

LA POETICA EPICUREA

IN LUCREZIO, CICERONE ED ALTRI

La relazione tra l'epicureismo e la poesia nel poema di Lucrezio appare la medesima che generalmente intercede tra materia e forma in qualsiasi opera poetica. Ed è bene che la funzione di *materia*, assolta dall'epicureismo nel *De rerum natura*, non sia perduta di vista ogni qual volta si tratti di determinare e caratterizzare i valori poetici dell'opera lucreziana, di là dalle teorie e intenzioni dello stesso Lucrezio. Ma, se è vero che anche per una valutazione strettamente estetica giova comprendere il mondo interiore del poeta, la comprensione delle teorie poetiche e dei corrispondenti programmi di Lucrezio, in quanto di quel mondo sono elementi costitutivi, appare utile anche ai fini di una valutazione del poema che trascenda i limiti del pensiero estetico dell'autore e dell'età sua. Superata ai fini del giudizio, la poetica resta valida ai fini dell'esegesi, che, ovviamente, rispetto al giudizio costituisce un momento preliminare imprescindibile. Tutto ciò può essere giudicato pacifico, ma, rivolgervi per un momento l'attenzione non parrà inopportuno a chi avverta l'opportunità di dissipare gli equivoci di recenti reazioni agli studi sulla poetica di Lucrezio. Ancor meno sembrerà inopportuno a chi veda le peculiarità del rapporto tra materia e forma nel poema lucreziano.

La poetica di Lucrezio differisce dal pensiero estetico moderno secondo cui la poesia è *sintesi* di materia e forma e, ai fini del giudizio formale, la materia è di per sé indifferente. Per Lucrezio l'elemento primario e preminente è la materia epicurea, sono le *magnae res* di 1,931 e 4,6; i *lucida carmina* (1,933 sg. e 4,8 sg.) sono cosa secondaria e subordinata, *lepos* cosparso sulle *magnae res* per favorirne l'affermazione e la propagazione. Il verbo con cui Lucrezio designa il rapporto è *contingere* (1,934; 938; 947 = 4,9; 13; 22). Senonché, sarebbe insufficiente intendere questo verbo con generico riferimento alla concezione, comune nell'antichità, della poe-

sia quale ornamento formale sovrapposto come bella veste al corpo dell'argomento. La materia epicurea non è un qualunque soggetto tra i varî che un poeta versatile può prendere a trattare, non è nemmeno semplicemente l'argomento congeniale d'un poeta monocorde: è una di quelle materie esclusive che, per loro interna logica, pretendono di assurgere a legislative nei riguardi della forma. Il rapporto indicato da *contingere* è, dunque, tutt'altro che pacifico e piano incondizionatamente. Prima di *pangere i lucida carmina, musaeo contingens cuncta lepore*, prima di *suaviloquenti carmine Pierio rationem exponere nostram et quasi musaeo dulci contingere melle*, il poeta epicureo deve decidere se e come la *ratio* di Epicuro ammetta i *lucida carmina* e il *musaeus lepos*. La relazione tra poetica e poesia si rivela attinente all'armonia interiore del poeta. E non di rado, essendo la poesia concepita come antinomica rispetto all'epicureismo di cui è materiata, il *De rerum natura* appare frutto d'un ibrido connubio, intimamente discorde.

Sembrandomi che tale concezione antinomica dipendesse da una diffusa quanto inesatta conclusione circa l'atteggiamento di Epicuro riguardo alla poesia, ho stimato non inutile riesaminare i testi relativi nel cap. I del libro intitolato *Il preludio di Lucrezio* (Firenze 1959). Il risultato ottenuto non coincide con quello che sovente vien accettato come pacifico. Mentre solitamente ci si limita a una considerazione sommaria e indistinta nell'inferire la condanna della poesia da parte di Epicuro, io ho cercato di assolvere un'esigenza di specificazione e approfondimento, in armonia con la prospettiva storica e col criterio principe di ogni problematica epicurea: quello dell'*ἡδονή*. Solo per questa via si può arrivare a una soddisfacente conciliazione dei testi. Si commette un errore di prospettiva storica, se, trattando della poesia in riferimento ad Epicuro, la si concepisce come unica e inscindibile attività dello spirito, secondo la nostra moderna mentalità critica, avvezza ad affisarsi nella natura categoriale dell'arte. Che per gli antichi i generi letterari contassero più che per noi, tutti sanno. E perciò tutti dovrebbero anche per Epicuro, già in linea di massima, presupporre che, trattando di questioni poetiche, egli si riferisse, non alla poesia in universale, ma ad una o altra specie di poesia empiricamente determinata, ad una o altra opera o anche parte di opera poetica. Questo metodo riceve una conferma, per così dire, sperimentale, quando si constata che esso consente di risolvere le apparenti discrepanze dei testi. Nelle varie occasioni Epicuro non si riferiva alla medesima forma di poesia, ora condannandola ora contraddittoriamente ammettendola, ma si riferiva a

