

FRANCESCO VERDE

DELL'USO (FILOSOFICO) DEL PASSATO:
LUCREZIO ESEGETA DI TUCIDIDE

ABSTRACT

The main purpose of this article is not primarily to compare Lucretius and Thucydides on the episode of the plague of Athens; it will be to try to understand, as far as possible, what really pushed Lucretius to keep in mind so closely the Thucydides model. My hypothesis is that it was also genuinely philosophical reasons (i.e.: closely related to the philosophy of Epicurus) that pushed the poet to take into account with particular attention Thucydides' report on the plague of Athens.

[...] andate in un ospedale. Solo lì potete intendere
che cosa è la carne e che cosa il piacere e che cosa è il dolore,
e come solo nella carne che dolora o che ha requie,
questo nostro io, e diciamo anche l'anima, quell'*unicum* insomma,
che ciascuno è in quanto è quell'uno che è qui ora,
emerge e si sveli a sé e agli altri,
e si faccia, per così dire, vedere e toccare.
(CARLO DIANO)¹

Credo sia palesemente inutile rammentare ai lettori, all'inizio di questo contributo, quanto è stato detto e scritto sulla trattazione lucreziana sull'episodio della peste di Atene del 430 a. C. raccontato in modo supremo da Tucidide; se questo è vero (come è vero), dubitando della sua effettiva utilità, ci si chiederà quale sia il motivo o quali siano i motivi dell'ennesimo articolo su questo tema. Il primo potrebbe essere del tutto contingente: se, a partire dalla fine del 2019, non ci fossimo trovati a dover combattere, quasi come in trincea, con un nemico oscuro e sconosciuto, ossia il nuovo coronavirus, assai probabilmente il *dossier* sulle epidemie nel mondo antico, su Tucidide narratore della peste ateniese e su quella che forse è la chiusa del *De rerum natura*² non sarebbe stato aperto con tanto entusiasmo e con non minore prolificità da parte di molti studiosi. E questo è sicuramente un fatto incontrovertibile. Ma, almeno per ciò che concerne queste pagine, c'è dell'altro. La situazione pandemica che stiamo (purtroppo ancora) vivendo,

¹ C. DIANO (a cura di), *Epicuro: Scritti morali*, Nuova edizione aggiornata e rivista a cura di F. DIANO, Milano 2021, pp. 26-27.

² Cf. C. SALEMME, *Lucrezio e la conclusione dell'opera*, «Bollettino di studi latini» 46 (2016), pp. 10-25 (rist. in IDEM, *Contributi lucreziani*, Bari 2020, Cap. 4); lo studioso ritiene «che l'episodio della peste non prelude a altra trattazione, e che costituisca l'autentico finale del poema» (p. 20).

nonostante la (retorica e massmediatica) *vox communis* secondo la quale ormai il peggio sarebbe passato, per quanto mi riguarda, è stata il pretesto non di discettare più o meno filosoficamente sul virus e i suoi derivati (come hanno fatto molti altri, pubblicando, all'occorrenza, rapidi e fugaci *instant books* che quasi assalivano l'ignaro compratore, perfino nelle edicole), paventando, contro il (per me) sacrosanto criterio socratico della competenza, conoscenze mediche o abilità chimico-biologiche, laddove, anche in campo scientifico, ha regnato una buona dose di confusione³; è stato, piuttosto, il felice pretesto per riaprire Tucidide e rileggere i versi di Lucrezio per tentare di capire cosa avesse spinto il poeta-filosofo latino a prendere come modello tra i modelli proprio quella narrazione tucididea.

Lo scopo di questo articolo, pertanto, non è, in primo luogo, quello di mettere a confronto, per l'ennesima volta, Lucrezio e Tucidide ma sarà quello di cercare di capire, per quanto possibile, cosa davvero spinse Lucrezio a tenere presente così da vicino il testo tucidideo. Come tenterò di dimostrare nel seguito, la mia ipotesi è che furono anche ragioni genuinamente *filosofiche* (ossia: strettamente connesse alla filosofia di Epicuro) a spingere il poeta a considerare con particolare attenzione le pagine di Tucidide sulla peste di Atene.

È notissimo che, per andare subito al cuore della questione, i versi lucreziani del VI libro del poema sono stati interpretati, con le debite sfumature, fondamentalmente in due modi: c'è chi ha pensato che la peste di Atene fosse una sorta di "tradimento interno" dell'Epicureismo professato da Lucrezio, la prova provata dell'esistenza dell'Antilucrezio in Lucrezio, la vittoria, dunque, del (presunto) pessimismo lucreziano che, alla fine, avrebbe trionfato sulla (debole e fragile) speranza di felicità tutta terrena teorizzata da Epicuro. C'è, poi, chi ha pensato che la sezione della peste di Atene fosse perfettamente in linea, dal punto di vista strettamente teorico, con lo spirito epicureo del *De rerum natura*, senza nulla concedere né al pessimismo né all'ottimismo, come se queste fossero categorie direttamente e senza alcuna cautela applicabili al mondo antico, il che è, forse, da dubitare. E non sono mancate posizioni, per così dire, più sfumate e moderate, che hanno tentato di trovare una *via media* tra i due estremi: basti qui ricordare solo il celebre libro di Francesco Giancotti, *L'ottimismo relativo nel "De rerum natura" di Lucrezio* (Torino 1960), il cui titolo è molto esplicito circa la posizione di questo studioso sulla questione. A me pare che, se consideriamo che Lucrezio è non solo un filosofo ma un poeta che impiega immagini letterarie e specifiche strategie comunicative per esprimere i principi della filosofia di Epicuro, questa via intermedia non sia necessaria: se fossi costretto a prendere posizione tra i due estremi appena descritti, opterei,

³ Sottoscrivo *toto corde* le parole di G. MARRAMAO, *Rifare il mondo*, in *Pandemia e resilienza: Persona, comunità e modelli di sviluppo dopo la Covid-19*, Consulta Scientifica del Cortile dei Gentili, Prefaz. di G. AMATO, a cura di C. CAPORALE e A. PIRNI, Roma 2020, pp. 25-29, spec. pp. 25-26.

davvero con pochi dubbi, per la seconda famiglia: Lucrezio, poeta della *ragione*, per menzionare il titolo di un volumetto aureo, a torto alquanto dimenticato⁴, è e rimane un convinto epicureo che non concede nulla né al pessimismo né all'ottimismo. Scrive, in proposito, Luca Canali, in un passo che mi sembra opportuno riportare per intero:

Si è teorizzato, di recente, su di un presunto «ottimismo relativo» di Lucrezio. Ma in Lucrezio non vi è ottimismo, come non vi è pessimismo assoluto: c'è invece, tutta intera, la complessità e la contraddittorietà dell'esistenza con i suoi sconforti e le sue consolazioni, le sue disperazioni e i suoi entusiasmi. Più precisamente direi, prendendo in prestito una espressione di Antonio Gramsci, che c'è in lui il «pessimismo dell'intelligenza» costantemente sorretto dall'«ottimismo della volontà»; una grande fiducia nelle facoltà liberatrici della ragione, una inflessibile risoluzione a vivere nella piena consapevolezza dell'angosciosa condizione dell'esistenza; non a caso si è recentemente parlato di affinità tra epicureismo e esistenzialismo⁵.

