

PAOLA PIZIL, «**Tam lucida pango carmina**»: *De Rerum Natura* e
Paradiso a confronto

Era il 1921 quando Benedetto Croce, nell'introduzione alla sua opera *La poesia di Dante* si domandava retoricamente se ci fosse «una ragione alcuna per la quale la poesia di Dante debba esser letta e giudicata con metodo diverso da quello di ogni altra poesia»¹. La risposta è ovviamente affermativa: la sua poesia è diversa da tutto, perché è 'La Poesia', perché Dante è «grande al pari come uomo e poeta, grande poeta perché uomo grande [...] poeta non solo e uomo di pensiero, rappresentante delle concezioni medievali, ma altresì uomo d'azione»², aspetti già ampiamente delineati anche dal De Sanctis³. Il 25 marzo è ormai il Dantedì, la data che lo osanna ufficialmente sia come simbolo dell'Italia *ante litteram*, sia come Poeta per eccellenza. Il suo è «un nome che spaventa»⁴ ancora oggi, poiché, se è sufficiente una sola citazione *ad hoc* per impreziosire un discorso, conferendogli dignità letteraria, approcciare criticamente al suo *corpus* è da sempre sentito come un qualcosa di sacro, che richiede devozione nonché profondo rispetto reverenziale.

Dato che di Dante si è detto e si continua a dire molto, il *topic* di questo saggio vuole esulare un po' dagli schemi convenzionali, proponendosi di attuare un'analisi comparativa tra lo stile del *De Rerum Natura* e quello del *Paradiso* dantesco, studio apparentemente azzardato, certamente inusuale, ma che si

¹ Croce (1921), p. 9.

² *Ibidem*.

³ De Sanctis (1870), p. 170: per il critico Dante fu «non il santo, né il filosofo del suo mondo» ma *in primis* «il poeta. La fede svegliò le mirabili facoltà poetiche che avea sortito da natura».

⁴ *Ivi*, p. 235.

ritiene interessante, poiché, come Dante, anche «Lucrezio è uno di quegli autori che non lasciano indifferenti»⁵ e viceversa, come Lucrezio, anche Dante potrebbe essere definito «un vino puro e fortissimo da bere con parsimonia nei momenti di concentrazione»⁶. L'Ur archetipico di questo contributo risiede in un'accurata riflessione (spesso scandita dalla 'voce' critica di De Sanctis e Croce) nata dalla constatazione della presenza in entrambi i poeti di quei *lucida carmina* cari allo stile lucreziano, ma altresì presenti anche nella *Commedia* dantesca (seppur in altra *facies*); tra le tre cantiche, quella più interessata è sicuramente la terza, quella cioè nella quale Dio viene celebrato come «eterno lume»⁷. Per Ariani⁸ questa «lux divina» è ontologicamente inconcepibile in quanto «verità assoluta di una manifestazione percepibile ai sensi» ed arriva dunque a parlare di fototeologia o 'teologia della luce'. Solo ricorrendo ad «*obliquae figurationes*»⁹ il poeta cercherebbe di meglio esplicitare la realtà mistica: per l'autore le similitudini a cui Dante ricorre sarebbero dunque «meri supporti intermedi di una più elevata *cognitio intelligibilium* che se ne serve come *vilia corpora* metaforici, non avendo la ragione umana altro mezzo per dire l'indicibile, a meno che non sia toccata dal *lumen divinae revelationis*»¹⁰. Le scelte stilistiche dei due poeti in esame scaturiscono quindi dall'intento morale-didascalico di diffondere ed *inlustrare* la propria Dottrina (Epicureismo o Cristianesimo che sia), intesa come conoscenza di ciò che governa il mondo, punto di partenza e di arrivo sia in Lucrezio che in Dante: per l'*auctor* latino a capo di tutto vi è la *Ratio* epicurea; per il fiorentino,

⁵ Citti (2008), p. 97.

⁶ Luzi (1974), p. 71.

⁷ Dante, *Pd* XXXIII 43.

⁸ Ariani (2015).

⁹ Ariani (2015), p. 25.

¹⁰ *Ivi*, p. 24.

invece c'è Dio, definito «principio»¹¹, «permotore»¹² e «ordine»¹³ dell'Universo. Entrambi ricorrono infatti agli stessi espedienti retorici per chiarire meglio concetti astratti ritenuti generalmente *obscura* ed ostici da comprendere (*exempla* metaforici, similitudini, *lucida carmina*, uso del *Du-Stil* e del *Relativo-Stil* – con l'aggiunta del *Partizipial-Stil*¹⁴ in Lucrezio).

È bene comunque puntualizzare che non si ritiene proficua in questa sede una mera analisi comparativa basata sui singoli *loci* testuali¹⁵, alla luce di due fattori: 1) è incerta la lettura diretta da parte di Dante del poema lucreziano, dato che nel Medioevo il poeta epicureo sembra non essere stato apprezzato quanto forse avrebbe meritato, vittima di una sorta di «congiura del silenzio»¹⁶; 2) è stato ampiamente mostrato¹⁷ come ogni apparente ripresa lucreziana sia in realtà giustificabile con la presenza di una fonte intermedia (classica o cristiana¹⁸) più

¹¹ Dante, *Pd* I 111.

¹² Dante, *Pd* I 116.

¹³ Dante, *Pd* I 104; 109; III 54; X 5; XXIX 31. Dal TLL risulta che il termine ricorre ben 37 volte nel *De Rerum Natura*, in tutti i sei libri che lo compongono: 28 sono le occorrenze di «ordine» in caso ablativo singolare; 7 in caso diretto (nominativo singolare); 2 di «ordinibus».

¹⁴ Norden (1956), p. 144.

¹⁵ Si fangano presenti i passi citati alla voce *Lucrezio* nell'*Enciclopedia dantesca* come, tanto per indicarne alcuni, *If* I,17 (che presupporrebbe non direttamente *Lucr.*, *DRN* II 147-148, bensì *Arnobio*, *Adv. Nat.* I II) e *If* V 46-47, immagine presa non da *Lucr.*, *DRN* IV 181-182 ma da *Virgilio* (*Aen.*, X 264-266) e da *Stazio* (*Theb.* V 13-14).

¹⁶ Traina (1983), p. 81. Per altra bibliografia, si rimanda alla nota 41 di Solaro (2019). In merito alla lettura di Lucrezio nel Medioevo, si riportano anche le parole di Alfonsi (1977), p. 308: «Dunque la cultura medioevale sino al Petrarca conobbe di Lucrezio solo singoli versi *excerpti* dalla tradizione grammaticale, salvo qualche problematica accezione. Il che non significa affatto che Lucrezio non vivesse in qualche biblioteca claustrale, né significa che il suo nome sia apparso come quello di un "poeta maledetto", di uno scomunicato o messo all'indice. Infatti, nessuno dei medioevali che lo citano accompagna la sua menzione con parole di condanna e di riprovazione, magari per la filosofia epicurea [...]; significa semplicemente che Lucrezio, "surclassato" davanti al maggiore Vergilio [...] nella scuola ha perso terreno, nella scuola, pagana o cristiana che fosse. E così, senza infamia, ma anche senza il meritato lodo, il suo nome è passato all'età media».

¹⁷ A tal proposito, si faccia riferimento a: *Lucrezio*, in *Enciclopedia dantesca*; Alfonsi (1977), p. 308, nota 1; Solaro (1997), pp. 241-244; Solaro (1999), pp. 153-159.

