrato da Lucano: il poeta coglie la contraddizione tra la natura divina di Osiride e il lutto per la sua morte che lo pone sullo stesso piano di un semplice uomo (v. 833). Ancora una volta emerge il carattere demitologizzante – e quasi derisorio – del racconto lucaneo che nel caso specifico potrebbe aver ereditato l'attacco razionalistico contro il rito isiaco dallo zio Seneca che ne avrebbe trattato in opere ora perdute come il *De situ et sacris Aegyptiorum* e il *De superstitione*²⁶.

²⁶ Fondamentale, in tal senso, è la testimonianza di Aug. *civ.* 6, 10: *nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio [scil. Seneca] derisisset, cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdidierunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur.* Sulla cerimonia dell'εὔρησις cui allude Lucano nel passo citato *supra* – vale a dire il lamento rituale di Iside per la morte e lo smembramento di Osiride e la successiva gioia per il ritrovamento, la ricomposizione e la resurrezione del corpo del fratello/marito – si espressero in modo critico molti degli apologisti cristiani (vd., ad es., Min. Fel. 22, 1: *nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas? Haec tamen Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt; cfr. Firm. err. 2*). Per un inquadramento generale sulla presenza dei culti egiziani nell'impero romano si rinvia al canonico saggio di Cumont 1990, soprattutto cap. IV.

3. Demistificazione di credenze religiose e pratiche culturali

La critica nei confronti del tradizionale *Götterapparat* romano assume toni canzonatori quando è trasposta sul piano dei culti e dei riti ad esso tributati o, ancora, su quello delle credenze religiose radicate nell'immaginario collettivo. In merito è interessante la revisione che Lucano propone di uno dei miti fondatori dell'identità romana:

*Galeas et scuta virorum
pilaque contorsit violento spiritus actu
intentusque tulit magni per inania caeli.
Illud in extrema fors an longeque remota
prodigium tellure fuit, delapsaque caelo
arma timent gentes hominumque erepta lacertis
a superis demissa putant. Sic illa profecto
sacrifico cecidere Numae, quae lecta iuventus
patricia cervice movet: spoliaverat Auster
aut Boreas populos ancilia nostra ferentes.*

Lucan. 9, 471-480

Per congiungersi al resto dell'esercito stanziato in Numidia, i soldati pompeiani al comando di Catone dovettero oltrepassare le Sirti via terra: intrapresa la marcia attraverso il deserto libico, gli uomini furono costretti a patire una violenta tempesta di sabbia che quasi li staccò dal suolo. Il turbinio dei venti strappò dalle loro mani le armi, compresi gli scudi, che furono sollevati in cielo e scaraventati a molta distanza²⁷. Il poeta, a questo punto, avanza l'ipotesi (v. 474 *forsan*) secondo la quale la caduta delle armi dal cielo presso un popolo stanziato in una terra remota potrebbe essere interpretata come un prodigio: a dimostrazione della sua teoria, Lucano, subito dopo, porta un esempio concreto (vv. 477-480) relativo agli *ancilia* venerati dai Romani ancora in epoca imperiale²⁸. Si tratta di dodici scudi sacri che i sacerdoti Sali nel mese dedicato al culto di Marte portavano in processione per la città battendovi contro le proprie lance e al contempo danzando e can-

²⁷ Sulla tempesta di sabbia in Lucan. 9, 444 ss. e sul modo in cui il vento ridisegna l'aspetto e la configurazione del deserto libico vd. ora Landolfi 2023.

²⁸ In tal senso vd. la testimonianza di Svet. *Otho* 8.

tando l'antichissimo *Carmen Saliare*. Secondo la leggenda²⁹, uno di questi scudi sarebbe caduto dal cielo come pegno degli dèi supplicati dal re Numa Pompilio affinché ponessero fine ad una pestilenza che affliggeva Roma; per custodire lo scudo da un possibile furto, il re ne fece fabbricare altri undici uguali. Lucano, quindi, inserisce nella trama del racconto il riferimento all'evento leggendario, ma razionalizzandolo e desacralizzandolo: lo scudo sarebbe stato trasportato da un forte vento come accaduto alle armi degli uomini di Catone in Libia durante la tempesta di sabbia che li investì. L'operazione demistificatoria di Lucano risulta tanto più blasfema se si considera che il mito dello scudo miracolosamente caduto dal cielo, segno divino della futura potenza militare di Roma, ed il rito *salio* ad esso connesso definivano l'identità romana quale quella di un popolo marziale. L'eminente funzione politica del culto è probabilmente il motivo principale per cui il poeta interpreta razionalmente e polemicamente il mito di cui elabora una riscrittura anticonformista rafforzata dall'evidenza tipica dell'analisi scientifica (vd. l'uso di *profecto*, v. 477³⁰): la carica sacrilega della critica lucanea³¹ risulta ulteriormente amplificata in considerazione del fatto che la razionalizzazione del mito *salio* non conosce precedenti nella tradizione romana³².

L'attitudine demistificatrice di Lucano si esercita in modo particolarmente incisivo anche nei riguardi delle forme di predizione del futuro dispensate dagli dèi attraverso oracoli o pratiche divinatorie attuate dagli uomini nella speranza di poter conoscere in anticipo l'esito degli eventi o di poterne modificare il corso. L'attenzione riservata a tali attività denota l'interesse del poeta verso il prodigioso e la magia³³

²⁹ La storia dell'*ancile* caduto dal cielo è narrata da *Ov. fast.* 3, 259-398 (su cui vd. Stok 2004); essa è menzionata, ad es., anche da *Verg. Aen.* 8, 664 (cfr. *Serv. ad loc.* e *ad Aen.* 7, 188); sim. vd. *Liv.* 1, 20, 4; 15, 54, 7.

³⁰ Cfr. in merito Seewald 2008, 266 *ad* *Lucan.* 9, 474-480.

³¹ Il dato è sottolineato da Asso 2011; cfr. Seewald 2008, 267: «Er [scil. *Lucan*] wendet sich gegen die herrschende Staatsreligion».

³² Su questo punto concordano i due commentatori moderni del libro IX del *Bellum civile*: Wick 2004, 181; Seewald 2008, 266.

