

Lucrezio, *De rerum natura* 5, 1120–1135: riflessioni e una nuova proposta di trasposizione

Nicoletta Bruno
(Thesaurus Linguae Latinae, München)

Lucretius, *De rerum natura* 5, 1120–1135: Some Thoughts and a New Proposal of Transposition

Abstract

In this paper, I provide an analysis of *Lucr.* 5, 1120–1135 and I propose a new attempt of transposition in *Lucr.* DRN 5, 1125–1135. The transmitted lines 5, 1125–1135 appear repetitive, inconsistent and overly varied: some intervention is inevitable. I follow Munro's transposition, shifting lines 1131–1132 in place of 1127–1128 with a clearer sense; additionally, I propose a new transposition of line 1135 in place of 1133. The reasons for my correction follow the argumentative logic of Lucretius' philosophical reasoning and argumentation. Consequently, I explain why I shift line 1135 to 1133, and I translate *quandoquidem* as "since", in order to provide a more linear and less apocalyptic explanation of the gnomic sentence in line 1133 *nec magis ... fuit ante*. My transposition agrees with Munro's correction: he proved that the entire section (1125–1135) was corrupt.

Keywords

Lucretius; Epicureanism; textual criticism; textual transmission; transpositions

Sono profondamente grata a Stephen Harrison, con cui ho discusso su molti aspetti del presente studio. Ringrazio David Butterfield, per il proficuo dialogo sul testo lucreziano. A Paolo Fedeli e Antonio Stramaglia, incomparabili guide per i loro preziosi suggerimenti metodologici, va il mio sentito ringraziamento anche per l'attenta lettura del manoscritto.

1. Don Fowler, uno dei più fini e acuti interpreti di Lucrezio, aveva evidenziato in tutto il *De rerum natura* una particolare attenzione per l'uso del messaggio politico, o meglio "antipolitico", affermando che «it is becoming a commonplace of modern scholarship that the *De rerum natura* is a political work, and like most commonplace, this is more true than false».¹ Fowler aveva preso in esame le principali fonti epicuree in cui emerge il messaggio antipolitico, brevemente riassunto nelle due famose formule, "non prendere parte alla vita politica" e "vivi nascosto", che aspirano a fornire una sintetica e precisa lezione universale, valida per tutti i tempi.²

La riflessione storica, filosofica e politica di Lucrezio, in particolare nei vv. 1120-1135 del libro quinto, di cui mi occupo in questa sede, si inserisce perfettamente all'interno di una specifica e coerente tradizione di testi epicurei, che dissuadono dal coinvolgimento diretto nell'attività politica e attaccano l'anello debole del potere: l'ambizione, che si fonda su una smodata e irrazionale "febbre dell'oro" e sul possesso dei beni materiali.³

La ricostruzione storica lucreziana del progresso della civiltà è anch'essa inserita in una tradizione di testi epicurei, che hanno il loro archetipo nella ricostruzione democritea degli albori della storia del genere umano.⁴ C'è da dire che la concezione dell'evoluzione e del progresso, nella cornice lucreziana del quinto libro, risulta ambigua, talvolta contraddittoria, e sembra mantenere un andamento circolare.⁵ Allo stesso modo, i pro-

1 Fowler (1989).

2 Le fonti analizzate da Fowler, che mettono in risalto l'inutilità per il saggio, uomo libero, di impegnarsi direttamente in politica, sono le seguenti: Sen. *Ep.* 21,3 = fr. 132 Usener = fr. 55 Arrighetti = Idomeneo F 13 in A. Angeli, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in Cron. *Erc.* 11 (1981), 41-101; Sen. *Ep.* 22, 5-6 = fr. 133 Usener = fr. 56 Arrighetti = F 14 Angeli; Plut. *Mor.* 1127a-c = fr. 160 Usener = Metrodoro fr. 31-32 Körte; e il controverso frammento tratto dal finale del primo libro del *De dis* di Filodemo (PHerc 26XX, 22-37). Cfr. Dorandi (1982: p. 28); Gigante (1987: pp. 5-30).

3 L'ambizione diviene un bersaglio anche in 2, 9-61; 3, 59-93; 3, 995-1002; 5, 1123-1135; 5, 1429-1432. Uno dei testi della tradizione antipolitica epicurea che può essere considerato rilevante per la posizione di Lucrezio nel *DRN* è un passo riportato da Plutarco nel *De tranquillitate animi* (465 F; Epicuro fr. 555 Usener).

4 Cfr. Democrito F B 5 DK. L'esposizione della teoria sociale epicurea riflette un resoconto originariamente elaborato da Democrito, come ha argomentato Cole 1967, in una difesa dettagliata di una tesi avanzata per la prima volta da Reinhardt (1921). L'influsso di questa teoria può essere individuato anche in Vitruvio, Posidonio, Diodoro Siculo e Tzetzes: le cinque testimonianze non solo riproducono una sequenza sostanzialmente identica di fasi della storia sociale, ma rivelano anche un metodo rigoroso dietro la loro ipotetica ricostruzione di quella storia. Gli Epicurei ereditarono dal modello di Democrito lo schema di base, almeno per quel che riguarda l'aspetto progressista della loro dottrina. La versione di Lucrezio non è una generica manomissione delle dottrine di Democrito e neanche il prodotto di una sorta di pessimismo innato nel poeta latino, che spezzasse la logica determinista e materialista democritea del progresso umano.

5 Nella ricostruzione lucreziana della storia dell'umanità (5, 925-1457), al progresso non va un'adesione indiscriminata, perché la vita primitiva, nonostante tutti i suoi limiti, viene rappresentata come meno competitiva di quella moderna: in un mondo semplice e privo di invenzioni e strumenti complessi, era difficile morire in guerra, o affrontare i pericoli della navigazione o della corsa al potere, cfr. Edelstein (1967: p. 237). A far nascere dei sentimenti negativi quali l'ambizione e l'invidia sarebbe stato il generale miglioramento intellettuale e l'organizzazione della società in un modo e con regole più articolate (vv. 1120-1123). Lucrezio asserisce che i vantaggi della vita primitiva sarebbero stati superati da svantaggi che solo la nascita della civilizzazione fu in grado di eliminare. E se, nonostante i profitti ottenuti, gli uomini continuano ad affannarsi sempre invano, questo accade perché non conoscono un limite al possesso (vv.

cessi storici, a cui Lucrezio fa riferimento, si sono avvicendati secondo delle imprevedibili leggi meccaniche, che vengono applicate non solo alla fisica, ma anche alla storia della vita sociale e civile dei primi uomini e al ciclo degli ordinamenti politici.

In 5, 1105–1112 Lucrezio aveva descritto come gli uomini che si distinguevano per intelletto e per la loro forza (*ingenio qui praestabant et corde vigeabant*, v. 1107), non solo fisica, ma anche d'animo (che i Greci definivano *thymós*), migliorarono la qualità della vita, attraverso la scoperta di nuove tecniche, a partire dalla fondamentale scoperta del fuoco, che, però, è stata intuita dall'osservazione di fenomeni naturali.

5, 1105–1112⁶

Inque dies magis hi victum vitamque priorem commutare novis monstrabant rebus et igni, ingenio qui praestabant et corde vigeabant. Condere coeperunt urbis arcemque locare praesidium reges ipsi sibi perfugiumque, et pecus atque agros divisere atque dedere	1105
pro facie cuiusque et viribus ingenioque; nam facies multum valuit viresque vigeabant.	1110

Durante la prima fase del regno dei 'migliori', accadde che proprio a partire dall'aristocrazia primitiva nacque la monarchia, anzi, la regalità, per usare l'accezione positiva del potere regio teorizzata da Polibio (6, 7, 1), che proponeva la più alta e nobile forma di meritocrazia.