Ora, sospendendo per il momento il giudizio sull'angoscia e sul legame tra Epicureismo ed Esistenzialismo, Lucrezio, da buon epicureo, crede fermamente nel dominio e nel potere della ragione. Egli possiede uno sguardo lucido e rigoroso sulla natura delle cose ed è perfettamente consapevole che solo la ragione, illuminata dal verbo di Epicuro, è in grado di interpretare correttamente la realtà (ossia di conoscerla *scientificamente*), anche quella più drammatica, senza fare ricorso a potenze divine che vengono radicalmente deresponsabilizzate da ogni azione (benevola e/o malevola, beninteso) nei riguardi dell'universo e dei suoi abitanti.

In prima istanza, bisogna iniziare col dire che la sezione della peste di Atene rientra nella più ampia trattazione della *ratio morbis*, l'esame della causa *naturale* delle malattie:

Ora spiegherò quale sia la causa delle malattie e donde
la forza maligna possa sorgere d'un tratto e arrecare esiziale
strage alla stirpe degli uomini e alle torme degli animali.
Anzitutto, sopra ho insegnato che esistono semi
di molte cose che per noi sono vitali,
e per contro è necessario che ne volino molti altri che causano
malattia e morte. Quand'essi per casuale incontro
si son raccolti e han perturbato il cielo, l'aria si fa malsana.
E tutta quella forza di malattie e la pestilenza,
o vengono dall'esterno, attraversando nell'alto il cielo

⁴ L. CANALI, *Lucrezio poeta della ragione*, Roma 1963.

⁵ Ivi, p. 111.

come le nuvole e le nebbie, o spesso si raccolgono e sorgono
dalla terra stessa, quando essa, piena di umidità,
è diventata putrida sotto i colpi di piogge e di soli eccessivi.
(*DRN VI 1090-1102*)⁶

Lucrezio, da fedele epicureo, riconduce indubbiamente la causa delle malattie e della morte a dei *semina*, un termine di natura biologica che rinvia agli atomi⁷. Il fatto che i corpi atomici siano configurati come semi è centrale: gli atomi, infatti, non sono materia amorfa e asettica, incapace di generare ma sono, appunto masse insecabili in grado di essere cause di generazione, non solo di vita ma, sfruttando il principio epicureo della ἰσονομία (che non ha validità solo in ambito teologico)⁸, anche della morte e delle malattie. I *semina* a cui Lucrezio allude viaggiano nell'aria e si incontrano del tutto casualmente (*forte*); ritengo che occorra accentuare la rilevanza di questo punto, evidenziando come *forte* indichi, in primo luogo, il fatto che i semi che provocano le malattie non si raccolgono a causa di un disegno divino o provvidenziale che giustifichi il presentarsi delle epidemie (idea, questa, non del tutto assente nel resoconto tucidideo, come si legge chiaramente alla fine della narrazione: II 54, 4-5). Anzi, Lucrezio riconduce almeno una parte delle cause di questi *semina* malsani a dei fattori meteorologici estremi, come piogge o soli eccessivi, *meteora* che, come sappiamo principalmente dall'*Epistola a Pitocle* di Epicuro (oltre che da Lucrezio stesso nel V e nel VI libro del poema)⁹, non trovano la loro causa scatenante nella divinità.

Questi atomi, prosegue Lucrezio, raccogliendosi nell'aria, sono respirati dagli uomini; in questo modo si produce quel contagio pestilenziale che non lascia scampo, nemmeno agli animali (del resto, *mutatis mutandis*, come si legge anche in Tucidide: II 50, 1-2):

E così, subito questa nuova specie di rovina e di pestilenza
o si abbatte sulle acque o penetra persino nelle messi
o in altri cibi degli uomini e nelle pasture del bestiame,
o anche rimane sospesa nell'aria stessa la sua forza,
e, quando respirando ne immettiamo in noi gli aliti contaminati,
dobbiamo insieme assorbire nel corpo quegli elementi maligni.
In simile modo la pestilenza raggiunge spesso anche i buoi,
e la malattia si estende ai tardi greggi belanti.

⁶ La traduzione qui utilizzata dell'opera di Lucrezio è quella di F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio: La natura*, Milano 2002⁵.

⁷ Cf. S. MASO, *L'atomo di Lucrezio*, «Lexicon Philosophicum» 4 (2016), pp. 173- 182.

⁸ Cf. E. PIERGIACOMI, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017, pp. 122-128.

⁹ Sulla lettera a Pitocle mi permetto di rinviare al seguente volume: F. VERDE (ed.), *Epicuro, Epistola a Pitocle*, in collaborazione con M. TULLI, D. DE SANCTIS, F. G. MASI, Baden-Baden 2022.

Né importa se noi stessi andiamo in luoghi a noi avversi
 e passiamo sotto il mantello di un altro cielo,
 o la natura spontaneamente porta a noi un cielo corrotto
 o qualcosa con cui non siamo avvezzi ad aver contatto,
 che può colpirci con l'arrivare improvviso.
 Tale causa di malattie e mortifera emanazione, un tempo,
 nel paese di Cecrope, rese funerei i campi
 e spopolò le strade, svuotò di cittadini la città.

(DRN VI 1125-1140)

Con questi ultimi versi Lucrezio introduce quella peste ateniese che, come si sa, non aveva risparmiato lo stesso Tucidide, come racconta lo storico (II 48, 3): di qui è ben spiegabile (almeno parzialmente) la precisione e l'attenzione ai dettagli fisico-sintomatologici della malattia che si riscontrano nella narrazione tucididea. Va subito chiarito che la peste di Atene del 430 a. C. non era una peste tra le tante ma, tanto ai tempi di Tucidide quanto, verosimilmente, a quelli di Lucrezio, rappresentava l'evento pestilenziale per eccellenza: d'altro canto, così scrive Tucidide all'inizio della trattazione:

[...] si diceva che anche prima fosse scoppiata, sia dalle parti di Lemno sia in altri luoghi, tuttavia non si ricordava che ci fosse stata da nessuna parte una peste talmente estesa né una tale strage di uomini.