³³ Si tratta di una predilezione particolarmente viva nel I sec., soprattutto sotto Caligola e Nerone. In relazione a Lucano le indagini prodotte sono numerose: di seguito si segnala, in forma molto selettiva, una serie di studi dedicata soprattutto alla presenza dell'elemento magico nel *Bellum civile* che denota la conoscenza, diretta o indiretta, di testi esoterici, tra cui i *Papiri magici greci* o materiale ad essi affine, e testi veterotestamentari o di estrazione giudaica (Bourgerly 1928, Paoletti 1963,

soprattutto quando questi sono piegati all'indagine e alla conoscenza del sovrannaturale³⁴. Memore della lezione offerta sia da Lucrezio sia da Cicerone, Lucano smaschera l'ipocrisia degli oracoli, strumento tradizionale per la predizione del futuro: nel suo poema il caso più eclatante è quello dell'ὄμφαλός delfico da dove la Pizia, posseduta dal dio Apollo, diffondeva i suoi vaticini. Proprio dell'antico oracolo greco Lucano offre un'accurata descrizione in cui ne ricostruisce la creazione e le modalità operative: in 5, 82-85 il poeta racconta che il figlio di Lationa, dopo aver notato che da ampie fenditure nella terra emergevano 'soffi parlanti' (*ventos... loquaces*, v. 81), avrebbe deciso di prendere posto nell'antro e di dare inizio alla sua attività di profeta; a questa ricostruzione il narratore fa seguire una serie di domande con cui mette in dubbio l'effettiva presenza della divinità nei penetrali del santuario delfico:

*Quis latet hic superum? Quod numen ab aethere pressum
dignatur caecas inclusum habitare cavernas?
Quis terram caeli patitur deus, omnia cursus
aeterni secreta tenens mundoque futuri*

Baldini Moscadi 1976, Tupet 1988). A parte merita di essere menzionato il sintetico paragrafo (intitolato *Ritual Anomalies*) dedicato all'argomento da Arampapaspis - Augoustakis 2021, 221-223, in cui si coglie opportunamente la vera natura e finalità dell'abbondante presenza di riti e pratiche culturali nel *Bellum civile*: «The rituals detailed in the narrative are mostly connected with popular religion and superstition, and their failure reveals Lucan's strong criticism for such practices» (p. 221). Segnalo, infine, il recente Arampapaspis 2024, in part. cap. II, uscito proprio mentre licenziavo le bozze di questo lavoro.

³⁴ Si propone di seguito un elenco delle principali scene in cui l'elemento magico e sovrannaturale assume un ruolo di primo piano, ma i riferimenti si ampliano a dismisura se si tiene conto di microallusioni o singoli rinvii a tale ambito disseminati nel *Bellum civile*. – LIBRO I: catalogo di 28 prodigi infausti che preannunciano la guerra civile (vv. 522-583); riti propiziatori di Arrunte, aruspice e augure etrusco (vv. 584-638); oroscopia dell'astrologo Nigidio Figulo, amico di Cicerone e pretore nel 58 a.C., esperto di magia e seguace del neopitagorismo (vv. 639-672); profezia della matrona posseduta da Apollo (vv. 673-695) – LIBRO III: apparizione onirica dell'ombra di Giulia a Pompeo (vv. 1-45) – LIBRO V: Appio Claudio e la pizia Femonoe presso l'oracolo di Delfi (vv. 64-236) – LIBRO VI: la maga tessala Erictho e la scena di necromanzia (vv. 413-830) – LIBRO VII: sogno di Pompeo (vv. 1-44); prodigi infausti, tra cui fenomeni atmosferici e apparizioni di fantasmi, prima della disfatta di Farsàlo (vv. 151-213) – LIBRO IX: la (mancata) consultazione dell'oracolo di Giove Ammone presso l'oasi di Siwa (vv. 511-586).

*consciis, ac populis sese proferre paratus
contactumque ferens hominis, magnusque potensque (...) ?*

Lucan. 5, 88-93

L'occasione dell'*excursus* delfico è offerta dal personaggio di Appio Claudio Pulcro, console nel 54 a.C.: egli, temendo l'esito dello scontro tra Cesare e Pompeo, decide di consultare l'oracolo di Apollo per conoscere il proprio destino³⁵. Lucano sottopone la credenza religiosa ad un processo di razionalizzazione svelando la vera natura dell'oracolo, ridotto a simbolo di mera superstizione. In tal senso, assume connotati ironici e sarcastici anche la figura della Pizia Femone, inizialmente riluttante nell'emettere il responso perché non voleva sottoporsi allo stress dell'invasamento: pigra e timorosa, cerca di sottrarsi con l'inganno alla richiesta di Appio. La descrizione della profetessa in toni poco lusinghieri³⁶ denuncia lo scetticismo lucaneo verso le attività oracolari: non a caso il poeta dà conto della sua attività profetica coi termini *fraus* (Lucan. 5, 130) e *dolus* (Lucan. 5, 141)³⁷.

Il disprezzo per la divinazione è ulteriormente ribadito e precisato nel noto episodio del libro IX che ha per protagonista Catone presso l'oracolo di Giove Ammone nell'oasi di Siwa³⁸. Invitato dal pompe-

³⁵ L'intera scena (Lucan. 5, 64-236) ha ricevuto particolare attenzione dalla critica: oltre al commento *ad loc.* di Barratt 1979, vd. almeno Croisille 2007, Casamento 2012, Graziano 2016, cap. I.

³⁶ Il linguaggio adoperato per la rappresentazione della sacerdotessa (Lucan. 5, 169-193; 210-218) rinvia all'idea del delirio irrazionale, del possesso sessuale da parte del dio, della sottomissione della Pizia come una puledra da domare: la caratterizzazione presuppone quella della Sibilla in Verg. *Aen.* 6, 47 ss., 77 ss. e 100 ss., ma è connessa anche alle figure di Cassandra (Aesch. *Ag.* 1066 ss.; Sen. *Ag.* 724 ss.) e di Didone invasata (Verg. *Aen.* 4, 300 ss.).

³⁷ Si spiega così il tono 'festoso' con cui Lucano informa il lettore del lungo 'silenzio' in cui da tempo è caduto l'oracolo delfico (Lucan. 5, 111-114: *Non ullo saecula dono / nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes / quod siluit, postquam reges timuere futura / et superos vetuere loqui*). In generale, sul trattamento degli oracoli nel *Bellum civile*, oltre al lavoro di Dick 1965 e a quelli citati, *supra*, alla nota 35, si veda Tommasi Moreschini 2013.

³⁸ Ammone, detto anche Amon, è una divinità egizia che, unita al dio-Sole Ra, fu venerato come Amon-Ra, signore del *pantheon* egizio. Proprio per questo suo ruolo fu oggetto di culto anche da parte dei Romani, e prima ancora dei Greci, nella forma di Zeus/Giove Ammone. Era rappresentato con la testa di un ariete (simbolo di fertilità) e con il disco solare tra le corna ricurve. Il suo santuario era sito nell'oasi di Siwa, nel sud della Marmarica, regione costiera dell'Africa settentrionale a cavallo tra Libia ed Egitto, precisamente ad est delle Sirti.

iano Labieno a consultare l'oracolo di Ammone sia sull'esito della guerra sia, sul piano prettamente speculativo, su cosa siano la *virtus* e l'*honestum* (Lucan. 9, 550-563), Catone formula una risposta inaspettata con la quale dichiara l'inutilità delle pratiche divinatorie per il saggio che è capace di autodeterminarsi avendo già in sé la risposta ai quesiti essenziali per l'uomo:

nec vocibus ullis
numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
quidquid scire licet. Sterilesne elegit harenas
ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum,
estque dei sedes nisi terra et pontus et aer
et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris.

