Dictynna

Revue de poétique latine

7 | 2010

Varia

Servio e l'analogia

Maria-Luisa Delvigo

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/dictynna/197>

DOI: 10.4000/dictynna.197

ISSN: 1765-3142

Notizia bibliografica digitale

Maria-Luisa Delvigo, « Servio e l'analogia », *Dictynna* [En ligne], 7 | 2010, mis en ligne le 23 novembre 2010, consulté le 11 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/dictynna/197> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/dictynna.197>

Questo documento è stato generato automaticamente il 11 settembre 2020.

Les contenus de la revue *Dictynna* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Servio e l'analogia

Maria-Luisa Delvigo

There are many things that may be imagined and
guessed at by Analogy
R. Hooke (1705)¹

- 1 I vv. 219- 27 del IV libro delle *Georgiche* hanno come argomento la presunta partecipazione delle api allo spirito divino²

His quidam signis atque haec exempla secuti
esse apibus partem divinae mentis et haustus
aetherios dixere; deum namque ire per omnis
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas:
scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

- 2 Servio Danielino e Servio commentano così l'inizio del passo

Serv. ad Georg. 4, 219 *HIS QUIDAM SIGNIS ATQUE HAEC EXEMPLA SECUTI Pythagorae sectam versat, quam et stoici sequuntur. et quidam accusant, quod, cum sit Epicureus, alienam sectam usurpare videtur. sed ego puto simpliciter referri sententias philosophorum: neque enim statim Epicureus debet videri, si libertate poetica ait (562) illo Vergilium me tempore dulcis alebat Parthenope, studiis florentem ignobilis oti. HIS QUIDAM SIGNIS ATQUE HAEC EXEMPLA SECUTI E. A. P. D. MENTIS locum hunc plenius est exsecutus in sexto (724), quem hoc loco breviter colligit, ut probet etiam apes partem habere divinitatis. namque omnia animalia ex quattuor elementis et divino spiritu constare manifestum est: trahunt enim a terra carnem, ab aqua umorem, ab aere anhelitum, ab igne fervorem, a divino spiritu ingenium. quod quia est in apibus, sicut etiam in hominibus - namque metuunt, cupiunt, dolent gaudentque: quae probantur ex his quae faciunt; dimicant enim, colligunt flores, provident pluvias - fateamur necesse est, etiam apes partem habere divinitatis. ut autem hoc exemplis, id est rebus similibus, conprobaret, Lucretium secutus est, qui dicit ea, quae inter se probare non possumus, a similibus comprobanda: ventum namque docet esse corporalem, non quod eum tenere vel cernere possumus, sed quod eius similis atque aquae effectus est, quam corporalem esse manifestum est (Lucr. 1, 271-297).*³

- 3 Le due parti in cui si articola questo commento sono molto ben differenziate. La nota danielina affronta direttamente il problema della dottrina filosofica che ispirerebbe i versi sulle api, respingendo le obiezioni di chi aveva criticato l'eccessiva vicinanza alla dottrina pitagorica (e stoica) da parte di un poeta cui si attribuiva complessivamente un'adesione all'epicureismo,⁴ e sostenendo invece che Virgilio si limiterebbe semplicemente a riferire idee di filosofi e, comunque, non sarebbe necessariamente un epicureo, neanche quando il riferimento a frequentazioni epicuree sembrerebbe essere più esplicito.
- 4 Il problema di un'assoluta e dovuta fedeltà da parte di Virgilio alla filosofia epicurea (problema di grande interesse, che mi riprometto di analizzare in un prossimo lavoro) è affrontato nello scolio *ad Aen.* 10, 467, dove Servio discute in generale della molteplicità di influenze filosofiche all'interno dell'opera di un unico poeta:
- STAT SUA CUIQUE DIES sectis philosophorum poetae pro qualitate negotiorum semper utuntur, nec se umquam ad unam alligant nisi quorum hoc propositum est, ut fecit Lucretius, qui Epicureos tantum secutus est. scimus autem inter se sectas esse contrarias: unde fit ut in uno poeta aliqua contraria inveniamus, non ex ipsius vitio, sed ex varietate sectarum. illud namque quod ait in quarto (697) *s e d m i s e r a a n t e d i e m*, Epicureorum est, qui casibus cuncta concedunt: nunc quod dicit 'stat sua cuique dies', stoicorum est qui dicunt fatorum statuta servari. sane prudenter fecit ut fluxam et vagam opinionem Epicureorum daret homini, *id est sibi*, – nam illud ex persona poetae dictum – hanc autem validam daret Iovi: nam stoici et nimiae virtutis sunt et cultores deorum.⁵
- 5 Servio rivendica qui la libertà per i poeti di ispirarsi a filosofie diverse tra loro e, per certi aspetti, anche contrastanti. Nel caso preso in considerazione (*Aen.* 4, 697 *misera ante diem*), parlando in prima persona (*illud ex persona poetae dictum*) e parlando come parlano gli uomini, Virgilio si esprimerebbe secondo la "instabile e incostante opinione degli epicurei" (*fluxa et vaga opinio Epicureorum*), mentre riserverebbe invece per il dio Giove la "salda opinione" (*valida opinio*) di ispirazione stoica. Al di là di questa presunta funzione 'caratterizzante', mi sembra opportuno notare come la considerazione nei confronti dell'epicureismo non sia affatto uniforme riguardo ai diversi aspetti e alle diverse branche della filosofia. Se, in altri casi, Servio sembra tacere a proposito dell'etica epicurea, cui appaiono apertamente ispirati certi passi virgiliani, qui invece preferisce criticarla apertamente, dimostrando, seppur indirettamente, ancora una volta che, per lui, la validità e l'importanza della filosofia epicurea (anche se talora discutibile, cfr. *Serv. ad Aen.* 4, 584 *secundum Epicureos, qui stulte solem de atomis dicunt constare et cum die nasci, cum die perire...*) è circoscritta all'aspetto scientifico della dottrina e al rapporto che, per questa via, si istituisce tra il testo virgiliano e quello lucreziano. Come altrove ho cercato di dimostrare,⁶ l'attenzione di Servio per i rapporti tra Virgilio e Lucrezio fa parte di un più ampio interesse del nostro commentatore soprattutto per gli aspetti del pensiero filosofico-scientifico di una scuola, l'epicureismo, che evidentemente esercitava su di lui ancora un'attrazione tale da superare i ristretti confini della necessità didattica, del doveroso approfondimento richiesto a chi si dedica all'esegesi di un poeta indubbiamente molto legato, non solo biograficamente, a quella scuola.
- 6 Il commento di Servio propriamente detto *ad Georg.* 4, 219 non tratta invece in termini altrettanto espliciti il problema della matrice filosofica dei versi, ma li ricollega tuttavia al VI libro dell'*Eneide*, dove Virgilio, attraverso le parole di Anchise, ripropone in maniera più estesa e completa le stesse opinioni, con un discorso comunque

