



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

FRANCESCO STADERINI

Prima e dopo Epicuro

Origine e sviluppo della civiltà nel *De rerum natura* di Lucrezio

EPEKEINA, vol. 4, n. 1-2 (2014), pp. 77-111

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v4i1-2.94

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Prima e dopo Epicuro

Origine e sviluppo della civiltà nel *De rerum natura* di Lucrezio

Francesco Staderini

1. Statuto ontologico del tempo in Lucrezio

Nel I libro del *De rerum natura* Lucrezio espone i fondamenti dell'ontologia epicurea. Dopo aver stabilito quali basi della realtà gli atomi e il vuoto e aver individuato nelle loro combinazioni l'origine delle varie *res*, egli procede col distinguere due diversi tipi di proprietà: attributi (da lui definiti *coniuncta*) e accidenti (*eventa*).¹

I primi sono qualità permanenti e intrinseche alla natura di vuoto, atomi e dei loro *compendia* (ad esempio la possibilità di essere toccati per gli atomi, al contrario invece del vuoto, che è intangibile; il peso, la liquidità, la temperatura per quanto riguarda invece le *res* composte); esse vengono meno con il venir meno di un composto, mentre sono eterne in coincidenza con l'eternità di atomi e vuoto.

Gli accidenti sono invece proprietà transitorie, che non si legano in modo permanente alle *res* cui si riferiscono; tra gli *eventa* addotti come esempio Lucrezio sceglie condizioni a sfondo socio-politico, accoppiandole in opposti: da un lato *servitium*, dall'altro *libertas*, da uno *paupertas* dall'altro *divitias*, e infine *bellum* e *concordia* (cfr. 1,455-458). Dalla messa in rapporto gli uni con gli altri di tali accidenti Lucrezio spiega poi come noi percepiamo lo scorrere del tempo. La conclusione è che il tempo non è un'entità di per se stessa, ma una percezione che deriva all'uomo dall'alternarsi di diversi stati delle *res*, facendo capo in particolare alla fondamentale dicotomia stasi/movimento (cfr. 5,459-461).²

1. Lucr. 1,449-482. Epicuro si sofferma sulla distinzione tra *attributi* (in greco *sumbebekota*) e *accidenti* (*sumptomata*) nei paragrafi 68-71 dell'*Epistola ad Erodoto*, ai quali fa seguito, come in Lucrezio, la definizione di cosa sia il tempo a 72-73. Per un inquadramento recente delle varie questioni sollevate da questi paragrafi e il rapporto tra essi e il resoconto lucreziano cfr. VERDE 2010, ad 68-74, oltre alle osservazioni di BAILEY 1970, 235-244, e ARRIGHETTI 1973, ad *locum*.

2. La precisazione di come il tempo non sia una *res per se* è probabilmente un

Il tempo è pertanto un accidente di accidenti³ e ha uno statuto ontologico molto labile, legato all'*hic et nunc* delle *res* e dei luoghi in cui esse hanno agito, acquisendo accidenti momentanei (guerra/pace, ricchezza/povertà, servitù/libertà). Per esemplificare questo arduo concetto Lucrezio propone l'evento – che egli considera pienamente storico – più celebre della cultura antica: la guerra di Troia.⁴ Il modo in cui egli presenta la vicenda indica bene l'idea che Lucrezio ha della storia e degli avvenimenti che la compongono. Il poeta mette infatti in evidenza il carattere transitorio e materiale dell'accaduto: esso è uno degli *eventa* portati ad esempio nei versi precedenti (1,456), la guerra (*bellum*), e le *res* che aveva affetto sono *saecla hominum*, ormai spazzati via dall'*aetas*, inseriti in una precisa cornice geografica (*terris ... regionibus ipsis*, v. 469); costoro, poi, sono mossi da cause presentate come perfettamente materiali, in linea con la psicologia che verrà poi illustrata nel III libro: così l'animo di Paride prende letteralmente fuoco, incendiandosi d'amore per Elena, e a questo fuoco interiore corrisponde poi l'incendio che divora la città a seguito dell'inganno del cavallo.⁵ L'insistenza sul carattere materiale di questi avvenimenti umani consente a Lucrezio di mettere in luce la continuità ontologica tra questi fatti storici e fenomeni naturali, come può essere ad esempio un incendio; gli uomini che si accendono in battaglia sotto le mura di Troia sono infatti *materies rerum* inserita in un certo *locus* (cfr. 1,471-

portato polemico contro il *Timeo* platonico, nel quale il tempo viene creato dal demiurgo come entità a sé stante, per la misurazione della quale vengono prodotti i corpi celesti e i loro movimenti regolari (cfr. Platone, *Tim.* 37c-d). Sulla cosmologia epicurea e lucreziana come confutazione del creazionismo provvidenziale platonico del *Timeo* si sofferma SEDLEY 1998,75-78.

3. Come segnalato da VERDE 2010, 210, la definizione del tempo come 'accidente di accidenti' (*sumptoma sumptomaton*) è dovuta all'epicureo Demetrio Lacone, secondo la testimonianza riportata da Sesto Empirico, *Math.* 10,129 = 294 USENER 1887.

4. Cfr. *Lucr.* 5,323-326, dove ciclo tebano e guerra di Troia vengono addotti come i primi eventi storici di cui si è conservata memoria. Alla missione greca contro Troia è possibile si riferiscano anche i vv. 5,1440-3, in cui il poeta delinea il contesto storico a cui risale l'invenzione della scrittura e dell'epica a tema storiografico.

5. Cfr. 3,288-306, versi in cui viene descritta la speciale composizione dell'anima e come il prevalere di uno degli elementi sia all'origine di una certa attitudine psicologica del singolo individuo; per l'innamoramento come *furor* e quindi come prevalere nell'*anima* del *calor* cfr. il finale del IV libro (la passione amorosa è definita *ardor amantum* a 4,1077 e come un fuoco divorante a 4,1084-1120).

2), così come lo è, ad esempio, la foresta che prende fuoco per varie possibili cause a 5,1241-1251.

Questa assimilazione tra *res gestae* umane e fenomeni naturali⁶ è ancora più evidente in un passaggio del III libro (3,832-42), in cui, a dimostrazione del fatto che gli eventi passati, essendo privi di una loro materialità, non hanno alcuna influenza sul presente, Lucrezio richiama un episodio chiave della storia romana, le guerre contro i Cartaginesi. Queste sono presentate nei termini di una battaglia cosmica, assimilabile a un terremoto (cfr. 834-835: *omnia ... belli trepido concussa tumultu / ... contremuere*) e allo stravolgimento di acqua e terra, come in un caos primordiale (cfr. 842, che riprende *terraque marique* di 837), e che ricorda la guerra tra i quattro elementi fondamentali di 5,380-415. Lucrezio appaia così due fenomeni entrambi forieri di paure e dubbi e appartenenti l'uno alla dimensione storica (la guerra punica), l'altro a quella naturale (il terremoto). In ambo i casi l'obbiettivo del poeta è di neutralizzare la carica di terrore legata ad entrambi attraverso gli strumenti della *physiologia* epicurea: così del terremoto vengono illustrate le cause naturali, non legate all'intervento divino, nel corso del VI libro (cfr. 6,535-607), mentre le guerre puniche sono ridotte, in tutto il loro carattere terrificante (cfr. 3,835: *omnia ... horrida contremuere*), ad eventi ormai trascorsi, che non possono esercitare più alcun effetto sulle generazioni successive; questo perché, come dimostrato in precedenza, il tempo non ha uno statuto ontologico autonomo, ma è un accidente di accidenti estremamente labile.

2. *Physiologia*, storia e morale epicurea

Il poeta epicureo inquadra così l'uomo e le vicende che lo coinvolgono nella più generale *physiologia* riguardante i composti atomici e questa operazione ha risvolti importanti anche sul piano etico. Entro la filosofia epicurea, infatti, la storia svolge un ruolo morale importante

6. Di tale continuità tra ordine cosmico e ordine umano/politico in Lucrezio si dimostra ben consapevole anche Virgilio, il quale la riproporrà, con mezzi sottili, studiati da HARDIE 1986, nell'*Eneide* a dimostrazione però di assunti opposti a quelli epicurei, ossia il governo dell'universo da parte di dei patrocinatori degli uomini, la presenza di un preciso disegno provvidenziale che si dispiega nella storia, l'eternità cui sono votate alcune istituzioni umane, etc.

tanto quanto l'indagine dei fenomeni naturali: dallo studio di entrambe si ricavano conclusioni fondamentali sotto questo aspetto, anzitutto il carattere ateleologico e non provvidenziale tanto di *eventa* umani, che, nella loro sequenza relativa, vanno a costituire la percezione del tempo e quindi la nostra concezione di storia, quanto di *eventa* che coinvolgono invece altri tipi di *compendia* (che siano animali o corpi celesti); in secondo luogo la finitudine di tutti i composti, dal mondo in cui ci troviamo, fino ai prodotti dell'uomo e a intere civiltà (cfr. 5,306-323); inoltre, l'ininfluenza che alcuni eventi passati possono sortire sul presente, così come però gli effetti duraturi nel tempo che altri hanno comportato per le generazioni a venire (su tutti la superstizione e i riti religiosi, che hanno inflitto sofferenze tanto a noi quanto ai nostri predecessori, deprecate a 5,1196-7); infine, l'esistenza di limiti precisi alla produttività della natura e all'inventiva umana.⁷

Per giungere a tali conclusioni è necessario liberare la storia dell'uomo dal velo di mistificazione in cui l'hanno avvolta i racconti mitologici tramandati da *vates* e *poetae*, nei quali predomina l'idea errata di un mondo creato da dei provvidenziali, continuamente coinvolti nella regolazione del cosmo. È in particolare il periodo precedente le prime attestazioni scritte a dover essere sottoposto a una ricostruzione accurata mediante un metodo di inferenza analogica e spiegazioni multiple simile a quello applicato anche in altri campi dove l'oggetto di ricerca non sia sottoposto alla diretta verifica dei sensi. Come specificato in chiusura della *Kulturgeschichte* del V libro (5,1446-7), l'epoca precedente i primi testi storiografici (da identificarsi con i primi poemi epici) va ricostruita dalla ragione affidandosi all'analogia con il presente come guida per trovare ipotesi verosimili sul passato. Si tratta delle medesime procedure gnoseologiche impiegate in un altro ambito di ricerca i cui oggetti di studio sono sottratti al giudizio veritiero dei sensi, in questo caso non perché trascorsi nel tempo, ma perché troppo lontani nello spazio: l'astronomia.⁸ Entrambi gli ambiti, data la difficoltà di

7. Sull'intrinseca ciclicità della natura e dunque l'impossibilità che produca mai qualcosa di nuovo e sul contrasto che questo comporta con i desideri umani che si rinnovano in continuazione si sofferma ROMANO 2008.

8. Il metodo delle spiegazioni multiple viene illustrato da Lucrezio nella sezione astronomica che occupa la parte centrale del V libro, a 5,526-533. Epicuro si occupa di quello che definisce il *pleonachos tropos* a *Ep. Hdt.* 79-80 e *Ep. ad Pyth.* 86-87. Sull'uso

individuare cause razionali, sono esposti all'eziologia mitologica che ne contempla un controllo da parte degli dei: così all'origine della civiltà umana ci sarebbe l'opera di *protoi euretai* di origine divina, o divinizzati, che hanno dispensato generosamente all'uomo i frutti delle loro scoperte, mentre la gestione dei fenomeni celesti viene assegnata agli dei, che li governerebbero a seconda della loro propensione, benevola o meno, nei confronti dell'uomo.