diverse specie e opere poetiche, condannandole o accettandole, secondo che contrastassero o fossero conciliabili con la sua etica edonistica. Onde la condanna delle opere nutrite di passioni e di miti contrari al fine edonistico perseguito con la φυσιολογία, con la scienza della natura, confutatrice della μυθολογία e rivelatrice del vero e del necessario, di contro alle falsità e alle vanità, di contro alla κενοδοξία, feconda di desiderî e timori coi quali non si può esser felice. Onde l'ammissione di opere esenti da tali caratteri negativi. Su questa linea procede, coerentemente, Lucrezio. Nel libro citato il risultato, qui sommariamente riassunto, va di là dal generico, articolandosi in analisi di testi e aspetti del pensiero epicureo.

Tra le testimonianze generalmente invocate a conferma della condanna della poesia da parte di Epicuro c'è quella di Cicerone, *De finibus*, I, 71 sg. (= Usener 227), ove l'epicureo Torquato difende Epicuro dalla taccia di inerudito nei termini seguenti: *Qui quod tibi parum videtur eruditus, ea causa est, quod nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam iuaret. An ille tempus aut in poetis evolvendis, ut ego et Triarius te hortatore facimus, consumeret, in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio, aut se, ut Plato, in musicis, geometria, numeris, astris contereret, quae et, a falsis initiis profecta, vera esse non possunt et, si essent vera, nihil afferrent, quo iucundius, id est, quo melius viveremus; — eas ergo artes persequeretur, vivendi artem tantam tamque operosam et perinde fructuosam relinqueret? Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti, qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putant usque ad senectutem esse discenda.* Anche nel *Preludio di Lucrezio* questo testo è annoverato tra quelli in cui Epicuro appare rappresentato come spregiatore della poesia senza distinzioni, delle belle arti in genere, dei cosiddetti studi liberali (pp. 17 sg.). Ma più oltre (p. 24) del medesimo testo è proposta un'interpretazione diversa, in conformità con la prospettiva storica, col principio dell' ἡδονή e con quanto si ricava da altri testi concernenti la poetica (1) di Epicuro. Senonché, per la preminente cura di mettere in risalto il tratto fondamentale della poetica epicurea, ho trascurato un punto del costrutto grammaticale. Sono grato a Pierre Boyancé per l'occasione che alla presente precisazione e agli sviluppi della mia ricerca qui presentati egli ha offerta con le pagine dedicate al mio libro (2).

(1) Per brevità mi sia consentito usare senz'altro questo nome.

(2) Nella « Revue des études anciennes », LXXI, 1960, pp. 441-445. Devo qui fermarmi un po' su alcuni appunti che il Boyancé fa al *Preludio di Lucrezio*. Ad essi avrei preferito rispondere nella medesima rivista in cui sono stati fatti, ma purtroppo, per

Nella citata p. 24 del *Preludio di Lucrezio* la frase *in poetis evolendis... in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio* è tradotta « nello studio di poeti nei quali non v'è alcuna solida utilità e ogni diletto è puerile ». Il Boyancé (p. 442) obietta: « La proposition relative à l'indicatif, sans antécédent comme *ils* avec *poetis*, à la place où elle est, ne saurait avoir une valeur restrictive, et la suite, où il est question des divers arts, montre bien qu'il s'agit de la poésie et non de certains poètes ». Che *in poetis* etc. vada tradotto « nello studio dei poeti », anziché « nello studio di poeti », riconosco subito. *Verum enim invenire volumus, non tamquam adversarium aliquem convincere*. Ma la cosa sta meno semplicemente. Il Boyancé continua (*ibid.*): « Là où Cicéron parle de l'hostilité pour les poètes, parce qu'ils n'ont aucune utilité véritable, M. Gian-