¹⁸ Numerosi autori cristiani (come, ad esempio, *Arnobio* e *Lattanzio*) fecero infatti ricorso a Lucrezio per la trattazione di alcune tematiche (ad es. la mortalità dell'anima, la vanità delle punizioni nell'aldilà, gli stessi *elogia* di Epicuro) da rileggere in altra chiave.

vicina o nota a Dante, eccezion fatta per *Pd* XIV 112-117¹⁹, passo controverso che Moore²⁰ collega a *DRN* II 114-120. Mazzini nel 2014, analizzando le clausole lucreziane ricorrenti nella letteratura poetica medievale (formule che lui chiama «riferimenti nascosti»²¹), giunge ad asserire che in realtà Lucrezio fu letto anche nel Medioevo (e soprattutto tra il VII ed il XIII secolo) e che «il vizio di fondo di questa convinzione diffusa [la non lettura del poema] è da ricercare [...] nel fatto che tutte le ricerche sono state eseguite a partire da menzioni esplicite e citazioni più o meno integrali di Lucrezio»²². Nonostante ciò, la *querelle* resta ancora spinosa ed incerta.

Esulando quindi da quanto appena illustrato, il presente contributo vuole semplicemente sottolineare come la 'luminosità' stilistica²³ del *Paradiso* abbia corrispondenza con quella lucreziana: simili nei due poemi sono infatti sia la tensione dimostrativo-filosofica²⁴, sia la vivida concretezza 'plastica'²⁵ delle immagini poetiche usate, sia infine il reciproco ricorso ai *lucida carmina*. Attenzione particolare sarà data al primo canto, che, avendo il compito di aprire l'intera cantica terza, presenta uno stile particolarmente aulico e dottrinale;

¹⁹ A tal proposito, Proto (1910) dice che: «certo la similitudine dantesca rivela che Dante, se anche ne ricordasse un'altra, usata da qualche altro poeta, deve averla anche derivata dall'osservazione diretta. Ad ogni modo, io non credo citato a proposito il passo di Lucrezio; non perché si sia perfettamente sicuri che Dante non lo conoscesse [...] ma perché appunto v'è quella differenza, che rivela che Dante doveva aver la mente a qualche altro scrittore» p. 93.

²⁰ Moore (1896), p. 295.

²¹ Mazzini (2014), p. 132.

²² *Ibidem*.

²³ Si ricordano gli studi di Pasquini, con attenzione al suo *Il Paradiso e una nuova idea di figurismo* del 1996, nonché a *Dante e le figure del vero* del 2001 che racchiude anche le conferenze da lui tenute a Palazzo d'Accursio a Bologna su *Dante e l'universo metaforico* e sulle *Metafore del buio e della luce nella Commedia* (come ricordato dall'autore stesso a p. 216). Per altra bibliografia, si rimanda ad Ariani (2015), p. 29, nota 22.

²⁴ Che ci sia uno stretto rapporto tra Dante e il pensiero scientifico-filosofico non è sicuramente cosa nuova, come messo in luce da grandi studiosi quali ad esempio Nardi e Boyde. Per il primo si rimanda all'intero *corpus*, con attenzione a *Dante e la cultura medievale: nuovi saggi di filosofia dantesca* del 1949 e a *Saggi di filosofia dantesca* (1967); del secondo è imprescindibile la piacevole e puntuale lettura del suo *L'uomo nel cosmo* (trad. it 1984).

²⁵ Cupaiolo (1969).

infatti, come i proemi ai libri lucreziani mirano «a creare nei lettori la predisposizione a recepire la materia che sarà successivamente trattata»²⁶, lo stesso accade anche con il canto I.

La presente analisi comparativa non può non partire dall'intento morale che, come già anticipato, i due poeti hanno: aiutare i mortali, mostrando la 'vera via da seguire'. Per far ciò entrambi ricorrono alla Dottrina, vista come «senso interiore dell'altro mondo [...] contenuto, [...] argomento [...] scopo»²⁷ ma differentemente declinata:

a) per Lucrezio, il *vir Romanus* potrà sperare di liberarsi dai legami della *Religio* che lo opprime (*nomen-omen*), solo seguendo Epicuro, definito «*rerum inventor*»²⁸. Il destinatario ufficiale è Memmio, rappresentante dell'intera classe sociale aristocratica dalla quale è bene che parta il processo epistemologico;

b) per Dante, solo grazie alla Teologia (rappresentata allegoricamente da Beatrice) l'uomo può sperare di giungere al termine del lungo e difficile *itinerarium mentis*, fino a Dio; alla base c'è «il problema dell'umana destinazione che si trova in fondo a tutte le religioni e a tutte le filosofie, il mistero dell'anima»²⁹. Dante si rivolge ad ogni singolo uomo, dato che il Dante-*persona* intraprende il viaggio allegorico «non solo come individuo, ma come essere collettivo, come società umana, o umanità»³⁰. Il poeta è dunque «il profeta e l'apostolo, [...] il missionario dell'altro mondo»³¹, poiché il fine ultimo è mostrare «il concetto di salvezza, la via che conduce l'anima dal male al bene, dall'errore al vero, dall'anarchia alla legge, dal molteplice all'uno»³².

²⁶ Flammini (2013), p. 182.

²⁷ De Sanctis (1870), p. 234.

²⁸ Lucr. *DRN* III 9.

²⁹ De Sanctis (1870), p. 222.

³⁰ *Ivi*, p. 216.

³¹ *Ivi*, p. 229.

³² *Ivi*, p. 244.

Se dunque Lucrezio si sofferma maggiormente sull'aspetto scientifico, per il Dante della *Commedia*, preponderante è quello mistico, dato che per lui parlare di 'Filosofia' non significa trattare «astratta scienza» ma «Sapienza, cioè a dire pratica della vita»³³. A tal proposito De Sanctis sottolinea come egli ami professarsi «amico della filosofia»³⁴, ovvero «amico di virtù», ed è «fiero di possederla e amarla egli solo con pochi, e di sentirsi perciò quasi Dio tra la gregge degli uomini»³⁵:

*La vita è la filosofia, la verità realizzata, e la poesia è la voce e la faccia della verità. Amico della filosofia, con orgoglio non minore si chiama poeta, il banditore del vero. Filosofo e poeta, si sente come investito di una missione, di una specie di apostolato laicale, e parla dal tripode alla moltitudine, con l'autorità e la sicurezza di chi possiede la verità.*³⁶

È bene ricordare come il concetto ontologico di Filosofia (*alter ego* di «Sapienza») muti nel passaggio dal *Convivio* alla *Commedia*: da Ragione intellettuale, diventa infatti Conoscenza della vera «Virtù» e dunque Amore divino e 'per' il Divino. Affinché ci sia un'utilità universale, questa materia (di per sé 'perfetta') va veicolata agli uomini che sono però esseri 'imperfetti' e l'unico strumento che si ha è il linguaggio, a sua volta 'imperfetto', già per gorgiana memoria. Nel sottolineare questo «contrasto tra l'infinito dell'intenzione e il finito della rappresentazione»³⁷, Croce definisce quindi la *Commedia*, il «maggior libro» di Dante, quello «nel quale all'*opus poeticum* si consertano l'*opus philosophicum* e l'*opus practicum*, a sentimenti e fantasie, atti di fede e di religiosità, insegnamenti»³⁸. Se ne deduce che ovviamente filosofia e

³³ *Ivi*, p. 122.