(II 47, 3)¹⁰

Il carattere del tutto eccezionale di questo evento potrebbe chiarire perché il poeta menzioni questo colossale avvenimento alla fine del VI libro (e, con ogni verosimiglianza, dell'intero poema) che, evidentemente, anche agli occhi di un romano della tarda età repubblicana doveva risvegliare un ricordo ancora vivo, forse proprio a causa delle straordinarie pagine di Tucidide che non dovevano essere state dimenticate. Anzi, si potrebbe perfino pensare che Lucrezio stesso rievocasse, con i suoi versi, la memoria di Tucidide. Ed è costantemente al testo di Tucidide che Lucrezio si rifa non solo (e tanto) per le necessarie informazioni su questo avvenimento, ma anche per ribadire, anche se non esplicitamente¹¹, quelli che sono i nuclei teorici centrali della filosofia epicurea:

E il male non dava requie: i corpi giacevano
 stremati. La medicina balbettava in un muto sgomento,
 mentre quelli tante volte rotavano gli occhi spalancati,

¹⁰ La traduzione qui utilizzata dell'opera di Tucidide è di G. DONINI (a cura di), *Tucidide: Le storie*, 2 voll., Torino 2005.

¹¹ A ragione C. SALEMME, *art. cit.*, p. 20 evidenzia relativamente all'episodio della peste in Lucrezio la mancanza di didassi.

ardenti per la malattia, privi di sonno.
E molti altri segni di morte si manifestavano allora:
la mente sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore,
le ciglia aggrondate, il viso stravolto e truce,
le orecchie, inoltre, tormentate e piene di ronzii,
il respiro frequente o grosso e tratto a lunghi intervalli,
e stille di sudore lustre lungo il madido collo,
sottili sputi minuti, cosparsi di color di croco
e salsi, a stento cavati attraverso le fauci da una rauca tosse.

(*DRNVI* 1179-1189)

Non mi occuperò qui di investigare le fonti, in Tucidide (II 49, 1-8) e, di conseguenza, in Lucrezio, delle attente e scrupolose descrizioni dei sintomi che, molto probabilmente, devono non poco anche alla letteratura medica antica principalmente di tradizione ippocratica. Malgrado questo, sono dell'avviso che, nei versi appena riportati, vi sia un punto di centrale rilievo per comprendere correttamente la strategia lucreziana. Il poeta descrive le condizioni estreme dei corpi toccati dalla malattia e mette in luce come la medicina non fosse in grado di trovare un farmaco che garantisse la guarigione. Naturalmente il riferimento alla medicina è ben presente anche in Tucidide, in almeno due luoghi (che, sia detto tra parentesi, si adattano quasi perfettamente alle vicende a cui la pandemia attuale ci ha tristemente abituati):

Né i medici erano di aiuto, a causa della loro ignoranza (*ἀγνοία*), poiché curavano la malattia per la prima volta, ma anzi loro stessi morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati; né serviva nessun'altra arte umana (*οὔτε ἄλλη ἀνθρωπεῖα τέχνη οὐδεμία*).

(II 47, 4)

Alcuni morivano per mancanza di cure, altri anche curati con molta attenzione. Non si affermò nemmeno un solo rimedio, per così dire, che si dovesse applicare per portare a un miglioramento: infatti proprio quello che giovava a uno era dannoso a un altro.

(II 51, 2)

A una prima lettura potrebbe sembrare che il riferimento di Lucrezio all'impotenza della medicina sia una mera "citazione" dell'antecedente tucidideo; sicuramente è anche questo ma ritengo che c'è dell'altro. Nel campo della filosofia epicurea, senza dubbio la *technē* medica ha un certo valore se essa può, insieme alle altre *technai* e agli altri *mathemata* (dalla geometria alla musica, per esempio), contribuire all'ottenimento dell'*aponia* nel corpo e dell'*ataraxia* nell'anima (cf. Epicur. *Men.* 131)¹². Del resto, sappiamo che Epicuro scrisse opere sulla medici-

¹² Sulla funzione delle *technai* nell'Epicureismo mi permetto di rinviare a F. VERDE, *Ancora*

na¹³ e il suo interesse in questo ambito del sapere non può essere casuale. Se, tuttavia, le *technai* e i *mathemata* prendono sconsideratamente il sopravvento sulla filosofia (ovviamente quella di Epicuro), essi sono da rigettare: solo la *philosophia* è davvero *medicans*¹⁴. Benché tale considerazione non sia esplicita nei versi del poema, credo che una lettura del genere risulti plausibile: dal punto di vista epicureo, ciò che immediatamente combatte (e sconfigge) il dolore e, se si vuole, il male, di certo non sono né le *technai* né i *mathemata* (che possono solo dare, nell'eventualità, un loro contributo: di qui la loro utilità) ma solo la filosofia: è il terreno e materiale verbo salvifico di Epicuro fondato sulla conoscenza della natura che fuga ogni falsa opinione, da cui il turbamento e le paure hanno origine. Se questa ipotesi di lettura è fondata, si vede bene come Lucrezio lavori sul testo di Tucidide non da semplice lettore ma da interprete filosofico¹⁵: le pagine dello storico non sono solo un modello o una fonte ma un "luogo" dove il poeta può rintracciare spunti di riflessione importanti che, *mutatis mutandis*, possono essere trasferiti e, per così dire, risemantizzati alla luce della filosofia epicurea.

sulla *matematica epicurea*, «Cronache Ercolanesi» 46 (2016), pp. 21-37; più nello specifico sulla musica si veda anche F. VERDE, *Il piacere della musica nell'Epicureismo*, «La Cultura» 59 (2021), pp. 45-71.