1430–1433). Dunque, sarebbe colpa solo degli uomini se essi sono infelici, tanto più ora che Epicuro aveva mostrato quale fosse la *vera ratio*. Gli ultimi versi del libro 5 (vv. 1454–1457) sono agli antipodi dei vv. 1308–1349: gli uomini vedono una cosa ricevere luce da un'altra, finché raggiungono il punto più elevato con le loro arti. Non vi è un'unica legge sul progresso a cui Lucrezio crede. Il progresso non è sempre lineare: nel percorso che conduce alle scoperte e alle invenzioni non può mancare il margine del fallimento. Non esiste per Lucrezio un miglioramento continuo delle arti e delle scienze nel corso di tutte le età a venire. Con le arti e solo alcune tecniche si può credere di aver raggiunto una vetta, *cacumen*. Il punto più alto della civiltà è ben diverso dalla vetta che l'uomo ambizioso, in cerca di fama e gloria, crede di raggiungere, dopo un percorso tortuoso per la conquista del potere (5, 1123 *ad summum succedere honorem* e 5, 1141–1142 *res itaque ad summam faecem turbasque redibat / imperium sibi cum ac summatum quisque petebat*), cfr. Segal (1990: pp. 211–255). Quello che si ritrova nel *DRN* è un continuo ciclo di alti e bassi, di contrapposizioni analogiche di passato e presente, di fallimenti e riprese, quello che gli uomini chiamano il ciclo del tempo (5, 1275–1276 *nunc iacet aes, aurum in summum successit honorem / Sic volvenda aetas commutat, tempora rerum*; 5, 1457 *ad summum donec venere cacumen*). Lovejoy e Boas erano già consapevoli dell'ambiguità della posizione di Lucrezio, difficile da considerare "primitivista" o "progressista": cfr. Lovejoy & Boas (1935: p. 234); allo stesso modo cfr. Taylor (1947: pp. 180–194); Merlan (1950: pp. 364–368); Furley (1978: pp. 1–27); Sasso (1979); Blundell (1986); Campbell (2003); Holmes (2013: 153–191).

6 «Di giorno in giorno coloro che primeggiavano nell'ingegno / ed accrescevano la loro forza nel cuore insegnavano a mutare / il cibo e la vita di prima, grazie al fuoco e alle nuove scoperte. / Iniziarono a fondare città e a collocare fortezze, / i re stessi per sé, come difesa e rifugio, / divisero e assegnarono sia greggi sia campi, secondo la bellezza, la forza e l'ingegno di ciascuno; / infatti ebbe molto valore la bellezza e la forza» (traduzione mia qui e nel seguito).

È nota e diffusa questione che i migliori per virtù, bellezza e spirito dovessero governare.⁷ Sia Polibio (6, 5, 8) sia Posidonio (fr. 284 Kidd = in Sen. *Ep.* 90),⁸ tra i testi, dal punto di vista del contenuto e dell'epoca, più vicini a Lucrezio, condividono questa antica teoria: attraverso l'osservazione del comportamento degli animali in un branco, la monarchia primitiva si basava su questi principi naturali.⁹ L'origine della monarchia è sempre stata uno dei principali 'topoi' nella storia della filosofia antica: ad esempio, secondo Platone (*Lg.* 680e-681d), dopo l'età dei Ciclopi, gli uomini si unirono in comunità più ampie, con a capo dei legislatori in grado di formulare delle leggi: in seguito, dopo una prima forma di aristocrazia, sopraggiunse la monarchia. Pertanto, senza la benefica azione di quelli che Posidonio/Seneca definisce i *sapientes reges* (Sen. *Ep.* 90, 3-5), che hanno salvato i *primi mortalium* dell' 'età aurea', ormai corrotti dalla *diastrophé* ('perversione'), la società sarebbe stata preda del disordine e della violenza.

Il *Bíos Helládos* dell'allievo di Aristotele, Dicearco di Messene, cita la celebre descrizione esiodea dell' "Età dell'Oro" (fr. 49 Wehrli = fr. 56 A Mirhady = Porph. *Abst.* 4, 2, 1-9).¹⁰ Il filosofo peripatetico riassume, con le dovute distanze, il pensiero di Esiodo, spiccatamente primitivista, anche se dichiara di rifiutare ciò che nel racconto risulta troppo leggendario (*tò lúan mythikón*). Dicearco, in tal modo, storicizza il mito di Esiodo e spiega che la felicità consiste nell'armonia, nel benessere e nella mancanza dello sforzo e del lavoro. Gli uomini, quando non conoscevano l'uso di alcuna tecnica, non avevano bisogno di lavorare, ma si limitavano a raccogliere i frutti dagli alberi, così non dovevano scontrarsi tra di loro, perché non c'era nulla per cui valesse la pena di combattere. Questo stesso processo di storicizzazione, in modo completamente diverso, è stato compiuto da Polibio, da Posidonio, da Diodoro Siculo (1, 8) e da Lucrezio, dal momento che le loro descrizioni, che trattano di una fase molto remota della storia dell'umanità, non hanno nulla di mitico. L'esposizione della teoria sociale epicurea, comunque, riflette il resoconto di Democrito (fr. B 5 DK) e, secondo Cole, non solo Epicuro e Lucrezio si sarebbero avvalsi delle teorie democritee, ma anche Diodoro.¹¹ Il noto modello politico

7 Basti pensare a Gorg. B 11, 6 DK; Democr. B 267 DK; Thuc. 5, 105, 2; Pl. *Grg.* 483c-d; Leg. 3, 690b; Cic. *Rep.* 1, 51; 3, 36; Sen. *Ep.* 65, 24.

8 Cfr. il recente ed esauritivo studio di Zago (2012) sull'epistola. Già Voltaire fece dialogare idealmente Posidonio e Lucrezio in *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756) sul progresso umano; a tal proposito cfr. Solaro (2004: pp. 157-165).

9 Paragoni fra i sovrani e i maschi dominanti di varie specie di animali si trovano in Hom. *Il.* 2, 48; Polyb. 6, 5, 8; Dio Chrys. *Or.* 3, 50; M. Aur. *Med.* 11, 18, 1; cfr. sul tema Zago (2012: p. 80, n. 72). Un concetto simile sull'origine della monarchia è espresso in Cic. *Off.* 2, 41-42, letto come se fosse una teoria di Panezio (cfr. fr. 120 van Straaten), vedi commento al *De officiis* di Dyck (1996: pp. 421-22): gli uomini erano soggetti a dei comandanti scelti per le loro doti naturali, riconosciuti superiori, per questo i primi re furono giusti e saggi.

10 Cfr. Saunders (2001: pp. 237-254).

11 Cfr. Cole (1967); Il modello dicearchico di *Kulturgeschichte* è di tipo 'sincronico' o descrittivo, che si applica alla considerazione delle culture contemporanee, in cui reperiamo un inventario tipologico delle varie forme di appropriazione/produzione, senza che queste vengano inserite in uno schema di trasformazioni evolutive, e contemplandosi la possibilità di compresenze, combinazioni, integrazioni. In Dicearco, lo schema evolutivo mostra i segni di un suo adattamento alla prospettiva descrittiva propria della teoria aristotelica. È una dicotomia che per molti aspetti è paragonabile alle teorie culturali contemporanee,

‘dicearchico’, esposto nel perduto trattato *Tripolitico* (cfr. Phot. *Bibl.* 37) sarebbe, invece, la fonte dell’idea della costituzione mista esposta da Polibio e da Cicerone.

Non mancano dei punti di contatto anche tra il commento a Esiodo di Tzetzes (*Schol. in Hes.* 68, 6–7 = *VS* 68B5, 137, 39–40) e questa sezione di versi lucreziana (5, 1105–1135). Thomas Cole ritiene alta la probabilità che non solo il testo di Lucrezio ma anche quelli di Diodoro, Posidonio e Vitruvio possano avere una medesima matrice sulla *Kulturgeschichte*: se l’ipotesi è corretta, allora Tzetzes sarebbe il quinto autore dipendente dalla stessa fonte (Democrito?).¹² Al contrario, Spoerri pensa che Tzetzes abbia ripreso soltanto Diodoro nella trattazione dell’Età dell’oro.¹³ In realtà, l’esistenza di una singola fonte non è assolutamente garantita. Non c’è uno solo di tutti i temi esposti dagli autori appena citati che venga trattato allo stesso modo da tutti. È probabile pensare a una sorta di *koiné* ellenistica, secondo l’ipotesi di Cole: «on the subject of cultural origins – a collection of isolated observations or summary bits of doctrine linked loosely by their common assumption of an original animal-like existence, followed by a gradual development of the arts».¹⁴