3. Carattere politico della preistoria lucreziana.

Di questa ricostruzione razionale, depurata dalle favole della mitologia, del periodo di fondazione della civiltà umana contemporanea, Lucrezio ha interesse a mettere in rilievo i risvolti etici anche in vista del particolare contesto storico in cui compone il suo poema. I decenni centrali del I secolo a. C., infatti, sono segnati a Roma da una crisi socio-politica profondissima, che sfocerà nella cosiddetta rivoluzione romana e da ultimo nell'avvento del principato augusteo.⁹ Per il poeta epicureo, così come per altri intellettuali, di vario orientamento, a lui contemporanei (da Posidonio a Cicerone e Sallustio), l'indagine sulla storia e le origini della civiltà è un mezzo per diagnosticare le cause dei mali contemporanei e cercare di trarvi un insegnamento utile a cambiare in meglio la situazione.¹⁰

È in questa direzione che puntano gli inserti moralistici che ri-

dei due tipi di analogia – sincronica e diacronica – impiegati da Lucrezio nel *De rerum natura* cfr. SCHIESARO 1990.

9. Il carattere drammatico del frangente storico in cui si trovò ad operare Lucrezio sarà ancora più tale nel caso si accogliesse l'ipotesi di una datazione più bassa della morte del poeta, agli inizi degli anni 40, e quindi a guerra civile incipiente tra Cesare e Pompeo, proposta da CANFORA 1993 e HUTCHINSON 2001. Che il *De rerum natura* sia strettamente legato al contesto politico-sociale della tarda-repubblica e rappresenti una reazione alla crisi in corso è l'argomento portante di MINYARD 1985.

10. Il carattere politico e la presa sulla contemporaneità romana del *De rerum natura* sono una "scoperta" relativamente recente della critica lucreziana. I primi a sottolineare l'influsso del contesto storico tardo-repubblicano su Lucrezio sono FURLEY 1978 e GRIMAL 1978, mentre NICHOLS 1976 e CONTI 1982 sono i primi studi specifici sull'argomento, cui fa seguito MINYARD 1985. Ma i contributi più stimolanti e ricchi di buoni spunti sul tema sono FOWLER 1989 e SCHIESARO 2007. In merito alla posizione assunta da altri intellettuali contemporanei quali Posidonio e Sallustio, si vedano i saggi di PAPAIOANNOU, SEIDER e DAVIES in questo volume.

corrono nel grandioso affresco sulla preistoria racchiuso nella parte finale del V libro (5,925-1457): in esso Lucrezio, muovendo dagli albori del *genus humanum* e giungendo alle soglie delle prime attestazioni scritte, dipana una ricostruzione ateleologica, non provvidenziale e materialista del progresso umano su vari versanti (socio-politico, tecnologico, linguistico, religioso), la più ampia e articolata digressione sulla preistoria dell'uomo giunta fino a noi nel *corpus* della letteratura latina.

Che nel procedere a tale ricostruzione Lucrezio abbia sempre presente la propria contemporaneità è chiaro sia dai numerosi confronti tra passato e presente, spesso di tono moraleggiante, inseriti dal poeta, sia dalla presenza, nel resoconto storico di per sé anonimo e universale proposto da Lucrezio, di rimandi in filigrana alla cultura e alla storia di Roma. Già dalla prima digressione a sfondo moralistico, infatti, ai vv. 5,987-1010 – che chiudono la trattazione della prima fase, la più arretrata, della storia umana, caratterizzata da una vita vagabonda, esasperatamente individualista, e precaria a causa della mancanza di risorse tecnologiche le più basilari (cfr. 5,925-87) – risulta chiaro come Lucrezio voglia proporre, a partire dalla ricostruzione storica, delle riflessioni che spingano il suo pubblico romano a riflettere criticamente sull'insieme di valori alla base della propria condotta di vita. A partire dalla cruenta scena di un uomo primitivo aggredito dalle *ferae* e incapace di curare le orrende ferite ricevute, Lucrezio inserisce un confronto tra le varie cause di morte in quell'epoca lontana e nel presente: da una parte si muore per mancanza di difese contro gli attacchi degli animali e ignoranza della basi della medicina per curarsi o evitare di avvelenarsi involontariamente, oppure anche per inedia; dall'altra, invece, si muore a migliaia per mano non di animali ostili, ma di altri uomini, nemici in guerra, oppure affrontando le insidie di una navigazione per mare, o ancora per eccessi alimentari o perché avvelenati maliziosamente. Per tono e motivi il brano richiama certi passaggi moralizzanti della diatriba cinica: tra questi la vivace personificazione di un mare maligno e ingannatore (cfr. 1004-5) e quella dell'*improba navigii ratio* che giace ancora nell'ombra (cfr. 1006), senza essere stata tratta *in luminis oras* dalla *ratio* (cfr. 5,1455), e i motivi dell'ingordigia e dell'avvelenamento, una delle denunce più ricorrenti nella letteratura romana a sfondo morale. Tramite il confronto tra ingenuità e precarietà primitive da una parte ed eccessi materiali, maliziosa *sollertia* e violenta propensione

alle armi proprie della contemporaneità dall'altra Lucrezio mette in evidenza, sotto una luce fortemente negativa, alcune delle caratteristiche principali della società romana a lui contemporanea (il militarismo, la diffusione dei commerci oltremare, la sregolatezza nei consumi, così come la violazione del basilare principio di non provocare danni agli altri); ma a ciò non fa da contraltare l'idealizzazione di un passato remoto in cui l'uomo era incapace di raggiungere una minima condizione di sicurezza, attraverso adeguate conoscenze mediche (per curare le ferite delle fiere e preservarsi da un auto-avvelenamento involontario) e mezzi per assicurarsi sufficienti riserve di cibo.

Nel resto del resoconto preistorico, Lucrezio propone altre digressioni moraleggianti, una delle quali particolarmente significativa per il taglio politico e la presa sulla realtà contemporanea al poeta. Si tratta del passaggio che trae le mosse dall'introduzione del concetto di proprietà (*res*) conseguente alla scoperta dell'oro (5,1114-5) e dell'influenza che questo fatto ha sul sistema di valori che fino ad allora aveva regolato le prime monarchie, basate su una assegnazione meritocratica di terre e bestiame a chi eccellesse nelle virtù naturali di forza, bellezza e intelligenza (cfr. 5,1110-1112). La preferenza che viene da allora accordata alla ricchezza produce uno scollamento tra la scala assiologica che orienta le scelte di individui riuniti in società e i criteri naturali di preminenza fino ad allora adottati. È a partire dalla constatazione del carattere innaturale di tale svolta socio-culturale che Lucrezio introduce una riflessione su cosa sia effettivamente da considerare come ricchezza e sul perché gli uomini ricerchino una ricchezza materiale che non può garantire loro ciò che perseguono, anzi conducendoli ad esiti del tutto contrari. Nel farlo, egli recupera alcune massime morali del maestro (cfr. 5,1117-9 con *SV* 25, 68 e *Ep. ad Moen.* 130, mentre i versi 1120-2 sono una resa pressoché *verbatim* di *KD* 7) e vi contrappone invece delle scelte di vita in linea col *mos maiorum* romano (la ricerca di prestigio sociale tramite il *cursus honorum*), ma profondamente sbagliate nei loro presupposti. Queste si ricollegano a immagini dei proemi al II e al III libro (cfr. 2,9-13 e 3,59-86), in cui vengono specificate le cause (in particolare l'ignoranza di ciò di cui la natura umana ha realmente bisogno e la paura della morte) di comportamenti inutili, e quindi frustranti (la ricerca di *honores* tramite *ingenio* e *nobilitas*), nonché dannosi per la carica di spietata violenza da essi provocata (la mostruosa macchina delle proscrizioni sillane richiamata a 3,70-3). In

questo passaggio del V libro Lucrezio individua dunque il motivo che spinge alla ricerca di potere: l'illusione di ottenere così un fondamento più stabile per un'esistenza concepita come esposta ai colpi di una *fortuna* temibile. Ma questo ragionamento si scontra con la realtà dei fatti di una vita politica tormentata dalle aggressioni dell'*invidia*, che punta le posizioni più elevate ed è causa di fragorose cadute, metaforicamente accostate a un precipitare, ignominioso, in quell'Ade dal quale invece, nel proemio al III, gli avidi e ambiziosi pensavano di preservarsi proprio in virtù di ricchezze e potere.¹¹ Alle erronee motivazioni che spingono ad azioni deleterie, basate sul chiacchiericcio dell'*opinio communis*, e quindi su di una fallacia di ordine intellettuale (cfr. 5,1131-3), Lucrezio oppone la *sapientia* epicurea, che veicola un messaggio di moderazione e temperanza a livello economico (cfr. 5,1117-9) e di quietismo a livello politico (cfr. 5,1129-30).

Anche in questo caso, la digressione moraleggiante ha lo scopo soprattutto di rivolgere un messaggio etico ai lettori contemporanei del poema: Lucrezio coglie l'occasione di inserire nella trama storica una delle *Kuriai Doxai* più importanti, mentre non è tanto interessato a esprimere un giudizio morale sul progresso dell'uomo, nel quale non viene riconosciuta così una direzione univoca; anzi, il verso con cui si chiude l'*excursus* (1135: *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*) equipara presente, passato e futuro in quella mancanza intellettuale che è causa ultima di scelte sbagliate e a cui può porre rimedio soltanto la dottrina epicurea, la cui azione, in tal modo, viene posta al di fuori dello scorrere della storia.

Riferimenti a uno dei pilastri della civiltà romana, il culto religioso di stato,¹² ma anche il legame tra imprese militari e superstizione religiosa,¹³ sono poi il nucleo polemico della tirata contro la *religio* e i suoi nefasti effetti sull'umanità che fa seguito alla ricostruzione razionale della concezione del divino di 5,1169-1193. Anche in questo caso in-

11. Cfr. 5,1123-8 e 3,59-67 e in particolare come l'avverbio *contemptim*, di 5,1124 riprenda il nesso *turpis contemptus* di 3,65.