riconducibile alla filosofia stoica. Lo scolio prende poi spunto dalla credenza dell'immortalità delle api e della loro partecipazione allo spirito divino,⁷ per avviare una breve riflessione su ciò che le assimila all'uomo e che dunque confermerebbe la loro natura partecipe della divinità (*quod... est in apibus, sicut etiam in hominibus... fateamur necesse est, etiam apes partem habere divinitatis*). Per il commentatore, il procedimento di Virgilio può essere direttamente e sicuramente ricollegato a quello di Lucrezio, secondo il quale, per quelle cose che non si possono dimostrare rimanendo all'interno della loro categoria, bisogna procedere con una dimostrazione che coinvolga *exempla*,⁸ cioè casi simili, comparabili e paralleli (*ut autem hoc exemplis, id est similibus, conprobaret, Lucretium secutus est, qui dicit ea, quae inter se probare non possumus, a similibus comprobanda*):⁹ come nel caso del vento, la cui natura corporea è dimostrabile ricorrendo all'osservazione dei suoi effetti distruttivi, simili a quelli dell'acqua (cfr. Lucr. 1, 271-297).¹⁰

- 7 Il rinvio esplicito all'uso consueto dell'analogia¹¹ da parte di Lucrezio, del quale vengono richiamati versi famosi appartenenti al I libro del *De rerum natura*, si inserisce in uno scolio molto interessante, in cui Servio, a differenza del Danielino, non affronta esplicitamente il problema dell'ortodossia epicurea dei versi virgiliani, ma pare tuttavia rispondere a suo modo e implicitamente alla *quaestio*, approfittando dell'uso da parte del poeta del procedimento analogico, che il commentatore sfrutta abilmente per riannodare e sottolineare i legami con Lucrezio, almeno dal punto di vista metodologico. Significativo è che Servio adoperi qui l'espressione *fateamur necesse est*, che riecheggia vistosamente il *fateare necesse est* di cui Lucrezio fa un uso quasi formulare.¹² Così, dopo aver richiamato il testo virgiliano di 6, 733 (*namque metuunt, cupiunt, dolent gaudentque*),¹³ Servio utilizza l'espressione lucreziana e la fa propria attraverso la prima persona plurale (*fateamur*), adattandola al suo discorso collegandola direttamente alla "tesi" virgiliana parafrasata con *apes partem habere divinitatis*. Il commentatore, oltre a mostrare la sua conoscenza del testo lucreziano mostra di comprendere a fondo e saper utilizzare con una certa disinvoltura il meccanismo analogico. Da un punto di vista dottrinale, i legami con Lucrezio saranno evidenziati (alquanto forzatamente) poco dopo:

Serv. ad Georg. 4, 226 LOCUM MORTI id est perditioni: nihil enim est, quod perire funditus possit, cum sit to; pa'n, id est omne, in quod redeunt universa resoluta. res autem haec, quae mors vocatur, non est mors, quippe quae nihil perire facit, sed resolutio: unde mire a plerisque interitus dicta est, quasi interveniens et mixtarum rerum connexionem resolvens: *Lucretius* (1, 671) *continuo hoc mors est illius, quod fuit ante*.¹⁴