Il silenzio di Seneca sull’opera posidoniana, che sceglie di adoperare come fonte, non impedisce di congetturare che la fonte di Posidonio (*Sen. Ep.* 90, 3–6) fossero proprio le *Storie* di Polibio (6, 5, 7–12 e 6, 7, 6–8). Di certo, anche se i testi non si possono dire concordi in ogni punto, a partire dall’invenzione della proprietà privata (*Lucr.* 5, 1113) iniziarono a sopraggiungere i vizi, l’invidia e la corsa al potere e alla *luxuria* (*malorum mater omnium*, *Cic. Leg.* 1, 47 = *SVF* 3, 229b) e col tempo i re si trasformarono in tiranni (*Polyb.* 6, 7, 6–9; *Sen. Ep.* 90, 6; *Lucr.* 5, 1136–1140).¹⁵

L’ambizione politica, di per sé, considerata come il raggiungimento della ricchezza e dell’inevitabile frustrazione che comporta un sentimento negativo come l’invidia (3, 75; 5, 1126–1127), è vista da Lucrezio come un totale fraintendimento dell’autentica e razionale realtà. Gli uomini, se vogliono seguire la *vera ratio*, possono evitare l’insaziabile passione per la ricchezza. Gran parte della descrizione di Sallustio (*Cat.* 2, 3–6 e 10,

dove schema evolutivo e schema sincronico sono state le due griglie principali di lettura, sia nel campo etnologico sia in quello preistorico.

12 Cfr. Cole (1967: pp. 21–22).

13 Spoerri (1959: pp. 183–188).

14 Cole (1967: p. 23).

15 Vi sono due principali tendenze nella critica riguardo al rapporto e all’eventuale polemica tra Lucrezio e le altre correnti filosofiche del suo tempo, in particolare lo Stoicismo. La prima, seguita da Schrijvers (1970), Kleve (1978), ritiene che Lucrezio si sia direttamente servito di una grande varietà di fonti, soprattutto per le porzioni di testo che riguardano la cosmologia e l’antropologia (alcune argomenti sono stati interpretati come una risposta alle teorie dei rivali Peripatetici, Scettici o Stoici); la seconda, seguita da Furley (1966), Sedley (1998), Warren (2007), vede in Lucrezio un “Epicurean fundamentalist”, per usare la celebre definizione di David Sedley, che non sarebbe stato minimamente coinvolto in alcun tipo di polemica con i filosofi di altre correnti. Entrambe le posizioni sono state portate avanti con valide argomentazioni: si può affermare, credo, con una certa sicurezza, che lo scopo del *DRN* non fosse quello di entrare in polemica con le correnti filosofiche del suo tempo o di evidenziare le differenze tra le diverse visioni del cosmo, alla maniera, ad esempio, dei trattati filosofici di Cicerone. Nonostante nel *DRN* ci siano 1153 versi apertamente dedicati alla critica di altre visioni, queste divergenze di opinione sono rivolte al pensiero di alcuni degli ispiratori dell’opera lucreziana, tra cui Democrito, Empedocle, Eraclito, Anassagora, verso i quali Lucrezio non può che provare un enorme rispetto.

3-5) sull'avidità degli uomini, senza fine e quasi sempre inevitabile, sembra avere molto in comune con Lucrezio. Il breve racconto sallustiano sugli antichi tempi, che segue la nascita della monarchia e del potere dei leaders naturali, particolarmente dotati dalla natura per virtù, intelligenza e bellezza, è piena di reminiscenze lucreziane, sia nel contesto sia nel lessico. Ad esempio, è interessante notare lo stesso uso di *ingenium* in *Cat.* 2, 2, così come i verbi *praestare* e *vigere* sono sostituiti dal sallustiano *exercere*. A differenza di Lucrezio, in Sallustio non mancano diversi riferimenti storici, infatti in 2, 4-6 Sallustio inizia ad alludere alla degenerazione dei costumi.¹⁶ Sallustio, inoltre, continua la condanna della ricchezza e del lusso, che hanno determinato nella tarda repubblica una decadenza generale e la corruzione degli *antiqui mores*, in *Cat.* 10, 3-5.¹⁷

Non può sorprendere che il *De re publica* di Cicerone offra un'articolata alternativa al *DRN* di Lucrezio, riguardo all'evoluzione, alla storia e alla politica, in particolare sulla centralità – secondo Cicerone – del mondo in un equilibrato e geometrico *kosmos*, regolato dalla provvidenza: basti pensare che nel *De re publica* Romolo è deificato (2, 4-19), mentre nel *DRN* Epicuro risulta il solo e unico dio. Nel quinto libro, inoltre, la caduta dei re potrebbe richiamare la fine della monarchia a Roma (*sceptra superba* del v. 1137 è forse un'allusione a Tarquinio il Superbo)¹⁸ e, così come nel terzo libro, non è così difficile vedere un'allusione agli ultimi giorni della Repubblica romana (5, 1123-1135).

16 Sall. *Cat.* 2, 4-6 *Nam imperium facile iis artibus retinetur quibus initio partum est; verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.*

17 Sall. *Cat.* 10, 3-5 *igitur primo pecuniae, deinde imperi cupido crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere, namque avaritia fidem probitatem ceterasque artis bonas subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, omnia venalia habere edocuit. Ambitio multos mortalium falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere, amicitias inimicitiasque non ex re sed ex commodo aestumare, magisque voltum quam ingenium bonum habere.* Cfr. sul tema Schiesaro (2007: pp. 41-58).

18 Nonostante la formula *regibus occisis* in 5, 1136 sia ben diversa dalla più comune *regibus exactis* (vv. 1136-1137 *Ergo regibus occisis subversa iacebat / pristina maiestas soliorum et sceptra superba*). L'*exactio* indica propriamente l'espulsione (cfr. *ThLL* V, 2, 2, 1134) – il suo verbo corrispettivo, *exigere*, implica l' 'allontanare', cfr. *OLD*² s.v. *exigo*, 2 – a differenza dell'esplicito atto di *occidere*, che indica drasticamente il far cessare l'azione dei re mediante la loro uccisione. Quello che racconta Lucrezio sintetizza in pochissimi versi l'atto di una congiura di palazzo, di un colpo di stato aristocratico. La storia antica è fin troppo ricca di esempi come questi e ogni tentativo di ricercare un singolo esempio storico specifico viene annullato. Pertanto, si finisce per lasciare spazio soltanto all'interpretazione che si tratti dell'esposizione di una piuttosto comune modalità di passaggio da una forma di governo ad un altro, che si è verificata ciclicamente nella storia (cfr. allo stesso modo Polyb. 6, 7); un esempio per tutti può essere la caduta della tirannide ateniese del 509 a.C., coeva alla caduta dei Tarquini a Roma, sull'argomento vedi anche Cocatre-Zilgien (2012: p. 117). C'è un duplice modo di leggere il v. 1136, uno che riguarda la storia greca, l'altro quella romana. Tra le ipotesi più singolari sull'identità dei *reges* c'è quella di Costa, secondo cui Lucrezio faceva riferimento a quei re che governavano ai confini dell'Africa e dell'Oriente, con i quali i Romani vennero in contatto per diverso tempo. Una teoria che in parte riprende quella dell'olandese Boerwinkel (1956), che vedeva nella monarchia ellenistica coeva ad Epicuro il modello di riferimento della regalità per Lucrezio. Originale è, invece, l'ipotesi di Cocatre-Zilgien (2012: pp. 118-121) che non interpreta parola *reges* con il significato letterale di 'sovrani', ma più intuitivamente "coloro che esercitano una qualche forma di *regnum*", come i Gracchi o una figura dal *magnus honos* come quella di Lucio Cornelio Cinna, console per quattro anni consecutivi, 87-84 a.C. Potrebbe anche essere un'allusione al famoso attentato compiuto dai tirannicidi Armodio e Aristogitone, che nel 514/513 a.C. cercarono di porre fine al potere personale della famiglia di Pisistrato (uccisero soltanto Ipparco e non il fratello Ippia, cfr. l'episodio riportato da Thuc. 6, 54-58).