12. Sul carattere romano dei riti descritti a 5,1198-1203 cfr. la nota *ad locum* di GALE 2009.

13. Sullo stretto collegamento, proprio di Roma, tra potere militare e politico e *religio* Lucrezio si focalizza attraverso l'immagine dell'*induperator* e delle *fasces* e *secures* che paiono essere calpestate da una misteriosa *vis abdita quaedam* proposta a 5,1226-35.

trodotta da movenze diatribiche (le patetiche esclamazioni di 5,1194-7, con il ricorso del poeta alla prima persona plurale, *nobis* a 1196, con intento simpatetico), la requisitoria di Lucrezio contro i vacui rituali della tradizione aggredisce alle fondamenta il contrattualismo della *religio*, contrapponendovi la *theoria ton onton* epicurea, con l'adozione degli dei come modello supremo di vita felice, e non come padroni tirannici da pacificare (cfr. 6,68-79 e l'immagine dell'*induperator* che cerca di pacificare venti e dei per mezzo di *vota* a 5,226-30); nel mirino del poeta finiscono anche le credenze in un sistema di punizioni oltremondane (cfr. 5,1218-25) concepito, da alcuni, come un mezzo efficace di mantenimento dell'ordine sociale, in linea con la concezione di religione quale *instrumentum regni*, già presente in un sofista come Crizia.¹⁴

Il fenomeno religioso offre lo spunto dunque per una polemica contro l'ordinamento contemporaneo al poeta, più che un motivo di giudizio complessivo sull'evoluzione della civiltà umana. La diagnosi resta la medesima di quella espressa riguardo all'origine di *avarities* e *honorum caeca cupido* articolata nel proemio al III libro (cfr. 3,59-93): alla base della superstizione si trova una lacuna intellettuale, l'incapacità di assegnare razionalmente delle cause a fatti grandiosi come l'eternità o meno del mondo (5,1211-17), i movimenti dei corpi celesti (5,1186-91), i terremoti (5,1236-40), i fenomeni atmosferici (5,1192-3 e 1218-21). E la terapia suggerita è sempre la *physiologia* epicurea, nella quale è compresa anche una corretta concezione del divino nel suo *status* di beatitudine e autosufficienza.

Un confronto tra età primitiva e contemporaneità romana del poeta ricorre infine anche nell'ultimo *excursus* a sfondo morale della *Kulturgeschichte* (vv. 5,1412-35). Esso si ricollega alla precedente scena di festa campestre, caratterizzata dal piacere suscitato da musica e danza in uomini paghi del poco a loro disposizione. Al verso 5,1404 (*omnia quod nova tum magis haec et mira vigeant*, «poiché all'epoca tutto ciò risultava nuovo e degno di ammirazione») Lucrezio spiega come questo particolare piacere cinetico (che rimarrà invariato di grado pur col raffinamento della musica nelle generazioni successive, fino ai giorni nostri; cfr. 5,1405-11) sia dovuto al fatto che per il *silvestre*

14. Cfr. il frammento dal prologo della tragedia *Sisifo* riportato in VS 88 B25.

genus dell'epoca questi *reperta* fossero un qualcosa di nuovo e quindi degno di particolare ammirazione e desiderabile. Ricollegandosi a questa osservazione su di uno specifico episodio del progresso umano Lucrezio ricava una conclusione più generale sui modi con cui la civiltà umana si è evoluta nel corso dei secoli, specificando come esse non corrispondano a una corretta valutazione morale e per questo sono fonte di *curae* e violenza. Motore della continua ricerca di nuovi ritrovati, al di là della loro effettiva necessità, è infatti il senso di appagamento che deriva, in modo illusorio, da ciò che solo in virtù del suo carattere di novità attira i desideri degli uomini, rimpiazzando quanto prima invece solleticava le loro fantasie e che ora è destinato a una rapida e prematura obsolescenza (5,1412-1415). Si innesca così un meccanismo di inquieta ricerca del nuovo, senza che vi sia all'origine un autentico bisogno, e ciò compromette la capacità di giudizio degli uomini, incapaci di valutare l'autentico valore di un *repertum* e quindi propensi a contendersi, anche sanguinosamente, gli oggetti di moda in quel momento (cfr. la lotta sanguinosa per la *pellis ferina* di 5,1418-1422).

Anche qui il problema di fondo è di tipo intellettuale: l'uomo sprovvisto di precisi criteri in base ai quali valutare a cosa ammonti l'autentico piacere non è in grado di porre limiti ai propri desideri e ciò lo conduce nella situazione frustrante di ricercare con ansia sempre nuove cose, spesso superflue, e nell'affrontare per questo motivo anche scontri violenti, fino alla guerra (cfr. 5,1431-5). Questa incapacità di circoscrivere la ricerca del nuovo accomuna l'umanità tutta (cfr. *semper* a 5,1431), per quanto lo scollamento dalle necessità più autentiche dell'uomo sia molto più grave nel presente, come viene notato da Lucrezio nel confronto tra la pelle ferina, contesa ferocemente tra gli uomini primitivi e comunque con un effettivo uso pratico, ossia ripararli dal freddo, e le vesti di lusso per cui si battono gli uomini contemporanei e la cui mancanza non comporterebbe alcun disagio insopportabile (cfr. 5,1426-8). Ma al di là del sempre più accentuato distacco dai bisogni naturali e necessari che distingue età primitiva e età moderna, Lucrezio traccia qui una linea di demarcazione cronologica più significativa, coincidente con l'avvento della dottrina epicurea; è questo infatti un momento di autentica discriminazione, allorché l'uomo riesce finalmente ad ottenere quella conoscenza dei limiti naturali e, sulla scorta di quelli, etici che lo trarrà in salvo dai flutti di guerra in cui era precipitato a causa di quei desideri sregolati che caratterizzano tutte le

epoche precedenti. Anche in questo caso quindi l'*excursus* morale serve a diagnosticare le cause all'origine di un male che da sempre affligge l'umanità (l'ansiosa ricerca di cose nuove, senza tener conto della loro effettiva utilità), ma che si è particolarmente accentuato nella civiltà romana contemporanea al poeta; anche in questo caso, poi, la diagnosi identifica la causa in una mancanza di ordine intellettuale (l'ignoranza di quali siano i limiti della *vera voluptas*) e anche in questo caso, infine, la terapia proposta si identifica con la *physiologia* epicurea e la dottrina dei piaceri necessari e naturali ad essa strettamente collegata.

Dall'analisi degli *excursus* morali di Lucrezio risulta chiaro quindi come essi siano considerati dal poeta quali luoghi privilegiati in cui poter condurre un discorso di ordine etico rivolto al pubblico romano contemporaneo e rispondono pertanto ad esigenze di ordine anzitutto didascalico. Viene così ricavato un angolo dedicato all'etica del Giardino nell'ambito di un'opera che tratta prevalentemente gli aspetti fisici della dottrina, ma che sarebbe incompleta se non mettesse in chiaro l'intimo legame che in essa sussiste tra studio della natura e scelte morali.

4. Un dibattito superato: Lucrezio primitivista o progressista

È a partire da un fraintendimento di fondo sul *focus* principalmente contemporaneo di queste digressioni moraleggianti che sono derivate, specie nel secolo scorso, accese dispute esegetiche sulla sezione storica del V libro, riguardanti il giudizio complessivo che Lucrezio avrebbe dato sul carattere positivo o meno del progresso umano. Si sono venuti a distinguere tre diversi schieramenti: coloro che sostengono come Lucrezio, scisso tra ottimismo razionalista epicureo e intimo pessimismo poetico, vagheggi il ritorno a un originario stato di innocenza primitiva, antecedente le sofisticazioni dei bisogni venute in essere col procedere della civiltà, fattore di grave degrado morale;¹⁵ al polo opposto si attestano quanti invece credono Lucrezio, in ultima analisi, favorevole al

15. Precursore di questo orientamento è ROBIN 1916, al quale si accodano, con argomenti propri, specie basati sul contrasto in Lucrezio tra ottimismo del filosofo e pessimismo del poeta, oppure sul grado di decadenza fisica del mondo, già in fase declinante, W. GREEN 1942, KELLER 1951, GIUFFRIDA 1959, BEYE 1963, PERELLI 1966-1967-67, FREDOUILLE 1972 e BERTOLI 1980.

progresso come presupposto di quella sicurezza materiale necessaria alla successiva opera di redenzione spirituale compiuta da Epicuro;¹⁶ infine c'è chi giunge a individuare con più precisione la fase preistorica su cui Lucrezio concentra i propri rimpianti, dipingendola coi colori di una perduta età dell'oro epicurea, in cui l'uomo aveva raggiunto, quasi per natura, un giusto equilibrio tra sicurezza materiale ed equilibrio interiore.¹⁷ Quest'ultima ipotesi si regge soprattutto su indizi di ordine poetico: l'età idealizzata dal poeta sarebbe infatti la cosiddetta seconda fase della preistoria,¹⁸ in cui gli uomini, scoperto il fuoco e costruite le prime capanne, cominciano a coltivare rapporti famigliari più stretti, superando il primitivo individualismo esasperato, e a stipulare accordi con i vicini (*finitimi*) affinché non ci si aggredisse vicendevolmente; a questa fase viene fatta risalire la scena di festa campestre che fa seguito all'eziologia del canto e della musica strumentale, caratterizzata da un'ambientazione idilliaca, mutuata dal 'pic-nic' del proemio al II libro (2,29-33), e da una condizione di *aponia*, dovuta ad un misurato senso di sazietà e al piacere, di tipo cinetico, procurato dalla recente scoperta della *musa agrestis* e della danza ad essa legata.

5. Amoralità della storia fino ad Epicuro

Tale dibattito si è sviluppato a partire dalla concezione che Lucrezio intenda esprimere un giudizio di ordine morale sullo svolgimento della storia da lui esposta. In realtà tale impostazione del problema presenta un errore di fondo: il poeta del *De rerum natura* fa coincidere l'introduzione di norme morali in base alle quali giudicare la bontà di scelte, e conseguenti azioni, umane con la scoperta della *physiologia* atomistica, e della dottrina etica ad essa collegata, da parte di Epicuro; fino a questo snodo fondamentale la civiltà si è sviluppata in modalità del tutto amorali, senza che gli uomini avessero strumenti intellettuali adeguati per poter agire in modo corrispondente ai loro autentici bisogni. Per questo in Lucrezio un giudizio morale è formulabile sol-

16. Cfr. TAYLOR 1947, BORLE 1962, FURLEY 1978, LUCIANI 2000, 117-177.

17. L'ipotesi viene argomentata in modo compiuto da BLICKMANN 1989, ma se ne trovano anticipazioni già in FARRINGTON 1953; sulla stessa linea interpretativa si attesta poi NOVARA 1982, 50-65.

18. Seguo qui la divisione del resoconto lucreziano proposta da MANUWALD 1980.

tanto nel momento in cui, una volta instaurata la dottrina epicurea, gli uomini abbiano avuto finalmente a disposizione dei criteri filosoficamente fondati sulla scorta dei quali adottare decisioni moralmente rette, che li conducessero in avanti lungo il cammino verso la felicità. Di qui deriva dunque l'accento sulla contemporaneità (in particolare sulla Roma tardo-repubblicana in cui il poeta visse) all'interno delle digressioni moralistiche della *Kulturgeschichte* prese in considerazione nelle pagine precedenti. Rispetto a questo prevalente interesse – trasmettere un messaggio morale al pubblico contemporaneo – il passato rappresenta semplicemente uno spunto, senza che ciò comporti l'individuazione da parte di Lucrezio di una precisa direzione morale nel corso della preistoria umana. Anzi, essa è presentata nei termini di un processo laborioso, graduale, segnato da un susseguirsi di tentativi a volte fallimentari, altre coronati da successo, e tutti determinati dalla spinta di un bisogno la natura del quale, però, gli uomini non erano ancora in grado di valutare. Per questo non ha ragion d'essere cercare di stabilire se Lucrezio presenti quello che in termini moderni viene definito un approccio primitivista o progressista al passato (e, nel caso fosse il primo, quale epoca in particolare adotti come preferibile).¹⁹ Questo a maggior ragione perché in Lucrezio, come in generale negli autori antichi, l'interesse per la preistoria presenta l'intento di trarne indicazioni utili sul proprio presente, individuandone le radici profonde e offrendo spunti, soprattutto di ordine morale, su come affrontarlo con maggiore consapevolezza.²⁰

19. L'interesse per il concetto di progresso nella cultura greco-romana si comincia ad affermare nella prima metà del secolo scorso, soprattutto a partire da UKKULL-GYLLENBAND 1924, seguito poi da LOVEJOY e BOAS 1935, EDELSTEIN 1967 e DODDS 1973. Per una breve rassegna in merito si veda la prima parte del saggio di TUTRONE in questo volume.