- 8 Lucrezio è ricordato dal commentatore a proposito dell'inesistenza della morte, e viene citata la sua assiomatica formulazione (1, 671 s. *nam quodcumque suis mutatum finibus exit/ continuo hoc mors est illius, quod fuit ante*)¹⁵ del principio epicureo sul mutamento degli atomi.¹⁶ La citazione da Lucrezio, non perfettamente congruente col testo virgiliano (v. 226 *non est locum morti...*), che non parla affatto della morte in termini lucreziani, ma anzi tratta dell'immortalità delle api che ascendono al cielo, è stata probabilmente determinata e giustificata dalla presenza di *resoluta*: Lucrezio usa infatti *solvi* e i suoi composti per indicare la dissoluzione dei corpi formati dagli atomi.¹⁷ Non mancano d'altronde in questo passo tracce evidenti di dizione lucreziana: *genus omne ferarum* in clausola, come Lucr. 1, 163; 5, 1338; l'uso del termine *pecudes*; l'allitterazione in v, utilizzata spesso da Lucrezio e in particolare nel nesso *vivos volitare* (4, 38) anche nel *De rerum natura* in clausola come *viva volare* nei nostri versi. Di fronte a un passo del

genere, Servio coglie l'occasione per una nota che illustri il concetto lucreziano di morte, non una vera e propria *mors*, ma piuttosto una *resolutio*, quella che i più chiamano *interitus*, in quanto sopraggiungendo interviene tra i componenti sciogliendone lo stretto legame che li tiene avvinti.¹⁸

- 9 Con le sue cento e più analogie, Lucrezio rappresentava sicuramente un modello, un testo poetico, anzi “il” testo poetico, dove l'analogia serviva a illuminare, spiegare, consolidare la dottrina¹⁹ e non rivestiva solo una funzione puramente descrittiva, ma era utilizzata come prova,²⁰ all'interno del discorso dimostrativo. Sia il troppo grande che il troppo piccolo sono resi comprensibili, in Lucrezio, proprio grazie all'analogia, un principio che sta certamente alla base di un'ampia gamma di manifestazioni retorico-letterarie (di cui le similitudini sono solo le più comuni ed evidenti), ma non solo retorico-letterarie (come sappiamo, sull'analogia si fondano certe teorie linguistiche, la medicina omeopatica, l'interpretazione degli *omina*, solo per fare degli esempi tratti da ambiti diversi e tra loro lontani), e che riveste nell'opera lucreziana un ruolo fondamentale dal punto di vista della dimostrazione. Naturalmente, questo modo di procedere basato su somiglianze, confronti, corrispondenze, che permette il passaggio dall'analogia degli effetti all'analogia delle cause, questa sorta di metodo analogico-induttivo presuppone la rappresentazione di una natura quanto più possibile uniforme, ordinata, coerente. L'applicazione lucreziana dell'isonomia epicurea è estensione del suo uso dell'analogia²¹ (cfr. 2, 123-4 *dumtaxat rerum magnarum parva potest res/ exemplare dare et vestigia notitiae*) e inoltre è su un atteggiamento fiducioso verso l'analogia che si può fondare il ricorso al metodo delle “spiegazioni multiple”.²²
- 10 L'uso sistematico dell'analogia inserisce Lucrezio in una lunga tradizione, risalente ai più antichi filosofi,²³ il cui metodo di discussione è ben rappresentato dalla massima epistemologica formulata per la prima volta da Anassagora ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.²⁴ Il ricorso all'analogia (ἡ καθ' ὁμοιότητα μετάβασις ὁ τρόπος)²⁵ avviene quando si stabilisce una somiglianza di struttura o relazione tra l'*illustrandum*, la conclusione a cui l'argomentazione mira, e un'illustrazione offerta in supporto ad essa. La relazione di analogia si istituisce quando qualcosa di incerto è messo in relazione con qualcosa di simile: Quint. *Inst. or.* 1, 6, 4 (*analogiae*) *haec vis est, ut id quod dubium est ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat et incerta certis probet.*²⁶
- 11 Se nell'antichità il ricorso della scienza all'analogia è massiccio, la sua sistemazione teorica, viceversa, appare esigua²⁷ e, dunque, non possiamo non rimanere colpiti dalla formulazione del nostro grammatico, attento a recepire il ‘metodo’ di Lucrezio e capace di condensarlo in un'efficace formulazione (*ut autem hoc exemplis, id est rebus similibus, conprobaret, Lucretium secutus est, qui dicit ea, quae inter se probare non possumus a similibus comprobanda*)²⁸ ed esemplificarlo poi, opportunamente, con il celebre caso del vento e dell'acqua. Ancora una volta, dunque, Servio è capace di rivolgere in modo non superficiale la sua attenzione ai legami che intercorrono tra Virgilio e Lucrezio, privilegiando esplicitamente l'aspetto scientifico dell'interesse che Virgilio rivolge alla filosofia epicurea. La scienza epicurea mantiene, dunque, agli occhi del commentatore ancora una notevole attrattiva e Lucrezio continua ad essere il rappresentante più illustre di un metodo ‘scientifico’ indiscutibilmente valido.²⁹