³⁴ *ibidem*

³⁵ *Ivi*, p. 125.

³⁶ *Ivi*, p. 234.

³⁷ Croce (1921), p. 143.

³⁸ *Ivi*, p. 9.

poesia siano un binomio inscindibile. L'errata comprensione dell'una ricade immancabilmente sull'altra. E dato che De Sanctis chiama «verità realizzata» quella filosofia che per Lucrezio è «*vera ratio*»³⁹, discostarsene significa allontanarsi anche dal Vero, cosa che genererebbe errori; l'unico modo per dissipare le tenebre della non-conoscenza è perciò quello di «*praepandere lumina menti*»⁴⁰, facendo chiarezza nelle menti che brancolano nel buio, poiché «se gli uomini vedessero che c'è un termine fisso [*certam finem*] alle loro miserie, potrebbero in qualche modo tener testa alle superstizioni»⁴¹. Questa «*finis*» è ciò che fa ordine nella debole mente umana, un 'ordine' che Lucrezio fa risalire alla «*ratione*»⁴², e che per Dante è da individuare in Dio (definito proprio «ordine»⁴³). Così, se per il poeta fiorentino «le cose tutte quante/ hanno ordine tra loro, e questo è forma/ che l'universo a Dio fa simigliante»⁴⁴, l'epicureo afferma quanto segue:

<p><i>Quod superest, vacuas auris <animumque sagacem> semotum a curis adhibe veram ad rationem, ne mea dona tibi studio disposta fideli, intellecta prius quam sint, contempta relinquas.</i></p>	<p>«Presta alla verace dottrina un libero orecchio e uno spirito sagace, sciolto da ogni altra preoccupazione; questi doni che ti ho preparati con fedele cura, non respingerli con disprezzo prima di averne compreso il valore. Quel che mi</p>
---	---

³⁹ Lucr. DRN, I 51.

⁴⁰ Lucr. DRN, I 144.

⁴¹ Lucr. DRN, I 107-109: «[...] *nam si certam finem esse viderent/ aerumnarum homines, aliqua ratione valerent/ religionibus atque minis obsistere vatam*».

⁴² Lucr., DRN I 108.

⁴³ Si fa presente che da una puntuale ricerca delle occorrenze lessicali nella *Commedia* (svolto con il software per le concordanze *IntraText Digital Library– Concordanze* (<http://www.intratext.com>), risulta che tale termine ricorre ben 12 volte (numero multiplo dell'allegorico 3) e che solo nella terza cantica è presente 10 volte (il numero che per Dante identifica appunto Dio): *Pg* XVII 126; XXI 41; *Pd* I 104; I 109; III 54; IX 116; X 5; X 21; XXVIII 47; XXVIII 123; XXIX 31; XXXII 7.

⁴⁴ Dante, *Pd* I 103-105.

*Nam tibi de summa caeli ratione deumque
disserere incipiam et rerum primordia
pandam,
unde omnis natura creet res auctet alatque,
quove eadem rursus natura perempta
resolvat*⁴⁵

accingo a esporti è un sistema che penetra l'essenza stessa del cielo e degli dei; voglio rivelarti i principi delle cose, mostrarti dove la natura attinge gli elementi con cui crea, fa crescere e nutre tutte le cose, e dove nuovamente le riconduce dopo la morte e la dissoluzione».

L'*admonitio ad lectorem* (espediente presente anche in Dante⁴⁶) palesa «una evidente manifestazione del disagio, derivante dalla consapevolezza dei rischi che comporta una mancata o insoddisfacente interazione della forma e del contenuto»⁴⁷. Dato che nel poema didascalico, *ornatus, dispositio* ed *elocutio* sono per forza di cose chiamati ad interagire più che in ogni altro genere letterario, dopo il primo piede dattilico dell'esametro lucreziano, il v. 54 ospita, con una *variatio*, il tema centrale dell'opera: si tratterà «*de summa caeli ratione deumque*» e per sottolineare ciò, il poeta-filosofo scandisce accuratamente ogni termine con le varie cesure metriche (tritemimera, pentemimera, eptemimera), lasciando i due termini «*ratio*» e «*deus*» all'interno dell'adonio finale.

Al pari di quella lucreziana, anche la poesia dantesca si presenta come «ragionamento, esortazione, non rappresentazione, se non in forma allegorica, che aggiunge una nuova difficoltà ad un contenuto così in sé stesso astruso e

⁴⁵ Lucr. *DRN* I 50-57.

⁴⁶ Spesso il Fiorentino esula dagli schemi stereotipici del genere e si diverte a variare stilisticamente le apostrofi: in *Pd* V 109-114 ad esempio, sottolinea quanta curiosità avrebbe il lettore di continuare a leggere (e dunque a conoscere) se improvvisamente l'autore interrompesse l'opera. Accattivante è l'interpretazione di Soro (2009) che nota nei versi precedenti (*Pd* V 97-109) un acrostico inverso: leggendo a ritroso la prima lettera di ogni terzina, si avrebbe infatti la parola «PESCE» contenuta all'interno di una similitudine relativa a «peschiera» (v. 100) e «pesci» (v. 101) che ha come intento poetico quello di meglio connotare il progressivo avvicinarsi delle anime.

⁴⁷ Flammini (2013), p. 175.

scientifico»⁴⁸; ma mentre per il sistema filosofico-scientifico epicureo tutto nasce dai «*semina rerum*»⁴⁹, definiti anche «*rerum primordia [...] omnis natura creet res auctet alatque, / quove eadem rursus natura peremta resolvat*», nel *Paradiso*, il «permotore»⁵⁰ di tutti gli esseri è Dio, «colui che tutto move/ per l'universo penetra»⁵¹, l'Energia che imprime movimento al Primo Mobile, il Λόγος stoico di cui parla anche Seneca nelle *Naturales Quaestiones* (opera di certo presente nella biblioteca dantesca). È dunque naturale che Dante ascenda a Dio, anche più veloce di un fulmine che si allontana dal «proprio sito»⁵², poiché tutto ciò che Dio ha creato tornerà all'ἀρχή e strano sarebbe il contrario⁵³: «come secondo raggio suole/ uscir del primo e risalire in suso, / pur come pelegrin che tornar vuole»⁵⁴.

Anche quella della *Commedia* è dunque Scienza, ma 'divina', non «astratto pensiero, ma realtà», dato che «Dante [...] tira nella sua allegoria, filosofia e teologia, ragione e grazia, Dio e scienza, e fa un mondo armonico, assegnando a ciascuno il suo luogo»⁵⁵. Solo la Fede in Lui può garantire di avere una mente lucida (sgombra da ciò che possa allontanare dalla Verità) e di vedere «ciò che vedresti se l'avessi scosso»⁵⁶ poiché «l'ignoranza genera l'errore e l'errore genera il male»⁵⁷. Dante parla di «falso imaginar»⁵⁸; Lucrezio di «*vanus error*», cioè «un vano errore che soltanto degli sciocchi hanno potuto provare per effetto di un falso ragionamento»⁵⁹. Per fuggire i ragionamenti tendenziosi e non ben fondati,

⁴⁸ De Sanctis (1870), p. 126.

⁴⁹ Lucr. *DRN* I 59.