20. Condivido sotto questo punto di vista l'osservazione di CAMPBELL 2003, 9: «Prehistories provide an aetiology for the way things are, or seem to be, today, and show how they may be better in the future. Modern human society is the starting point, and prehistory is a mirror we hold up to view ourselves. In this way, a prehistory speaks of past, present, and future; the link between them being the idea of a continuation of process or pattern that underlies events. So, rather than being a disinterested scientific account of the distant past, any prehistory will be partial, and will focus on those ethical aspects the writer wishes to highlight. Lucretius' prehistory is not different in this respect».

6. La ricostruzione epicurea della preistoria

L'impronta moralistica e romanocentrica che contraddistingue il finale del V libro del *De rerum natura* marca una distanza tra Lucrezio e le digressioni storiche di Epicuro a noi pervenute. Secondo la ricostruzione proposta da David Sedley,²¹ la storia della civilizzazione umana doveva occupare il XII libro dell'opera maggiore del maestro, il *Peri Physeos*. Le tracce seguite dallo studioso inglese sono labili: da alcune menzioni nel *De pietate* di Filodemo si ricava che ampio spazio doveva ricevere l'origine della concezione del divino e dei culti religiosi, mentre i paragrafi 75-76 dell'*Epistola ad Erodoto* suggeriscono la presenza di un *excursus* specifico sul linguaggio. Un'altra probabile fonte della ricostruzione epicurea dell'umanità primitiva è un passaggio all'inizio della *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo (I,7), molto probabilmente derivante da Democrito.²² A questo antecedente si aggiungono poi le testimonianze epicuree di Ermarco (in Porfirio, *Abs.* 1,7-12), lo scolarca successore del maestro, e di Diogene di Enoanda, dove ritroviamo una ricostruzione delle prime forme di aggregazione sociale (sulla spinta dell'utile) e delle modalità assunte dallo sviluppo tecnologico.

Da questi testi è possibile individuare a grandi linee le caratteristiche principali del resoconto epicureo sulla storia della civilizzazione: ateologico, non provvidenziale, mirava ad escludere l'intervento divino sulla storia dell'uomo e a rimarcare come motore del progresso il bisogno e come modello di riferimento per l'uomo la natura, la quale offriva, mediante l'osservazione, lo spunto iniziale per dare vita ad arti e tecniche poi raffinate per mezzo della ragione (*loghismos*). La storia dello sviluppo socio-culturale e tecnologico dell'umanità si presenterebbe così del tutto oggettiva e amorale, priva di giudizi etici sulla positività o meno di questo processo graduale e punteggiato tanto di successi, quanto di fallimenti. Forse la sola ricostruzione dell'origine del culto religioso può aver dato adito a commenti di ordine etico sul corretto rapporto tra uomo e divinità, che dovevano trovare spazio,

21. Cfr. SEDLEY 1998, 119-123.

22. Inizialmente attribuito all'epicureo Ermarco (cfr. BUSOLT 1889), il passo viene fatto risalire per la prima volta a Democrito – da cui sarebbe stata recuperato da Diodoro attraverso il logografo Ecateo – da REINHARDT 1912, seguito poi da VLASTOS 1946. COLE 1967 cerca di ricondurre a questo resoconto tutte le successive preistorie greco-latine: una tesi forzata, ma comunque ricca di buoni spunti.

sempre secondo l'ipotetica ricostruzione di Sedley, nel XIII libro del *Peri Physeos*.

La concezione epicurea della civilizzazione umana che si ricava da queste fonti presenta essenzialmente le seguenti caratteristiche: l'uomo si riunisce in società spinto da motivi utilitaristici, per garantire una maggiore protezione dalle minacce esterne e premunirsi al contempo dalle aggressioni all'interno del gruppo stesso, stabilendo il principio fondamentale di non recarsi danno vicendevolmente; l'utile è il criterio guida anche nell'ambito dello sviluppo tecnologico: spinto dalla necessità di soddisfare un certo bisogno, l'uomo trae spunto dall'osservazione della natura per introdurre nuovi ritrovati e tecniche, dapprima cercando di replicare artificialmente un processo naturale, poi apportando ulteriori miglioramenti tramite l'intervento della ragione; l'ignoranza delle cause all'origine di fenomeni naturali grandiosi, come il movimento degli astri in cielo, oppure terremoti, tempeste, eruzioni vulcaniche, ha instillato negli uomini false deduzioni (*ypotheseis*) riguardo il carattere delle divinità, percepite, fin da tempi molto remoti, come esseri speciali, immuni dalla decadenza che coinvolge tutti i composti atomici, perfettamente beati nella loro immortalità; ad essi, date queste caratteristiche eccezionali, viene erroneamente assegnato il governo del cosmo e della vita umana e da qui deriva il culto religioso tradizionale che viola empiricamente la retta concezione degli dei come esseri perfettamente autonomi, inoperosi e del tutto estranei alle vicende degli uomini.

7. Inserire Epicuro nel corso della storia

Su questa base ateleologica, non provvidenziale e amorale Lucrezio sviluppa una propria digressione storica conferendole, mediante i mezzi della poesia, un colorito invece teleologico, salvifico e morale: mediante l'esaltazione della figura del maestro Epicuro, elevato, nei proemi, a un rango divino e identificato, nella sua opera, come *cacumen*, vetta, dello sviluppo culturale dell'umanità, Lucrezio sembra intessere nella trama della sua preistoria un filo rosso che suggerisca un'effettiva direzione del progresso umano verso l'avvento salvifico del filosofo donato al mondo da Atene; il ricorso, poi, come visto sopra, a interventi di tono moralista a inframmezzare l'esposizione, sostanzianti spesso da riprese pressoché letterali degli *ipsissima verba* del maestro (in partico-

lare dal catechismo per eccellenza dell'etica epicurea, le *Kuriai Doxai*), conferisce quella tinta moraleggiante che invece doveva mancare nell'originario resoconto epicureo. I motivi per cui Lucrezio adotta questa strategia espositiva, che recupera mezzi propri della tradizione rivale mitologico-religiosa, sono due: da un lato, l'esigenza didascalica di rendere più accettabile al pubblico romano cui il poeta si rivolge contenuti che minano alla base il complesso del *mos maiorum* e quindi di veicolarli attraverso i motivi famigliari alla cultura tradizionale di una storia provvidenzialmente orientata all'avvento di una figura salvifica, dai tratti sovrumani e divini, a coronamento di un processo in cui è distinguibile una certa direzione; dall'altro, il fatto stesso, giustamente messo in luce da FURLEY 1978, che Lucrezio, nella sua ricostruzione storica, ricomprende l'opera stessa di Epicuro, il cui impatto sulla successiva storia dell'uomo non poteva essere stato ovviamente valutato da Epicuro stesso nella propria ricostruzione storica.

Lucrezio procede alla storicizzazione del maestro e della sua dottrina in due modi, il primo dei quali è la sua deificazione e il confronto con altri dei ed eroi civilizzatori, l'altro, invece, la trattazione della *sapientia* e della *physiologia* atomistica alla stregua di una *ars* di cui Epicuro è l'*inventor* (cfr. proemio al V).

8. Epicuro *deus* e padre

La prima strategia ricorre a mezzi propri della tradizione mitologico-religiosa, svuotandoli del contenuto originario (un mondo presieduto dalle divinità e ordinato provvidenzialmente) e inserendovi invece un nuovo messaggio (gli dei sono indifferenti a un mondo destinato a venire meno, come tutti i compendi, comprese le opere dell'uomo e intere civiltà).²³ Nel dispiegare tale strategia, il poeta procede a una revisione del *pantheon* di dei ed eroi civilizzatori della tradizione romana, sostituendoli con figure che incarnino la rivoluzione filosofica epicurea. In questo senso è significativo l'appellativo di *pater* assegnato da Lucrezio ad Epicuro stesso nel proemio al III libro: egli, la più alta espressione della civiltà greca,²⁴ viene proposto come padre degli stessi

23. Su questa strategia argomentativa di Lucrezio cfr. CAMPBELL 2003, 10-12.

24. In tal senso è interessante notare l'insistenza sull'origine greca di Epicuro, definito come semplicemente *Graius homo* nel duello contro la *religio*, a 1,66, come

Romani, che somministri *patria praecepta* a quella *patria* che versa in un *tempus iniquum* (cfr. 1,41); perché ciò avvenga occorre che Lucrezio traduca nella lingua latina (*patrio sermone*) gli *aurea dicta* del maestro.

Al nuovo padre Epicuro dovrà cedere il passo il padre tradizionale del popolo romano, il patrono della sua cultura militare ed espansionistica: Marte. Lucrezio non procede a un confronto diretto tra le due figure paterne, ma li accosta attraverso il confronto di ciascuno dei due con rappresentanti dell'altro, e in entrambi i casi il confronto va a vantaggio del filosofo greco: nel I libro Marte è avvinto da Venere-*voluptas*, incarnazione del *telos* epicureo (cfr. 1,29-37), affinché i *fera moenera militaria* si placino e Lucrezio possa condurre il restio Memmio lungo il cammino verso la *sapientia*.

Nel proemio al V libro è invece Epicuro stesso a superare, con i propri *dicta* che depurano l'anima dei mali e delle ansie che l'affliggono, le imprese di Ercole, qui quasi ipostasi di Marte, eroe violento che rappresenta la politica romana di espansione in luoghi remoti, popolati da genti primitive e, se sobillate, potenzialmente pericolose.²⁵ Riguardo a questo secondo confronto, da parte dei commentatori lucreziani l'Ercole di 5,22-42 viene di solito inteso nelle vesti di paladino stoico,²⁶ mentre non è stata sufficientemente notata la natura di eroe culturale romano, e più in generale latino, di Ercole stesso, così come è romano l'epiteto di *Liber* per indicare Bacco usato da Lucrezio pochi versi prima, a 5,14. Il poeta mette dunque in lizza un eroe militaresco, che compie le sue imprese armate in giro per il mondo, stanando bestie in luoghi remoti e selvaggi,²⁷ e il filosofo greco, ma il cui messaggio è ora disponibile anche a Roma, grazie all'opera di Lucrezio stesso, Epicuro,

Graiae gentis decus a 1,3, e del quale viene rimarcata la provenienza da Atene nel proemio al VI libro.