NOTE

1. R. Hooke, *Posthumous Works*, London 1705, p. 371.
2. Virgilio prende le distanze da quanto riferisce come opinione di anonimi predecessori. Mi sembra eccessivo però vedere in *quidam dixere* un'espressione di disprezzo (così la interpreta M. Erren, *P. Vergilius Maro, Georgica*, Heidelberg 2003, ad l.), tanto più che nell'antichità qualcuno, dice il Danielino, pensava addirittura che Virgilio condividesse tale opinione e lo accusava di tradire l'ortodossia epicurea. Mi pare che l'uso del pronome indefinito concorra con il tempo perfetto a far sentire lontana ed estranea una teoria della quale Virgilio non sente il bisogno di precisare i sostenitori (cfr. R. F. Thomas, *Virgil Georgics*, Cambridge 1988, ad l.: "V. nowhere commits himself to the theory..."). Anche altrove Virgilio respinge, in modo più netto ed esplicito, una spiegazione soprannaturale (a proposito del comportamento dei corvi): *Georg.* 1, 415 s. *haud equidem credo, quia sit divinitus illis/ ingenium...*
3. ALCUNI, IN BASE A QUESTI INDIZI E TRAENDO LE LOGICHE CONSEGUENZE DA QUESTE PROVE (sc. Virgilio) tratta dottrina pitagorica, che anche gli stoici seguono. E alcuni gli rimproverano di appropriarsi, lui epicureo, di una dottrina estranea. Ma io ritengo che egli semplicemente riferisca pareri di filosofi. Infatti non deve per ciò stesso sembrare epicureo se, con la libertà dei poeti, dice (*Georg.* 4, 562): "in quel tempo la dolce Partenope nutriva me, Virgilio, felicemente dedito agli studi di un ozio appartato". ALCUNI, IN BASE A QUESTI INDIZI E TRAENDO LE LOGICHE CONSEGUENZE DA QUESTE PROVE (SOSTENNERO) CHE NELLE API C'È PARTE DELLA MENTE DIVINA questo argomento lo ha sviluppato più pienamente nel sesto libro (724), mentre qui lo riassume brevemente, per provare che le api partecipano della divinità. Infatti è evidente che tutti gli animali constano dei quattro elementi e dello spirito divino: giacché dalla terra essi traggono la carne, dall'acqua l'umore, dall'aria il respiro, dal fuoco il calore, dallo spirito divino l'indole. Poiché questo c'è nelle api, come anche c'è negli uomini – infatti temono, desiderano, soffrono e gioiscono: cosa che è dimostrata dai loro comportamenti – infatti combattono, raccolgono pollini, prevedono le piogge – bisogna ammettere che anche le api partecipino della divinità. D'altra parte per dimostrare ciò con esempi, cioè con casi simili, ha seguito Lucrezio, il quale afferma che quelle cose che non possono essere dimostrate rimanendo al loro interno, devono essere dimostrate a partire da fenomeni simili: e infatti insegna che il vento è corporeo, non perché possiamo afferrarlo o vederlo, ma perché il suo effetto è simile a quello dell'acqua, che è evidentemente corporea (*Lucr.* 1, 271-297).
4. Straordinaria e singolare l'espressione *ego puto*, usata dall'ignoto autore cui va ricondotto il contenuto della nota danielina (cfr. A. Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma* (Cornuto, Seneca, Filodemo), I, "IJCT" 10, 2004 p. 338). Altre due volte (*ad Georg.* 3, 3 e 296 e sempre in aggiunte danieline: una volta per sostenere una variante e un'altra per sottolineare una ridondanza) compare *puto*, ma qui nello scolio *ad Georg.* 4, 219 la presenza esplicita di *ego*, opposto a *quidam*, rende la contrapposizione più forte ed esplicita e serve a rivendicare l'indipendenza del poeta rispetto a un singolo credo filosofico. Notevole è anche il concetto di *poetica libertas*, cui sarebbero da ricondurre i versi della *sphragis* relativi al soggiorno napoletano. Si tratta di un concetto apparentemente legato a criteri linguistico-grammaticali (Serv. *ad Georg.* 1, 100; Quint. *Inst. Or.* 4, 1, 59; 8, 6, 20; 10, 1, 28; 10, 5, 4 *verba poetica libertate audaciora*), ma, soprattutto nel più attestato *licentia*, spesso anche di un criterio (già di ascendenza stoica e basato sulla distinzione tra δόξα ἀληθής) atto a giustificare espressioni non veritiere (a proposito di asserzioni filosofiche Servio lo usa nella nota *ad Georg.* 2, 336 *NON ALIOS PRIMA C. O. M. hoc secundum licentiam poeticam dixit; nam falsum est. constat enim post factum mundum ex qualitate solis tempora esse divisa. et aliter: si crescit, deficit: in quo videtur secutus Epicurum, qui ait, omnia, quae orta, occidunt at aucta senescunt...*; cfr. Sen. *Nat. Quaest.* 2,