È probabile, ma non è l'unica ipotesi, che Lucrezio stia alludendo alla sua età contemporanea e all'imminente guerra civile (tarda metà del 50 o 49–48 a.C.).¹⁹

Non credo, però, che il bersaglio di Lucrezio siano soltanto gli eventi a lui contemporanei, e di conseguenza l'imminente guerra civile: ma la *stasis* sembra essere affrontata come un 'topos', da inserirsi in una tradizione di testi storiografici (basti pensare al racconto di Tucidide 3, 70–85), e filosofici (come diversi frammenti democritei: fr. B 245–266 DK), che hanno una profondissima e ben nota influenza sull'Epicureismo e su tutto il *DRN*, non solo sulla fisica ma anche sull'etica e l'antropologia. Anche nella *Repubblica* di Platone la *stasis* era vista come la molla del cambiamento e della degenerazione politica (8, 1, 543), in termini di classi sociali al potere. Secondo questa ottica, dal governo timocratico, retto da aristocratici spinti dall'ambizione di onori e gloria, si passava al governo oligarchico, retto dal censo; poi, all'oligarchia seguiva la rivolta popolare e l'instaurazione della democrazia che, una volta degenerata, lasciavano il posto alla forma peggiore di governo, la tirannide.

Inserire Lucrezio in una precisa corrente politica è piuttosto inutile: di certo, da quello che si può leggere in 5, 1105–1135, si può pensare che egli nutra una simpatia più o meno visibile per una arcaica forma di monarchia, o meglio di 'regalità' (la *basileía* di Polyb. 6, 5, 10), ma mancano degli aperti e chiari riferimenti politici, così come è piuttosto arduo tradurre il suo pensiero in un preciso programma politico. Riguardo a quest'ultimo punto, mi trovo pienamente d'accordo con ciò che scrive Alessandro Schiesaro: «The *DRN* shows that a return to nature is the key not just to the happiness of the individual, but also to the salvation of the state. What Rome needs is a fresh social compact based on mutual respect, non-aggression, and, first and foremost, rejection of all false idols: fame, honour, armies, money, *religio*. Tinkering with party politics would not address any of these issues. Clearly, what is needed is not constitutional reform, but philosophical conversion».²⁰

2. Nei vv. 1120–1130 del libro quinto si legge che gli uomini che non seguono i precetti epicurei non si sono mai tenuti lontani dalla ricchezza, dall'ambizione e dal bisogno di emergere e avere potere. Il passaggio dai consigli di Lucrezio allo stato reale della condizione umana è molto forte, con la presenza in 'incipit' dell'avversativa *at*.

5, 1120–1135²¹

At claros homines voluerunt se atque potentis,	1120
ut fundamento stabili fortuna maneret	1121

19 Questa interpretazione presuppone che il *DRN* sia un prodotto del 49–48 a.C., se si segue l'interpretazione di Canfora (1993) e di Hutchinson (2001), mentre recentemente Penwill (2009) non è d'accordo, e crede che sia un'opera all'incirca contemporanea al *De re publica* di Cicerone.

20 Schiesaro (2007: p. 54).

21 Nel testo lucreziano qui citato è già presente la mia proposta di trasposizione. La traduzione seguente è a cura mia. «Ma gli uomini vollero diventare famosi e potenti, / perché la sorte poggiasse su una base solida / e potessero trascorrere da ricchi una vita tranquilla, / invano, perché, lottando per giungere alla vetta del potere, si resero terribile il percorso, / e tuttavia dall'alto, come un fulmine, talvolta li colpisce / l'invidia e li scaglia di disprezzo in disprezzo nel Tartaro tetro, / giacché per l'invidia, come per il fulmine,

et placidam possent opulenti degere vitam,	1122
nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem	1123
certantes iter infestum fecere viai,	1124
et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos	1125
invidia interdum contemptim in Tartara taetra	1126
invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant	1131
plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque;	1132
ut satius multo iam sit parere quietum	1127
quam regere imperio res velle et regna tenere.	1128
Proinde sine incassum defessi sanguine sudent,	1129
angustum per iter luctantes ambitionis;	1130
nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante,	1135
quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque	1133
res ex auditis potius quam sensibus ipsis.	1134

1122 placidam possent *Ital.* : placida possunt *OQ* || **1124** certantes iter *Marullus* : certantesque inter *O* || **1131–1132** *post 1126 transp. Munro* || **1133–1134** *post 1135 transposui*

Lucrezio riporta quasi letteralmente le parole di Epicuro ai vv. 1120–1122:²² gli uomini si vollero famosi (*claros*) e potenti (*potentis*),²³ per mantenere sugli altri una posizione di prestigio e assicurarsi una vita agiata per mezzo della ricchezza. È molto lucreziana la descrizione dell'avidità di potere degli uomini proposta da Sallustio (*Cat.* 2, 3–6; 10, 3–5). Originariamente, l'aggettivo *clarus* apparteneva alla sfera semantica del suono, e voleva dire 'chiaro, alto, sonoro'; in seguito si riscontra il passaggio nel campo semantico della percezione visiva, con il significato letterale di 'chiaro, splendente, brillante', e dunque 'in luce', 'in vista'. Il senso figurato di 'famoso' deriva dalla combinazione dei due significati letterali.²⁴

Il v. 1121 allude al concetto dell'*aspháleia*, la sicurezza sociale ed economica, a cui fa cenno Epicuro.²⁵ Lucrezio traduce con una perifrasi, *fundamento stabili*, l'aspirazione all'agiatazza dei primi uomini. È su questa solida base che deve restare ben saldo il destino degli uomini che affidano la loro vita alla ricchezza (*ut ... fortuna maneret*): ma è chiaro che si tratta di un'illusione da parte di questi uomini. È ben noto che la *fortuna*,

spesso vanno in fumo le vette / e tutto quanto si erge più in alto del resto; / cosicché il quieto obbedire è molto più appagante che voler esercitare il comando e il regno. / Per questo lascia che, a vuoto, sfiniti, sudino sangue / lottando lungo l'angusta via dell'ambizione; / nè questo ora avviene nè avverrà nell'immediato più di quanto è avvenuto in passato, / dal momento che loro pensano secondo ciò che dicono gli altri / e inseguono le cose più per sentito dire che per vera cognizione dei loro sensi».

22 Cfr. Epicur. *RS* 7 (fr. 141 Arrighetti): «famosi e illustri vollero diventare alcuni pensando di procurarsi così la sicurezza dagli uomini; così che, se la loro vita è tranquilla, otternero ciò che è il bene secondo natura; se non è tranquilla non posseggono quello per cui da principio furono mossi da un impulso conforme a ciò che è bene secondo natura» (trad. G. Arrighetti).

23 Si notino i due accusativi quasi a cornice nel v. 1120; combinazione analoga in 3, 75–76.

24 Cfr. per dettagli linguistici De Vaan (2008: s.v. *clarus*, p. 115).

25 Cfr. *RS* 7 = fr. 141 Arrighetti.

tra le più insidiose ‘voces mediae’ latine, è mutevole (in questo caso è da intendere come personale ‘destino’,²⁶ e sarebbe una contraddizione pretendere che rimanga immutata: a proposito dell’instabilità del destino, mutevole come l’animo, che non può rimanere saldo (*manere*) se la *fortuna* (‘buona sorte’) ondivaga si allontana, cfr. Ov. *Tr.* 5, 14, 3 *rara ... virtus ... quae maneat stabili, cum fugit illa (sc. fortuna)*. Nel v. 1122, che riecheggia 2, 1094 *quae placidum degunt aevum vitamque serenam*, continua a esprimere il desiderio degli uomini (grazie alla proposizione finale, che inizia con *ut ... maneret ... possent*) di essere ricchi (*opulenti*), al fine di passare una vita tranquilla (*placidam ... vitam* in iperbato quasi a cornice). La *placida vita* epicurea è ben altro da quello che pensano coloro che aspirano al possesso dei beni materiali. L’unica via per il raggiungimento del piacere catastematico, la forma più alta di benessere e di dominio del sé, è l’*ataraxía* (assenza di qualsiasi forma di turbamento), teorizzata da Epicuro nell’*Epistola a Meneceo*, e principale motivo di contrasto con la dottrina cirenaica, la più affine all’epicureismo, secondo la quale non può esserci piacere se non c’è un coinvolgimento dei sensi.²⁷

Il v. 1123 è particolarmente interessante per un intenso gioco di richiami fonici, con la perseverazione di /qu/ (*nequiquam, quoniam*)²⁸ e /u/, e l’allitterazione della sibilante in *summum succedere*. A partire da questo momento Lucrezio svela l’inganno, proprio con l’avverbio *nequiquam*, in ‘incipit’ di verso e, in posizione di rilievo, anche dal punto di vista metrico – poiché dà luogo a una cesura tritemimera – alla stessa maniera di 3, 995–1002.²⁹

Per giungere alla vetta della gloria, *ad summum succedere honorem* (*succedo* è da intendere nel senso di ‘salire di grado’, cfr. *OLD*² s.v. 3), gli uomini, lottando (*certantes*), si resero il percorso insidioso. C’è un evidente pleonasma nel v. 1122 dovuto alla presenza di due sinonimi *iter* e *viai* (forma arcaica, molto comune in Lucrezio, in luogo di *viae*), che indicano il percorso, il cammino da affrontare per *succedere summum honorem*.