Lucan. 9, 574-580

La visita di Catone al tempio di Giove Ammone è una finzione letteraria elaborata da Lucano come contraltare a quella compiuta presso il medesimo oracolo da Alessandro Magno³⁹: Catone, però, a differenza dell'eroe macedone, rifiuta di consultare l'oracolo del dio, adottando come propria guida solo la virtù, di cui egli stesso è l'incarnazione vivente. Egli, infatti, è pervaso dalla saggezza che lo pone sullo stesso piano degli dèi; pertanto, non ha bisogno di interrogare il dio per apprendere cosa sia la virtù⁴⁰. La risposta dell'eroe morto suicida a Utica, che nell'ottica della *religio* romana suona irriverente e blasfema, presuppone l'identificazione di Giove con l'*Allgott* stoico, il Logos, che

³⁹ Quest'ultima è tramandata da Arrian. *an.* 3, 3, 1-4; Curt. 4, 7, 5-32; Plut. *Alex.* 26, 11-27. Il brano lucaneo è ottimamente analizzato nei due commenti moderni al libro IX del *Bellum civile*, rispettivamente a cura di Wick 2004 e Seewald 2008 dove è possibile reperire ulteriore bibliografia.

⁴⁰ Non a caso, la risposta di Catone a Labieno era stata introdotta da Lucano con una definizione dell'eroe nei termini di una divinità: *deo plenus* (Lucan. 9, 564). Tale sintagma è stato accostato ad una presunta espressione di Virgilio che, secondo Sen. rh. *suas.* 3, 5-7, avrebbe usato il nesso *plena deo* divenuto popolare in età augustea presso retori e poeti (vd. Ov. *Med. fr.* 2 R.); tuttavia, esso non si trova in Virgilio. Eduard Norden ha ipotizzato che l'espressione provenga dalla versione originale della descrizione della Sibilla (*Aen.* 6, 45-54), poi corretta da Virgilio ma rimasta nella tradizione orale. Se così fosse, Catone sarebbe contemporaneamente omologo e antitetico rispetto alla Sibilla in quanto capace di profezia, ma non perché spossessato di sé dal dio, bensì perché realizza a pieno la sua stessa essenza (i termini della questione, qui sintetizzati, sono ricostruiti in maniera dettagliata da Comparelli 2003; sulla questione vd. però già Scarcia 1996).

permea di sé ogni cosa informandola razionalisticamente⁴¹. Alla celebrazione del *sapiens* Catone Lucano lega, dunque, la svalutazione delle pratiche divinatorie e di tutto l'apparato superstizioso e di facciata ad esse connesso: l'intera scena è infatti preceduta dall'ἔκφρασις del tempio di Ammone (9, 515-521) strutturata attraverso lo stilema della 'negazione per antitesi' che sottolinea l'assenza nel santuario libico di tutti quegli elementi sfarzosi e di parata tipici dei luoghi di culto romani: è quindi implicita la polemica anche contro la tendenza dei Romani ad eccedere in culti vuoti e fastosi⁴².

4. Critica razionale del mito

L'attacco lucaneo, permeato di scetticismo razionalistico, raggiunge punte di notevole intensità quando è esercitato verso figure o saghe mitiche nei confronti delle quali il poeta dirige frequentemente i propri strali. Negli studi sul *Bellum civile*, in verità, da lungo tempo è invalsa l'opinione errata secondo la quale nel poema lo spazio riservato al mito sarebbe molto ridotto rispetto alle consuetudini epiche in virtù del suo argomento eminentemente storico. In realtà, ad un'analisi più attenta la presenza del mito nella *Pharsalia* risulta pervasiva ancorché in forme e finalità non sempre convenzionali⁴³. Nei confronti di un canone di miti, di origine prevalentemente tragica e da tempo invalso nella letteratura latina, il poeta sembra aver operato una selezione precisa di cicli e saghe che ben si adattavano a fornire un parallelo esemplare alla vicenda fratricida romana⁴⁴; non a caso, nel poema l'occorrenza più alta ed estesa di riferimenti mitologici – il più delle volte

⁴¹ Cfr. Sen. *N.Q.* 2, 45, 3; vd. anche, *supra*, nota 19.

⁴² Sul 'moralismo' lucaneo vd. Berti 2004; sull'artificio retorico della 'negazione per antitesi' nel *Bellum civile* si rinvia ad Esposito 2004.

⁴³ Un buon punto di partenza sulla presenza del mito nel *Bellum civile* di Lucano è Caltot 2016; ulteriori e più ampi studi in merito sono citati, *infra*, alla nota 44.

⁴⁴ Lo ha messo in luce Esposito 2012. Sull'argomento vd. anche l'approfondita indagine di Ambühl 2015.

nell'ambito di similitudini – si registra a proposito della saga tebana⁴⁵ e del racconto della Gigantomachia⁴⁶.

Il mito, però, se si considerano anche le allusioni o i richiami tramite microcitazioni, conosce nel *Bellum civile* una pluralità di referenti cui corrisponde una considerevole varietà di contesti e d'intenti di impiego. Volendo schematizzare, accanto ad un uso 'politico' della *fabula* mitologica quale paradigma dello scontro civile⁴⁷, se ne registra un'elevata presenza anche in descrizioni o notazioni geografiche e astronomiche, per lo più nella forma dell'epillio eziologico o di dotte perifrasi etimologizzanti⁴⁸; a parte, inoltre, vanno considerati i riferimenti a per-

⁴⁵ Il *Bellum civile* è costellato di riferimenti espliciti alle vicende mitologiche del ciclo tebano, soprattutto in relazione alla guerra intestina tra Eteocle e Polinice: vd., ad es., 1, 549-552 (rogo dei due fratelli); 1, 574-575 (folgia di Agave); 4, 549-551 (uccisione reciproca degli Sparti); 5, 111 (la peste tebana); 6, 356-359 (uccisione e smembramento di Penteo da parte di Agave); 8, 406-407 (Laio, Giocasta ed Edipo).

⁴⁶ La lotta tra i Giganti e gli dèi olimpici è il simbolo del trionfo dell'ordine sul caos; nel *Bellum civile* assume un ruolo di rilievo in più di una similitudine (1, 33-38; 3, 315-320; 7, 144-150) o sotto forma di semplice menzione (4, 597; 6, 410 ss., 665; 9, 655 ss.), tanto da diventare motivo ricorrente e referente mitico degli eccidi della guerra civile.