ragioni indipendenti da me, ciò non è stato possibile. Rispondo, dunque, qui, con la concisione che si addice a questa sede, ma nondimeno coi precisi riferimenti che sono d'obbligo in casi del genere. Il Boyancé si duole che nel mio libro le citazioni di due suoi articoli (*Lucrece et la poésie*, in « *Rev. des études anc.* », XLIX, 1947, pp. 88-102, e *Lucrece et son disciple*, *ibid.*, LII, 1950, pp. 212-233) non siano quante e quali egli avrebbe voluto che fossero. Avrebbe voluto più citazioni e meno dissensi. Il fatto è che io non avrei potuto moltiplicare le citazioni che incorrendo, di volta in volta, in una o più d'una di queste conseguenze: A) attribuire a lui, come frutto di sua interpretazione, ciò che espressamente dichiarano gli autori in questione. Cfr. *Luca*, I, 28 e anche 24 sgg. per *Venere* = *Musa* (del resto, questo punto è connesso con l'intera figura di *Venere*, per la quale siamo in disaccordo: ved. più oltre) e 5, 1409-11 per la negazione del progresso del piacere estetico. Per gli spettacoli cfr. *Duo*, *Laert.* 10, 120, a proposito del quale lo stesso Boyancé parla di « constatation »: e la constatazione, per parte mia, io l'ho fatta per muovermi su un diverso piano di considerazioni (non per criticare il piano del Boyancé, come egli dice); cfr. la mia p. 27, n. 13; B) attribuire al Boyancé ciò che spetta a predecessori, regolarmente menzionati nel mio libro, o aggiungere il suo nome, senza alcuna utilità scientifica. Per l'*amicizia* di *Luca*, I, 141 il Boyancé stesso, art. del 1950, pp. 230 sg., dichiarava che la spiegazione da lui accolta era di C. Pascal e G. Della Valle: questi sono regolarmente citati nella mia p. 119, n. 36. Per *Venere* = ἡδονή il Boyancé si duole che io non l'abbia nominato col Bignone che — come è notorio ed egli stesso dice — è l'autore dell'interpretazione: del resto, cfr. la mia p. 193, n. 67, e più oltre; C) sottolineare le divergenze o moltiplicare quelle espressioni del dissenso di cui il Boyancé si duole. In quest'ultimo caso (i due precedenti non abbisognano di commento), il suo scontento sarebbe stato maggiore, né sarebbe stata maggiore l'utilità scientifica, che sola avrebbe potuto consolarmi del suo scontento. Una prova di ciò è fornita da lui stesso, quando, passando dai raffronti generici e frammentari ai particolari, non può che sottolineare divergenze che io per parte mia ho taciute perché porle in risalto mi sembrava inutile. Cfr. p. 442: « Je ne le suivrai pas toutefois... Je ne le suivrai pas davantage... etc. ». Come e quanto da lui mi differenzi, ognuno può constatare con gli opportuni riscontri. Mi limito ad accenni. Diversa la mia interpretazione del *Catalepton V* (cfr. anche un mio articolo di dieci anni fa, cit. nella mia p. 36). Atteggiamento di Memmio verso l'epicureismo: a parte l'elemento differenziale dell'inesperienza, da lui non osservato — il Boyancé, nel caratterizzarlo, si riferisce a tempo e situazione diversi da quelli che io ho considerati con espressa avvertenza circa l'importanza delle distinzioni cronologiche: cfr. le mie pp. 104-106. Per il rapporto dedicatario-pubblico cfr. la p. 233 dell'art. del 1950 del Boyancé e le mie pp. 124 sgg. Tono imperioso di Lucrezio: il Boyancé lo commenta per negare che esso suffraghi la raffigurazione del poeta quale distaccato dalla società, mentre io intendo negare la possibilità di determinare, in base ad esso tono, il rapporto sociale tra il poeta e il dedicatario. Sul passato non epicureo di Lucrezio il Boyancé così si esprime (p. 443): « ...il [Giancotti, p. 135] donne ainsi,