Infestum, nel v. 1124, è un termine particolarmente interessante per la sua dubbia origine etimologica (la difficoltà sta nella ricostruzione della radice), su cui ha indagato Leumann.³⁰ Il significato, ‘ostile, avverso’ (cfr. *OLD* s.v. *infestus*, 4, 5, in *DRN* 5, 219), ha una connotazione fortemente negativa, ed è un termine particolarmente utilizzato nella

26 Cfr. *ThLL* VI, 1176; *OLD*² s.v. *fortuna*, 1c.

27 Sul tema cfr. Mitsis (1988); Warren (2002); Held (2007); Wolfdorf (2013).

28 L’incipit di verso con l’avverbio+congiunzione *nequiquam, quoniam* è particolarmente ricorrente nel *DRN*, in particolare nel libro 5 (cfr. 2, 1148; 4, 464, 1110, 1133, 1188; 5, 38, 846, 1123, 1231, 1271, 1313, 1332).

29 Si tratta dei versi che riportano la parabola di Sisifo (proprio come viene descritto in Hom. *Od.* 11, 593–600) – costretto a far rotolare un pesantissimo sasso in cima ad una collina senza mai raggiungere la vetta – a cui Lucrezio associa l’inevitabile disfatta di chi è ambizioso (cfr. anche 2, 12–13 *noctes atque dies niti praestante labore/ad summas emergere opes rerumque potiri*), con un riferimento ben preciso alla classe politica a lui contemporanea; cfr. il commento aggiornato di Kenney (2014: *ad loc*); cfr. sul tema anche Canfora (1993a); Fowler (2007²); Schiesaro (2007); Penwill (2009). Il v. 1122 è una evidente ripresa di 3, 998 *nam petere imperium quod inanest nec datur umquam*, in cui il concetto della vanità del tentativo dell’uomo ambizioso di *petere imperium* è espresso dall’aggettivo *inanis* (‘vuoto’, ‘vano’; cfr. *ThLL* VII¹, 821).

30 Leumann (1977: p. 168); cfr. *ThLL* VII, 1, 2, 1406; Ernout & Meillet (2001: s.v. *infestus*, p. 317); De Vaan (2008: s.v. *infestus*, p. 303), che si sofferma molto sul derivato *manifestus*.

storiografia di I sec. a.C., in contesti di guerra.³¹ La congiunzione avversativa *tamen*, in ‘incipit’ nel v. 1125, evidenzia la disfatta degli uomini che intraprendono un cammino così irto di ostacoli.

Anche se la vetta del potere e del prestigio è stata raggiunta, il prezzo da pagare è quello dell’*invidia*. In 3, 59–86 Lucrezio aveva attribuito, alla stessa maniera di Epicuro (*RS* 7), la brama della ricchezza, degli onori e della potenza alla paura della morte, che costituiva la più drammatica delle insicurezze dei mortali.³² Dal v. 1126, invece, Lucrezio tiene a precisare che è l’ambizione a motivare gli uomini ad accrescere la loro ricchezza, riconosciuta come unico strumento di potere (a partire dal v. 1113), che porta alla gloria, alla fama, e consente una completa prevaricazione sugli altri, anche se questo comporta turbamenti e ansie, e scatena negli altri l’invidia. Molti uomini politici contemporanei di Lucrezio erano seguaci della dottrina epicurea, anche se l’astensione dalla carriera politica avrebbe procurato sicuramente un minore ‘turbamento’. L’attività politica, tuttavia, non era proibita dagli Epicurei, anzi era consigliata a chi l’astensione dalla carriera pubblica avrebbe comportato un turbamento assai maggiore di quello causato dalle *curae* della politica stessa,³³ come riporta Filodemo nel *De bono rege secundum Homerum* (= PHerc. 1507).³⁴

L’immagine dell’*invidia* paragonata ad un fulmine che getta (*deicit*), percossi (*ictos*), gli uomini nel Tartaro tetro, nei vv. 1125–1128, è un’allusione al mito di Tifeo, raccontata da Esiodo (*Theog.* 821–880): il mostruoso figlio di Tartaro (menzionato nel v. 1126) e Gea, poiché voleva essere il sovrano di tutti gli dèi e degli uomini, fu sconfitto da Zeus, dopo un violento scontro, con un fulmine. Come Sisifo, anche la figura di Tifeo è legata all’ambizione e alla voglia di primeggiare che, se superano un limite, scatenano la punizione divina, provocata da *phthonos*.³⁵

3. L’ordine dei versi 1127–1132 è frutto di una trasposizione di Munro, che restituisce al testo un senso compiuto, e pone al centro dell’attenzione la pertinente e significativa anafora di *invidia* in ‘incipit’ di verso, anche se si tratta rispettivamente di in un nominativo e di un ablativo:

Ed. H. A. J. Munro, Cambridge 1864

et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos	1125
invidia interdum contemptim in Tartara taetra;	1126
invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant	1131
plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque;	1132

31 Cfr. Caes. *BC* 3, 93; Cic. *Phil.* 12, 10; Sall. *Cat.* 52; *Iug.* 89; e opposto a *tutus* in Liv. 2, 49.

32 Cfr. O’Hara (2007: p. 76); Kenney (2014: *ad loc.*).

33 Cfr. l’ampia bibliografia sull’epicureismo romano e sui suoi seguaci, tra cui Giulio Cesare, nel I sec. a.C.: in particolare vd. Farrington (1939), contestato dalla celebre recensione di Momigliano (1941); Nichols (1976); Minyard (1985); Canfora (1993a); Penwill (2009); Fish (2011); Cocatre-Zilgien (2012).

34 Sul trattato di Filodemo cfr. Dorandi (1982: pp. 73–120); Gigante (1987: pp. 285–298); Fish (2002: pp. 187–232); McConnell (2010: pp. 178–198).

35 Cfr. sul tema Dodds (1951) e Lloyd-Jones (1971).

ut satius multo iam sit parere quietum	1127
quam regere imperio res velle et regna tenere.	1128
Proinde sine incassum defessi sanguine sudent,	1129
angustum per iter luctantes ambitionis;	1130
quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque,	1133
res ex auditis potius quam sensibus ipsis,	1134
nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante.	1135

Müller preferisce espungere i due versi trasposti da Munro (vv. 1131–1132 *invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant / plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque*), considerati un’inutile ripetizione dell’immagine dell’invidia paragonata ad un fulmine.³⁶ Bailey accoglie la trasposizione di Munro. La scelta di Lachmann, invece, è rimasta isolata:

Ed. K. Lachmann, Berolini 1850

et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos	1125
invidia interdum contemptim in Tartara taetra	
ut satius multo iam sit parere quietum	
quam regere imperio res velle et regna tenere.	
Proinde sine incassum defessi sanguine sudent,	
angustum per iter luctantes ambitionis;	
quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque,	
res ex auditis potius quam sensibus ipsis.	
nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante,	
invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant	1131
plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque;	1132

Le ripetizioni, così come i pleonasmi, che servono ad enfatizzare le argomentazioni e le immagini, sono un aspetto dello stile lucreziano molto presente e forse non ancora sufficientemente indagato. Di certo l’intera sezione 1125–1135 sembrerebbe presentare una corruzione e un disordine generale dei versi, probabilmente dovuto a un banale errore di svista da parte del copista, avvenuto durante la trascrizione, per la presenza della successione consecutiva in ‘incipit’ di verso della stessa parola.