¹³ Cf. Diog. Laert. X 28: Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρηνην; verosimilmente il titolo di questo scritto di Epicuro doveva essere Περὶ νόσων καὶ θανάτου, sulla base dell'informazione derivante dallo scritto di Demetrio Lacone conservato nel *PHerc.* 1012, col. XXXVII 4-5 Puglia (sul titolo dell'opera cf. anche E. PUGLIA (a cura di), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (*PHerc.* 1012), Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli 1988, pp. 241-242; si veda anche C. SALEMME, *art. cit.*, pp. 21-22, che ritiene probabile che nel trattato Περὶ νόσων καὶ θανάτου Epicuro, conoscendo la narrazione tucididea, abbia incluso l'episodio della peste ateniese, il che, pertanto, non doveva essere ignoto a Lucrezio). Ricordo, inoltre, che tra le opere di Metrodoro di Lampsaco Diogene Laerzio (X 24 = p. 537 Koerte) menziona i tre libri Πρὸς τοὺς ἰατρούς; stando ancora a Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. XLII-XLVII Puglia) sembrerebbe che Epicuro avesse polemizzato con alcune sette di medici sul tema dell'anima: per approfondire questo punto cf. J. MANSFELD, *Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the 'Placita'*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.4 (1990), pp. 3056-3229, spec. pp. 3177-3179. Utili e recenti studi sul tema sono E. PIERGIACOMI, *Gli Epicurei romani sulla medicina: Senocle, Alessandro, Zopiro e Lucrezio*, «Ciceroniana on line» 3.1 (2019), pp. 191-228 e V. DAMIANI, *The Reception of Atomistic Theory in Ancient Medical Literature*, in *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present*, ed. by U. ZILIOLO, London-New York 2020, pp. 39-60.

¹⁴ Sul tema è doveroso il rinvio all'ormai classico studio di M. GIGANTE, *Philosophia medicans in Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 5 (1975), pp. 53-61. Si veda ora anche M. ERLER, *Epicurus: An Introduction to His Practical Ethics and Politics*, Basel 2020, Ch. 1.

¹⁵ Segnalo che M. GALZERANO, *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Con una presentazione di G. MAZZOLI, Berlin-Boston 2019, pp. 298-300 ipotizza che anche la chiusa del VI libro, così come l'*Inno a Venere* che apre il I libro del poema, potrebbe risentire dell'influsso del modello empedocleo: la peste, dunque, come rappresentazione del trionfo assoluto di *Neikos*.

Torniamo, ora, a quel punto di centrale rilievo prima menzionato. Mentre Tucidide pone attenzione perlopiù ai sintomi corporei provocati dalla peste, Lucrezio fa lo stesso ma non può essere fortuito che, prima di elencare i diversi *mortis signa* (*DRN VI 1182*) legati al corpo, menzioni per prima la *perturbata animi mens* (*DRN VI 1183*). Ciò, a mio avviso, è un dato importante: fermo restando che anche la struttura dell'anima è corporea (nel senso che è costituita di atomi come il corpo)¹⁶, Lucrezio sembra essere interessato, almeno in prima istanza, non ai sintomi fisico-corporei della malattia, ma al malessere che questa provoca nell'anima. L'anima è immersa nella tristezza e nel timore ossia essa versa esattamente in quella condizione di turbamento che rappresenta l'ostacolo decisivo per l'ottenimento, tramite il piacere (che è assenza di dolore: cf. Epicur. *Men.* 131), dell'*ataraxia*, l'unico *telos* a cui la filosofia epicurea mira. La peste, pertanto, è un evento terribile non solo (e tanto) per il dolore fisico che provoca ma per la sua drammatica influenza sulla *mens* (o *dianoia*, direbbe Epicuro)¹⁷, condannandola a timori e a paure dovuti alla mancata comprensione del fatto che la peste è solo un fenomeno naturale perfettamente inscrivibile in quella *ratio morbis* che introduce l'intera trattazione sul tragico evento.

Un movimento simile è ravvisabile nel seguito della sezione lucreziana:

Se poi qualcuno era scampato al terribile profluvio di sangue
ributtante, ciò nonostante la malattia gli penetrava nei nervi
e negli arti e fin dentro gli organi genitali.

E alcuni, gravemente temendo il limitare della morte,
vivevano dopo essersi mutilati del membro virile col ferro;
e taluni, pur senza mani e senza piedi, rimanevano
tuttavia in vita, come altri perdevano gli occhi:
tanto si era impadronito di loro un acuto timore della morte.

E inoltre un oblio di tutte le cose invase certuni,
sicché non potevano riconoscere neppure sé stessi.

E benché sulla terra giacessero insepolti mucchi di corpi
su corpi, tuttavia gli uccelli e le fiere o fuggivano
balzando lontano, per evitare l'acre puzzo,
oppure, se li assaggiavano, languivano per morte imminente.

(*DRN VI 1205-1218*)

¹⁶ Per un primo orientamento sulla psicologia di Epicuro e anche per gli altri importanti rinvii bibliografici sull'argomento mi permetto di segnalare F. VERDE, *The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda*, in *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, ed. by B. INWOOD and J. WARREN, Cambridge 2020, pp. 89-112.

¹⁷ Cf. M.F. SMITH (ed.), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Napoli 1993, p. 438.

Si tratta, a mio avviso, di versi estremamente importanti che mostrano con particolare evidenza la strategia teorica di Lucrezio e l'uso prettamente filosofico della fonte tucididea. Lucrezio chiarisce come, nella pestilenza, la paura della morte rappresenti il timore più significativo: non è una mera paura della morte ma un *mortis metus* non a caso qualificato come *acer* (*DRN* VI 1212). In Tucidide non mi sembra che il *mortis metus* giochi il medesimo ruolo che ricopre in Lucrezio; certamente, come vedremo, lo scorammento, una volta che si era consapevoli di essere stati contagiati, è un dato ben presente anche in Tucidide, tuttavia l'acuto timore della morte è considerato da Lucrezio alla luce dell'etica epicurea che, ovviamente, lo storico non poteva conoscere. Da questo punto di vista, sempre che non mi inganni, la peste di Atene, per Lucrezio, è l'immagine non solo (e tanto) di un disastro fisico ma di una *catastrofe morale*, dalla quale occorre prendere nettamente le distanze grazie alla filosofia salvifica di Epicuro¹⁸. La paura della morte è così acuta che spinge gli uomini a vivere anche mutilati di parti del corpo fondamentali: questa, agli occhi di Lucrezio, è, in realtà, una non-vita. Vivere una vita di cui il timore della morte si è impadronito è, per l'Epicureismo, del tutto insensato: il *mortis metus acer* ha conseguenze così tremende e devastanti da condannare a un'esistenza qualitativamente nulla e priva di qualunque senso, senza badare al fatto che la morte non è nulla per noi, come ripeteva Epicuro (cf. *RS* II), identificando la morte con l'assenza di sensazione e, dunque, condannandola a una non-esperienza della quale è impossibile essere coscienti¹⁹.