cotti, par un contresens manifeste, lui fait dire que cette hostilité se limiterait à ceux des poètes qui n'ont aucune utilité véritable !... A ce texte unique interprété à contresens, M. Giancotti ne peut ajouter que des déductions pour établir qu'Épicure a dû professer une telle opinion en raison des principes de l'épicurisme. Nulles déductions ne peuvent prévaloir contre les textes ». Indubbiamente, quando dei testi sia assodata la veridicità e stabilita l'interpretazione, essi devono prevalere contro le deduzioni astratte, anche se queste siano suffragate dalla conformità al concetto fondamentale del pensatore studiato. Ogni filosofo ha i suoi limiti, molti non svolgono sino alle ultime conseguenze la logica dei loro principi. Così Epicuro potrebbe non aver sviluppato la logica dell'*ἡδονή* nel campo della poe-

et j'en suis heureux, son adhésion à la thèse soutenue par moi en 1947, p. 96 ». In realtà, in quella mia pagina non genericamente del passato non epicureo si tratta, ma specificamente del libero gusto estetico. E c'è di più. Quando il Boyancé parla di mia adesione alla sua tesi, si fonda solo su frammenti del mio discorso. Cfr. p. 135: « Possiamo ...soffermarci su un aspetto dell'Antilucrezio che Lucrezio fu avanti di essere il Lucrezio del poema, ossia — per usare un'altra formula sintetica — su un aspetto dell'Antelucrezio... Quasi totalmente l'Antelucrezio ci è occultato dall'enigma biografico, ma un aspetto noi possiamo ricostruire con sufficiente sicurezza: quello concernente la preparazione letteraria e il gusto estetico, che, come abbiamo già veduto, in Lucrezio è libero dai presupposti dottrinari... L'ammirazione della poesia di Omero, di Empedocle e di Ennio... è in Lucrezio fiore sempreverde di un passato non epicureo, non smentito, per tal verso, dal libero gusto estetico, sopravvivenza alla conversione epicurea ». Ma subito dopo si legge: « Tuttavia, credo che anche in questo riguardo sia opportuna una precisazione. A mio avviso, conviene precisare che il passato estetico non sta nella personalità lucreziana rispetto al presente epicureo quasi come un'isola fiorita sovrastante a un mare che la circonda e l'assedia con le sue onde senza riuscire a sommergerla. Tra il passato non epicureo e il presente epicureo c'è come un'osmosi. Chi asserisce che la personalità di Lucrezio s'era già formata quando egli divenne epicureo' ([Nota 53]. È il Boyancé, *Lucrèce et la poésie*, cit., p. 96), esprime un'opinione inaccettabile anche se esclusivamente riferita alla personalità poetica. La conversione all'epicureismo e l'esperienza epicurea non possono astrarsi dal divenire della personalità lucreziana, quasi siano dati estrinseci ed avventizi, meramente sovrapposti a un monolito spirituale. Proprio nelle fasi antecedenti della personalità lucreziana, nell'Antelucrezio, vanno cercate le ragioni della conversione all'epicureismo, secondo un punto di vista dialettico che l'asserzione discussa non rispecchia adeguatamente etc. ». Per ciò che concerne la tesi del passato non epicureo in generale, sopravvivenza nel *De rer. nat.* alla conversione epicurea, essa s'identifica con la tesi del dissidio interiore del poema alla quale mi sono contrapposto nel libro *L'ottimismo relativo nel « De rerum natura » di Lucrezio* (Torino 1960; ristampa 1961), che il Boyancé recensisce *ibid.*, pp. 445-447, dichiarando d'approvarne metodo e conclusione. (Quanto all'invito a tener conto di Dr. LOGAR, *L'anxiété de Lucrèce*, Paris 1946, una preventiva risposta si può trovare nello stesso *Ottimismo relativo* etc., pp. xi sgg.). Tralasciando altre possibili precisazioni, soggiungo che talora il Boyancé omette citazioni dei suoi articoli da me fatte: così per Cic. *Brut.* 247: cfr. la mia p. 94; così per l'aspirazione alla chiarezza: cfr. la mia p. 51. Data l'impostazione della recensione, sarebbe stato opportuno non tacere di tali citazioni. Altro, chi voglia, potrà vedere da sé, tenendo presente che nella recensione i rinvii ai luoghi in causa non sono sempre esatti (evidentemente per sviste tipografiche), né sono sempre esaurienti (bisogna considerare i contesti: ciò non vale solo per il Boyancé). Adempiuto con la presente nota quello che mi è parso un obbligo, io rendo alla recensione quello che mi sembra un positivo omaggio: ne accetto il giusto rilievo in merito alla traduzione di *Fin.* 1, 72, che qui cerco di approfondire, per un costruttivo sviluppo (quale consentono la situazione documentaria e le mie povere forze) della ricerca sulla poetica epicurea.