Dunque, l’immagine dell’invidia come un fulmine – da notare la ‘variatio’ del paragone, prima *quasi fulmen* e poi un più arcaico *ceu fulmen* – viene ripresa anche da Liv. 8, 31, 7 *invidiam tamquam ignem summa petere* e 45, 35 *intacta invidia media sunt; ad summa ferme tendit* e cfr. anche Ov. *Rem.* 369 *summa petit livor... / summa petunt dextra fulmina missa Iovis*. Un contesto analogo, senza alcuna immagine iperbolica o ispirata al mito, è in 3, 59–93 (in particolare nel v. 75 in cui è menzionata l’invidia, *macerat invidia ante oculos illum esse potentem*):³⁷ questo terribile sentimento crea tormenti (*macero*, cfr. *OLD*², 4), ansie e ostilità da parte di chi ritiene di avere di meno di altri. Non mancano degli

36 Deufert (1996: pp. 262–265), segue Müller e decide di espungere i vv. 1131–1132.

37 Cfr. Gale (1994).

echi anche di un altro famoso contesto esiodeo (*Op.* 186–201): durante l'età del ferro, si racconta che il diritto per gli uomini si fondava sulla forza, e tra di loro iniziarono le lotte e si iniziò a dare una maggiore importanza a chi apportava male e violenza. In seguito, mentre la Gelosia, dallo sguardo sinistro, si prese possesso dei loro animi, la Coscienza e la Nemesi, che nascondevano il loro corpo con veli bianchi, si allontanarono dai mortali e salirono sull'Olimpo tra gli immortali.

Il termine *invidia* richiama già nella sua etimologia la percezione visiva (*video*), ma il prefisso *in-* sta ad indicare una visione sinistra, 'di traverso', da parte di chi guarda.³⁸ A essere oggetto di invidia non sono solo gli *opulenti* o i *potentes*, ma tutti coloro che vivono una condizione particolarmente favorevole e di beatitudine, come quella degli amanti (cfr. Catull. 5, 12 *aut ne quis malus invidere possit*).

La menzione del Tartaro (v. 1126), che indica l'oscurità, il luogo della perdizione eterna – proprio quella che si voleva evitare con la ricchezza – qui nella sua variante plurale *Tartara* (cfr. simile contesto in 3, 966 *nec quisquam nec barathrum in Tartara deditur atra*), oltre che essere un riferimento ad Esiodo e al mito di Tifeo, è tipica del linguaggio poetico e allegorico (come in 3, 1023 *hic Acherusia fit stultorum denique vita*), anche in paronomasia allitterante con *taetra* (cfr. *OLD*² s.v. *taeter* 1, 3; l'aggettivo ricorre prevalentemente in poesia, frequentemente in Lucrezio e Virgilio).³⁹ Nel v. 1127 il soggetto è *summa ... magis edita*, mentre il verbo *vaporant*, da interpretare nel suo senso figurato e intransitivo (cfr. *OLD* s.v. *vaporo*, 2b; *vapor* vuol dire anche 'calore', come in 5, 1095 *cum caeli donavit plaga vapore*), significa 'riscaldare, bruciare': dunque, per mezzo dell'invidia, tutte le cose che si trovano più in alto delle altre bruciano (da notare nel verso anche la tmesi *quae...cumque*).

Nei vv. 1128–1130 Lucrezio dà una seconda risposta a questo inevitabile destino degli uomini ambiziosi, con una parafrasi del precetto epicureo del *látthe biósas*. La consecutiva, introdotta da *ut*, fornisce un ulteriore consiglio per evitare il vano e tortuoso cammino della carriera pubblica, che porta ad una sicura sconfitta, nel tetro baratro delle ansie e dei tormenti provocati dall'invidia: quindi, è preferibile (*satius*) obbedire (*parere*) piuttosto che comandare. L'epicureo non si preoccupa della libertà politica o delle sue condizioni economiche e sociali: la sua unica preoccupazione consiste nella salvaguardia della libertà interiore dalle ansie e dalle *curae*, che la partecipazione attiva e il contatto diretto con il mondo pubblico inevitabilmente procurerebbero (cfr. anche sul tema *Cic. Fin.* 1, 46; 2, 91).⁴⁰

38 Cfr. Ernout & Meillet (2001: s.v. *video*, p. 541); De Vaan (2008: s.v. *video*, p. 676).

39 *Taeter* è un termine d'impiego molto comune nella letteratura latina. Il significato di 'orrendo', 'disgustoso', con cui viene generalmente impiegato, anche in riferimento alle diverse sfere sensoriali (cfr. *Lucr.* 2, 510–511), ne fa un aggettivo di intensa coloritura espressiva. *Taeter* è spesso epiteto di *sanguis* e *cruur* e, allo stesso modo di *ater*, *taeter* non indica il sangue puro, di un rosso vivo, qualificato da *purpureus*, né il sangue che si coagula, di un nero brillante (*niger*), ma il sangue malsano che annerisce uscendo da una ferita; su *taeter* cfr. Baran (1983) e Camardese (2008). Su Lucrezio e l'Oltretomba, cfr. Reinhardt (2004: pp. 27–47).

40 Questo concetto viene ripetutamente espresso anche da Orazio, in particolare nella già citata epistola di apertura del primo libro.

Il v. 1128 – da notare l' 'attacco' dattilico e la marcata perseverazione di /r/ (*RegeRe impeRio Res velle et Regna teneRe*) – è stato interpretato come il modello 'a rovescio' del famoso discorso di Anchise nel sesto libro dell'*Eneide* (cfr. Verg. *Aen.* 6, 851 *Tu regere imperio populos, Romane, memento*). Quella di Lucrezio è una vera e propria esaltazione del contrario della morale condivisa e dei valori dei *cives Romani*, anche se non siamo in grado di valutare con certezza se Virgilio si sia veramente servito di questo verso lucreziano.⁴¹

La condanna e il disprezzo di Lucrezio nei confronti dell'ambizione e della corsa al potere si intensificano nei vv. 1131–1135. I consigli e i precetti dispensati ora divengono una diretta e autentica esortazione a lasciare che gli uomini continuino a lottare e a scontrarsi tra di loro, inutilmente, per raggiungere la vetta della loro carriera: questa storia è sempre stata così e continuerà ad esserlo anche in futuro, dal momento che gli uomini non seguono il loro ragionamento e il buon senso, ma si fanno condizionare dalle mode seguite da tutti.

L'avverbio *proinde* crea uno stacco con la sezione precedente e apre il v. 1131, caratterizzato dall'iterazione quasi assillante della sibilante (*Sine incaSSum defeSSi Sanguine Sudent*). Da questo momento viene spiegato quale debba essere, di conseguenza, l'atteggiamento che dovrebbe seguire un buon epicureo. È probabile che l'imperativo *sine*, qui nella costruzione più informale con il congiuntivo al posto dell'infinito (come in Verg. *Ecl.* 9, 43 *insani feriant sine litora fluctus*), sia rivolto direttamente a Memmio.

L'immagine figurata del 'sudare il sangue' (*sanguine sudent*), ereditata da Ennio (*Scæn.* 181 V² *terra sudat sanguine*), è straordinariamente evocativa (è usata anche in senso letterale nella descrizione dell'epidemia della peste in 6, 1147–1148 *sudabant etiam fauces intrinsecus atrae / sanguine et ulceribus vocis via saepta coibat*), tale da rendere bene sia l'inutile fatica della lotta sia i delitti, che inevitabilmente vengono commessi per il raggiungimento delle più alte vette di comando. L'avverbio *incassum* riprende in 'variatio' il concetto della vanità dei sogni di grandezza che hanno gli uomini (cfr. anche il v. 1429 *ergo hominum genus incassum frustra que laborat*, che riprende il tema qui esposto, in un senso più complessivo e generico), precedentemente espresso da *nequiquam*.

Il v. 1130 è contrassegnato da una costruzione anastrofica (*angustum per iter*), in cui viene ripresa la metafora dell'*iter* che devono percorrere gli uomini ambiziosi, come nel v. 1124, e che questa volta è definito *angustum* (nel senso etimologico di 'soffocante', 'che strangola').⁴² Ancora una ripresa del v. 1124 avviene grazie alla presenza del sinonimo di *certantes*, vale a dire *luctantes*: inoltre, nel v. 1132 viene nominato per la prima volta in questo contesto, e anche nella significativa posizione della clausola di verso, il termine chiave dei vv. 1105–1135: *ambitio*, unica occorrenza in tutto il *DRN*. L'immagine complessiva che si ricava è quella che la via dell'ambizione è disseminata di pene, di ferite, di omicidi, e che, per il fatto di essere stretta, non può lasciar passare molti.