Nei versi successivi Lucrezio menziona un'altra rischiosa conseguenza dell'evento pestilenziale, l'oblio, una dimenticanza forte, assoluta che portava a non riconoscere nemmeno se stessi. E dell'oblio si parla quasi con i medesimi termini anche in Tucidide: «Altri, quando si ristabilivano, sul momento furono anche colti da amnesia, che riguardava tutto, senza distinzioni, e perdettero la conoscenza di sé stessi e dei loro familiari» (II 49, 8; τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάμβανε παραυτίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὁμοίως, καὶ ἠγνόησαν σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδείους). Ancora una volta, almeno secondo me, Lucrezio trova in Tucidide concetti a cui il poeta dà un nuovo significato filosofico: qui basti solo accennare al valore cruciale ricoperto dalla memoria e dal ricordo nell'Epicureismo²⁰. La

¹⁸ Cf. sul medesimo punto le osservazioni di A. SCHIESARO, *Lucretius' Apocalyptic Imagination*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 84 (2020), pp. 27-93, spec. pp. 52-53.

¹⁹ Sul tema della morte nell'Epicureismo cf. J. WARREN, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford 2004.

²⁰ La questione della memoria nel pensiero epicureo è centrale: mi limito a rinviare agli studi recenti di E. SPINELLI, *Physiologia medicans: The Epicurean Road to Happiness*, in *Greek Memories: Theories and Practices*, ed. by L. CASTAGNOLI and P. CECCARELLI, Cambridge 2019, pp. 278-291 e di M. CAPASSO, *Scene da un Giardino: La memoria in Epicuro e nell'Epicureismo*, in *Quattro incontri sulla Cultura Classica: Dal bimillenario della morte di Augusto all'insegnamento delle lingue*

mneme ha un altissimo valore terapeutico in tutti i momenti della vita, da quando si è nel turbamento (di qui il valore del compendio facilmente memorizzabile)²¹ a quando si sta per morire, come testimonia la lettera di Epicuro a Idomeneo sul letto di morte (Diog. Laert. X 22 = 29 F Erbi)²². Dimenticare se stessi, obliare i principi fondamentali della filosofia di Epicuro o semplicemente, per citare ancora la *Lettera a Idomeneo*, le passate conversazioni filosofiche (ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη) significa, ancora una volta, vivere una non-vita, un'esistenza drammaticamente in preda di turbamenti e paure. La peste ateniese, quindi, rappresenta una condizione di netta antitesi rispetto all'imper-turbabilità promessa dalla *pragmateia* epicurea. Come già detto, essa è una catastrofe morale, è la terribile e *a-filosofica* condizione alla quale si è destinati concretamente a cadere, una volta perduto l'orientamento vitale che solo la filosofia di Epicuro garantisce.

Il lavoro esegetico di Lucrezio su Tucidide risulta con particolare evidenza anche nei versi successivi:

Una cosa, in tali frangenti, era miseranda, e molto,
sopra ogni altra, penosa: ognuno, quando si vedeva
assalito dalla malattia, come se fosse condannato a morte,
perdendosi d'animo giaceva col cuore addolorato
e, rivolto a visioni funeree, esalava l'anima in quel punto stesso.
E infatti il contagio dell'avidità malattia non cessava
in alcun momento d'attaccarsi dagli uni agli altri,
come se fossero lanute pecore e torme di cornuti bovi.
E questo soprattutto accumulava morti su morti.
Giacché tutti quelli che evitavano di visitare i congiunti malati,
mentre troppo bramavano la vita e temevano la morte,
li puniva poco dopo con morte turpe e trista,
derelitti, privi di soccorso, la micidiale mancanza di cure.

(DRN VI 1230-[1241])

Lucrezio è esplicito nel dichiarare che ciò che era miserando più di ogni altra cosa era proprio lo sconforto che assaliva coloro che erano in preda alla malattia, come se fossero condannati a morte. Il punto deriva da Tucidide:

classiche, a cura di M. CAPASSO, Lecce 2019, pp. 339-353. Sui meccanismi fisiologici che regolano il processo della *mneme* cf. F. G. MASI, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, «Antiquorum Philosophia» 8 (2014), pp. 121-141.

²¹ Per una disamina esaustiva e contestualizzata del genere della epitome nella produzione letteraria epicurea basti il rinvio alla monografia di V. DAMIANI, *La "Kompendienliteratur" nella scuola di Epicuro: Forme, funzioni, contesto*, Berlin-Boston 2021.

²² Cf. anche le note di commento di M. ERBI (a cura di), *Epicuro, Lettere: Frammenti e testimonianze*, Pisa-Roma 2020, pp. 18-20 e 143-145.

Ma la cosa più terribile di tutte nella malattia era lo scoraggiamento (δεινότατον δὲ παντὸς ἦν τοῦ κακοῦ ἢ τε ἀθυμία) quando uno si accorgeva di essere ammalato (poiché i malati si davano subito alla disperazione, si abbatterono molto di più e non resistevano), e il fatto che per aver preso la malattia uno dall'altro mentre si curavano, morivano come le pecore: questo provocava il maggior numero di morti.

(II 51, 4)

Anche in questo caso, ritengo sia riduttivo pensare che Tucidide sia semplicemente una fonte alla quale Lucrezio attinge; credo, piuttosto, che il poeta rintracci già in Tucidide la descrizione di stati, condizioni, nozioni che, una volta risemantizzati alla luce della filosofia di Epicuro, non solo risultano compatibili con l'Epicureismo, ma sono perfettamente utili agli scopi che Lucrezio intende raggiungere: per un verso, considerare le epidemie non come condanne divine (l'*incipit* dell'*Iliade* rimane certamente sullo sfondo) ma come eventi esclusivamente naturali dipendenti da cause fisiche, per un altro, rappresentare efficacemente lo sfacelo morale (nonché sociale) e il crollo esistenziale che attendono con certezza tutti coloro che rifiutano l'unico farmaco possibile: il pensiero salvifico di Epicuro. Lo scoramento è tanto per Lucrezio quanto per Tucidide la cosa più miseranda e terribile ma a me pare evidente che acquisti un diverso significato (filosofico) nel contesto del *De rerum natura*. Coloro che temono la morte non possono essere felici: lo scoramento, in Lucrezio, dipende dal fatto che costoro sono lontani anni luce dall'idea di Epicuro per cui è da stolti temere la morte perché essa nulla è per noi.