25. Sulla ricezione della figura di Ercole nella cultura romana cfr. GALINSKY 1972, 126-130.

26. Cfr. le note *ad locum* di BAILEY 1947, COSTA 1984 e GALE 2009; vd. anche PACKMAN 1976, 207-208.

27. È proprio per insistere sul carattere itinerante delle fatiche illustrate che Lucrezio amplia considerevolmente le indicazioni geografiche, presenti in quasi tutti i versi dedicati alle imprese del semidio: cfr. *Nemaeus*, v. 24; *Arcadius*, v. 25; *Cretae* e *Lernaea* v. 26; *Stymphala colentes* v. 29; l'intero verso 31: *Thracis Bistoniasque plagas atque Ismara propter*; il v. 35: *propter Atlanteum litus pelagique severa*. Anche l'osservazione finale sul carattere remoto di questi luoghi, ignorati dagli stessi barbari (v. 36), completa la geografia di una divinità che incarna la politica romana di espansione.

che invece incentra la sua opera salvifica sulla liberazione delle anime tramite battaglie metaforiche, ma necessarie, al contrario invece di quelle reali, ma inutili, di Ercole stesso.

Che attraverso le imprese erculee in giro per il mondo Lucrezio raffiguri la politica d'aggressione imperiale romana che negli anni stessi in cui scriveva il poeta era tuttora in corso, coi rischi connessi, come l'uccisione di Crasso ad opera dei Parti nel 53 a. C. (questi ultimi una metaforica fiera che, a buon diritto, sarebbe rimasta inoffensiva, nelle remote lande orientali, se non fosse stata imprudentemente molestata) può trovare conferma nel fatto che proprio negli ultimi decenni della repubblica era andata diffondendosi presso gli *imperatores* romani vittoriosi la moda di ritrarsi nelle vesti di novelli Ercole. Ciò è testimoniato, ad esempio, dal culto particolare tributato ad Ercole da parte di Pompeo Magno, il quale dedicò al semidio un tempio e ne fece scolpire le 12 fatiche su un'ara nella sua villa ad Albano Laziale (costruita sullo scorcio tra anni 60 e 50 del I secolo a. C.); a una sistematica identificazione con Ercole giungerà poi Caio Antonio, il quale si fece rappresentare con tratti erculei in alcune statue e fece coniare monete con il mitico figlio di Ercole, Antonio, supposto capostipite della *gens Antonia*.²⁸ A Ercole, e Dioniso, si era ispirato del resto il più grande conquistatore d'Oriente, Alessandro Magno, dal quale Pompeo aveva tratto anche il soprannome. In diversi elogi del condottiero macedone compare l'accostamento con le imprese dell'eroe civilizzatore e del dio giunto da est alla guida del suo tiaso.²⁹

Ercole doveva essere quindi una figura molto popolare presso gli ambienti pompeiani, gradita anche al dedicatario del poema Memmio, che a Pompeo fu strettamente legato e dal quale ricevette l'incarico per il 57 di pro-pretore della neo-costituita provincia di Bitinia. I verbi alla seconda persona singolare dei vv. 5,22-23 (*Herculis antistare autem si facta putabis, / longius a vera multo ratione ferere*), che introducono l'elenco delle imprese dell'eroe, possono verosimilmente riferirsi non a

28. Cfr. ZANKER 2006, 49-51 e immagini 34 e 35; sulle pose erculee assunte da Antonio vd. Plut. *Ant.* 4, citato da ZANKER 2006, 50.

29. Sull'accostamento di Alessandro a Dioniso cfr. JEANMAIRE 1972, 350-356. Sul rapporto con Eracle, a cui il re macedone tributava un culto particolare perché lo considerava come un suo avo, capostipite della casata macedone degli Argidi, cfr. CARTLEDGE 2004, 216-217 e P. GREEN 1992, 236-296.

un destinatario generico, ma a Memmio stesso, apostrofato espressamente a 5,8 con l'aggettivo altamente onorifico *inclute* (riferito altrove solo a Venere e Epicuro stesso). Lucrezio chiederebbe al suo destinatario di non adottare come modello l'eroe di riferimento dell'uomo forte e suo protettore politico Pompeo Magno, bensì il campione della *sapientia* Epicuro, autentico salvatore della patria grazie ai suoi *dicta* rasserenatori.

La popolarità e il carattere romano del semidio trova poi un'ulteriore conferma nel ruolo di rilievo che gli viene conferito da Virgilio nell'*Eneide*, nella quale il duello contro il mostruoso Caco di cui è protagonista è presentato come un episodio chiave della fase più antica di civilizzazione del Lazio precedente la fondazione di Roma.³⁰ Un esplicito accostamento di Augusto all'eroe si ritrova poi nella catabasi del libro VI, quando Anchise indica ad Enea l'ombra del futuro Ottaviano, che sottometterà a Roma l'Oriente pareggiando le imprese di Ercole e Bacco (*Aen.* 6,801-807).

Ercole è dunque addotto qui come eroe nazionale di Roma, una delle figure più popolari presso i *duces* di fine repubblica, poi adottato nel novero degli dei cui veniva assimilato il *princeps* Augusto. Le sue imprese costituivano un *exemplum* da imitare, un atto di eroica benevolenza al servizio dell'umanità. Lucrezio le spoglia della loro aura fin dalla definizione col termine prosastico e non connotato *facta* (v. 5,21) al posto del tradizionale *labores*, che rimanda all'idea stoica del travaglio sostenuto per il bene dell'umanità, e poi mediante il ricorso a uno stile altisonante a tal punto da sconfinare nella parodia.³¹ A questo si aggiunge anche l'insinuazione di un sospetto sostanziale sull'effettiva veridicità di queste imprese, dal momento che alcuni dei mostri affrontati presentano caratteristiche incompatibili con la biologia atomistica illustrata nel finale del V libro (vv. 855-923): così è

30. Che l'esaltazione della figura di Ercole da parte di Virgilio sia in parte una risposta alla provocazione di Lucrezio nel proemio al V libro è stato intuito acutamente da HARDIE 1986, 213-219, ma credo che la presenza lucreziana in questo episodio dell'*Eneide* non sia stata ancora analizzata in modo sufficientemente approfondito. Il culto dell'*ara maxima*, collocata nel Foro Boario, una delle sedi più antiche di Roma, testimonia del carattere fondativo della figura di Ercole per la storia della città; da lì partivano alla volta del Campidoglio le processioni trionfali.

31. L'uso parodico del linguaggio epico da parte di Lucrezio in questi viene attentamente analizzato da CRACA 1983, 26-27 e JACKSON 2013, *ad locum*.

dubbia l'esistenza di un mostro dalla triplice corporatura come Gerione, oppure di una creatura composita come l'idra con la testa circondata di serpenti, o infine di cavalli che siano in grado di emettere fuoco dalle narici senza che esso li bruci dall'interno (cfr. la confutazione dell'esistenza della Chimera a 5,901-906). Messi quindi in forse alla luce della teoria atomistica i *facta* di Ercole sono poi privati da Lucrezio da qualsiasi valore allegorico era stato riconosciuto loro dalla dottrina stoica e ridotti alla loro semplice natura di atti di estrema e gratuita violenza, facilmente evitabili in nome del semplice buon senso, che consiglia di tenersi lontano da luoghi infestati da creature pericolose.

L'opera di demolizione dell'eroe militarista per eccellenza esalta ancor di più la grandezza degli autentici benefici procurati a *multae gentes* da Epicuro, egli sì degno di deificazione.

9. Venere e Cibele

La genealogia epicurea di Lucrezio, però, non si limita alla sostituzione di Marte/Ercole con il *pater* Epicuro. Nel poema si ritrova anche un'altra sostituzione mitologica, legata sempre al contrasto tra politica militare e di impegno pubblico propria del *mos maiorum* romano da un lato, e politica di quietismo, pacificazione, prevalenza dell'ambito privato su quello pubblico, appartenente al Giardino epicureo, dall'altro.

A fronteggiarsi sono due divinità femminili, ognuna delle due preposta a uno dei due ambiti citati prima, e l'oggetto del contendere è una tutela materna nei confronti del popolo romano: in lizza sono Venere da un lato e la *Mater Tellus* Cibele dall'altro, e che sia la prima ad avere la meglio è subito chiaro fin dal primo verso del proemio, dove la sua ascendenza genitoriale nei confronti degli *Aeneadae* le viene esplicitamente riconosciuta (*Aeneadum genetrix*, Lucr. 1,1). Il raffronto tra le due figure materne non è diretto, ma condotto da Lucrezio attraverso una sottile trama di rimandi intertestuali, che percorre in particolare il passo sui riti in onore della *Mater tellus* a 2,600-60. In questo brano a Cibele vengono attribuiti connotati propri di una divinità poliadica, preposta alla difesa in armi di una città: la corona turrata (che riproduce le fortificazioni difensive presentate da Lucrezio, a 5,1108-10, come il primo nucleo della civiltà urbana), la biga (una delle innovazioni militari trattate nell'eurematologia del V libro; cfr. 5,1297-99) trainata da leoni (protagonisti a loro volta dell'efferato passo sulla guerra delle

fiere, a 5,1308-49), la scorta armata di Cureti e Coribanti, in preda a un *furor* bellico che ricorda, anche attraverso coincidenze testuali, la smania delle fiere in guerra, eccitate da sangue, rumori, panico (cfr. 2,629-32 con 5,1313-15 e 1335-37, e in particolare la ripresa letterale di 2,632 a 5,1315); essa è presentata come patrona di un insieme di valori proprio del *mos maiorum* romano:

*propterea Magnam armati Matrem comitantur,
aut quia significant divam praedicere ut armis
ac virtute velint patriam defendere terram
praesidioque parent decorique parentibus esse*

è per questo che armati accompagnano la Grande Madre,
perché significano che la dea comanda che con le armi
e il valore siano risolti a difendere la terra dei padri
e siano pronti a essere presidio e vanto dei loro genitori³²

Compito precipuo di un *civis* è la strenua difesa della patria, in armi, e la conquista, tramite la *virtus*, di una buona fama che si rifletta positivamente sulla propria famiglia; questi precetti trovano un notevole riscontro nel proemio al VI libro, specie l'ultima notazione sulla gloria dei figli fonte di orgoglio per i genitori (cfr. 6,12-13). Che l'allegoresi di Lucrezio presenti una forte impronta moralistica risalta dal confronto con quella proposta dal contemporaneo Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum* e riportata da Agostino in *civ.* 7,24b-c: qui tutti gli elementi propri della raffigurazione della dea e del culto tributatole sono ricondotti all'ambito agricolo, così che, ad esempio, la forma e il suono prodotto dagli strumenti musicali usati durante la processione richiamano il rumore degli attrezzi agricoli, oppure i leoni rappresentano le terre selvatiche rese coltivabili tramite le tecniche agricole illustrate agli uomini dalla dea stessa.³³ Lucrezio sceglie dunque di presentare Cibeles come dea particolarmente legata a Roma, campionessa del *mos maiorum*, che veicola attraverso il timore suscita-

32. Lucr. 2,640,643; questa e le traduzioni successive sono tratte da GIANCOTTI 1994.

33. Sul confronto tra l'allegoresi proposta da Lucrezio e quella di Varrone si sofferma CRACA 2000, 26-27.

to dai suoi bellicosi sacerdoti,³⁴ a cui si contrappone il messaggio etico epicureo.³⁵

Un parallelismo contrastivo tra Cibele e Venere si riscontra in alcuni particolari in comune tra il corteo della dea frigia e quello invece primaverile di 5,737-40: in entrambi ricorre l'elemento della pioggia di fiori (cfr. le *rosae* di 2,627-8 e i *colores* e *odores* di 5,739-40) e il ricorso al costrutto di sostantivo neutro e genitivo di *via* per indicare il percorso della processione (cfr. 2,626: *omne viarum* con 5,739-40: *viai cuncta*); tramite questi rimandi intratestuali Lucrezio propone un confronto tra la natura ben diversa dei due cortei, l'uno costituito da seguaci in preda a un *furor* distruttivo (cfr. *furoris* a 2,621), stimolato da quella *tibia* che invece, nel passo festivo a 5,1379-1404, è fonte di piacere e *solacia*, e sterili, perché auto-mutilatisi (cfr. i Galli 2,614-7), l'altro, invece, richiamante il quadro di rigenerazione della natura e riproduzione degli animali proprio della primavera tratteggiata nel I proemio (cfr. 1,1-27).