⁴⁷ Quest'uso, oltre che nei riferimenti alla Gigantomachia e alla saga tebana (su cui vd., *supra*, le note 45 e 46), è ben evidente nel richiamo ad altri miti legati soprattutto all'idea del sovvertimento dei legami familiari: si consideri, in tal senso, la saga dei Pelopidi, Atreo e Tieste (1, 540-544; 7, 1-44 e 451-454), e dei loro discendenti, Agamennone e Oreste (7, 777-780; 9, 642). A queste vanno aggiunte le menzioni e le allusioni ad Ercole, che più volte assurge nel poema al ruolo di protettore della *pars Pompeiana* (secondo Plin. *N.H.* 7, 26 lo stesso Pompeo era solito collegarsi ideologicamente all'Alcide; cfr., tra i lavori più recenti, Klein 2012), e al ciclo troiano (si pensi almeno alla narrazione – ideologicamente orientata – della visita di Cesare a Troia in 9, 950-999 su cui vd., da ultimo, Esposito 2020).

⁴⁸ Tali casi sono estremamente frequenti nel poema a conferma del suo carattere dotto e della propensione lucanea per una poesia che rivela alla base il modello alessandrino; qui si considerino solo alcuni casi esemplari: la descrizione della zona nei pressi di Utica legata alla vicenda di Ercole e Anteo (4, 589-660); la rappresentazione dell'Africa nordorientale tramite un triplice *excursus* mitologico sul lago Tritonide (9, 348-354), sul fiume Leton (9, 355-356), sul Giardino delle Esperidi (9, 357-367); la designazione dell'Ellesponto indicato attraverso i miti degli innamorati Ero e Leandro, quindi di Elle (9, 954-956); la menzione dell'isola di Faro e del mito di Proteo ad essa collegato (10, 509-511); a parte, inoltre, si registrano numerosi riferimenti alla saga degli Argonauti soprattutto per l'identificazione di toponimi (ad es. 2, 715-719; 6, 385 e 400-401). Quanto al mito in descrizioni astronomiche, legate per lo più a riferimenti geografici, gli esempi sono davvero numerosi: qui ci si limita ad indicare la ricca serie di rinvii presenti nel dialogo tra Pompeo e il suo timoniere in 8, 159-201.

sonaggi leggendari di cui Lucano si serve, in forma esplicita o allusiva, per la caratterizzazione psicologica e morale dei diversi protagonisti del poema⁴⁹. La casistica qui enucleata, per quanto parziale e limitata ai casi più significativi, evidenzia la necessità di una sistematica e approfondita riconsiderazione del mito nel *Bellum civile*, tanto nelle sue forme quanto nei contenuti. In questa sede, però, interessa richiamare l'attenzione su quei casi in cui il poeta, in nome della ricerca della 'verità' e di un'indagine dall'impianto razionalizzante e demistificatorio, prende di mira il mito mettendone in risalto le incongruenze rispetto al mondo reale, quindi il carattere aleatorio e leggendario della sua rappresentazione con lo scopo di ridurlo a mero racconto dai contorni favolosi intessuti di superstizione. Un caso esemplare si segnala a proposito della spiegazione di particolari conformazioni del paesaggio o di fenomeni naturali che, sottratti alla sfera del mito, sono ricondotti nell'alveo della trattazione 'scientifica'. Si considerino, ad esempio, la descrizione della conformazione dell'Etna e le teorie in merito alle sue eruzioni nel libro VI del poema:

*Non sic Hennaeis habitans in vallibus horret
Enceladum spirante Noto, cum tota cavernas
egerit et torrens in campos defluit Aetna, (...)*

Lucan. 6, 293-295

Secondo il mito, Encelado, uno dei Giganti che partecipò alla lotta contro gli dèi olimpici, fu punito da Atena che lo sotterrò gettandogli sopra l'isola di Sicilia; la leggenda era stata ampiamente sfruttata nell'antichità per spiegare l'attività vulcanica dell'Etna causata proprio dal respiro infuocato del Gigante⁵⁰: Lucano accosta a quella mitologica una spiegazione più 'razionale' che, sulla base di una credenza antica,

⁴⁹ Tra i possibili esempi si pensi alle varie figure femminili del mito, che compaiono soprattutto nella poesia elegiaca, cui Lucano allude per la caratterizzazione del personaggio di Cornelia quale eroina *relicta* o *pia uxor* (vd., ad es., Lucan. 8, 40 ss. su cui rinvio alle analisi di D'Urso 2019a, 29 n. 68, 163, 197, e di Mancini 2022, 136). Si potrebbe aggiungere la descrizione di Catone e dei suoi soldati nella traversata del deserto libico modellata sul tipo di 'Ercole al bivio' in 9, 294-410 (il dato è stato ben studiato da Moretti 1999).

⁵⁰ Cfr., ad es., Verg. *Aen.* 3, 578 ss. su cui vd. il commento *ad loc.* di Horsfall 2006.

individua l'origine delle eruzioni nello spirare dei venti nelle caverne vulcaniche⁵¹.

Rispetto al semplice accostamento di mito e interpretazione razionale, di cui si ha una lampante testimonianza nel brano cui si è appena fatto cenno, più numerose sono le occasioni in cui il poeta dichiara apertamente la propria presa di distanza dalle tradizioni leggendarie, soprattutto quando sono connesse a racconti eziologici o di fondazione. In questi casi la separazione tra storia e mito, tra realtà e leggenda è dichiarata tramite formule quali *famae si creditur* (3, 220), *famosa vetustas* (4, 654), *fama est* (6, 378), *ut fama* (9, 348 e 356) o attraverso il ricorso al sostantivo *fabula* che nel *Bellum civile* è per lo più impiegato per screditare le vicende mitiche contro cui si appunta lo scetticismo razionalistico del poeta⁵². A tale livello è interessante notare il modo in cui Lucano introduce una delle più lunghe digressioni di argomento mitologico nel poema (4, 589-660), ovvero il mito eziologico di Ercole e Anteo:

*Inde petit tumulos exesasque undique rupes,
Antaei quas regna vocat non vana vetustas.
Nominis antiqui cupientem noscere causas
cognita per multos docuit rudis incola patres.*

Lucan. 4, 589-592

Nella seconda metà del libro IV il poeta narra la sconfitta del cesariano Curione che trovò la morte in Africa per mano di Giuba. La scena è ambientata ad Anquillaria, sulla costa libica⁵³; nei pressi di questa stessa zona pose il suo accampamento Publio Cornelio Scipione

⁵¹ Per una concezione simile si veda anche Lucan. 3, 459-461 dove Hunink 1992, nella nota *ad v.* 459, rileva la combinazione di un *topos* epico con un motivo della poesia didascalica. Per simili trattazioni del fenomeno cfr. almeno Lucr. 6, 557-660; Sen. *N.Q.* 6, 12-25; Plin. *N.H.* 2, 192.