Anche Tucidide (II 51, 2 e 6) ricorda come i malati, spesso, morivano per mancanze di cure e non mancavano coloro che, per paura del contagio, non facevano visite a parenti e congiunti; la stessa situazione si ritrova in Lucrezio ma, seppure non esplicitamente, mi pare difficile negare che essa non acquisti un nuovo significato. Questo nuovo significato è dato dall'altissimo valore etico, sociale e anche politico che ricopre la *philia* nella filosofia epicurea; la *philia* non è solo il fondamento della comunità filosofica che è, in primo luogo, una comunità di *philoi*, ma è anche quel valore che, secondo Epicuro (cf. *RS XXVII-XXVIII*; *SV* 23, 78), si manifesta concretamente nel momento del bisogno²³; per questo mo-

²³ La letteratura sulla *philia* epicurea è piuttosto ricca: qui mi limito a indicare alcuni studi recenti, come P.-M. MOREL, *L'amitié épicurienne, entre plaisir et vertu*, in *Filosofia e Prazer: Diálogos com a tradição hedonista*, ed. by A. ALMAIDA DA COSTA, A. BITENCOURT HADDAD and C. MARTINS AZAR FILHO, Rio de Janeiro 2012, pp. 93-106, A. BRANCACCI, *Amicizia e filosofia in Epicuro*, «Consecutio rerum» 2 (2017), pp. 105-123, E. SPINELLI, *Cittadini e amici: Legge, giustizia e comunità filosofica nel Giardino di Epicuro*, «Archivio di Storia della Cultura» 31 (2018), pp. 5-28 e E. SPINELLI, *Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus*, in *Philosophie*

tivo nella *Massima capitale* XXVIII Epicuro parla della *sicurezza* dell'amicizia, quella salda e ferma *asphaleia* che si basa sul poter contare sempre sull'amico, anzi, sulla comunità dei *philoï*. Ancora più indicativa dell'atteggiamento di Epicuro è la *Sentenza vaticana* 66: «Partecipiamo alle sventure degli amici non con lamentazioni da funerale, ma prendendoci cura di loro (*phrontizontes*)»²⁴.

Coloro che, durante la peste ateniese, evitavano di andare a trovare i congiunti malati, scrive Lucrezio, bramavano eccessivamente la vita e temevano la morte (VI 1240: *vitai nimium cupidos mortisque timentis*). Questa è la loro colpa principale: non solo contravvenivano al principio fondante della *philia*, ma, soprattutto, dividevano un giudizio di valore completamente errato nei riguardi della vita e della morte. Nell'ottica epicurea, che piaccia o meno, né la morte è preferibile alla vita, né la vita alla morte: circa la vita, ciò che conta davvero non è la sua durata ma la sua qualità. L'eccessivo attaccamento alla vita è completamente deleterio, dato che è la conseguenza di un altrettanto eccessivo terrore della morte²⁵. Non bisogna temere di perdere la vita, essendo la morte una condizione non percepibile, dunque inesistente per noi. Il saggio epicureo non teme né la vita né la morte: un dolore eccessivo conduce alla morte (che *nulla* è per noi), un dolore sopportabile diviene quasi come un compagno di vita (e, quindi, non è da temere: cf. Sext. Emp. *MXI* 152-156). Una vita qualitativamente buona è un'esistenza vissuta pienamente all'insegna del piacere, quella *hedone* che non ha niente di libertino ma è puramente assenza di dolore e di turbamento nel corpo e, soprattutto, nell'anima. Epicuro, inoltre, come scrive nell'*Epistola a Meneceo* (129), non esclude che vi possano essere casi in cui un dolore è più preferibile rispetto a un piacere, perché le conseguenze che possono aversi da un dolore possono essere migliori (ovvero più piacevoli) di quelle derivanti da un piacere (che può avere anche conseguenze dolorose). Per sintetizzare, il dramma descritto da Lucrezio riguarda quegli uomini che, per timore della morte, sono troppo attaccati alla vita e di questa tremenda eventualità (ancora una volta a-filosofica, ossia lontana dai principi della filosofia epicurea) la peste ateniese rappresenta, per certi versi, un caso-limite, ma anche una possibilità assolutamente concreta per tutti coloro che non sono illuminati dalla luce del verbo di Epicuro.

In questo contesto non poteva mancare, come del resto in Tucidide, un accenno alla *religio*:

Tutti i santuari degli dèi la morte aveva infine riempiti
 di corpi esanimi; e tutti i templi dei celesti

für die Polis, Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016, hrsg. von C. RIEDWEG, Berlin-Boston 2019, pp. 379-408.

²⁴ Trad. C. DIANO, *op. cit.*

²⁵ Cf. F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio...*, cit., p. 566.

rimanevano ingombri di cadaveri dovunque,
perché i custodi avevano gremito di ospiti quei luoghi.
E infatti ormai né la religione, né la maestà degli dèi
contavano molto: il dolore presente aveva il sopravvento.

(DRN VI 1272-1277)

Riporto, per comodità, di seguito i “paralleli” passi tucididei:

Tutte le suppliche che facevano nei templi o l’uso che facevano di oracoli e cose simili, tutto ciò era inutile; e alla fine essi se ne astennero, sgominati dal male.
(II 47, 4)

I templi nei quali si erano sistemati erano pieni di cadaveri, dato che la gente vi moriva: infatti, poiché il male imperversava, gli uomini non sapendo che cosa sarebbe stato di loro si volgevano al disprezzo così delle cose sacre come delle profane.

(II 52, 3)

Come si diceva poco sopra, la peste ateniese è sì un caso-limite, ma rappresenta bene la condizione oscura e violentemente confusa e disordinata a cui vanno incontro tutti coloro che non seguono la filosofia di Epicuro, cadendo nell’abisso della disperazione e del più aberrante (e innaturale) abbruttimento²⁶. In tale condizione, quando il dolore e le paure hanno preso l’assoluto dominio su ognuno e su ogni cosa, perfino la *religio* (che in Lucrezio ha così tante colpe) perde il suo potere. È di grande interesse, io credo, che Lucrezio distingua nello spazio brevissimo di un solo verso tra la *religio* e la maestà degli dei (VI 1276: *nec iam religio divom nec numina magni*); il primo termine, come è noto, assume nel poema una connotazione generalmente negativa. La *religio* è la superstizione (*deisidaimonia*) che nulla ha a che vedere con la *pietas* religiosa (*eusebeia*) a cui anche l’epicureo si confà. Il dolore, la paura, i timori sono così forti che addirittura la *religio* non può più nulla. Lo stesso discorso vale per la maestà degli dei: gli Epicurei, contro una vulgata dura a morire, non erano affatto atei ma le divinità rappresentavano per loro dei veri e proprio ideali regolativi, modelli di perfetta felicità a cui occorreva ispirarsi se si voleva ottenere l’imperturbabilità tramite il piacere²⁷. Il dolore e la paura provocate dalla pestilenza rendevano vana anche la maestà divina: gli dei non servono più come modelli ma sono dimenticati così come i templi sono ormai meri luoghi di ricovero per i cadaveri. Il tema è affrontato più estesamente

²⁶ Cf. F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio...*, cit., pp. 564-565.