⁵⁰ Dante, *Pd* I 116.

⁵¹ Dante, *Pd* I 1-2.

⁵² Dante, *Pd* I 92-93.

⁵³ Dante, *Pd* I 139-141: «maraviglia sarebbe in te se, privo/ d'impedimento, giù ti fossi assiso, / com'a terra quiète in foco vivo».

⁵⁴ Dante, *Pd* I 49-51.

⁵⁵ De Sanctis (1870), p. 215.

⁵⁶ Dante, *Pd* I 90.

⁵⁷ De Sanctis (1870), p. 219.

⁵⁸ Dante, *Pd* I 89.

⁵⁹ Lucr., *DRN* I 1068-1069: «*vanus stolidis haec error falsa probavit/ amplexi quod habent perversa rem ratione*».

entrambi ricorrono spesso a dissertazioni scientifiche. Si possono a tal proposito confrontare due passi in un certo qual modo analoghi. In *DRN* I 1083-1091 si legge:

*Praeterea quoniam non omnia corpora
fingunt
in medium niti, sed terrarum atque liquoris
umorem ponti magnasque e montibus
undas,
et quasi terreno quae corpore contineantur,
at contra tenuis exponunt aeris auras
et calidos simul a medio differri ignis,
atque ideo totum circum tremere aethera
signis
et solis flammam per caeli caerulea pasci,
quod calor a medio fugiens se ibi conligat
omnis,
nec prorsum arboribus summos frondescere
ramos
posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum.*

«Nella loro ipotesi, non tutti i corpi tendono verso il centro, ma solo la terra e l'acqua, e ciò che si trova come contenuto nell'elemento terrestre, i flutti del mare e le masse d'acqua precipitanti dalla montagna; ma i soffi leggeri dell'aria, il calore della fiamma si scostano dal centro; l'etere che ci circonda è tutto scintillante di stelle, e la fiamma del sole trova il suo alimento attraverso l'azzurro del cielo, perché il calore, fuggendo il centro, va a riunirsi altrove. Sugli alberi i rami più alti non potrebbero coprirsi di foglie, se dalla terra non salisse verso ciascuno di essi il nutrimento che esigono».

D'altro canto, in *Pd* I 109-117, Dante nel dare tre esempi di istinto che porta ogni essere alla realizzazione della propria essenza, dice:

*Ne l'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;*

*onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna*

con istinto a lei dato che la porti.

*Questi ne porta il foco inver' la luna;
questi ne' cor mortali è permotore;
questi la terra in sé stringe e aduna.*

Il metodo logico-argomentativo (apparentemente più evidente in Lucrezio⁶⁰), nella poesia dantesca è pervaso da una sacralità dottrinale che ne rafforza quasi l'aspetto scientifico e che rende il Paradiso «non solo il luogo della gioia infinita, ma anche quello della verità e delle più alte cogitazioni e dottrine, dove ogni difficoltà che turbi l'intelletto si appiana, ogni oscurità si schiarisce»⁶¹. Entrambi conducono le proprie *argumentationes* sia «secondo il procedimento analogico, che [...] è adottato nel passaggio dal visibile all'invisibile» sia «secondo il ragionamento apagogico, una sorta di dimostrazione *per absurdum*»⁶². All'*error* si oppone dunque il 'chiaro' concetto di Verità che illumina, rende liberi ed innalza contestualmente gli uomini al cielo: Lucrezio sostiene questa «verità che ha conquistato sebbene essa si ritorca contro le illusioni e le speranze dell'uomo a cui niente viene promesso se non la pace della nullificazione»⁶³, verità di cui

⁶⁰ Dalzell (in Simonini 1992, pp. 356-357), afferma che «Lucrezio si proponeva di essere chiaro ed efficace, di rendere giustizia alla *maiestas rerum*, pur mantenendo nei suoi scritti il tono vivace del dibattito filosofico. A questo scopo, fuse il solenne linguaggio dell'epica romana con i modi energici della diatriba popolare: entrambe le tradizioni influirono sul suo stile. [...] Il risultato di tale combinazione è uno stile spiccatamente personale che non può essere confuso con altri. [...] L'accumulo di argomentazioni, l'uso di allotropi, la struttura del periodo che pare precipitare su se stesso nell'ansia di raggiungere una conclusione, la predilezione per giochi verbali che variano da semplici locuzioni come *innumero numero* a complessi ricami di parole: tutto contribuisce a quella sensazione di esuberanza che è così caratteristica dello stile di Lucrezio. Soltanto un artista estremamente sicuro di sé poteva mirare a fondere elementi così diversi». Schiesaro parla di «formularità lucreziana» a proposito di alcune espressioni, tra le quali «la ripetizione di *iuncturae* privilegiate che racchiudono elementi essenziali della dottrina epicurea [...] e dall'altro quei pochi – ma importanti- gruppi di versi che, ripetendosi invariati, garantiscono l'importanza di alcuni concetti-chiave [...]» (Schiesaro 1990), p. 67.

⁶¹ Croce (1921), p. 149.

⁶² Flammini (2013), p. 181.

⁶³ Luzi (1974), p. 72.

Epicuro è portatore («*nos exaequat [...] caelo*»⁶⁴); per Dante è Dio che chiama a sé con il calore della sua Luce («col tuo lume mi levasti»⁶⁵).

In entrambi, il registro linguistico usato è quello dell'ἐνθουσιασμός poetico, proprio di chi si pone come obiettivo una missione didattico-morale.

La poesia poteva apparire uno strumento protrettico e psicagogico più potente, l'unico in grado di competere sullo stesso terreno con i falsi messaggi dei vati. La chiarezza accompagnata da lepos diventavano qualità essenziali per i dicta lucreziani e Venere poteva essere invocata a conferire eterno lepos ai suoi detti e ai suoi lucida carmina. [...] Lucrezio era invece poeta doctus, attento alla scelta e all'uso dei più diversi strumenti stilistici, alla loro dimensione allusiva e insieme alla loro funzionalità rispetto al messaggio epicureo. Non era, infatti, la poesia in sé, come strumento neutro, a liberare gli uomini dalle paure, ma il contenuto di verità che essa trasmetteva⁶⁶.

Ed ecco dunque giunti nella parte centrale della presente trattazione: come Lucrezio, anche Dante edulcora concetti non semplici, rendendoli accattivanti, armoniosi ed allegorici (cioè poetici), poiché, come ricorda anche il De Sanctis, «la poesia può farle [cioè alla scienza] preziosi doni, può vestirla sontuosamente, ingemmarla, girarle attorno carezzevole, può abbigliarla, non possederla»⁶⁷. Entrambi ricorrono infatti al Miele delle Muse e ai *lucida carmina*, rendendo più 'luminosi' quei versi che devono tradurre argomenti 'oscuri'.

*Nunc age quod superest cognosce et
clarius audi.*

*Nec me animi fallit quam sint obscura; sed
acri*

«Ora apprendi ciò che resta e
ascolta con maggior chiarezza.

Non sfugge al mio animo quanto
la materia sia oscura; ma una
grande speranza di gloria ha

⁶⁴ Lucr., *DRN*, I 79.

⁶⁵ Dante, *Pd* I 75.

⁶⁶ Cambiano (1989) pp. 249-253.

⁶⁷ De Sanctis (1870), p. 227.