⁵² In tal senso si prendano in considerazione soprattutto 3, 212 *fabula Troiae* (con la nota *ad loc.* di Hunink 1992); 10, 282 *fabula mendax* (su cui è utile il commento *ad loc.* di Berti 2000); ma *fabula* è termine impiegato per definire spregiativamente anche la storia di Fetonte caduto nel Po (2, 410), la vicenda della fondazione delle mura di Troia (6, 48), il mito tebano (6, 356 e 8, 407), la storia di Medusa in 9, 622-623 (su cui si ritornerà a breve). Cfr., in tal senso, le controversie sulle leggende accolte dai poeti presenti in Lucr. 2, 600 e 5, 405; ps.-Verg. *Aetna* 29; 42; 74 ss.; Manil. 2, 49 ss.

⁵³ Il dato trova conferma nel resoconto cesariano (Caes. *civ.* 2, 23, 1 s.). In proposito è ancora utile lo studio di Holmes 1915, 173-177.

Africano durante la seconda guerra punica da dove il luogo trasse il nome di *castra Cornelia*; Lucano, però, attesta che in precedenza il territorio era noto come *Antaei... regna* (4, 590)⁵⁴ dal nome di Anteo, gigante libico figlio di Gea, ucciso da Ercole che lo soffocò sollevandolo dalla terra da cui traeva la sua forza. Il poeta, quindi, a partire dal dato storico della collocazione dell'accampamento di Curione in Africa, coglie l'occasione per inserire una sorta di epillio a corollario della notazione geografica: come è stato ampiamente notato⁵⁵, la digressione, in perfetta coerenza con la tendenza lucanea a proporre l'Africa come terra delle meraviglie, ha come modelli principali lo scontro tra Ercole e Acheloo in *Ov. met.* 9, 31-88 ma soprattutto la lotta tra Ercole e Caco in *Verg. Aen.* 8, 190-305. Di quest'ultima, tra l'altro, recupera anche l'espressione iniziale che apre l'episodio⁵⁶ e che Lucano rielabora nella formula *non vana vetustas* (4, 590): il poeta richiama il *topos* secondo cui l'antichità conferirebbe credibilità agli eventi eccezionali, ma rispetto al modello eneadico il ribaltamento di prospettiva è totale: se in Virgilio il mito erculeo è proposto come realistico e l'adesione del narratore alla vicenda narrata è totale, in Lucano, invece, la distinzione tra mito e storia è netta così come appaiono radicali la sua presa di distanza dal racconto mitico e la sua adesione alla concretezza dell'eziologia di carattere storico che ha per protagonista Scipione.

Una posizione simile è assunta da Lucano anche a proposito della *fabula* di Medusa che il poeta inserisce nella trama del racconto per spiegare l'ofiogenesi dei serpenti libici nel libro IX (vv. 619-699). Ancora una volta, come nel caso del mito di Ercole e Anteo nel libro IV, risultano interessanti i versi che introducono il racconto leggendario:

*Cur Libycus tantis exundet pestibus aer
fertilis in mortes, aut quid secreta nocenti
miscuerit natura solo, non cura laborque
noster scire valet, nisi quod volgata per orbem
fabula pro vera decepit saecula causa.*

Lucan. 9, 619-623

⁵⁴ Cfr. infatti quanto affermato in 4, 656-658: *Sed maiora dedit cognomina collibus istis / Poenum qui Latiis revocavit ab arcibus hostem / Scipio.*

⁵⁵ Vd. in merito la dettagliata analisi di Esposito 2009, 275 ss. e di Asso 2010, 220 ss.

⁵⁶ *Verg. Aen.* 8, 185-188: *non haec sollemnia nobis, / has ex more dapes, hanc tanti numinis aram / vana superstitio veterumque ignara deorum / imposuit.*

A questi versi segue il mito della Gorgone Medusa, mostro dai capelli serpentiformi capace di pietrificare qualsiasi essere la guardasse in volto. Secondo la leggenda, fu uccisa da Perseo grazie all'aiuto di Ermes e di Atena che gli fornirono le armi per tagliarne la testa, data poi in dono ad Atena che la pose in mezzo al proprio scudo. Mentre Perseo ne avrebbe trasportato in volo il capo mozzato, il sangue da esso caduto in Libia avrebbe generato, a contatto col suolo, i terribili serpenti che infestano il deserto africano⁵⁷. Come dichiara ai vv. 621-623, Lucano non crede alla *fabula* di Medusa come mito eziologico per spiegare l'origine dei serpenti libici, ma la espone non essendo stata trovata una spiegazione migliore (*non cura laborque / noster scire valet, nisi quod volgata per orbem / fabula pro vera decepit saecula causa*). I motivi di un simile approccio al mito sono chiariti da un'altra dichiarazione che il narratore formula allorquando, apprestandosi a definire le coordinate della zona in cui si diresse l'esercito di Catone in Africa, fa riferimento al Giardino delle Esperidi (9, 357-367), luogo leggendario in cui cresceva un melo dai frutti d'oro custodito dal serpente/drago Ladone, perennemente vigile, e dalle Esperidi, figlie di Espero/Atlante; nella sua undicesima fatica, Ercole riuscì ad impossessarsi dei pomi d'oro, depauperando il Giardino. La prospettiva del racconto lucaneo è così sintetizzata dall'autore stesso:

*Invidus, annoso qui famam derogat aevo,
qui vates ad vera vocat.*

Lucan. 9, 359-360

L'intero *excursus* sul Giardino delle Esperidi rivela l'allusione a vari modelli letterari⁵⁸, tra i quali un posto di rilievo è occupato da Lu-

⁵⁷ Come messo in evidenza dai commenti moderni alla scena lucanea (Wick 2004, 242 ss.; Seewald 2008, 334 ss.), il racconto dell'ofiogenesi dal sangue di Medusa risalirebbe ad Apollonio Rodio (Apollon. Rh. 4, 1513-1517); in tal senso si colloca anche lo scolio a Nicandr. *ther.* 11 (Nicandro, invece, in *ther.* 8-12, ne riconduce l'origine al sangue dei Titani sulla scorta di una testimonianza di Esiodo). Fonte principale di Lucano sembrerebbe, però, soprattutto Ov. *met.* 4, 617-620. Nell'ampia bibl. sul brano in questione, vd. Landolfi 2016, che sottolinea il «timbro recusatorio» dell'attacco lucaneo all'ἄτιμω dei serpenti libici, marcato dalla «posizione stessa dei termini-chiave della polemica, *fabula* e *causa*, collocati ad attacco e in chiusa del v. 623» (p. 390). Da ultimo vd. anche Kany-Turpin 2024.