tica. In appresso ci avverrà di accennare alla sua polemica con le scuole avversarie e ad alcune forzature conseguenti. La polemica potrebbe non essere stata estranea all'irrigidimento del principio edonistico nella sfera dell'etica pura, concorrendo a precluderne lo svolgimento nel campo della poetica. Ma queste considerazioni al condizionale hanno oggi ragion d'essere? Non è esatto che la mia interpretazione si regga su deduzioni e su un unico testo inesattamente interpretato. Come s'accennava poc'anzi, i testi disponibili sono più d'uno; e più d'uno, come vedremo, ne ho utilizzato nel *Preludio di Lucrezio*. Ed è proprio il risultato della disamina condotta sugli altri testi alla luce del principio edonistico che, proiettandosi su *Fin.* 1, 71 sg., ha determinato l'anzidetta forzatura nella traduzione. Riservandomi di richiamare gli altri testi fra poco, noto che, per altro, dal medesimo testo del *De finibus* non sono assenti indizi nei quali probabilmente traspare quella che a me sembra la fisionomia autentica della poetica epicurea. L'epicureo Torquato non si limita a dire che Epicuro ben fece a non leggere i poeti. Determina anche il motivo che, a suo avviso, legittima la condotta di Epicuro. Il motivo è innegabilmente conforme all'etica epicurea, consiste nella discriminazione della *solida utilitas* e della *delectatio non puerilis* da quanto non è tale (3). Questa discriminazione collima con quella che troviamo in altri testi come fondamento per la distinzione tra poeti da leggere e poeti da non leggere secondo la poetica epicurea. Ricordiamo ora che in *Fin.* 1, 71 sg. non parla direttamente Epicuro o un epicureo, ma, per bocca dell'epicureo Torquato, parla l'antiepicureo Cicerone; ricordiamo che la polemica ciceroniana accusava Epicuro di scarsa cultura; constatiamo che precisamente da questa accusa prende avvio la difesa che nel passo in questione fa l'epicureo Torquato, cioè, per bocca sua... l'accusatore stesso, Cicerone — e vedremo che non è affatto arrischiato supporre che l'accusatore non abbia messo troppo zelo nel confutare la propria accusa. In parole povere, non è azzardato supporre che Cicerone abbia forzato la poetica epicurea, senza, per altro, obliterare alcuni elementi in virtù dei quali la sua forzatura può essere scorta e corretta. Non sono forse abbastanza note e pacificamente ammesse altre inesattezze degli scritti

(3) Onde P. VENINI (recens. del *Preludio di Lucrezio*, in « Athenaeum », xxxviii, 1960, pp. 159-161), pur precorrendo il Boyancé nel rilievo relativo alla traduzione di *in poëis* etc., tuttavia ha concluso (p. 160): « Ciò non infirma, d'altronde, la tesi del Giancotti circa l'atteggiamento epicureo nei confronti della poesia: dicendo che Epicuro non doveva perder tempo a leggere i poeti in quanto essi non arrecano né utilità né vero diletto, si ammette implicitamente la legittimità della lettura qualora tali presupposti siano soddisfatti ».

filosofici di Cicerone? A chi scrive è avvenuto di recente di sottolinearne una proprio nel *De finibus* per un punto importante dell'etica epicurea (4). Non è forse generalmente ammesso che l'atteggiamento di Cicerone verso l'epicureismo non era dei più adatti a fargliene riferire la dottrina con esattezza impeccabile? In *Fin.* 1, 71 sg. Cicerone avrà, dunque, generalizzato un atteggiamento che Epicuro assumeva solo in determinate circostanze: appunto quelle che traspaiono nel medesimo testo ciceroniano attraverso la motivazione *nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*.