*percussit thyrsos laudis spes magna meum
cor
et simul incussit suavem mi in pectus
amorem
Musarum, quo nunc instinctus mente
vigenti
avia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo. Iuvat integros accedere fontis
atque haurire, iuvatque novos decerpere
flores
insignemque meo capiti petere inde
coronam
unde prius nulli velarint tempora Musae;
primum quod magnis doceo de rebus et
artis
religionum animum nodis exsolvere pergo,
deinde quod obscura de re tam lucida
pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.
Id quoque enim non ab nulla ratione
videtur;
sed veluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula
circum
contingunt mellis dulci flavoque liquore,
[...]*

percosso il mio cuore con la punta
del tirso, e insieme m'ha infuso nel
petto un soave amore delle Muse: e
ora infiammato da esso percorro
con mente impetuosa gli impervi
luoghi delle Pieridi mai prima
d'ora segnati da piede mortale. Mi
inebria raggiungere le fonti intatte,
e trarne sorsi, mi inebria spiccare
nuovi fiori e trarne al mio capo
una splendida ghirlanda di cui mai
ad alcuno, prima di me,
ombreggiarono le tempie le Muse;
prima, perché di sommi argomenti
ragiono e m'adopro a districare gli
animi dai nodi di vane
superstizioni, poi perché su
un'oscura materia (obscura de re)
compongo versi così limpidi
(lucida), aspergendo ogni cosa
della leggiadria del canto. [...] così
io, poiché questa dottrina appare
spesso troppo ostica a quanti non
l'abbiano conosciuta a fondo, e il
volgo ne rifugge e l'aborre, ho
voluto esporla a te nel melodioso
canto pierio, e quasi aspergerla del

<p><i>sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur tristior esse quibus non est tractata, retroque vulgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti carmine Pierio rationem exponere nostram et quasi musaeo dulci contingere melle, si tibi forte animum tali ratione tenere versibus in nostris possem, dum perspicis omnem naturam rerum qua constet compta figura⁶⁸.</i></p>	<p>dolce miele delle Muse, se per caso in tal modo io potessi trattenere il tuo animo con questi miei versi, fin quando tu attinga l'intera natura dell'universo, e di quale forma essa consista e si adorni» (Trad. L. Canali)</p>
---	---

Lucrezio potenzia l'*imagery*⁶⁹, basandosi sulla grande importanza che anche l'Epicureismo dava all'esperienza visiva, ma a queste immagini, il poeta «aggiunge un tocco di fantasia e promuove la trasformazione della scienza in poesia»⁷⁰. Allo stesso modo, il ricorso da parte di Dante ad una poesia anch'essa

⁶⁸ Lucr., *DRN* I 925-938; 943-950.

⁶⁹ Dalzell, in Simonini (1992), p. 363.

⁷⁰ *Ivi* p. 364. A tal proposito si legge in Flammini (2013), pp. 178-179: «La comunicazione del contenuto è veicolata da un insieme di strategie didattiche, congegnate di volta in volta da Lucrezio in modo tale che al lettore possa essere consentita l'assimilazione progressiva di una materia non semplice, il cui insegnamento è addolcito dal verso, allo stesso modo che, per richiamarmi ad un celeberrimo locus programmatico del poema (1, 936-942 = 4, 11-17), gli *absinthia taetra* sono somministrati dai medici ai fanciulli con uno stratagemma innocente, certamente ingannevole, ma salutare. Ne consegue che la metodologia didattica è sorretta da vari accorgimenti, intesi ad inculcare i principi fondamentali della dottrina nelle menti dei lettori, assimilati ai *pueri* destinatari di un amaro farmaco: tra gli orpelli del *poeta-magister* è da annoverare la tecnica della ripetizione, potenziata da quelle *figurae per adiectionem*, quali l'anafora, la geminazione, l'anadiplosi, il poliptoto, per non soggiungere altre risorse, non contemplate dalla manualistica retorica, già esaminate e discusse acutamente; non sono inoltre da sottacere

immaginifica come quella lucreziana (che parta da paragoni spesso «presi dalla terra e dalle cose terrene»⁷¹) è per Croce particolarmente necessario nel *Paradiso*, per «ubbidienza all'assunto didascalico, ossia al 'romanzo teologico'»⁷². Dato però che ancora nel Medioevo la poesia era considerata «un tessuto di menzogne»⁷³, Dante sceglie sì la poesia, ma quella allegorica⁷⁴, anche perché nella *Commedia* si procede «nella scienza dall'ignoranza e dall'errore alla ragione e dalla ragione alla rivelazione»⁷⁵.

Dante è poeta, e avviluppato in combinazioni astratte, trova mille aperture per farvi penetrare l'aria e la luce. Tratto da una falsa concezione dal vezzo de' tempi, valica l'argomento e si trova in un mondo di puri concetti, e fa di questi la sua intenzione e si tira appresso tutta la realtà e ne vuol fare la figura de' suoi concetti. Ma come attinge il reale, ivi sente sé stesso, ivi genera, ivi l'ingegno trova la sua materia; quelle figure prendono corpo, acquistano una vita propria; e le diresti creature libere e indipendenti [...] Dante raccoglie da' misteri la commedia dell'anima, e fa di questa storia il centro di una sua visione dell'altro mondo. [...] La sua natura poetica, tirata per forza nelle astrattezze teologiche e scolastiche, ricalcitra e popola il suo cervello di fantasmi, e lo costringe a concretizzare, a materializzare, a formare anche ciò che è più spirituale e impalpabile, anche Dio. [...] Visione e allegoria, trattato e leggenda, cronache, storie, laude, inni, misticismo, e scolasticismo, tutte le forme letterarie e tutta la cultura dell'età sta qui dentro involuppata e vivificata, in questo gran mistero dell'anima o dell'umanità, poema universale, dove si riflettono tutt'i popoli e tutti i secoli che si chiamano il medio evo»⁷⁶.

quelle ripetizioni concettuali, che sono disseminate un po' ovunque nel poema e soprattutto in quei passi che figurano didatticamente tra i più impegnativi».

⁷¹ Croce (1921) p. 143.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ De Sanctis (1870) p. 218.

⁷⁴ In realtà va detto che il termine 'allegoria' viene a volte applicato anche a Lucrezio, seppur impropriamente. Si pensi ad esempio all'episodio della *Magna Mater* (*DRN*, II 600-660) o alla descrizione delle torture riservate ai dannati in *DRN* III 978-1023: ma «questa non è allegoria nel vero senso del termine: non viene fatto alcun tentativo di reinterpretare il mito [...] piuttosto di negarne la validità» (Dalzell, in Simonini 1992, p. 369).

⁷⁵ De Sanctis (1870), p. 246.

⁷⁶ *Ivi* pp. 236-238.

Alla luce di quanto detto, si ritiene ormai chiaro quanto simili siano l'intento dei due poeti e parimenti le difficoltà riscontrate: «il divulgatore del verbo epicureo [...] sottolinea l'ardua operazione di trasferire nel verso canonico dell'*epos* un soggetto del tutto refrattario e poco duttile, quale è la *naturae species ratioque*»⁷⁷. A fronte quindi della «*patrii sermonis egestas*»⁷⁸ di cui Lucrezio si lamenta più volte (ben consapevole del suo ruolo pionieristico), Croce sottolinea come

*L'oscurità di Dante è piuttosto una difficoltà, che viene dall'esser la lingua che egli usò molto ricca e in alcune parti antiquata, e le referenze storiche molteplici e non ovvie, e la terminologia filosofica appartenente a una cultura oltrepassata e nota solo a specialisti*⁷⁹.