⁵⁸ Ad es. Ov. *met.* 560 ss. Rispetto ai modelli, però, Lucano marca l'opposizione tra un passato prospero e lo squallore in cui verserebbe il Giardino delle Esperidi dopo la razzia di Ercole (in merito vd. l'analisi di Esposito 1986).

crezio che nel libro V del *De rerum natura* pone questo racconto tra una serie di *exempla* mitologici di cui è dimostrata la vacuità in confronto ai vantaggi apportati all'uomo dalle scoperte di Epicuro⁵⁹: comune al poema lucreziano è la tendenza lucanea a presentare la leggenda con distacco critico. L'autore del *Bellum civile*, infatti, difende apertamente il diritto del poeta di raccontare anche storie non vere basando la liceità di tale privilegio sullo statuto stesso della poesia dalla quale in determinate condizioni – come nel caso della mancanza di una concorrente spiegazione razionale – non si può esigere un racconto veritiero.

5. Razionalismo e scetticismo nel *Bellum civile*

Dal campionario di esempi finora presi in esame emerge un dato incontrovertibile: nel poema di Lucano la critica demistificatrice nei confronti della tradizione mitologico-religiosa è messa in atto in maniera sistematica e coerente. I casi considerati, infatti, rappresentano solo i momenti salienti della polemica lucanea; eppure, risulta chiara la posizione del poeta in merito a forme e pratiche culturali che poggiavano su credenze superstiziose, così come è evidente il suo tentativo di riconsiderare il bacino di racconti mitologici alla luce di posizioni innovatrici che rivelano l'inadeguatezza di tali leggende di fronte alla fenomenologia del reale. L'autore della *Pharsalia*, dunque, appare consapevole della vera natura del mito che considera come una narrazione non veritiera sorta allo scopo di attribuire una causa a fenomeni che non potevano essere spiegati in altro modo: esso, ormai, ha perso il suo statuto di fonte e mezzo di conoscenza quale gli era stato attribuito dalla speculazione filosofica⁶⁰; piuttosto, nel *Bellum civile* è ridotto a ornamento poetico o, viceversa, a (insoddisfacente) forma di spiegazione della realtà ancora valido fintantoché non sarà sostituito da una spiegazione razionale e scientifica. L'atteggiamento di Lucano, quindi, è quello di chi ripropone il mito, pur non approvandolo, solo per completezza d'informazione⁶¹ o per non escludere del tutto la dimensione

⁵⁹ Lucr. 5, 32 ss.; sul rapporto di Lucano col modello lucreziano, oltre a Esposito 1986 citato nella nota precedente, vd. anche la bibl. raccolta, *supra*, nella nota 14.

⁶⁰ A tal proposito basti citare l'uso del mito in Platone su cui vd. la messa a punto di Ferrari 2006 dove è reperibile ulteriore bibl.

⁶¹ A tale riguardo cfr. Tacito (*ann.* 6, 28, 1-6), il quale, riportando la notizia dell'avvistamento di una fenice in Egitto, ammette che la scienza finora non è riuscita

favolosa dalla narrazione epica, dove il suo uso è ammesso perché fondato su una sorta di licenza poetica⁶².

La struttura e le ragioni di una simile critica sembrano riconducibili a più fattori concorrenti. In parte è rilevabile un impianto filosofico, di matrice stoica, probabilmente attraverso la mediazione del maestro Lucio Anneo Cornuto, che nelle sue opere aveva sviluppato una teologia e un'esegesi del mito di stampo allegorico⁶³: Lucano supera la sua impostazione, esibendo, come suo zio Seneca, una netta presa di distanza dalla credibilità del mito e dalla possibilità di rintracciare alla sua base delle verità ad esso soggiacenti⁶⁴; parallelamente, entrano in gioco istanze letterarie nelle quali è ravvisabile il preponderante influsso lucreziano, il cui peso nell'orizzonte ideologico di Lucano andrebbe necessariamente rivalutato⁶⁵. Eppure, il poeta di Cordova, se sulla scorta di tali antecedenti svela l'illusorietà della concezione convenzionale del mito e del divino, spinge oltre il suo scetticismo, soprattutto sul piano della teodicea dove estremizza la critica razionalistica al punto da far vacillare i capisaldi della religiosità romana e l'assetto mitologico ad essa collegato: ne risulta una poetica di rottura rispetto alla tradizione precedente, effetto di un 'credo' filosofico articolato e stratificato oltre che di una spiritualità complessa che tenta di rispon-

a scoprire nulla di attendibile su questo animale, pertanto egli riferisce tutto quanto è in circolazione su questo uccello (vd. anche Seewald 2008, 209).

⁶² È ad es. il caso, analizzato *supra*, di Lucan. 9, 359-360 a proposito del mito del Giardino delle Esperidi. Cfr. anche la posizione simile di Seneca discussa *infra* (vd. nota 64).

⁶³ Sulla figura di Cornuto e il problema della sua 'teologia razionale' vd. le recenti sintesi di Pià Comella 2018 e Ramelli 2018. Un punto di riferimento imprescindibile resta l'edizione del suo manuale di teologia a c. di Ead. 2003a.

⁶⁴ Vd., ad es., Sen. *epist.* 41, 1; 95, 47-50; 111, 5; *Phaedr.* 184-194. Seneca sembra accordare una certa validità al mito solo nella finzione poetica dove ne ammette l'uso come puro ornamento retorico: a tal riguardo, cfr. le osservazioni di Ramelli 2003a, 87 ss.; vd. anche Ead. 2003b, 299-300, di cui sembra utile riproporre la ricostruzione del rapporto Seneca-Cornuto in merito all'interpretazione del mito e alla sua validità quale fonte di conoscenza: «Seneca... nega la presenza della sapienza alle origini dell'umanità, nell'età dell'oro: gli uomini delle origini non potevano, secondo Seneca, essere a conoscenza di profonde verità relative alla natura del cosmo e del divino. Così viene a mancare un presupposto essenziale dell'esegesi allegorica: di qui infatti deriva la polemica svolta da Seneca contro l'allegoresi del mito, che lo oppone a Cornuto e va di pari passo con la sua critica verso le espressioni della religione tradizionale, che egli si rifiuta di "salvare" attraverso l'allegoresi». Una ricostruzione simile è offerta, tra gli altri, anche da Setaioli 2018 con ulteriore bibl.

⁶⁵ In merito vd. gli studi segnalati, *supra*, alla nota 14.

dere alla crisi cui l'orizzonte culturale romano andò incontro nel I secolo d.C.