Segnalo ora qualche altro elemento interno il quale conferma che *Fin.* 1, 71 sg. non può essere considerato un testo perentorio contro l'interpretazione da me sostenuta. I commentatori hanno trascurato l'inciso *ut ego et Triarius te hortatore facimus*, mentre esso può non trascurabilmente gettar luce sulla frase *in poetis evolvendis* etc. Il divario di Torquato rispetto ad Epicuro *in poetis evolvendis* può essere determinato riflettendo sul fatto che i poeti in questione son quelli alla cui lettura Torquato era esortato da Cicerone. Questi lo esortava evidentemente a leggere poeti consoni alle sue proprie idee sulla poesia. Erano idee inconciliabili, non che con una poetica epicurea, con l'epicureismo intero. Nel leggere i poeti, da Cicerone prediletti in conformità con tali idee, Torquato non poteva non uscire dall'ortodossia epicurea. Dichiarando il proprio divario da Epicuro al riguardo, egli conferma soltanto che il filosofo rifiutava quelle specie di poeti o di poemi che doveva necessariamente rifiutare. La cosa par chiara. Ma, chi di essa voglia ulteriori conferme, non ha che da riflettere sui testi concernenti la concezione ciceroniana della poesia (5). Costaterà che in questa erano confluiti elementi risalenti a Democrito e Platone (*Ione*) (6), onde risultavano valorizzati proprio quei caratteri e motivi che noi affermiamo specificamente svalutati e condannati da Epicuro. Secondo *Tusc.* 1, 64, il poeta non può comporre *grave plenumque carmen se non caelesti aliquo mentis instinctu*. In *Arch.* 8, 18 si legge: *poëtam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et quasi divino quodam spiritu inflari. Quare suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur*. In *Orat.* 109 Omero ed Ennio sono caratterizzati quali poeti *divino ingenio*. In *Rep.* 3, 19 Empedocle è citato con lode insieme

(4) Cfr. *Profilo interiore del « De finibus »*, negli « Atti del I Congresso internazionale di studi ciceroniani », Roma 1961, vol. I, pp. 243 sg., n. 34.

(5) Raccolti e studiati da E. MALONATI, *Cicerone e la poesia*, Pavia 1943.

(6) Quel Platone che, come si sarà notato, in *Fin.* 1, 72, è il solo che Torquato nomina quale esponente della cultura rifiutata da Epicuro.

a Pitagora ed è chiaro il riferimento a motivi dei *Καθαρμοί* che per il loro misticismo erano inconciliabili con la dottrina di Epicuro. Accennando ai gravi errori del pur ammirato Agrigentino, Lucrezio (1, 740 sg.) avrà pensato anche ai *Καθαρμοί*, per le parti non armonizzabili con l'epicureismo (cfr. più oltre). In Omero, Empedocle ed Ennio Cicerone prediligeva proprio quegli aspetti ed atteggiamenti da vati teologizzanti che — come abbiamo veduto nel *Preludio di Lucrezio* (pp. 69-90) — l'autore del *De rerum natura* condannava in osservanza dell'epicureismo. Basta considerare questa triade per ottenere positive conferme circa il fatto che le specie di poeti e di poemi, le parti e i motivi di poesie, alla cui lettura Cicerone poteva esortare Torquato, dovevano necessariamente non essere ammissibili secondo Epicuro. Attestando che il filosofo da lui seguito non aveva letto i poeti che, per esortazione di Cicerone, egli leggeva, in definitiva Torquato non attestava più di quel che noi potremmo ricavare da un semplice confronto fra la concezione ciceroniana della poesia e l'epicureismo nei suoi principi più noti e meno discussi. E Cicerone — a cui, di là da Torquato, bisogna guardare — affermando che Epicuro non aveva letto i poeti che Torquato per sua esortazione leggeva, era naturalmente portato a identificare i poeti indicati a Torquato secondo le proprie predilezioni con i soli che fossero poeti, con i poeti tutti.