A ciò si aggiunge una sorta di afasia comunicazionale che Dante concretizza nell'*hapax* «trasumanar»⁸⁰ di *Pd* I 70, con una *recusatio* atta ad esprimere il suo più intimo sgomento nel trattare la materia. Un problema (condiviso anche dal poeta latino) è infatti «dare corpo a ciò che per sua natura è fuori dal corpo»⁸¹. Infatti

*la luce, la gioia, che egli vorrebbe pensare e rappresentare, è così pura, perfetta e santa, così assoluta, che si converte sovente in un'astrattezza, e, come tale, non si può rappresentare e neppure pensare*⁸².

⁷⁷ Flammini (2013), p. 176.

⁷⁸ Lucr., *DRN* I 832; *DRN* I 136-139: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta/ difficile inlustrare Latinis versibus esse,/ multa novis verbis praesertim cum sit agendum/ propter egestatem linguae et rerum novitatem*, ovvero: «Il mio spirito non si fa illusioni: queste oscure scoperte dei greci è difficile renderle chiaramente in versi latini, tanto più che bisogna spesso ricorrere a nuovi vocaboli, causa la povertà della lingua e la novità del soggetto».

⁷⁹ Croce (1921), p.24.

⁸⁰ A tal proposito si rimanda al lemma «trasumanar» curato da Dardano in *Enciclopedia dantesca*.

⁸¹ De Sanctis (1870), p. 227.

⁸² Croce (1921), p. 142.

Anche nel palesare i propri limiti, il Poeta riesce però a restare tale: come in Dante «il verbo *trasumanar* che apre il primo emistichio del v. 70 è quasi al centro del canto formato da 142 versi»⁸³, così Lucrezio colloca il termine chiave «*egestas*» nel primo, terzo e quinto libro del *De Rerum Natura*⁸⁴, ovvero all'interno di ognuno dei tre gruppi tematici (Fisica, Antropologia e Cosmologia) che compongono il poema, scanditi a loro volta da altrettanti *elogia* di Epicuro. L'ordine è alla base delle due opere: i poeti sperano così di rendere più chiara possibile l'ardua materia dottrinale. I versi (esametri o endecasillabi che siano) procedono scanditi tra nessi logico-argomentativi e parti lirico-narrative. Entrambi hanno bisogno di essere aiutati in questo difficile compito: Lucrezio invoca Venere⁸⁵; Dante ricorre invece ad Apollo:

*O buono Appollo, a l'ultimo lavoro
fammi del tuo valor sì fatto vaso,
come dimandi a dar l'amato alloro.*

*Infino a qui l'un giogo di Parnaso
assai mi fu; ma or con amendue
m'è uopo intrar ne l'aringo rimaso.*

*Entra nel petto mio, e spira tue
sì come quando Marsia traesti
de la vagina de le membra sue.*

*O divina virtù, se mi ti presti
tanto che l'ombra del beato regno
segnata nel mio capo io manifesti,*

*vedra' mi al piè del tuo diletto legno
venire, e coronarmi de le foglie
che la materia e tu mi farai degno.*

⁸³ Sarteschi (2006), p. 166.

⁸⁴ Lucr. DRN, I 832; III 65, 260, 1012; V 1211.

⁸⁵ Lucr. DRN, I 1-5: «*Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,/ alma Venus, caeli subter labentia signa/ quae mare navigerum, quae terras frugiferentis/ concelebras, per te quoniam genus omne animantum/ concipitur visitque exortum lumina solis*» («Madre dei Romani, voluttuoso piacere degli uomini e degli dei, Venere nutrice: per te gli astri erranti nel cielo, il mare che porta le navi, le terre fertili di messi si popolano di creature: solo per te ogni specie di creatura vivente può essere concepita e, appena uscita dalle tenebre, vedere la luce del sole»).

*Si rade volte, padre, se ne coglie
per triunfare o cesare o poeta,
colpa e vergogna de l'umane voglie,*

*che parturir letizia in su la lieta
delfica deità dovia la fronda
peneia, quando alcun di sé asseta.*

*Poca favilla gran fiamma seconda:
forse di retro a me con miglior voci
si pregherà perché Cirra risponda.⁸⁶*

Si è di fronte a due divinità pagane trasfigurate: Venere è per retaggio mitologico «*Aeneadum genetrix*»⁸⁷, ma è anche quella *voluptas* che traduce il greco ἠδονή, una forza cosmica che con Marte garantisce l'equilibrio esistenziale empedocleo, nonché il 'propagare' («*propagent*»⁸⁸) delle generazioni; è colei che «*mare navigerum, quae terras frugiferentis/ concelebras*»⁸⁹, che «*rerum naturam sola gubernas*»⁹⁰, che tutto colpisce con la sua forza vitale («*tua vi*»⁹¹) e con la sua grazia («*capta lepore*»⁹²). La «*vis*» lucreziana diviene nel *Paradiso* quell' «armonia» che attrae il poeta e che, tramite «la novità del suono e'l grande lume», accende in lui «un disio/ mai sentito di cotanto acume»⁹³. E se grazie a Venere «*placatumque nitet diffuso lumine caelum*»⁹⁴, allo stesso modo Dante afferma che il *Paradiso* «parvemi tanto allor del cielo acceso/ de la fiamma del sol, che pioggia o fiume/ lago non fece alcun tanto disteso»⁹⁵. Apollo (dio del Sole, della Poesia e *alter ego* mitologico di Dio) è «divina virtù», quasi *figura futurorum* di Dio che, a sua volta è «amor

⁸⁶ Dante *Pd* I 13-36.

⁸⁷ Lucr., *DRN* I 1.

⁸⁸ Lucr., *DRN* I 20.

⁸⁹ Lucr., *DRN* I 3-4.

⁹⁰ Lucr., *DRN* I 21.

⁹¹ Lucr. *DRN* I 13.

⁹² Lucr. *DRN* I 15.

⁹³ Dante, *Pd* I 82-84.

⁹⁴ Lucr., *DRN* I 9.

⁹⁵ Dante, *Pd* I 79-81.

che'l ciel governi»⁹⁶, Colui che regola e distingue tutto («temperi e discerni»⁹⁷). Come Venere infonde in tutti la dolcezza dell'amore «*per pectora*»⁹⁸ (cioè dentro, nel profondo dell'animo), così Dante chiede ad Apollo di entrargli dentro⁹⁹, di renderlo «*vas*» del suo *furor* poetico, ovvero di riempirlo di quello stesso spirito che Venere («*alma*» cioè 'datrice di vita') diffonde. L'episodio mitico di Marsia vuol dunque sottintendere come non sia corretto mettersi in competizione con una divinità, cosa che afferma anche Lucrezio quando dice di voler seguire le «*vestigia*» di Epicuro solo per poter meglio far chiarezza sui suoi principi e non per esserne rivale.