²⁷ Sulla teologia epicurea cf. ancora la monografia di E. PIERGIACOMI, *Storia...*, cit., nonché la più sintetica messa a punto offerta da E. SPINELLI-F. VERDE, *Theology*, in *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, ed. by P. MITSIS, Oxford 2020, pp. 94-117.

da Tucidide in un passo importante che preferisco riportare per intero e che dovette, con ogni probabilità, richiamare l'attenzione di Lucrezio:

Anche per altri aspetti la malattia segnò nella città l'inizio di un periodo in cui il disprezzo delle leggi (*ἀνομίας*) era più diffuso. Infatti più facilmente si osava fare cose che prima di allora si facevano di nascosto, senza mostrare che si seguiva il proprio piacere: vedevano che era rapido il mutamento di sorte dei ricchi, che morivano improvvisamente, e di coloro che prima non possedevano nulla, ma che subito divenivano padroni dei beni dei morti. Così pensavano di dover godere rapidamente di ciò che avevano e di servirsene a lor piacere, considerando le loro vite e le loro ricchezze ugualmente effimere. E nessuno era pronto a sopportare fatiche per ciò che era considerato onesto, poiché pensava che non vi era certezza di non perire prima: ciò che al momento presente era piacevole, e che in qualunque modo era vantaggioso ai fini del piacere, questo divenne onesto e utile (*ὅτι δὲ ἤδη τε ἠδὺ πανταχόθεν τε ἐς αὐτὸ κερδαλέον, τοῦτο καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον κατέστη*). Nessun timore degli dèi e nessuna legge degli uomini li tratteneva (*θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπείργε*): da una parte giudicavano che fosse la stessa cosa esser religiosi o meno, dal momento che vedevano tutti morire egualmente, e dall'altra nessuno si aspettava di vivere fino a quando ci sarebbe stato un giudizio sulle sue colpe e di scontarne la pena: pensavano che molto maggiore fosse l'incombente punizione già decretata contro di loro, e che prima che si abbattesse fosse ragionevole godersi un po' la vita.

(II 53, 1-4)

Il male causato dalla peste provoca un assoluto disordine sociale che lo storico sintetizza con un termine di indubbia efficacia: *anomia*. Si tratta del mancato rispetto per le leggi, di quella scostumatezza provocata dalla liberazione irresponsabile degli istinti. Qui si fa strada l'idea che, di fronte alla morte certa e imminente, bisognasse godere il più possibile rapidamente e non si poteva mettere alcun freno a questa bramosia. Per questo motivo la ricerca dissennata di ciò che è immediatamente piacevole (*hedē*) diviene il fine privilegiato di ogni esistenza e, anzi, il piacere sconsiderato si configura in termini di identità come l'onesto e l'utile da perseguire. Il piacere a cui allude Tucidide non possiede nessuno dei caratteri della *hedone* teorizzata da Epicuro; il piacevole di Tucidide è sinonimo del godimento rapido e sfrenato del tutto estraneo a quel *nepheon logismos*, il sobrio calcolo razionale al quale, nell'*Epistola a Meneceo* (132), Epicuro affida il compito decisivo di valutare i piaceri e i dolori da scegliere e da rifuggire. Nell'affresco tucidideo dominato dalla *anomia* non c'è sicuramente spazio per quella naturale e razionale sobrietà che è il cuore dell'edonismo epicureo²⁸. Lucrezio, se non vado

²⁸ Cf. A. SCHIESARO, *art. cit.*, p. 58.

errato, in effetti non “mette in versi” il passo di Tucidide sopra riportato ma, malgrado questo, ritengo che esso rimanga, pur se sullo sfondo, centrale e costituisca uno dei luoghi principali che mostrano bene come la peste ateniese non fu solo un drammatico evento, per così dire, epidemiologico, ma fu anche (e soprattutto) una *stasis* sociale, una sventura morale che, per un verso, diede sfogo alla più volgare sfrenatezza di costumi sotto l’egida del disprezzo dei *nomoi*, per un altro, nullificò del tutto quel timore degli dei, il quale, per quanto sia insensato, è, per Lucrezio, il fondamento della *religio*.

Sulla base dei testi qui esaminati, si possono trarre le seguenti conclusioni che giudico come ipotesi plausibili. La peste di Atene che chiude il VI libro del poema e forse, come più volte ricordato, il poema stesso non è in una schizofrenica contraddizione con lo spirito generale del *De rerum natura*, ma, anzi, è probabilmente la chiusa migliore (e a effetto), soprattutto perché rappresenta, mediante l’impiego meditato di strategie poetico-letterarie di rara efficacia e grazie a un attentissimo lavoro su Tucidide, la drammatica realtà alla quale è condannato chi non è rischiarato dalla filosofia di Epicuro. È stato chiarito, inoltre, come proprio il VI libro abbia una struttura regressiva²⁹: esso, infatti, si apre con l’elogio di Atene che (simbolicamente) generò quel *vir* (VI 5), Epicuro, che con la verità illuminò ogni cosa, prosegue con un altro rapido accenno alla *polis* dopo Cuma (VI 749-755) e si chiude con l’Atene in preda alla peste. Questa non può essere la stessa Atene del proemio, anche per ragioni meramente cronologiche: Epicuro e la sua dottrina sono posteriori al 430 a.C., per questo motivo il confronto tra le due descrizioni della città che aprono e chiudono il VI libro si impone. L’Atene oscura e abbruttita della chiusa è esattamente l’antitesi dell’Atene luminosa dell’apertura; in questo senso, dopo essere passati attraverso i duri versi del finale, occorre tornare a quelli dell’apertura per comprendere, da un lato, quanto luminosa sia la luce portata da Epicuro e, dall’altro, quanto profonde e oscure possano essere le tenebre quando la si rifiuti. Al di là del pur ineliminabile quadro letterario che accentua questo o quell’aspetto tragico della pestilenza, quindi, mi pare che sostanzialmente la rappresentazione delle conseguenze funeste dell’epidemia è da considerarsi, ovviamente *per differentiam*, massimamente come un’autentica esortazione verso i principi della filosofia epicurea³⁰. La peste è ricondotta alle sue cause naturali e atomistiche, perfettamente compatibili con quella *ratio morbis* che nulla concede a temibili visioni religiose cioè superstiziose. Ma non c’è solo questo; la peste di Atene non può essere, per Lucrezio, un semplice esempio, per quanto tremendo, di una malattia tra le tante originate da atomi forieri del con-

²⁹ Cf. F. GIANCOTTI, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina-Firenze 1978, pp. 483-484.