BIBLIOGRAFIA

- Algra 2003 = K. Algra, *Stoic Theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 153-178.
- Ambühl 2015 = A. Ambühl, *Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur. Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im Bellum civile*, Berlin-München-Boston.
- Arapapaspaslis 2024 = K. Arampapaspaslis, *Magic in the Literature of the Neronian Period. Realism and Criticism*, Berlin-Boston.
- Arapapaspaslis - Augoustakis 2012 = K. Arampapaspaslis, A. Augoustakis, *Religion and Ritual in Lucan*, in P. Roche (ed.), *Reading Lucan's Civil War. A Critical Guide*, Norman OK, 211-226.
- Asso 2010 = P. Asso, *A Commentary on Lucan, De bello civili IV*, Berlin-New York.
- Asso 2011 = P. Asso, *And then it rained shields: revising nature and Roman myth*, in Id. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston, 383-397.
- Baier 2010 = Th. Baier, *Lukans epikureisches Götterbild*, in O. Devillers, S. Franchet d'Espèrey (éds.), *Lucaïn en débat. Rhétorique, Poétique et Histoire. Actes du Colloque International, Institut Ausonius (Pessac, 12-14 juin 2008)*, Bordeaux, 113-124.
- Baier 2015 = Th. Baier, *Zur Struktur des Schlangenexkurs in Lucans Bellum Civile*, in P. Esposito, Ch. Walde (con la coll. di N. Lanzarone e Ch. Stoffel), *Lecture e lettori di Lucano. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Fisciano 27-29 marzo 2012*, Pisa, 37-56.
- Baldini Moscadi 1976 = L. Baldini Moscadi, *Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della Farsaglia di Lucano*, *SIFC*, 48, 140-199.
- Barnaby 2016 = T. Barnaby, *Rationalism and the Theatre in Lucretius*, *CQ*, 66.1, 140-154.
- Barratt 1979 = P. Barratt, *M. Annaei Lucani Belli civilis Liber V*, Amsterdam.
- Berti 2000 = E. Berti, *M. Annaei Lucani Bellum Civile Liber X*, Firenze.

- Berti 2004 = E. Berti, *Aspetti del moralismo nell'epica di Lucano*, in P. Esposito, E. M. Ariemma (curr.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, 109-135.
- Bourgery 1928 = A. Bourgery, *Lucain et la magie*, *RÉL*, 6, 299-313.
- Caltot 2016 = P.-A. Caltot, *La référence au mythe dans la Pharsale: "réseaux mythiques" et interprétations prophétiques*, in F. Galtier, R. Poignault (éds.), *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand, 83-106.
- Casamento 2012 = A. Casamento, *Quando gli oracoli passano di moda. L'episodio di Appio e Femonoe nel quinto libro della Pharsalia di Lucano*, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 141-157.
- Comparelli 2003 = F. Comparelli, *Plena deo: vicende di una glossa virgiliana e una variante lucanea (6, 709: 'deo' vs 'dedi')*, *RCCM*, 45.1, 69-81.
- Croisille 2007 = J.-M. Croisille, *Lucain et l'oracle de Delphes*, in Y. Perrin (éd.), *Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C. Actes du vii^e Colloque international de la SIEN (Athènes, 21-23 octobre 2004)*, Bruxelles, 255-270.
- Cumont 1990 = F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, con pref. di R. Del Ponte, Roma.
- D'Urso 2014 = V. D'Urso, *Emanuele Narducci e gli studi lucanei della seconda metà del Novecento*, in S. Audano, G. Cipriani (curr.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea. Atti della Decima Giornata di Studi. Sestri Levante, 15 marzo 2013*, Campobasso-Foggia, 159-192.
- D'Urso 2019a = V. D'Urso, *Viuit post proelia Magnus. Commento a Lucano, Bellum ciuile, VIII*, Napoli.
- D'Urso 2019b = V. D'Urso, *Mentimur regnare Iovem. Aspetti del 'divino' nel Bellum civile di Lucano*, *BStudLat*, 49.2, 557-571.
- D'Urso 2023a = V. D'Urso, *Una definizione problematica: Lucano come 'anti-Virgilio'*, *BStudLat* 53.1, 24-42.
- D'Urso 2023b = V. D'Urso, *Lingua e stile del Bellum civile di Lucano: i nomina agentis*, in E. M. Ariemma, V. D'Urso, N. Lanzarone (curr.), *Studi sull'epica latina in onore di Paolo Esposito*, Pisa, 181-193.
- Dick 1965 = B. Dick, *The role of the oracle in Lucan's De Bello Civili*, *Hermes* 93, 460-466.

- Erler 2012 = M. Erler, *Der unwissende Erzähler und seine Götter: Erzählperspektive und Theologie bei Lukan und in Vergils Aeneis*, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 127-140.
- Esposito 1986 = P. Esposito, *Le Esperidi e le mele d'oro (da Lucrezio a Lucano)*, *Vichiana* 15, 288-293.
- Esposito 1996 = P. Esposito, *Lucrezio come intertesto lucaneo*, *BStudLat*, 26.2, 517-544.
- Esposito 2004 = P. Esposito, *Lucano e la "negazione per antitesi"*, in P. Esposito, E. M. Ariemma (curr.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, 39-67.
- Esposito 2009 = P. Esposito, *Marco Anneo Lucano, Bellum civile (Pharsalia), libro IV*, Napoli.
- Esposito 2012 = P. Esposito, *Su alcuni miti tragici in Lucano e nell'epica flavia*, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 99-126.
- Esposito 2014 = P. Esposito, *Sulla prima fase della fortuna lucanea*, *GIF* 66, 163-181.
- Esposito 2020 = P. Esposito, *Cesare nella Troade: l'impossibile rinascita del passato, Thersites*, 11, 151-175.
- Ferrari 2006 = F. Ferrari, *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, Milano.
- George 1992 = D. B. George, *The Meaning of the Pharsalia Revisited*, in Ch. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History VI*, Bruxelles, 362-389.
- Graziano 2016 = M. R. Graziano, *Studi sul quinto libro del Bellum Civile. Innovazione ovidiana e 'tradizione' virgiliana nell'epica di Lucano*, diss. Pisa.
- Graziano 2021 = M. R. Graziano, *Cose innumerabili e onniscienza divina: Lucan. 5, 181-182*, *BStudLat*, 51.2, 530-536.
- Groß 2013 = D. Groß, *Plenus litteris Lucanus. Zur Rezeption der horazischen Oden und Epoden in Lucans Bellum Civile*, Rahden/Westfalen.
- Holmes 1915 = T. R. Holmes, *Octogesa: Anquillaria: The Bagradas: Aggar*, *CQ*, 9.3, 167-178.
- Horsfall 2006 = N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 3. A Commentary*, Leiden-Boston.
- Hunink 1992 = V. Hunink, *M. Annaeus Lucanus, Bellum civile Book III*, Amsterdam.