<p><i>E tenebris tantis tam clarum extollere lumen qui primus potuisti inlustrans commoda vitae, te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc ficta pedum pono pressis vestigia signis, non ita certandi cupidus quam propter amorem quod te imitari aveo;</i>¹⁰⁰</p>	<p>«O tu che per primo hai saputo far sgorgare dal fondo di tenebre tanto profonde una luce così splendida e illuminarci sui veri beni della vita, io seguo le tue tracce o gloria del popolo greco, e pongo oggi il piede sulle orme lasciate dai tuoi passi, meno desideroso di rivaleggiare con te guidato dal tuo amore che mi sprona a imitarti».</p>
---	--

Il «*clarum lumen*» presente nella seconda parte dell'esametro latino trova in un certo qual modo il suo *alter ego* nella «gloria» con cui si apre la protasi del *Paradiso*,

⁹⁶ Dante, *Pd* I 74.

⁹⁷ Dante, *Pd* I 76.

⁹⁸ Lucrez., *DRN* I 19.

⁹⁹ Dante, *Pd* I 19.

¹⁰⁰ Lucrez. *DRN*, III 1-6.

intesa proprio come pure Luce (spirituale ed intellettuale), «*divinus radius sive divina gloria*»¹⁰¹, come si legge già nell' *Epistola a Cangrande*.

Se per Pasquini, la luce è la «vera struttura portante nella 'scala' del Paradiso: potenzialmente identica a sé, ma sempre crescente in rapporto alla graduale trasformazione e crescita del pellegrino Dante»¹⁰², Ariani parla di 'Principio-Luce', che è «l'unica sostanza (e, in quanto tale, inconcepibile), mentre tutto il resto della creazione è niente altro che un immane riflesso di quella inaccessibile *lux*»¹⁰³. Il «*tam lucida pango / carmina*»¹⁰⁴ lucreziano (che dà il titolo al presente contributo) facilmente potrebbe quindi riguardare anche Dante e per mostrare ciò si procederà ad un'attenta analisi del lessico dei due poemi.

Dal TLL si riscontrano 117 occorrenze totali nel *De Rerum Natura* (tra casi diretti ed indiretti) sia di «*sol*» che di «*lumen*», 6 volte combinati insieme nel sintagma «*lumina solis*». Oltre ciò, si utilizzano termini 'luminosi' come «*splendidus*» (16 occorrenze), «*radius*» (27) e «*clarus*» (33) che impreziosiscono l'intero poema. Allo stesso modo, nella *Commedia*, il lessico¹⁰⁵ gira intorno al campo semantico della 'luce', prima manifestazione di Dio, poiché

*nel paradiso l'umana persona scomparisce, e tutte le forme si sciolgono ed alzano nella luce [...] Di tutte le forme non rimane altro che luce [...]. Gli affetti e i pensieri delle anime si manifestano con la luce; [...] ad esprimere queste gradazioni unica forma è la luce. [...] La luce, veste e fascia delle anime, è la sola superstite di tutte le forme terrene*¹⁰⁶.

¹⁰¹ Dante, *Ep XIII* 64.

¹⁰² Pasquini (2001), p. 211.

¹⁰³ Ariani (2015), p. 26.

¹⁰⁴ Lucr., *DRN*, I 933-934; IV 8-9.

¹⁰⁵ Si è scelto di effettuare la ricerca delle occorrenze dantesche sul *Thesaurus on line* <http://www.intratext.com/ixt/ita0191/_INDEX.HTM> relativamente ai seguenti termini: luce, luci, lucendo, lucente, lucenti, lucerna, lucerne, lucevan, lucida, lucidi, lucido, lucis, lume, lumi, luminoso.

¹⁰⁶ De Sanctis (1870), pp. 245; 301; 302;304.

Delle 229 occorrenze di *lucida verba* afferenti al campo semantico di *lux*, ben 158 si trovano non a caso nella terza cantica; delle 110 attestazioni di «sol/sole», ben 47 sono nel *Paradiso*; 32 volte su un totale di 53 si leggono i termini «raggio/raggi», in alcuni casi collegati a «di luce» (*Pd.* II 36), a «di sole» (*Pd.* IX 114; XVII 123; XIX 5; XXIII 79), a «de la grazia» (*Pd.* X 83), definiti «divini» (*Pd.* XXXI 99) o addirittura così splendenti da essere «ardenti» (*Pd.* XXIII 83). Come evidenziato dallo stesso Pasquini, «la metaforica della luce sfocia [...] in un repertorio geometrico, ben oltre la teoria dei *gradus contemplationis* [...]. A partire dal Sole, [...] altri emblemi geometrici sembrano suggellare lo splendore illimitato dei cieli»¹⁰⁷. Gli stessi beati sono definiti «splendori fulgorati»¹⁰⁸ e l'intensità della luce è tale da «fiammeggiare»¹⁰⁹. Quella del *Paradiso* è dunque una «poesia che penetra dappertutto nello schema rappresentativo-dottrinale del mondo della luce»¹¹⁰.

È chiaro quindi come Dante si sia avvalso di una poesia luminosa ed immaginifica simile a quella lucreziana, seppur in ottica totalmente cristiana: non si tratta qui, ovviamente di dottrina epicurea, ma di dottrina teologica, «*obscura*» non perché non accettata, ma semplicemente perché non comprensibile a chi non consideri la Fede come «sustanza di cose sperate/ e argomento de le non parventi»¹¹¹, *conditio sine qua non* per una visione che sia davvero *clara*.

¹⁰⁷ Pasquini (2001), p. 212.

¹⁰⁸ Dante, *Pd* XXIII 82-83.

¹⁰⁹ Dante, *Pd* X 103; 130; XVIII 25; XXI 69.

¹¹⁰ Croce (1921), p.145: «Il sole paradisiaco, che sovrasta e accende migliaia di lucerne al modo che il sole nostro fa delle stelle, non parla all'anima; ma bene la getta nel sogno di una bellezza misteriosa e sacra il paragone, che l'accompagna [...]. I «candori» si stendono in su la cima, dando a conoscere così l'alto affetto che nutrono per Maria; [...] Le tre luci, che sono i tre apostoli [...] uno «schiato splendore» che è appunto san Giovanni [...]. Gli esempi si potrebbero accrescere, e sarebbe cosa superflua, perché ogni lettore li ha presenti».

¹¹¹ Dante, *Pd* XXIV 64-65.

Paola Pizzi

Liceo Scientifico Statale "L. Pasteur"

paola.pizzi@posta.istruzione.it

Riferimenti bibliografici

Alfonsi (1977)

Luigi Alfonsi, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico...e oltre*, in «*Lucrece, Entretiens sur l'Antiquité classique*», XXIV, Vandoevres-Genève, 22-27 Août 1977, Fondation Hardt, pp. 271-321.

Ariani (2009)

Marco Ariani, *La luce nel "Paradiso"*, in «*Filologia e Critica*», 34, 1, 2009, pp. 3-41.

Ariani (2010)

Marco Ariani, *"Lux inaccessibilis". Metafore e teologia della luce nel "Paradiso" di Dante*, Roma, Aracne, 2010.

Ariani (2013)

Marco Ariani, *L'ombra dell'"altro sole": lettura del canto I del "Paradiso"*, in «*L'Alighieri. Rassegna dantesca*», 54, n.s., XLII, 2013, pp. 59-93; poi in Ennio Sandal (a cura di) *Lectura Dantis Scaligera 2009-2015*, Roma-Padova, Antenore, 2016, pp. 29-83.

Ariani (2015)

Marco Ariani, *Le teologie della luce in Dante*, in Giuseppe Ledda (a cura di), *Le teologie di Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi. Ravenna, 9 novembre 2013*, Ravenna, Centro dantesco dei frati minori conventuali, 2015, pp. 23-57.