Vediamo ora un altro testo dello stesso Cicerone, in cui le parole *in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio* trovano un riscontro calzante. Alludo a *Pis.* 25, 59 sg., ove Cicerone sarcasticamente rappresenta il suo avversario in atto di consolarsi dell'inglorioso ritorno dalla provincia di Macedonia. L'autoconsolazione di Pisone si svolge in un immaginario sermone rivolto al genero Cesare, cupido di *supplicationes* e trionfi: « *Quid est, Caesar, quod te supplicationes totiens iam decretae tot dierum tanto opere delectent? in quibus homines errore ducuntur, quas di neglegunt: qui, ut noster divinus ille dixit Epicurus, neque propitii cuiquam esse solent neque irati... quid tandem habet iste currus, quid victi ante currum duces, quid simulacra oppidorum, quid aurum, quid argentum, quid legati in equis et tribuni, quid clamor militum, quid tota illa pompa? Inania sunt ista, mihi crede, delectamenta paene puerorum, captare plausus, vehi per urbem, conspici velle. Quibus ex rebus nihil est quod solidum tenere, nihil quod referre ad voluptatem corporis possis* ». I legami di Pisone con l'epicureismo e Filodemo di Gadara, in particolare, sono abbastanza noti. Parimenti chiara è l'impostazione epicurea dell'immaginario sermone

psoniano: l'Usener lo riproduce a p. 101 (n. 28*) e a p. 243 (n. 364) degli *Epicurea*. Ora, a che si riportano le varie manifestazioni di cui Pisone denuncia la vanità? Alla *religio* e all'ambizione. I desideri in gioco non sono naturali e necessari, né sono naturali ma non necessari: sono né naturali né necessari, nascenti da vana opinione, οὔτε φυσικαί οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι, come dice la massima capitale XXIX (= *Sent. Vat.* 20), ove lo scolio esemplifica questa terza categoria col desiderio di corone e di statue. *I delectamenta paene puerorum*, le *res* onde *nihil est quod solidum tenere... possis* non hanno che fare con la seconda categoria di desideri, i naturali e non necessari, a cui, secondo noi, Epicuro riferiva i piaceri estetici, il ποικιλμα innocuo di un'arte scevra di *religio* e di κενοδοξία. Alla superstizione, alle vane opinioni e ai turbamenti passionali da esse sgorganti Lucrezio notoriamente associa l'immagine dei *pueri* in quella similitudine che nel poema ricorre più volte, come un *Leitmotiv* (2,55-61 = 3,87-93 = 6,35-41: cf. 1,146-148 e anche Plutarco, *contra Epicuri beat.* 21, p. 1101^e = Us. 369). E nei proemî al secondo e al terzo libro il vano terrore dei *pueri* è paragonato ai vani terrori delle *religiones*, contro cui non giovano potenza e trionfi militari (cfr. 2,40-54 e 3,59-77). E in 3,78, come esempio di vane ansie, simili a quelle dei *pueri*, ecco il desiderio che, come poc'anzi si è detto, nello scolio alla massima capitale XXIX esemplifica i desideri non naturali e non necessari: *intercunt partim statuarum et nominis ergo*. Conformemente in *Fin.* 1,72 la determinazione *nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio* non può coinvolgere tutto ciò che non è strettamente necessario, ma si deve intendere come escludente solo ciò che non è neanche naturale.

Occorre, per altro, osservare la distinzione tra puerilità e puerizia, tra l'età, diciamo così, morale e l'età cronologica: distinzione analoga a quella che farà poi Seneca (7). Durante la puerizia l'epicureo Torquato ammette che siano apprese, anzi giudica turpe il non aver appreso quelle *artes* che nega debbano essere imparate *usque ad senectutem*. C'è qui un'ammissione condizionata della παιδεία tradizionale, la quale può confermare anch'essa che l'impostazione epicurea non è generalizzante. L'impiego del verbo *discere* avrà pure il suo significato. Esso esclude che la negazione per gli adulti coinvolga quel tanto di innocuo godimento, di delicato ποικιλμα, con cui

(7) *Ep.* 4, 2; *de const.* 12. Ivi, nel cap. 5, 2, si riscontra lo spunto della similitudine lucreziana di 2, 55-61 etc.