Se Cibele si pone quindi a patrocinio delle arti belliche che ampio spazio trovano nella storia della civilizzazione del V libro (cfr. 5,1281-1349), Venere, al contrario, presiede un ambito che Lucrezio presenta, sempre per mezzo di rimandi testuali all'interno dello stesso *excursus* storico, come diametralmente opposto a quello militare. Il poeta, infatti, pone sotto il segno di Venere, attraverso soprattutto un'ambientazione primaverile che riprende diversi elementi del proemio,³⁶ due delle attività pacifiche e piacevoli, l'arboricoltura e la musica, la cui trattazione segue quella delle tecniche militari. Le recisa negazione della credibilità dei racconti poetici su Cibele (subito inserita da Lucrezio a 2,644-45)

34. L'insistenza di Lucrezio sul terrore suscitato dalla scorta di sacerdoti armati viene notata da JOPE 1985, che rimanda in particolare ai vv. 2,621-622, in cui i Coribanti cercano di redimere col terrore gli *impia pectora volgi: telaque praeporant violenti signa furoris, / ingratos animos atque impia pectora volgi / conterrere metu quae possint numine divae*.

35. Che a Cibele, dea di origine frigia, così come è connesso alla Frigia il troiano Enea, sia legata Roma e le sue origini più remote è un dato presente anche in Virgilio: nel catalogo di illustri romani esposto da Anchise nel finale del VI libro, infatti, Roma viene assimilata proprio a Cibele che incede, la testa turrata, attraverso le città che ha assoggettate (cfr. *Aen.* 6,781-87); sempre la dea frigia interviene in aiuto dei Troiani in occasione della trasformazione delle navi in ninfe, a 9,77-122.

36. In particolare lo zefiro, cfr. 5,1382 e 1,11, e gli uccelli, cfr. 5,1379 e 1,12-13.

e la rappresentazione di violenza grottesca dei suoi riti screditano la dea orientale come figura protettrice della città per eccellenza, Roma, e suggeriscono invece di abbracciare Venere e l'azione pacificatrice da lei dispiegata nel confronto con Marte nel proemio al I (cfr. 1,29-40, dove a Venere il poeta chiede di intercedere presso Marte per interrompere quei *foedera militai* cui invece Cibele presiede).

10. Epicuro *inventor*: la *sapientia* come *ars*

Lucrezio presenta, come visto, la figura di Epicuro e del suo ruolo nella storia dell'umanità nei termini di un intervento rivoluzionario e salvifico da parte di un eroe destinato alla divinizzazione. Se tale mitizzazione del maestro e della sua *sapientia* epicurea risponde a esigenze di tipo didascalico, per persuadere un pubblico al quale viene proposta un nuovo, metaforico pantheon di divinità protettrici, nel poema la dottrina del Giardino viene però anche trattata da un punto di vista razionale, come un'arte che si sviluppa in modo non dissimile da come vengono ricostruite le altre pratiche tecnologiche nella *Kulturgeschichte*.

Epicuro e la sua opera sono infatti contestualizzati in modo preciso e collocati al livello di sviluppo tecnologico e culturale più alto raggiunto dall'umanità nella sua storia e identificato con l'Atene di IV secolo a. C., in apertura del VI libro. In questo frangente storico bisogni primari e sicurezza materiale sono stati conseguiti ormai in modo definitivo, ma tale condizione si rivela non sufficiente per conseguire l'autentica felicità dell'*atarassia*. Se il *vivere* è assicurato da attività di sussistenza come l'agricoltura (cfr. i *frugiparos foetos* dispensati da *Athenae* a 6,2) e dalla codificazione di un diritto positivo su base utilitarista (le *leges* di 6,3), che da una parte funge da deterrente per coloro che non rispettino il patto fondamentale di reciproca non aggressione e dall'altra protegge quanti vi aderiscono spontaneamente, in un equilibrio però sempre precario e basato sulla coercizione,³⁷ il *bene vivi* (cfr. 5,18) può essere conseguito solo tramite la purificazione dell'animo dalle *curae* che lo affliggono e le cui cause, fino all'intervento di Epicuro, non erano state mai diagnosticate. È proprio il persistere di inquietudini e paure, pur a fronte della sicurezza materiale conseguita tramite le arti il cui progresso, naturale e per gradi, viene illustrato nel finale del libro

37. Cfr. Ermarco in Porph. *Abs.* 1,7-12 e Lucr. 5,1140-60.

precedente, a costituire quel bisogno a cui lo sviluppo della *sapientia* cerca di dare una soluzione. La condizione di ansia e frustrazione in cui si trovano i benestanti Ateniesi di 6,9-23 e dalla quale vengono curati da Epicuro viene presentata da Lucrezio in termini simili a quelli ricorrenti nel passo del finale del III libro sull'irrequieto patrizio romano che fa la spola tra città e campagna senza riuscire a trovar pace a turbamenti di cui non conosce l'origine (cfr. 3,1060-1075): in questo modo il poeta sovrappone la Roma contemporanea all'Atene di due secoli prima e invita quella ad adottare la terapia epicurea sull'esempio di questa.

Che la filosofia epicurea, espressamente definita *ars* a 5,10, sia una scoperta di Epicuro, suo *inventor*, paragonabile ad altre *technai* venute perfezionandosi nel corso del tempo viene precisato da Lucrezio in un altro passo del V libro, dove il carattere relativamente recente della civiltà umana viene rimarcato in considerazione di come molte tecniche siano tuttora in corso di sviluppo, comprese la navigazione, la musica, la stessa *ratio* del maestro e la sua traduzione in *patrias voces* di Lucrezio. Queste ultime sono *reperta* come le innovazioni illustrate nell'*eurematologia*³⁸ e il frutto di una graduale opera di perfezionamento e accrescimento (cfr. *expoliuntur* e *augescunt* di 332-3); esse hanno sì un grado di eccezionalità, ma non sono isolate da un precedente sviluppo secondo quella logica di *trial and error* che caratterizza il progresso sussultorio e non unidirezionale di Lucrezio. Qui è inoltre significativo l'accostamento a un'altra arte che non risponde ai bisogni primari e materiali, ma interviene nel momento in cui essi siano già soddisfatti ed è quindi una delle cosiddette arti "liberali": la musica.³⁹ Lucrezio cerca di mettere in parallelo le due attività, entrambe presentate in termini positivi, ma sancendo da ultimo la superiorità della filosofia.

Che la dottrina epicurea rappresenti l'apice di un lungo processo di avvicinamento alla verità della fisica atomistica viene suggerito da Lucrezio attraverso le scelte da lui compiute nel ripercorrere e confutare le teorie fisiche concorrenti (cfr. 1,635-920). Mutuando probabilmente la scelta delle dottrine e il loro ordine di esposizione da fonti dossografiche, il poeta presenta l'indagine sui *principia* alla base della natura

38. Il verbo *reperio* è un termine chiave del passo sulla civilizzazione; nella forma del participio perfetto è una delle clausole di verso più ricorrenti, con ben 8 attestazioni.

39. Musica e filosofia sono accostate come attività benefiche per l'anima anche nel *Timeo* 88c di Platone.

secondo un numero crescente di quegli stessi: passa così dal monismo di Eraclito, che individua nel solo fuoco la natura l'elemento originario, al pluralismo di Empedocle e delle sue 4 radici, fino all'infinito pluralismo contemplato dalle omeomerie di Anassagora, una teoria che presenta diversi punti in comune con l'atomismo. All'aumentare del numero di *principia* corrisponde un avvicinarsi, attraverso tentativi riconosciuti come da ultimo fallimentari da Lucrezio, ma comunque degni di apprezzamento (specie quello empedocleo) e nettamente superiori alle vane profezie, veicolo di superstizioni, della Pizia, adottata come rappresentante della mistificazioni della *religio* tradizionale (cfr. 1,734-41, un'osservazione riferita ai pluralisti come Eraclito, ma valida più in generale per quanti abbiano ricercato una spiegazione razionale di contro ai vaniloqui della religione), alla verità scoperta da ultimo da Epicuro.⁴⁰ Questi viene così inserito al vertice di uno sviluppo precedente e il suo carattere eccezionale e rivoluzionario, esaltato nei proemi (punti nodali del poema, dove Lucrezio dispiega la strategia argomentativa che abbiamo sopra considerato), risulta così ridimensionato e ricompreso nella natura progressiva dello sviluppo umano per come illustrato nel resto della *Kulturgeschichte* del V libro.

11. Musica e filosofia: due diversi tipi di piacere

Ritornando invece al confronto tra le due arti "liberali", musica e filosofia, è possibile rintracciare nel poema una trama di richiami intratestuali attraverso i quali Lucrezio mette in rapporto le due *technai*, rilevandone però al contempo le differenze. Anzitutto musica e filosofia permettono ambedue di conseguire una condizione di sollievo che il poeta indica col termine di *solacia* (cfr., in riferimento alla *ratio* epicurea e a Epicuro stesso, 5,21 e 6,4; in riferimento alla musica 5,1405); il raggio di efficacia delle due *artes* è però molto diverso: se la dottrina epicurea procura *solacia vitae*, portando ad ottenere un *bene vivi* complessivo che coincide col piacere catastematico dell'atarassia, le consolazioni che può offrire la musica si limitano al far passare più piacevolmente le ore di veglia forzata dei *vigiles* e a procurare così un piacere di tipo cinetico, che interviene soltanto una volta raggiunto uno stato di apnia e che può unicamente variare il piacere derivante dall'estinzione

40. Cfr. PIAZZI 2005, 5.

del dolore, ma non incrementarlo (cfr. 5,1405-1411). A questo tratto parzialmente in comune si aggiunge anche l'isolamento entro il quale Lucrezio colloca entrambe le attività: allo spazio appartato del Giardino epicureo corrispondono infatti i luoghi remoti dove Lucrezio inscena la scoperta della musica, boschi e pascoli abitati da pastori solitari, dove si consumano momenti di *otium* degni degli dei (cfr. 5,1386-7).