Barra (1952)

Gennaro Barra, *Strutture e composizione del "De rerum natura" di Lucrezio*, Napoli-Roma, 1952.

Bignone (1913)

Ettore Bignone, *Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel Medio Evo*, RFIC 41 1913, pp. 230-262.

Bosco-Reggio (2011)

Umberto Bosco-Giovanni Reggio, *Divina Commedia. Paradiso*, Le Monnier scuola, Varese, 2011.

Boyde (1984)

Patrick Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia (Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos)*, Cambridge University Press, 1981) trad. it, in *Dante*, Bologna, Il Mulino, 1984.

Cambiano (1989)

Giuseppe Cambiano, *I testi filosofici*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di Cavallo, Fedeli, Giardina, vol. 1, Salerno-Roma 1989, pp. 249-253.

Carlozzo (1990)

Giuseppe Carlozzo, *Il participio in Lucrezio*, Palermo, Palumbo, 1990.

Cescatti (1977)

Olimpio Cescatti, (a cura di), *Lucrezio, la Natura*, con una lettura critica di A. Ronconi, Milano, Garzanti, 1977.

Citti (2008)

Francesco Citti, *Pierio recubans Lucretius antro: sulla fortuna umanistica di Lucrezio*, in M. Beretta, F. Citti (a cura di), *Lucrezio, la Natura e la scienza*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, pp. 97-139.

Conte (1991)

Gian Biagio Conte, *Insegnamenti per un lettore sublime. Forma del testo e forma del destinatario nel De rerum natura di Lucrezio*, in G.B. Conte, *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 9-52.

Conte (2002)

G. B. Conte (a cura di), *La natura delle cose con note di I. Dionigi*, Milano, Bur, 2000².

Craca (1989)

Clotilde Craca, *Il maestro ed il poeta nei proemi del De rerum natura*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1989.

Croce (1921)

Benedetto Croce, *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921.

Cupaiolo (1969)

Fabio Cupaiolo, *Trama poetica delle Bucoliche di Virgilio*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1969.

De Sanctis (1870)

Francesco De Sanctis, *Storia della Letteratura italiana (1870)*, a cura di G. Melli Fioravanti, vol. I, Milano, Bur, 1995.

Degl'Innocenti Pierini (1980)

Rita Degl'Innocenti Pierini, *La personificazione della religio nel primo proemio lucreziano* in «Stud. It. Filol. Class.>>, 52, 1980, pp. 251-257.

Di Salvo (1985)

Tommaso Di Salvo (a cura di), *Dante, La Divina Commedia*, Bologna, Zanichelli, 1985.

Ferrero (1949)

Leonardo Ferrero, *Poetica nuova in Lucrezio*, Firenze, La Nuova Italia, 1949.

Flammini (2013)

Giuseppe Flammini, *La funzione didascalica di alcune strutture prefatorie del De Rerum Natura: le risorse del poeta-magister*, in «Giornale italiano di Filologia», 65, 2013, pp. 175-208.

Gabugino (1989)

Giovanni Garbugino, *Immagine, mito e allegoria in Lucrezio*, in T. Mantero (a cura di), *Analysis II. Varia poetica*, Genova, Università di Genova, 1989.

Luzi (1974)

Mario Luzi, *Leggere Lucrezio equivale*, in *Vicissitudine e forma. Da Lucrezio a Montale il mistero della creazione poetica*, Milano, Rizzoli, 1974.

Martina (1971)

Antonio Martina, Lucrezio, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. III, 1971, pp. 723-725.

Mazzini (2014)

Innocenzo Mazzini, *Informatica e fortuna di Lucrezio dall'antichità al Medioevo*, in «Les études classique», 82, 2014, pp. 129-136.

Milanese (1989)

Guido Milanese, *"Lucida carmina". Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

Moore (1896)

Edward Moore, *Studies in Dante*, I, Oxford 1896.

Nardi (1949)

Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale: nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1949.

Nardi (1967)

Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

Norden (1956)

Eduard Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, Teubner, 1913.

Pasquini (1970)

Emilio Pasquini, *La letteratura didattica e allegorica* in *La letteratura italiana. Storia e testi*, II, Bari, Laterza, 1970, pp. 1-111.

Pasquini (1985)

Emilio Pasquini, *Le metafore della visione nella Commedia*, in «Lecture classensi», 16, Ravenna, Longo, 1987, pp. 129-151.

Pasquini (1991)

Emilio Pasquini, *Premessa a Dante e l'enciclopedia delle scienze. Un omaggio dell'Alma Mater al Poeta* in *Atti del convegno del 24 maggio 1990*, Bologna, Clueb, 1991, pp. 5-10.

Pasquini (1996)

Emilio Pasquini, *Il Paradiso e una nuova idea di figuralismo*, in «Intersezioni», XVI, dicembre 1996, pp. 417-427.

Pasquini (2001)

Emilio Pasquini, *Dante e le figure del vero*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.

Reeve (2007)

Michael Reeve, *Lucretius in the Middle Ages and Early Renaissance: transmission and scholarship*, in S. Gillespie and P. Hardie (edited by), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 205-213.

Salemme (1980)

Carmelo Salemme, *Strutture semiologiche nel De rerum natura di Lucrezio*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1980.

Sarteschi (2006)

Selene Sarteschi, *Il percorso del poeta cristiano. Riflessioni su Dante*, Ravenna, Longo, 2006.

Scarcia (2002)

Riccardo Scarcia (a cura di), *Virgilio, Eneide*, Milano, Bur, 2002.

Schiesaro (1990)

Alessandro Schiesaro, *Problemi di formularità lucreziana*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 24, 1990, pp. 47-70.

Segal (1998)

Charles Segal, *Lucrezio. Angoscia e morte nel «De Rerum Natura»*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Simonini (1992)

Laura Simonini (a cura di), *La letteratura latina della Cambridge University. Vol. 1*, Segrate, Arnoldo Mondadori Editore (I Meridiani. Storia), 1992.

Solaro (1997)

Giuseppe Solaro, *Lucrezio in Inghilterra agli inizi del secolo XIII?*, in «Eikasmos», VIII, 1997.

Solaro (1999)

Giuseppe Solaro, *Note sulla fortuna di Lucrezio*, in *Res Publica Litterarum*, Roma, Salerno Editrice, 1999.

Solaro (2019)

Giuseppe Solaro, *Storia di Lucrezio*, in «Commentaria classica», 6, 2019, pp. 327-347.

Soro (2009)

Antonio Soro, *PESCE in Par. V 97-109: un acrostico inverso*, in «Electronic Bulletin of the Dante Society of America», 16 febbraio 2009, <<http://www.princeton.edu/dante/ebdsa/soro021609.html>>, in Dino Manca (a cura di), *Dentro la Selva antica. Letture critiche da Dante al Novecento*, Edes, Sassari 2019, pp. 41-48.

Traina (1986)

Alfonso Traina, *T., Lucrezio e la "congiura del silenzio"*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filosofici*, Bologna, Patron, 1986, pp. 81-91.

This short essay aims to carry out a comparative analysis between Lucretius and Dante in relation to their poetic style and moral intent, with attention to the common presence of lucida carmina.

Parole-chiave: Dante; Lucrezio; lucida carmina; Paradiso; De Rerum Natura; Luce.