44, che, a proposito dell'origine soprannaturale del fulmine, parla di *licentia poetica* e cita Ov. *Met.* 3, 305-307) o più genericamente usato nel significato di "libertà di immaginazione, fantasia" (cfr. Ov. *Am.* 3, 12, 41 *fecunda licentia vatum*, Col. 9, 2, 2 *ea... poeticae magis licentiae quam nostrae fidei concesserim*; Fav. *Eul.* 19, 5 *nam poetica libertate inserit* [sc.Vergilius] *fontanae animae ... decursum*). Sul *fingere* come *poeticus mos*, cui Virgilio non fa certo eccezione, abbiamo un'osservazione di Cornuto riportata, e contestata, da Macrobio *Sat.* 5, 19, 2 a proposito del IV libro dell' *Eneide*, l'intervento di Iris che taglia il capello di Didone ne determina la morte: *adsuevit* (sc.Vergilius) *poetico more aliqua fingere* (cfr. Serv *ad Aen.* 1, 184 *aut fictum ergo est secundum poeticum morem*; Lact. *Inst.* 5, 5, 7 *more poetico figuratum*).

5. PER CIASCUNO E' FISSATO IL SUO GIORNO i poeti usano sempre le dottrine dei filosofi a seconda di quale sia la materia trattata, e non si legano mai ad una soltanto, a meno che non sia questo il loro proposito, come fece Lucrezio, che seguì solo gli epicurei. Sappiamo d'altra parte che le dottrine sono in contrasto tra loro: da ciò deriva che in un unico poeta troviamo alcuni aspetti contraddittori, non per difetto suo, ma per le diversità delle dottrine. E infatti ciò che (Virgilio sc.) dice nel quarto libro (697) 'ma infelice prima del suo giorno' è adatto agli epicurei, che affidano tutto al caso: quel che dice ora 'per ciascuno è fissato il suo giorno, appartiene agli stoici che dicono che ciò che i fati decretano non si cambia. Certo ha agito saggiamente, attribuendo a un uomo, cioè a se stesso (infatti quella è un'affermazione della voce del poeta) l'instabile e incostante opinione degli epicurei, attribuendo invece questa salda opinione a Giove: infatti gli stoici sono virtuosi all'eccesso e rispettosi del culto degli dèi.

6. Cfr. M. L. Delvigo, *Servio e la poesia della scienza*, "MD" 56, 2006 pp. 129-155 (in particolare da p. 143 a p. 155). Naturalmente le molte citazioni lucreziane in Servio (più di una quarantina), e i molti rinvii a questo autore, traggono occasione dal testo virgiliano per motivi tra loro diversi: di volta in volta, accostamenti dovuti ad affinità di contenuto o di forma, richiami all'*auctoritas* linguistica lucreziana per confermare l'uso virgiliano o per ricordare un termine o un uso arcaico, e soprattutto osservazioni (ed è la categoria che più ci interessa) sulla vicinanza scientifica alla filosofia epicurea delle affermazioni virgiliane. All'interno di questa sezione si può dunque collocare la nota *ad Georg.* 4, 219, unica, mi sembra, ad affrontare il rapporto con Lucrezio da un punto di vista della continuità metodologica. Sugli aspetti generali del rapporto Servio-Lucrezio e anche sul rapporto Lucrezio-Virgilio dal punto di vista di Servio tornerò in un volume serviano di prossima pubblicazione nella "Biblioteca di MD".

7. Virgilio mescolerebbe qui opinioni diverse: cfr. J. Conington-H. Nettleship, *The Works of Virgil*, London 1898⁵. La convinzione che le api avessero qualcosa di divino risale ad Aristot. *De gen. anim.* 3, 10, 761a 5, mentre l'idea che esse condividesse con il resto delle creature il legame con l'*anima mundi* è di matrice platonico-stoica (per un'analisi approfondita degli influssi filosofici sui versi virgiliani cfr. W. Richter, *Publii Vergili Maronis Georgica*, München 1957, *ad l.*). Per la tradizione letteraria in cui si inserisce il passo si possono ricordare Eur. 839 N.²; Arat. *Phaen.* 2-3; Pacuv. 90-3 R.²; Lucr. 2, 991 s.; 5, 318-23. La dottrina platonico-stoica dell'*anima mundi* trova una sua esposizione, come ricorda anche Servio, nel discorso di Anchise in *Aen.* 6, 724 ss. Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Berlin 1916², *ad l.*

8. Anche nel testo virgiliano compare *exemplum* (v. 219 *his quidam signis atque haec exempla secuti*), ma il significato è più quello di "prova, testimonianza, conferma" (cfr. Cic. *De inv.* 1, 64 *divinare... morientes illo... exemplo confirmant*; Plin. 14, 70 *quibus exemplis... manifestum est*). Significativo mi sembra l'uso del verbo *sequi* per rendere il percorso che permette di passare da indizi e prove alla teoria espressa al v. 220. .