L'accostamento tra musica e *sapientia* si fa evidente nella ripresa intratestuale della celebre scena di pic-nic lungo le sponde di un ruscello che ricorre sia nel proemio al II libro, a illustrare l'aponia conquistabile coi pochi mezzi naturali e necessari (vv. 2,29-33), sia nella scena festiva che segue all'*excursus* sull'invenzione della musica (vv. 5,1392-1396). La spia testuale è chiara: il poeta vuole che il destinatario legga i due passi in parallelo e metta a confronto tra loro le due *artes* della *sapientia* epicurea da un lato e della musica dall'altro. Ciò non sorprende: nel corso del poema Lucrezio propone, infatti, al lettore una serie di confronti tra la *ratio* epicurea e altri ambiti culturali e tecnologici (dalla *religio*, a dottrine filosofiche precedenti fino ad *artes* di sussistenza, come agricoltura e viticoltura e alla cultura militaresca rappresentata dall'Ercole del V libro; cfr. *supra*), che egli presenta in termini esplicitamente negativi e liquidatori, come vaniloqui veicolo di paure, oppure sforzi tanto eroici quanto vani, o anche come attività superflue persino per il semplice *vivere*, delle quali tuttora alcuni popoli continuano a fare a meno. In tal modo la superiorità e preferibilità della *sapientia* appare fin da subito manifesta al lettore. Nel caso del raffronto con la musica (scelta come rappresentante delle arti liberali in genere, a loro volta fonte di *delicias* e *praemia*, alle quali è riservato un fugace cenno nel sommario finale del V libro, a 5,1450-1), però, Lucrezio rende meno immediatamente percepibile la superiorità della filosofia, presentando musica e danza primitive, come visto sopra, in termini piacevoli e positivi, per molti versi analoghi a quelli usati nei confronti della dottrina epicurea. Lucrezio dissemina però segnali del carattere superiore della filosofia e del piacere da essa derivante, segnali che l'allievo, ormai avanzato fino a un buon punto della sua formazione filosofica, sarà in grado di riconoscere, giungendo alle giuste conclusioni sul rapporto relativo tra le due attività.

La soluzione del confronto tra filosofia e musica è legata a una corretta comprensione di quale natura abbia e da dove derivi il tipo di piacere che ciascuna delle due procura. Su questo punto anche

interpreti contemporanei sono caduti in errore, non riconoscendo il carattere radicalmente diverso della *voluptas* propria della scena campestre di 5,1390-1404 rispetto a quella rappresentata dall'accostamento di semplice pic-nic e lussi sofisticati a 2,20-36. La seconda di queste si identifica con l'*aponia*, la liberazione dal dolore fisico tramite la soddisfazione delle necessità materiali essenziali, primo grado di avvicinamento all'autentica felicità epicurea, cui farà seguito l'*atarassia*, la liberazione invece da *curae* e timori che tormentano l'animo umano, che si trova a 2,16-19.⁴¹ Il piacere derivante dalla musica, invece, è di tipo cinetico: esso si aggiunge a una condizione già di liberazione dal dolore, raggiunta dagli *agricolae sazi non magnis opibus* (cfr. 5,1394 con 1391, dove viene specificato che, sedato il bisogno primario della fame – *cum satiati cibi* – tutto risulta più piacevole – *nam tum sunt omnia cordi*) e la motivazione che ne dà Lucrezio è contenuta al verso 1404: *omnia quod nova tum* (ossia nel momento in cui fu scoperta la *musa agrestis*) *magis haec* (ovvero musica e danza) *et mira vigeabant*.

12. L'irrequieta ricerca del *novum* e la perfetta autarchia degli dei

È il senso di novità, dunque, che si accompagna ad ogni recente invenzione a rendere particolarmente piacevole la festa per i contadini preistorici, ma esso è costitutivamente fugace, destinato in breve a venir meno e a spingere gli uomini a perfezionare la musica stessa, senza però che ciò comporti un incremento nel grado di piacere che ne possono ricavare (cfr. 5,1405-11). Il carattere transitorio di questa condizione di piacere (cinetico) la rende incomparabile con l'*atarassia*, il piacere catastematico che la dottrina epicurea consente di raggiungere. L'individuazione in questa scena di festa campestre, da collocarsi probabilmente nella cosiddetta seconda fase della storia primitiva, nel frangente in cui si creano le prima comunità di villaggio fondate sul principio fondamentale del *nec laedere nec violari* (cfr. 5,1011-27), di un'età dell'oro epicurea a cui Lucrezio vagheggerebbe il ritorno non può essere dunque condivisa.⁴² La compiuta felicità obbiettivo della *ratio* epicurea è infatti una condizione pari a quella degli dei, come

41. Cfr. la nota *ad locum* di FOWLER 2002.

42. È la tesi sostenuta da BLICKMANN 1989.

viene esplicitamente promesso dal maestro in chiusura della *Lettera a Meneceo*.⁴³ Questa condizione viene illustrata da Lucrezio in alcuni passi in cui descrive la perfetta *autarcheia* di cui godono divinità indifferenti alla sorte dell'uomo e dell'universo. Un brano particolarmente significativo da questo punto di vista ricorre nell'ambito della confutazione dell'origine provvidenziale del mondo. Si tratta dei versi 5,165-180, nei quali, adottando una serie incalzante di interrogative, che ricordano lo stile orale della diatriba, Lucrezio dimostra al destinatario l'incompatibilità tra la creazione provvidenziale del cosmo e del genere umano e la condizione di perfetta autosufficienza delle divinità per come correttamente percepite. Di questa beatitudine divina viene messa in luce la mancanza, da parte loro, di un elemento chiave nel meccanismo di civilizzazione dell'umanità: la continua ricerca di *novitas*. Cfr. 5,168-172:

*quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere, ut cuperent vitam mutare priorem?
Nam gaudere novis rebus debere videtur
cui veteres obsunt; sed cui nil accidit aegri
tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevum,
quid potuit novitatis amorem accendere tali?*

O che novità poté dopo tanto allettare esseri che prima se n'erano stati quieti, sì che volessero mutare la vita anteriore? Difatti è evidente che di cose nuove deve godere chi ha danno dalle antiche; ma in colui cui nulla di doloroso accadde nel tempo andato, quando beatamente egli passava la vita, in un tale essere che cosa poté accendere amore di novità?

Il testo presenta una serie di rimandi a luoghi del poema in cui viene trattata la condizione di inquietudine dell'umanità non curata dalla terapia epicurea e l'evoluzione graduale della civiltà: espressioni come *nil aegri* e *amor novitatis* evocano la chiusa del III libro, il travaglio interiore di chi, *aeger*, non capisce quale sia la *causa morbi* (cfr. 3,1070) e l'insensata richiesta di qualcosa di nuovo da parte di una natura che in prima persona, tramite la figura della prosopopea, ammonisce gli uomini che la sua potenzialità inventiva è limitata (cfr. 3,944-51); i sintagmi *vitam mutare priorem* e *novae res* nel senso di "innovazioni" sono invece ripresi all'inizio dell'*excursus* sulle prime forme

43. Cfr. Epicuro, *Ep. ad Moen.* 135.

di urbanizzazione e organizzazione politica dell'umanità, a 5,1105-6; la condizione di quiete in cui vivono gli dei ricorda infine l'invito, in chiusura della digressione etica inserita da Lucrezio nel resoconto sulle prime forme politiche a 5,1117-1135, a *parere quietum* anziché ambire a un potere imperialista (cfr. 5,1129-30).

Gli dei vengono quindi rappresentati come liberi da quell'insieme di insoddisfazione psicologica e fallacie intellettuali dalle quali deriva la ricerca di novità, il motore che fa girare la macchina del progresso umano; essi sono propriamente al di fuori del flusso della storia, in una condizione di autentica e permanente *atarassia*. È questo il traguardo che Epicuro si prefissa di raggiungere ed è tale condizione extra-storica, che si identifica con un futuro Giardino filosofico di portata universale, a costituire l'età dell'oro a cui ambire.

A fronte di ciò, la festa primitiva di 5,1390-1411 deve essere radicalmente ridimensionata nel suo carattere positivo e idealizzato. I contadini protagonisti del passo, infatti, sono pienamente inseriti nel flusso della storia, così come l'arte – la musica – da cui traggono l'effimero piacere proveniente dal senso di novità. Che essa esaurisca presto la sua attrattiva, divenendo insoddisfacente, è testimoniato dal fatto che intraprenderà quel percorso di graduale perfezionamento promosso dalla ricerca di *novitas*, ma che non conduce a un effettivo incremento del grado di piacere. Il *silvestre genus terrigenarum* era infatti privo dei mezzi gnoseologici (la dottrina epicurea dei limiti dell'autentica *voluptas*, strettamente collegata con lo studio dei limiti preposti ai meccanismi naturali) necessari per riconoscere il carattere già di per sé soddisfacente delle loro rozze musiche e danze; per questo motivo le generazioni successive continueranno a perfezionare la pratica musicale, senza però ricavarne maggior diletto effettivo, ma solo in nome della ricerca di quel senso di novità in cui soltanto consiste il loro piacere.

Al *novum* è inoltre legato strettamente un altro fattore di distorsione intellettuale: il *mirum*. La sensazione di meraviglia destata dal verificarsi di un evento insolito, come, ad esempio, un terremoto, o un'eruzione vulcanica, rende più difficile per l'uomo cercare di individuarne razionalmente le cause e lo induce invece a rifugiarsi nelle comode risposte della mitologia. Ciò rinfocola la superstizione e allontana ancor di più l'uomo dalla conquista dell'*atarassia*. L'obiettivo di Epicuro è quindi quello di neutralizzare il fascino esercitato dal senso di novità e bloccare così il perverso ricambio delle mode: per farlo

occorre svelare i limiti della natura e come questi pongano dei limiti sul piano morale, così che si giunga a circoscrivere con esattezza quale sia la *vera voluptas*. La mancanza della conoscenza di tali *termini* viene indicata come la causa prima delle *curae* che hanno afflitto l'umanità lungo tutto il corso della sua storia, come è detto da Lucrezio a 5,1430-5:

*Ergo hominum genus incassum frustra laborat
semper et in curis consumit inanibus aevom,
nimirum quia non cognovit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat vera voluptas.
Idque minutatim vitam provexit in altum
et belli magnos commovit funditus aestus.*

Dunque il genere umano a vuoto e invano si travaglia sempre e consuma <in> affanni inutili la vita, certo perché non conosce quale sia il limite del possesso e generalmente fino a qual punto cresca il vero piacere. E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare e ha suscitato dal profondo grandi tempeste di guerra.

Che a riportare la calma sia la *ratio* epicurea, grazie alla sua scoperta dei limiti naturali e morali, viene detto da Lucrezio poi nel proemio al libro successivo, il VI, da considerarsi un vero e proprio commento d'autore alla storia dell'umanità che conclude il libro precedente. Cfr. 6,24-34 *passim*:

*Veridicis igitur Epicurus purgavit pectora dictis
et finem statuit cuppedinis atque timoris
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes quid foret, [...]
et genus humanum frustra plerumque probavit
volvère curarum tristis in pectore fluctus*

Purificò, dunque, gli spiriti con veridici detti stabili il termine del desiderio e del timore, [...] e provò che perlopiù vanamente il genere umano agita nel petto amari flutti di affanni.