³⁰ Cf. F. GIANCOTTI, *op. cit.*, Messina-Firenze 1978, p. 566.

tagio. È qualcosa di più. È, per l'appunto, la spaventosa rappresentazione delle conseguenze a cui conducono un eccessivo attaccamento alla vita e il terrore della morte. Solamente chi conosce le cause reali delle cose e si applica alla scienza della natura, la *physiologia* del sistema filosofico epicureo, può rendersi conto che il terrore della morte è qualcosa di completamente vano e che l'eccessiva bramosia della vita è infondata.

Da questo punto di vista, Tucidide, per Lucrezio, non è un autore qualsiasi, non è, come più volte ribadito, una mera fonte a cui attingere informazioni da mettere poi in poesia. Già nella trattazione tucididea il poeta poteva rintracciare l'idea che la peste fu anche una catastrofe morale; poteva ritrovare la descrizione di temi e concetti che, debitamente riconsiderati e ripensati alla luce del pensiero di Epicuro, potevano risultare certamente utilissimi per i suoi scopi filosofici. Lucrezio fu senz'altro uno scrupoloso lettore di Tucidide: lo studio dei suoi versi dedicati alla peste ateniese induce a credere che il poeta non fosse interessato a essere un fedele ripetitore dello storico ma un suo interprete che, in quanto tale, poteva anche andare ben oltre la lettera del modello di partenza. Come è consuetudine nell'antichità, anche Lucrezio *usa* il passato per le sue finalità, certamente diverse da quelle di Tucidide. La posta in gioco è alta, molto alta; si tratta, infatti, verosimilmente alla fine di un grandioso poema fisico, di legittimare, tramite un'immagine di indubbia e fortissima efficacia, l'idea che sorregge tutto l'Epicureismo, ovvero che *solo* la filosofia (di Epicuro) è in grado di dare effettivo sollievo alle malattie dei corpi e, soprattutto, a quelle dell'animo.

Sono del parere che la conclusione migliore di questo lavoro non possa venire che da un celebre frammento di Enoanda, nel quale Diogene esplicita – con cristallina chiarezza e mediante una terminologia e dei riferimenti che spingono a pensare che egli avesse ben presente tanto il testo di Lucrezio quanto, forse, quello Tucidide (anche perché era scritto in greco) –³¹ gli intenti filantropici che hanno ispirato la sua iscrizione epicurea e, aggiungo io, più in generale, il suo contributo filosofico. L'opera di Diogene si presenta come in realistico *epikourein*, una autentica *boetheia* per l'intera umanità, quel *concreto* soccorso fondato sulla genuina conoscenza della natura (*physiologia*) offerta da Epicuro che sbaraglia le false opinioni sulle cose:

ἐπεὶ δέ,
 ὡς προεῖπα, οἱ πλείστοι
 καθάπερ ἐν λοιμῶ
 τῇ περὶ τῶν πραγμάτων (5)

³¹ Si ponga attenzione, per esempio, solo al riferimento alle pecore, presente tanto in Lucrezio (*DRNV* 1132, [1245]) quanto in Tucidide (II 51, 4): cf. *supra*, pp. 71-72.

ψευδοδοξία νοσοῦσι
 κοινῶς, ν γείνονται δὲ
 καὶ πλείονες ν (διὰ γὰρ
 τὸν ἀλλήλων ζῆλον
 ἄλλος ἐξ ἄλλου λαμ-
 βάνει τὴν νόσον ὡς
 [τ]ὰ πρόβατα), ν δίκαιοι
 [δ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ' ἡ]-
 μᾶς ἐσομένοις βοη-
 θῆσαι ν (κάκεῖνοι γάρ
 εἰσιν ἡμέτεροι καὶ εἰ
 μὴ γεγόνασί πω), ν πρὸς
 δὲ δὴ φιλόανθρωπον
 καὶ τοῖς παραγεινομέ-
 νοις ἐπικουρεῖν ξέ-
 νοις.

(10)

(col. V)

(5)

Ma poiché, come ho detto prima, i più sono in generale contaminati, come in una pestilenza, dalle loro errate opinioni sulle cose, e diventano anche di più (infatti per la reciproca imitazione si trasmettono l'un l'altro la malattia come le pecore) ed è giusto soccorrere anche quelli che verranno dopo di noi (anche quelli infatti sono nostri, anche se non sono ancora nati) ed inoltre è filantropico soccorrere anche gli stranieri che capitano qui [...].

(Fr. 3 coll. IV 3-V 8 Smith)³²

Credo che questo intenso frammento di Diogene di Enoanda costituisca un indizio non trascurabile (e forse perfino una prova), in seno alla stessa tradizione epicurea, del fatto che la chiusa del VI libro del *De rerum natura* sia, in realtà, un elogio (ovviamente indiretto) della *philosophia medicans* offerta da Epicuro, il che segna l'originalità di Lucrezio rispetto al modello tucidideo; un elogio che, come la narrazione del viaggio di Er che chiude la *Politeia* platonica, impiega immagini poeticamente forti e letterariamente efficaci, con la nettissima differenza, però, che mentre Platone predilige il mito, Lucrezio opta *necessariamente* per la concretezza della storia³³. D'altronde, benché fosse dell'avviso che la poesia fosse più

³² Trad. di A. CASANOVA (a cura di), *I frammenti di Diogene di Enoanda*, Firenze 1984.

³³ Non mi pare, dunque, che la rielaborazione lucreziana della narrazione tucididea possa «essere interpretata come una sorta di mito epicureo», come scrive, M. GALZERANO, *op. cit.*, p. 238. Cf. L. CANALI, *op. cit.*, pp. 95-108 che definiva, a mio avviso correttamente, il *De rerum natura* come il «poema della storia». Si tratta, evidentemente, della storia concepita senza alcun riferimento a qualunque finalismo di natura teologica o provvidenzialistica: da quest'ultima tipologia di storia è ancora una volta la filosofia di Epicuro a salvarci. Scrive Gennaro Sasso (*Il progresso e la morte: Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979, p. 255): «Attraverso la conoscenza delle cause, la scienza

filosofica ed elevata (*Poet.* 9 1451b 5-6: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον) rispetto alla storia, Aristotele, nella *Poetica* (9 1451b 2-4), riteneva che la storia di Erodoto potesse essere messa in versi senza eccessiva difficoltà.

Sapienza Università di Roma
francesco.verde@uniroma1.it

libera dalla paura della morte e dall'angoscia della storia». Va da sé che la storia tratteggiata nel poema lucreziano, se pure non è finalisticamente orientata, è comunque dotata di una continuità progressiva tutta umana che trova il suo vertice, il *summum cacumen* (*DRN* V 1457), in Epicuro medesimo (cf. ancora G. SASSO, *op. cit.*, pp. 220-239).