- Kaczyńska 2002 = E. Kaczyńska, *Il motivo della tomba di Zeus a Creta in Epimenide e Callimaco*, *Ž(Ant)*, 52.1-2, 83-107.
- Kany-Turpin 2024 = J. Kany-Turpin, *L'épisode des serpents à l'épreuve des genres*. Pharsale, IX, 619-911, in P.-A. Caltot, P. Duarte, S. Pétrone (éds.), *La confusion des genres dans la Pharsale de Lucain*. Concordia discors, Aix-en-Provence, 95-106.
- Kaufman 2020 = D. H. Kaufman, *Lucan's Cato and Popular (Mis)conception of Stoicism*, in L. Zientek, M. Thorne (eds.), *Lucan's Imperial World. The Bellum Civile in its Contemporary Contexts*, London-New York, 133-149.
- Kenney 1971 = E. J. Kenney, *Lucretius, De rerum natura Book III*, Cambridge.
- Klein 2012 = F. Klein, *Usage politique du mythe et modèles alexandrins dans la littérature d'époque néronienne: les traitements d'Hercule dans le Satiricon de Pétrone et la Pharsale de Lucain*, in C. Cusset et al. (éds.), *Mythe et Pouvoir à l'époque hellénistique*, Leuven-Paris-Walpole, 207-234.
- Landolfi 2016 = L. Landolfi, *Saxifica Medusa (Luc. 9, 670). Il ritratto della Gorgone*, in A. Setaioli (cur.), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste, 390-401.
- Landolfi 2023 = L. Landolfi, *Steriles... harenae (Luc. 9, 378). Per una morfologia del deserto libico nella Pharsalia*, *PAN*, 12, 317-334.
- Lanzarone 2016 = N. Lanzarone, *M. Annaei Lucani Belli Civilis Liber VII*, Firenze.
- Le Bonniec 1970 = H. Le Bonniec, *Lucain et la religion*, in M. Durry (éd.), *Lucain. Sept exposés suivis de discussion par B. M. Marti et al.*, Vandœuvres-Genève, 161-200.
- Mancini 2022 = A. Mancini, *Lucano, Bellum Civile VIII. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Berlin-Boston.
- Marti 1945 = B. M. Marti, *The Meaning of the Pharsalia*, *AJPh*, 66.4, 352-376.
- Moretti 1999 = G. Moretti, *Catone al Bivio. Via della Virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo: il modello di Eracle nel IX del Bellum civile*, in P. Esposito, L. Nicastri (curr.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Napoli, 237-252.
- Narducci 1979 = E. Narducci, *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa.
- Narducci 2022 = E. Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero. Interpretazione della Pharsalia*, Roma-Bari.

- Paoletti 1963 = L. Paoletti, *Lucano magico e Virgilio*, *A&R*, 8, 11-26,
- Pià Comella 2018 = J. Pià Comella, *Théologie stoïcienne et allégorie dans l'Abrégé de Cornutus: une rationalisation totale du mythe?*, *Aitia*, 8.2, <http://journals.openedition.org/aitia/2876>
- Ramelli 2003a = I. L. E. Ramelli, *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca. Testo greco a fronte, Saggio introduttivo e integrativo, Traduzione e Apparati*, Milano.
- Ramelli 2003b = I. L. E. Ramelli, *Anneo Cornuto e gli Stoici romani*, *Gerión*, 21.1, 283-303.
- Ramelli 2018 = I. L. E. Ramelli, *Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact*, *Aitia*, 8.2, <http://journals.openedition.org/aitia/2882>
- Roche 2009 = P. Roche, *Lucan. De Bello Civili, Book I*, Oxford-New York.
- Roche 2019 = P. Roche, *Lucan, De Bello Civili, Book VII*, Cambridge-New York.
- Scarcia 1996 = R. Scarcia, *Plena deo: vicende di una glossa virgiliana*, *Euphrosyne*, 24, 237-246.
- Schotes 1969 = H.-A. Schotes, *Stoische Physik, Psychologie und Theologie bei Lucan*, Bonn.
- Seewald 2008 = M. Seewald, *Studien zum 9. Buch von Lucans Bellum Civile, mit einem Kommentar zu den Versen 1-733*, Berlin-New York.
- Setaioli 2018 = A. Setaioli, *L'interpretazione delle Charites (Gratae) in Cornuto e in Seneca*, *Aitia*, 8.2, <http://journals.openedition.org/aitia/2893>
- Spyridakis 1968 = S. Spyridakis, *Zeus is dead: Euhemerus and Crete*, *CJ*, 63.8, 337-340.
- Stok 2004 = F. Stok, *Lo spettacolo degli ancilia*, in L. Landolfi (cur.), *Nunc teritur nostris area maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana - i Fasti*, Palermo, 69-79.
- Tesoriero 2000 = Ch. Tesoriero, *A Commentary on Lucan Bellum Civile 6, 333-830*, diss. Sydney.
- Tommasi Moreschini 2005 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *Lucan's Attitude towards Religion: Stoicism vs. Provincial Cults*, in Ch. Walde (Hrsg.), *Lucan im 21. Jahrhundert. Lucan in the 21st Century. Lucano nei primi del XXI secolo*, München-Leipzig, 130-154.

- Tommasi Moreschini 2013 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *L'“incerto Dio” degli Ebrei, ovvero i limiti dell'interpretatio, Chaos e Kosmos*, 14, 1-54.
- Tommasi Moreschini 2013 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *Lucan's Defectus Oraculorum*, in M. Monaca, A. Cosentino (curr.), *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di Studio in onore di G. Sfameni Gasparro, Messina 27.1.2011*, Soveria Mannelli, 257-276.
- Tremoli 1968 = P. Tremoli, *Religiosità e irreligiosità nel Bellum civile di Lucano*, Udine.
- Tupet 1988 = A.-M. Tupet, *La scène de magie dans la Pharsale. Essai de problématique*, in D. Porte, J.-P. Néraudau (éds.), *Hommages à Henri Le Bonniec*. Res sacrae, Bruxelles, 419-427.
- Usener 1967 = H. Usener, *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Hildesheim (ed. or. Leipzig, 1869).
- Venuti 2017 = M. Venuti, *Lucano nelle Etymologiae di Isidoro: esempi e riflessioni*, in L. Cristante, V. Veronesi (curr.), *Il calamo della memoria, VII. Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 29-30 settembre 2016*, Trieste, 245-270.
- Wick 2004 = C. Wick, *M. Annaeus Lucanus, Bellum civile, Liber IX*, 2 voll., München.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961