13. L'utopia futura di Epicuro: il Giardino universale

Tramite le numerose riprese tra i due passi sopra riportati (dall'immagine delle *curae* come flutti in tempesta, all'idea di limite dei desideri e dell'inermità delle ansie e paure di cui il *genus humanum* era stato

preda in tutto il corso della sua storia) Lucrezio assegna esplicitamente ad Epicuro l'opera rivoluzionaria di diagnosticare le cause all'origine delle sofferenze spirituali dell'uomo e di trovare ad esse una soluzione definitiva, aprendo così la strada verso l'autentico bene. E proprio questo stretto sentiero, che si diparte alla fine di una civilizzazione fino ad allora desultoria e senza meta precisa, a condurre, da ultimo, in un futuro utopico, alla realizzazione di quel Giardino universale di cui troviamo la seguente descrizione in un frammento di Diogene di Enoanda:

τὴν μὲν οὖν σοφίαν οὐ πανταχοῦ κομι-
οῦμεν, ἐπεὶ πάντες μὴ
δύνανται. δυνατὴν δὲ
αὐτὴν ἂν ὑποθώμεθα,
τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν
θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους
μεταβήσεται. Δικαιο-
σύνης γὰρ ἔσται μεστὰ
πάντα καὶ φιλαλληλίας,
καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν
ἢ νόμων χρεῖα καὶ πάν-
των ὅσα δι' ἀλλήλους
σκευαροῦμεθα. περὶ δὲ
τῶν ἀπὸ γεωργίας ἀναν-
καίων, ὡς οὐκ ἔσομέ-
γων ἡμεῖν τότε δούλων—
καὶ γὰρ ἀρόσομεν αὐτοὶ καὶ σκάψομεν, καὶ τῶν φυ-
τῶν ἐπιμελησόμεθα,
καὶ ποταμοὺς παρατρέ-
ψομεν, καὶ τὰς φορὰς
ἐπιτηρήσομεν—
μεν ἂ μὴ τῶ—
μενοι καιρο—,
καὶ διακόψει κατὰ τὸ
δέον τὸ συνεχῶς συνφι-
λοσοφεῖν τοιαῦτα. τὰ
γὰρ γεωργήματα ὧν ἡ
φύσις χρήζει παρέξει

pensiamo, perché tutti non possono, ma è possibile che essa...

allora davvero la vita degli dei passerà tra gli uomini. Infatti tutto sarà pieno di giustizia e di amore reciproco, e non ci sarà impiego di

mura e leggi e di tutto ciò che macchiniamo gli uni contro gli altri, ma cura per i prodotti necessari dell'agricoltura, perché per noi non ci saranno schiavi. E infatti areremo noi stessi e zapperemo e ci cureremo del bestiame e devieremo i fiumi e scruteremo gli astri al loro sorgere, per non perdere i momenti delle stagioni adatti ai vari lavori. E tali occupazioni interromperanno secondo il necessario il continuo filosofare: infatti i lavori agricoli ci procureranno ciò di cui la natura ha bisogno⁴⁴

Alla fine del cammino epicureo, e al di là della storia umana, ecco allora la vita degna degli dei promessa dal maestro: diritto positivo e difese militari non saranno più necessari, perché regnerà spontaneamente la *philallelia*, nel rispetto del fondamentale patto di reciproca non-aggressione; inoltre i desideri saranno limitati a quelli naturali e necessari e tutti si dedicheranno a una doppia attività: un'agricoltura che non richiede grandi sforzi, portata avanti in comune, da un lato e dall'altro un'assidua pratica filosofica. Viene così ad incarnarsi la prospettiva che Lucrezio inserisce nel finale del III libro, dove invita tutti ad abbracciare una vita contemplativa, abbandonando le vane angosce della vita pubblica (cfr. 3,1068-1075) e a realizzare compiutamente l'obbiettivo dell'*atarassia*. Un obbiettivo che invece non può essere colto nel frangente di precaria felicità descritto nella festa campestre di 5,1390-1404, sulla quale incombe quella inesauribile ricerca di *novitas* che troverà risoluzione solo con l'avvento del messaggio epicureo.

Francesco Staderini

Scuola Normale Superiore di Pisa
francesco.staderini@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- ARRIGHETTI, G. 1973, *Epicuro. Opere*, 2^a ed. Einaudi, Torino.
- BAILEY, C. 1947, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Clarendon Press, Oxford.
- 1970, *Epicurus. The extant remains*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York.
- BERTOLI, E. 1980, *Tempora rerum: Modalità del progresso umano in Lucrezio*, Libreria Universitaria Editrice, Verona.

44. Fr. 56 MF = 57 Casanova; traduzione di CASANOVA 1984.

- BEYE, C. R. 1963, «Lucretius and Progress», in *The Classical Journal*, 58, p. 160-169.
- BLICKMANN, D. 1989, «Lucretius, Epicurus, and Prehistory», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 92, p. 157-191.
- BORLE, J. P. 1962, «Progrès ou déclin de l'humanité? La conception de Lucreèce (*de rer. Nat.* V 801-1457)», in *Museum Helveticum*, 19, p. 162-176.
- BUSOLT, G. 1889, «Diodor's Verhaeltniss zum Stoicismus», in *Jahrbucher für klassische Philologie*, 139, p. 297-315.
- CAMPBELL, G. 2003, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura book five, lines 772-1104*, Oxford University Press, Oxford.
- CANFORA, L. 1993, *Vita di Lucrezio*, Sellerio Editore, Palermo.
- CARTLEDGE, P. 2004, *Alexander the Great. The hunt for a new past*, MacMillan, London.
- CASANOVA, A. 1984, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Università degli Studi di Firenze. Dipartimento di Scienze dell'Antichità «Giorgio Pasquali», Firenze.
- COLE, T. 1967, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Scholars Press, Yale.
- CONTI, M. 1982, «Spunti politici nell'opera di Lucrezio», in *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, 24, p. 27-46.
- COSTA, C. D. N. (a cura di) 1984, *Lucretius. De rerum natura V*, Clarendon Press, Oxford.
- CRACA, C. 1983, «Lucrezio 5,1-54. Stile e motivi», in *Corolla Londinensis*, 3, p. 23-31.
- 2000, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II 598-660*, Edipuglia, Bari.
- DODDS, E. R. 1973, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford University Press, Oxford.
- EDELSTEIN, L. 1967, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- FARRINGTON, B. 1953, «Vita prior in Lucretius», in *Hermathena*, 81, p. 59-62.
- FOWLER, P. G. 1989, «Lucretius and Politics», in *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, a cura di J. BARNES e M. GRIFFIN, Oxford University Press, Oxford, p. 120-150.
- 2002, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura book two, lines 1-332*, Oxford University Press, Oxford.
- FREDOUILLE, J. C. 1972, «Lucreèce et le double progrès contrastant», in *Pallas*, 19, p. 11-27.
- FURLEY, D. 1978, «Lucretius the Epicurean. On the History of Man», in *Lucreèce. Entretiens sur l'antiquité classique*, a cura di O. GIGON, Vandoevres-Genève, vol. 24, p. 1-27.
- GALE, M. 2009, *Lucretius. De Rerum Natura V*, Oxbow Books, Oxford.

- GALINSKY, K. 1972, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Blackwell, Oxford.
- GIANCOTTI, F. (a cura di) 1994, *Tito Lucrezio Caro. La natura*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Garzanti, Milano.
- GIUFFRIDA, P. 1959, «Il finale (vv. 1440-1447) Del V libro di Lucrezio», in *Epicurea in memoriam H. Bignone*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica (Università di Genova), Genova, p. 129-165.
- GREEN, P. 1992, *Alexander of Macedon, 356-323 b.c.* University of California Press, Berkely-Los Angeles-Oxford.
- GREEN, W. 1942, «The Dying World of Lucretius», in *The American Journal of Philology*, 63, 1, p. 51-60.
- GRIMAL, P. 1978, «Le poème de Lucrèce en son temps», in *Lucrèce. Entretiens sur l'antiquité classique*, a cura di O. GIGON, Vandoevres-Genève, vol. 24, p. 233-270.
- HARDIE, P. 1986, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Clarendon Press, Oxford.
- HUTCHINSON, G. 2001, «The Date of *De Rerum Natura*», in *The Classical Quarterly*, 51, 1, p. 150-162.
- JACKSON, G. 2013, *Commento a De rerum natura libro V, vv. 1-280*, Fabrizio Serra Editore, Pisa.
- JEANMAIRE, H. 1972, *Dioniso*, Einaudi, Torino.
- JOPE, J. 1985, «Lucretius, Cybele and Religion», in *Phoenix*, 39, p. 250-262.
- KELLER, A. C. 1951, «Lucretius and the Idea of Progress», in *The Classical Journal*, 46, p. 185-188.
- LOVEJOY, A. O. e G. BOAS 1935, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- LUCIANI, S. 2000, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Peeters, Louvain-Paris.
- MANUWALD, B. 1980, *Der Aufbau der lukrezischen Entstehungslehre (De rerum natura 5,925-1457)*, Steiner, Mainz.
- MINYARD, J. D. 1985, *Lucretius and the Late Republic*, Mnemosyne suppl. 90, Leiden.
- NICHOLS, J. H. 1976, *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- NOVARA, A. 1982, *Les idées romaines sur le progres d'après les écrivains de la République*, Les Belles Lettres, Paris.
- PACKMAN, Z. M. 1976, «Ethics and Allegory in the Proem of the Fifth Book of Lucretius 'De rerum natura'», in *Classical Journal*, 71, p. 206-212.
- PERELLI, L. 1966-1967, «La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio», in *Annali dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 101, p. 117-285.
- PIAZZI, L. 2005, «Lucrezio e i Presocratici. Un commento a *De rerum natura* 1,635-920», in *Edizioni della Normale*, 1.

- REINHARDT, K. 1912, «Hekataios von Abdera und Demokrit», in *Hermes*, 47, p. 492-513.
- ROBIN, L. 1916, «Sur la conception épicurienne du progrès», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 23, p. 697-719.
- ROMANO, E. 2006, «L'ambiguità del nuovo: *res novae* e cultura romana», in *Laboratoire italien*, 6, p. 17-35.
- 2008, «Tempo della storia, tempo della scienza: Innovazione e progresso in Lucrezio», in *Lucrezio: La natura e la scienza*, a cura di M. BERETTA e F. CITTI, Olschki, Firenze, p. 51-67.
- SCHIESARO, A. 1990, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Giardini Editore, Pisa.
- 2007, «Lucretius and Roman Politics and History», in *The Cambridge Companion to Lucretius*, a cura di P. HARDIE e S. GILLESPIE, Cambridge University Press, Cambridge, p. 41-58.
- SEDLEY, D. 1998, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SMITH, M. F. (a cura di) 1993, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli.
- TAYLOR, M. 1947, «Progress and Primitivism in Lucretius», in *The American Journal of Philology*, 68, p. 180-194.
- USENER, H. 1887, *Epicurea*, Teubner, Leipzig.
- UXKULL-GYLLENBAND, W. G. 1924, *Griechische Kulturentstehungslehren*, L. Simion nf., Berlin.
- VERDE, F. 2010, *Epicuro. Epistola ad Erodoto*, Carocci editore, Roma.
- VLASTOS, G. 1946, «On the Pre-history in Diodorus», in *The American Journal of Philology*, 67, p. 51-59.
- ZANKER, P. 2006, *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati-Boringhieri, Torino.