9. Mi sembra legittima qualche perplessità di fronte all'espressione *inter se*. Il significato complessivo è chiaro: si tratterebbe, secondo Servio, dell'impossibilità di dimostrare certi fenomeni rimanendo all'interno della loro categoria (ciò presuppone di attribuire a *inter* valore di reciprocità= *invicem*, *vicissim*, *vicibus*, *alius aliud*; cfr. *Th. L. L. s. v. inter*, vol. VII, 1 col. 2140, 39 ss.) e quindi della necessità ricorrere a fenomeni analoghi. Anche se il testo tradito e accettato da Thilo

è forse difendibile (il *Th. l. L.* vol.VII, 1, col. 2125, 52 ss. enumera anche passi in cui proprio Servio afferma l'equivalenza, partendo da esempi tratti dal testo virgiliano di *inter* e *per*: ad es. *ad Aen.* 2, 681 *MANUS INTER sane 'inter' plerumque pro 'per' ponitur*; 4, 663; 7, 30; 8, 107; 528; 9, 416, 553; cfr. *Macr. Somn.* 2, 8, 6 *familiariter... 'per' pro inter* dopo aver riportato due casi dal testo delle *Georgiche*, 1, 238 *per ambas* e 245 *per... duas*), la correzione *per se*, già risalente al Fabricius, dando a *per* valore strumentale e all'espressione *ea per se* il significato di *sola, separatim*, renderebbe senz'altro il testo più chiaro e permetterebbe di restituire il nesso *per se probare*, ben attestato nella lingua latina (si veda a questo proposito *Th. l. L.* vol. X, 1, col. 1162,1 s.: e. g. *Cic. De orat.* 2, 181 *in re ipsa per se probanda*; 2, 254; *Rep.* 1, 54 *genus ullum ipsum per se separatim probo*; *Sen. ep.* 102, 7 *hoc si quando desideraveris, per se probatur*), ma che risulterebbe, credo, ancora più soddisfacente ipotizzando la presenza nel testo originale della forma "completa" *ipsa per se* e ipotizzando quindi il testo *ea, quae ipsa per se probare non possumus, a similibus comprobanda* (dove *ipsa per se* si sarebbe corrotto, probabilmente per l'errato scioglimento di una scrittura compendiaria, in *inter se*).

10. D. West, *Virgilian multiple-correspondence similes and their antecedents* "Philologus" 114, 1970, pp. 262-275, osserva che il numero di punti di corrispondenza tra le due descrizioni è molto superiore all'uso di Omero e di Apollonio nelle similitudini (lo stesso fenomeno succederà anche in Virgilio). D. Sedley, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge 1998, p. 11, a proposito dell'"intricata analogia" lucreziana tra il potere distruttivo dell'acqua e quello del vento, rileva lo stesso uso anche in Empedocle: sia in Lucrezio che in Empedocle c'è per tutto ciò una motivazione non solo di ordine descrittivo, ma soprattutto di ordine argomentativo, in quanto la maggiore presenza di corrispondenze rende l'analogia più persuasiva.

11. Sull'analogia nel poema lucreziano P. H. Schrijvers, *Le regard sur l'invisible. Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce*, in O. Gigon (ed.), *Lucrèce*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 24, Vandoeuvres-Genève 1978, pp. 77-114 (= *Seeing the Invisible: a study of Lucretius' use of analogy in the De Rerum Natura*, in *Lucretius "Oxford Readings in Classical Studies"* ed. M. R. Gale, Oxford 2007 pp. 255-288); P. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986, pp. 219-233; A. Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990. Sull'analogia nel pensiero antico si veda G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966; su Epicuro e l'epicureismo, J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972, p. 143; P. H. De Lacy and E. A. De Lacy, *Philodemus: On methods of inference*, Napoli 1978; E. Asmis, *Epicurus' scientific method*, Ithaca-London 1984. Sull'analogia in generale H. Höffding, *Le concept d'analogie*, Paris 1931 (tr. francese dall'edizione tedesca, Leipzig 1924, dell'originale danese, Copenhagen 1923); E. Hännslér, *Zur Theorie der Analogie und der sogenannten Analogieschlusses*, Basel 1927; Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958, trad. it. Torino 1966, pp. 392-420; M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London-New York 1970², trad. it. Milano 1980; P. Rossi, *I ragni e le formiche*, Bologna 1986; F. Bertelé ed al., *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e la scienza della complessità*, Padova, 1999; E. Melandri, *La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, 1968.