41 Cfr. Lyne (1994: 193–194); Schiesaro (2007: 41); Horsfall (2013: 583–584).

42 Cfr. Ernout & Meillet (2001: s.v. *ango*, p. 33) e De Vaan (2008: p. 42).

4. Quanto all'intera sezione dei vv. 1125–1135 essa presenta, a mio avviso, una corruttela: il testo tràdito sembra infatti scorrere con una certa difficoltà e incoerenza. Ho seguito, come la maggior parte degli editori, la trasposizione di Munro, (1131–1132 dopo 1125–1126), che restituisce un senso più chiaro. Propongo inoltre di trasporre il v. 1135 (*nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*) prima del v. 1133.

Le ragioni della mia trasposizione sono da individuare essenzialmente nella logica argomentativa di Lucrezio, che mostra una sostanziale coerenza e ordine espositivo nella dimostrazione delle sue tesi: nei limiti del possibile, beninteso, per un'opera probabilmente incompleta,⁴³ come dimostrano le diverse lacune sparse in tutto il *DRN*.⁴⁴ Pertanto, la genesi dell'errore potrebbe essere ricondotta o alla mancata revisione del testo da parte di Lucrezio o del suo primo editore oppure, come è evidente dalla corruttela individuata da Munro nei versi 1127–1132, ad una confusione da parte dei copisti nel corso delle prime fasi della trasmissione del testo lucreziano, dal momento che tutti i codici riportano la stessa sequenza di versi:

5, 1125–1135

et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos
 invidia interdum contemptim in Tartara taetra
 ut satius multo iam sit parere quietum
 quam regere imperio res velle et regna tenere.
 proinde sine incassum defessi sanguine sudent,
 angustum per iter luctantes ambitionis
 invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant
 plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque,
 quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque
 res ex auditis potius quam sensibus ipsis,
 nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante.

Con lo spostamento del verso 1135 prima del 1133, *quandoquidem*, che interpreto come una congiunzione causale 'dal momento che' (cfr. *OLD*² s.v. 'since'), diventa la giusta spiegazione ad una considerazione gnomica di carattere generale (*nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*), tale da rendere il senso e l'argomentazione più lineari. Lo scopo di Lucrezio, in questo modo, sarebbe quello di individuare la causa della corruzione tra gli uomini, che sarebbe iniziata a partire dal v. 1113 *posterius res inventast*

43 L'opera di Lucrezio è stata letta come completa e incompleta. Gli argomenti in difesa della completezza sono stati difesi nel corso del Novecento da J. Van der Valk, *De Lucretiano carmine a poeta pervecto atque absoluto* (Kampen, 1902) e A. Brieger, *Die Unfertigkeit des Lukrezischen Gedichtes* in *Philologus* 67 (1908), 279–303, e soprattutto da K. Müller (ed. 1975) e più recentemente dal dettagliato e molto ben documentato studio di Deufert (1996), che considera gran parte delle incongruenze nel testo la prova della massiccia presenza di interpolazioni. E. J. Kenney e D. J. Butterfield sono tra i principali sostenitori dell'incompletezza del *DRN*, cfr. Butterfield (2014); Kenney (2014), per la presenza di non poche lacune in tutta l'opera.

44 Cfr. articolo della Asmis (1983); cfr. Markovic (2008), che però attribuisce la "rhetoric of explanation" lucreziana soltanto al genio di Epicuro. Cfr. anche Farrell (1994).

di 5, 594–595 dopo il v. 585,⁴⁶ poiché il v. 586 si apre con *quandoquidem*, non ha molto senso.

Ed. H. Diels, Berolini 1923

Postremo quos cumque vides hinc aetheris ignes,	585
scire licet perquam pauxillo posse minores	594
esse vel exigua maioris parte brevique;	595
quandoquidem quos cumque in terris cernimus ignes	586

594.595 *transp.* Cartault post 585, quia enuntiata causalia ‘quandoquidem’ vel ‘quando’ particulis formata numquam antecedunt, cf. e.g. II 967 (inseritur IV 98): post 589 traiecerant inde a Marullo

La congiunzione *quandoquidem* è particolarmente frequente in Plauto e Lucrezio, in seguito sarà adoperato prevalentemente da Catullo e Virgilio.⁴⁷ L’uso, in particolare, in ‘incipit’ di verso che ne fa Lucrezio è molto più ampio della spiegazione limitante che ne fa Diels, per giustificare la trasposizione di Cartault.⁴⁸

L’idea che ha Lucrezio dell’umanità lascia poco spazio alla speranza: se il mondo è andato avanti in un certo modo fino alla sua epoca, sarà così anche per il futuro. Forse da un’affermazione gnomica come è quella del v. 1135, ora in sede 1133⁴⁹ si ricava che non c’è una riflessione ottimistica di Lucrezio sul progresso, ma soltanto una presa d’atto della globale insensatezza di tutte le azioni umane, e soprattutto delle inutili ansie e paure che l’uomo stesso è stato in grado di procurarsi, all’interno del vasto e indifferente cosmo. Di conseguenza, qualsiasi errore umano difficilmente può essere corretto, poiché è parte dell’intrinseca natura umana sbagliare. Il senso complessivo del libro quinto e, credo, del *DRN* intero, Lucrezio lo dà nei vv. 1429–1432:

ergo hominum genus incassum frustraue laborat	
semper et <in> curis consumit inanibus aevum,	1430
nimirum quia non cognovit quae sit habendi	
finis et omnino quoad crescat vera voluptas.	

A partire da questa considerazione, che viene espressa nei vv. 1134–1135 (*sapiunt alieno ex ore ... res ex auditis potius quam sensibus ipsis*) si potrebbe leggere una certa sfiducia di Lucrezio nei riguardi degli uomini e del progresso. Il giudizio della maggior parte degli uomini segue *l’opinio communis*, e si basa su ciò che ascolta dalla bocca degli altri,

46 Cartault (1905: pp. 33–35).

47 Cfr. Catull. 64, 218; 101, 5; Verg. *Aen.* 7, 547; 10, 105.

48 Le occorrenze di *quandoquidem* in ‘incipit’ di verso sono molto frequenti: cfr. 1, 296, 587; 2, 969, 980, 1087, 1141; 3, 457, 471, 831; 4, 100, 166, 393, 1225; 5, 145, 582, 586, 1133; 6, 47, 958.

49 Per il v. 1135, ora in sede 1133, *nec magis id nunc est neque erit mox tamen fuit ante*, è da notare la proliferazione averbiale nella sentenza, cfr. il contesto simile Plaut. *Amph.* 553, *quia id quod neque est neque fuit neque futurum est / mihi praedicas*.

piuttosto che sulla sensazione personale e sul proprio pensiero.⁵⁰ Gli uomini si servono, in questo modo, di una sapienza indiretta, che viene *ex ore alieno* (espressione popolare, cfr. Plaut. *Bacch.* 469, *vidi non ex audito arguo*), in anastrofe, e seguono quanto di più lontano ci sia dalla verità, innanzitutto perché le orecchie sono meno fededegne degli occhi, come scriveva Erodoto (I, 8), secondo il principale metodo dell'autopsia per uno storico, ma soprattutto perché, secondo gli Epicurei, la sensazione empirica è il solo valido metodo conoscitivo della realtà, riconosciuto come attendibile e considerato come *vera ratio*, su cui si basa l'intero sistema gnoseologico.⁵¹