12. *Lucr.* 1, 399; 624; 2, 284; 513; 1064; 3, 470; 543; 578; 677; 766; 4, 216; 5, 343 (cfr. anche 1, 974 *fatearis... necessest*, oltre a *esse... fatendum* di 1, 627 e *fatendumst* di 1, 205, 462; 2, 1084; 3, 166; 4, 526; 6, 697).

13. Servio non cita 6, 733 in maniera puntuale, ma lo trasforma lievemente, adattandolo, probabilmente in maniera consapevole, al contesto (*hinc* diventa *nam*) e tralasciando la prima enclitica *-que*.

14. (NON C'E') SPAZIO PER LA MORTE cioè per la distruzione totale: infatti non c'è nulla che possa perire completamente, essendoci τὸ πᾶν, cioè il tutto, in cui ritornano tutte le cose una volta dissolte. D'altra parte la cosa che si chiama "la morte", non è morte, dal momento che non produce la distruzione nulla, ma è una dissoluzione: per questo dai più è detta "interitus" come se, intervenendo, sciogliesse il legame delle cose connesse: Lucrezio dice (1, 671) "subito questo è

morte di quello che c'era prima". L'edizione Thilo-Hagen (vol. III, pp. 337 s.) non è molto chiara sull'appartenenza della citazione di Lucrezio a Servio o Servio Danielino: dal testo sembrerebbe appartenere al Danielino ma dall'apparato pare di capire che essa si trovi in entrambe le redazioni.

15. Si tratta di una coppia di versi ripetuta in I 792-3; II 753-4, III 519-20: se una cosa si trasforma in un'altra, ciò che era prima ha cessato di esistere e dunque essa è morta. Bailey ritiene questo un esempio della ripetizione degli assiomi della filosofia epicurea (cfr. *Prol.* VII 29). Cfr. D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London 1983 pp. 191 ss.

16. Enunciato in *Ep. ad Her.* 54 ("gli atomi non cambiano sotto nessun aspetto, poiché nei dissolvimenti dei composti deve pur sussistere qualcosa di solido e indissolubile, il quale faccia sì che i cambiamenti non siano verso il non-essere, e neppure vengano dal non-essere, ma si realizzino secondo spostamenti") questo principio rappresenta, dice Bailey *ad loc.*, l'elemento distintivo dell'atomismo epicureo rispetto ad altre filosofie, moniste o pluraliste, che postulavano la creazione attraverso il cambiamento di un elemento in un altro. Su questo principio gli epicurei basavano la propria superiorità sui predecessori: solo loro potevano spiegare come la mancanza di cambiamento potesse dare origine alla varietà di tutte le cose.

17. Tra le diverse occorrenze lucreziane di *resolvi* è interessante 1, 1055 *neque quoquam posse resolvi summa atque ima*. Infatti nel commento a questo passo, C. Bailey (*Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Oxford 1947, vol. II *ad loc.*) afferma "the phrase is a compromise between Stoic thought and Epicurean diction". Anche nel passo delle *Georgiche* succede, credo, qualcosa di simile: non mancano le reminiscenze lucreziane, ma il contenuto filosofico è ben diverso. Questo scarto tra una dizione lucreziana e un contenuto non (o non completamente) epicureo esiste anche altrove nell'opera virgiliana, p. es. in *Ecl.* 6, 31 ss.

18. Altrove Servio chiarisce meglio il significato di *interitus* riferendolo però in maniera più netta alla separazione di corpo e anima: cfr. *Serv. ad Aen.* 5, 735 *PIORUM CONCILIA ELYSIUMQUE COLO elysium est ubi piorum animae habitant post corporis animaeque discretionem: unde et 'interitus' dicitur res 'inter' animam et corpus 'veniens'. ergo elysium ἀπὸ τῆς λύσεως ab absoluteione...* (DEI BUONI I CONSESSI E L'ELISIO IO ABITO l'Elisio è dove le anime dei buoni abitano dopo la separazione del corpo dall'anima: da qui anche "interitus" si dice cosa che tra (*inter*) l'anima e il corpo sopraggiunge (*veniens*). Quindi Elisio ἀπὸ τῆς λύσεως "dallo scioglimento"...

19. Sulla specificità del ruolo dell'analogia all'interno della sintesi tra la sostanza dottrinale e la struttura del poema didascalico si veda A. Schiesaro, *op. cit.* pp. 17 ss.

20. Sulle diverse funzioni dell'analogia nel poema lucreziano cfr. ancora A. Schiesaro, *op. cit.*

21. Cfr. E. McLeod, *Lucretius' carmen dignum*, CJ 58, 1963, pp. 146 s.

22. Sul *πλεοναχὸς τρόπος* o "metodo delle spiegazioni multiple" elaborato da Epicuro e utilizzato da Lucrezio si vedano D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London 1983 pp. 199-212; E. Asmis, *Epicurus' scientific method*, Ithaca and London, 1984, pp. 321-330; Ph. Hardie, *Lucretian multiple explanations and their reception in Latin didactic and epic* in M. Beretta e F. Citti, *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze 2008.