Bibliografia

- Asmis, E. (1983). Rhetoric and reason in Lucretius. *American Journal of Philology*, 104, 36–66.
- Baran, N. V. (1983). Les caractéristiques essentielles du vocabulaire chromatique latin: Aspect général, étapes de développement, sens figurés, valeur stylistique, circulation. In W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Vol. II, 29, 1; pp. 321–411). Berlin: De Gruyter.
- Blundell, S. (1986). *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. London: Routledge Revivals.
- Boerwinkel, E. J. (1956). *Burgenschap en individuele autonomie. Epicurus en epicureïsme in het oordeel van Lucretius en Cicero* (PhD dissertation, Rijksuniversiteit te Utrecht). Paris – Amsterdam.
- Butterfield, D. J. (2014). Lucretius auctus? The question of interpolation in *De rerum natura*. In J. Martinez (Ed.), *Fakes and Forgers of Classical Literature. Ergo decipiatur!* Leiden: Brill.
- Camardese, D. (2008). *Lucr. V 1302 e promemoria semantica di taeter. Paideia*, 63, 83–105.
- Campbell, G. L. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura 5. 772-1104*. Oxford: University Press.
- Canfora, L. (1993). *Vita di Lucrezio*. Palermo: Sellerio.
- Canfora, L. (1993a). Lettura del quinto libro del *De rerum natura*. In Idem (Ed.), *Studi di storia della storiografia romana* (pp. 291–302). Bari: Edipuglia.
- Cartault, A. (1905). Notes critiques sur Lucrèce. *Revue de Philologie*, 29, 33–35.
- Cocatre-Zilgien, P. (2012). Lucrèce (De rerum natura 5. 1136–1160) et le progrès du droit. In E. Chevreau, D. Kremer, & A. Laquerrière-Lacroix (Eds.), *Carmina Iuris. Mélanges en l'honneur de Michel Humbert* (pp. 101–158). Paris: De Boccard.
- Cole, T. (1967). *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Chapel Hill, NC: American Philological Association.
- De Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden – Boston: Brill.
- Deufert, M. (1996). *Pseudo-Lukrezisches im Lukrez: Die unechten Verse in Lukrezens De rerum natura*. Berlin: De Gruyter.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

50 Cfr. l'ironia e il sarcasmo della critica antidemocratica e antidemagogica di Aristofane (*Ach.* 628–654) e Ps. Xen. *Const. Ath.* 6–7, che manifestano le stesse perplessità nei confronti del popolo credulone e senza giudizio.

51 Cfr. Epicur. *RS* 23–24.

- Dodds, E. R. (1973). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: University Press.
- Dorandi, T. (1982). *Filodemo. Il buon re secondo Omero* (ed. T. Dorandi). Napoli: Bibliopolis.
- Dyck, A. (1996). *A Commentary on Cicero: De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Edelstein, L. (1967). *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Ernout, A., & Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots* (4. ed.). Paris: Klincksieck.
- Farrell, J. (1994). The Structure of Lucretius' "Anthropology". *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 33, 81-95.
- Farrington, B. (1939). *Science and Politics in the Ancient World*. London: George Allen and Unwin.
- Fish, J. (2002). Philodemus' on the Good King according to Homer: Columns 21-31. *Cronache Ercolanesi*, 32, 187-232.
- Fish, J. (2011). Not all politicians are Sisyphus: What Roman Epicureans were taught about politics. In J. Fish, & K. R. Sanders (Eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition* (pp. 72-104). Cambridge: University Press.
- Fowler, D. P. (1989, 2007²). Lucretius and Politics. In J. Barnes, & M. Griffin (Eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (pp. 120-150). Oxford: University Press. (2. ed. 2007. In M. R. Gale (Ed.), *Oxford Readings in Lucretius* (pp. 397-431). Oxford: Oxford University Press).
- Furley, D. (1966). Lucretius and the Stoics. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 13, 13-33.
- Furley, D. (1978). Lucretius the Epicurean: On the History of Man. In O. Gigon (ed.), *Lucrece: huit exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 22-27 août 1977* (Entretiens sur l'antiquité classique, 24; pp. 1-27). Genève: Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt.
- Gale, M. (1994). *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gigante, M. (1987). *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris: Les Belles Lettres.
- Held, K. (2007). *Hedone und Ataraxia bei Epikur*. Paderborn: Mentis.
- Hofmann, J. B., & Szantyr, A. (1965). *Lateinische Syntax und Stilistik: mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik* (Handbuch der Altertumswissenschaft, II, 2, 2). München: Beck.
- Holmes, B. (2013). The Poetic Logic of Negative Exceptionalism in Lucretius, Book Five. In D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Scharrock (Eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science* (pp. 153-191). Oxford: University Press.
- Horsfall, N. (2013). *Virgil, Aeneid 6. Volume 2: Commentary and Appendices*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Hutchinson, G. O. (2001). The Date of *De rerum natura*. *Classical Quarterly*, 51 (1), 150-162.
- Kenney, E. J. (Ed.). (2014). *Lucretius: De rerum natura. Book III* (2. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleve, K. (1978). The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism. In O. Gigon (Ed.), *Lucrece: huit exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 22-27 août 1977* (Entretiens sur l'antiquité classique, 24; pp. 39-75). Genève: Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt.
- Leumann, M. (1977). Lateinische Laut- und Formenlehre. In M. Leumann, J. B. Hofmann, & A. Szantyr (Eds.), *Lateinische Grammatik* (Vol. I). München: C. H. Beck.

- Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
- Lovejoy, A. O., & Boas, G. (1935). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lyne, R.O.A.M. (1994). Subversion and intertextuality: Catullus 66. 39-40 and other examples. *Greece & Rome*, 41, 187–203.
- Markovic, D. (2008). *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*. Leiden – Boston: Brill.
- McConnell, S. (2010). Epicureans on kingship. *Cambridge Classical Journal*, 56, 178–198.
- McConnell, S. (2012). Lucretius and civil strife. *Phoenix*, 66, 97–121.
- Merlan, P. H. (1950). Lucretius, Primitivist or Progressivist? *Journal of the History of Ideas*, 11, 364–368.
- Minyard, J. D. (1985). *Lucretius and the Late Republic: An Essay in Roman Intellectual History*. Leiden: Brill.
- Mitsis, P. (1988). *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Momigliano, A. (1941). Review of Science and Politics in the Ancient World by Benjamin Farrington (London 1939). *Journal of Roman Studies*, 31, 149–57.
- Nichols, J. H. (1976). *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- O'Hara, J. (2007). *Inconsistency in Roman Epic: Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*. Cambridge: University Press.
- Penwill, J. L. (2009). Lucretius and the First Triumvirate. In W. J. Dominik, J. Garthwaite, & P. A. Roche (Eds.), *Writing Politics in Imperial Rome* (pp. 63–87). Leiden – Boston: Brill.
- Reinhardt, K. (1921). *Posidonios*. München: C. H. Beck.
- Reinhardt, T. (2004). Readers in the Underworld: Lucretius, *De Rerum Natura* 3.912 – 1075. *Journal of Roman Studies*, 94, 27–46.
- Sasso, G. (1979). *Il progresso e la morte: saggi su Lucrezio*. Bologna: Il Mulino.
- Saunders, T. J. (2001). Dicaearchus' Historical Anthropology. In W. W. Fortenbaugh, & E. Schütrumpf (Eds.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion* (pp. 237–254). New Brunswick, NJ: Rutgers University Studies in Classical Humanities.
- Schiesaro, A. (2007). Lucretius and Roman Politics and History. In P. R. Hardie, & S. Gillespie (Eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius* (pp. 41–58). Cambridge: University Press.
- Schrijvers, P. H. (1970). Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Sedley, D. (1998). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: University Press.
- Segal, C. P. (1990). *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De rerum natura*. Princeton: University Press.
- Solaro, G. (2004). Lucrezio abiura Epicuro: Voltaire e il dialogo “Lucrèce et Posidonius”. *Quaderni di Storia*, 59, 157–165.
- Spoerri, W. (1959). *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*. Basel: Reinhardt.
- Taylor, M. (1947). Progress and Primitivism in Lucretius. *American Journal of Philology*, 68, 180–197.

Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*. Cambridge: University Press.

Warren, J. (2007). Lucretius and Greek Philosophy. In P. Hardie, & S. Gillespie (Eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius* (pp. 19–32). Cambridge: University Press.

Wolfdorf, D. (2013). Epicurus and the Cyrenaics on Katastematic and Kinetic Pleasures. In D. Wolfdorf (Ed.), *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (pp. 144–181). Cambridge: University Press.

Zago, G. (2012). *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*. Bologna: Il Mulino.

Nicoletta Bruno, PhD / nicoletta.bruno@thesaurus.badw.de

Thesaurus Linguae Latinae

Bayerische Akademie der Wissenschaften

Alfons-Goppel-Straße 11, 80539 München, Germany