23. P. H. Schrijvers, *op. cit.*

24. La massima è attribuita ad Anassagora e Democrito da Sesto Empirico (*Sext. Emp. adv. mathem.* 7, 140 = Vors. 59 B 21a D.-K.)

25. Per la terminologia greca che indica il processo di conoscenza attraverso l'analogia si veda Philod. *De signis* (col. 15, 6; 18, 15; 28, 35; 33, 23; 38, 27). L'opera di Filodemo risulta, naturalmente, preziosa per l'uso dei processi analogici all'interno della filosofia epicurea. D. Sedley (*On Signs*, in J. Barnes, L. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield, *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 239-272 ss.) chiarisce bene il proprio punto di vista riguardo al termine "analogy" usato da P. e E. De Lacy, editori del *De Signis* di Filodemo. Sedley (p. 256 e n.45) preferisce evitare il termine "analogia", dal momento che il metodo epicureo di

Filodemo comprende sia la semplice rassomiglianza che la somiglianza *mutatis mutandis*, cioè l'analogia.

26. Cfr. Lloyd, *op. cit.*, p. 175, n. 1.

27. Cfr. P. H. Schrijvers, *op. cit.*, p. 256. P. Rossi (*op. cit.*, p. 143 s.) sottolinea la stessa sproporzione anche a proposito di tempi più recenti in ambito più strettamente filosofico, ma con qualche eccezione: "All'uso e all'impiego dell'analogia non fa necessariamente riscontro una teorizzazione esplicita della sua funzione nella costruzione del sapere scientifico. Come accade invece in R. Hooke, uno degli scienziati del Seicento che partecipa più intensamente ai dibattiti concernenti la costituzione della materia [...] Per ricercare le cause e scoprire i principi "la cosa migliore che possiamo fare è osservare con cura ed esaminare tutti gli effetti che essi producono e che cadono entro il potere dei nostri sensi, paragonare tali effetti con effetti simili prodotti da cause che cadono entro le possibilità dei nostri sensi, esaminarli e in tal modo, da cose che sono sensibili, argomentare la somiglianza della natura di cause che sono del tutto non sensibili" (R. Hooke, "A discours of Comets" in *Posthumous Works*, London, 1705, p. 165).

28. Mi sembra di riscontrare una certa accuratezza terminologica in questa osservazione di Servio che non mi pare indenne da tecnicismi: Ulp. *dig.* 3, 1, 1, 5 *multis comprobatur exemplis*; Rhet. Her. 4, 44, 57 *ratione demonstratum et exemplo comprobatur*; cfr. 4, 1, 2 *id... quod admonuerit et leviter fecerit praeceptio, exemplo sicut testimonio demonstratur*. Sul significato di *exemplum* come "confronto, analogia, cosa simile, parallelo" cfr. Plaut. *Most.* 90 *eam rem volutavi et diu disputavi, / hominem quousque rei quando natus est / similem esse arbitrarer simulacrumque habere / id repperi iam exemplum. / novarum aedium esse arbitro similem ego hominem, / quando hic natus est...*; Vell. 1, 5, 1 *clarissimum Homeri inluxit ingenium, sine exemplo maximum*.

29. — C'è da chiedersi se Virgilio non avesse in mente gli elementi primi del procedimento analogico lucreziano anche in passi come E. 1, 23 *noram sic parvis componere magna solebam* (riferito a un processo conoscitivo); Georg. 4, 176 *si parva licet componere magnis* (strettamente connesso alla presenza di una similitudine): cfr. Lucr. 2, 123 s. *dumtaxat rerum magnarum parva potest res / exemplare dare et vestigia notitiae*; Ov. *Tristia* 1, 6, 28 *grandia si parvis adsimilare licet*; Hdt. II 10 *μικρὰ μέγалоι συμβαλέει*; Thuc 4, 36 *μικρὸν μέγλω εἰκάζει* (cfr. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, n.1008 pp. 240 ss.).

RIASSUNTI

Questo articolo analizza dettagliatamente Serv. *ad Georg.* 4, 219 (cioè lo scolio relativo al passo in cui Virgilio tratta la presunta partecipazione delle api allo spirito divino). Qui Servio Danielino affronta il problema della coerenza filosofica di Virgilio (cfr. *ad Aen.* 10, 467 dove sono discussi da Servio i diversi influssi filosofici sull'opera virgiliana), difendendo il poeta da chi lo accusava di non manifestare in questi versi fedeltà all'epicureismo. Servio, da parte sua, ricollega il passo in questione al discorso di Anchise nel VI dell'Eneide e sottolinea i legami con Lucrezio e il metodo epicureo, evidenziando l'uso virgiliano dell'analogia e mostrando ancora una volta uno spiccato interesse per la scienza epicurea.

INDICE

Mots-clés : Virgilio, Servio e Servio Danielino, epicureismo, Lucrezio, analogia

AUTORE

MARIA-LUISA DELVIGO

Università di Udine

maria.delvigo@uniud.it