anche da anziani è lecito cogliere un frutto da quanto si è imparato nella fanciullezza, secondo quella παιδεία tradizionale che pur fornisce alcuni elementi utili come mezzi, se non validi come fini. A parte le esagerazioni legate alla polemica dottrinarica, Epicuro non poteva non salvare nell'ambito della cultura tradizionale quel complesso di conoscenze, a cominciare dal saper leggere e scrivere, che era necessario per l'apprendimento della sua stessa dottrina ed era indispensabile ai discepoli lontani per godere della corrispondenza con lui e in essa alimentare la saggezza e la gioia della φιλία⁽⁸⁾. Così anche il *discere* della puerizia, depurato di quanto di falso e dannoso la παιδεία tradizionale comportava, e quale mero *discere* biasimato negli adulti, in questi fungeva come *didicisse*, come mezzo intellettuale acquisito, in ordine al fine di un innocuo, naturale, anche se non strettamente necessario, godere⁽⁹⁾.

(8) Cfr. SEXT. EMP. *adv. Math.* 1, 49 (= 22 Us.):... ἀναγκαῖόν ἐστι τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα; e il principio gnoseologico, secondo cui bisogna aver chiaro il significato delle parole: *ad Hrdt.* 37 sg. etc. Ad Epicuro obietterà EPITTETO, *dis.* 1, 20, 19: τί δὲ καὶ λόγον ἄπειρος καὶ πονεὶς ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τηλικαῦτα βιβλία γράφεις; e ancora, 2, 20, 15: τί οὖν ἦν τὸ ἐγείρον αὐτὸν ἐκ τῶν ὕπνων καὶ ἀναγκάζων γράφειν ἢ ἔγραψεν; Ove lo scrittore pensava della sorte degli uomini e il maestro del precetto λάθε βιώσας, anziché integrarsi a vicenda in una più adeguata comprensione della personalità di Epicuro, sono irrigiditi in due *idola* polemici contrapposti.

(9) Del resto, di siffatta concezione relativistica e strumentale qualche traccia si scorge anche nel contesto del *De finibus*, pur com'esso è, non del tutto scevro di inesattezze d'origine polemica e non soltanto polemica. A 1, 71 sg. fa riscontro 1, 25, ove all'epicureo Torquato obietta Cicerone: *Quid tibi, Torquate, quid huic Triario litterae, quid historiae cognitioque rerum, quid poetarum evolutio, quid tanta tot versuum memoria voluptatis affert? Nec mihi illud dixeris: Haec enim ipsa mihi sunt voluptati, et erant illa Torquatis. Numquam hoc ita defendit Epicurus neque Metrodorus aut quisquam eorum, qui aut saperet aliquid aut ista didicisset. Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sint Epicurei, sunt aliae quoque causae, sed multitudinem haec maxime allicit, quod ita putant dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetantiam, id est, voluptatem. Homines optimi non intellegunt, totam rationem everti, si ita res se habeat. Nam si concederetur, etiamsi ad corpus nihil referatur, ista sua sponte et per se esse iucunda, per se esset et virtus et cognitio rerum, quod minime ille vult, expetenda.* Cicerone ha ragione nel contrapporre al fraintendimento volgare che il sistema epicureo crollerebbe, qualora si ammettesse *ista sua sponte et per se esse iucunda*. Epicuro non concedeva certo che le arti producessero un lor proprio ed autonomo piacere, specificamente diverso dall'ἡδονή in cui identificava il τέλος etico. Codesta era, invece, la conclusione in cui Cicerone avrebbe voluto indurre Torquato, per dimostrargli che la sua consuetudine di arti e studi liberali smentiva l'edonismo epicureo. D'altra parte, se pur conviene concludere che analoghe funzioni strumentali Epicuro riconosceva alle arti e alle virtù, subordinatamente al fine edonistico, è altresì vero che a queste ultime egli attribuiva maggiore importanza in ordine allo scopo della sicurezza, della liberazione da timori, etc.: cfr. DIOG. LAERT. 10, 138, ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην, e gli altri noti testi, in primo luogo *ep. ad Men.* 132: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον. Se il punto di vista di Epicuro fosse stato quello di una radicale ed assoluta esclusione delle arti, più facilmente Cicerone avrebbe confutato Torquato col semplice rinfacciargli il culto delle arti, senza distinzioni come *sua sponte et per se*. La distinzione lascia intravedere, sia pure di scorcio, il genuino punto di vista, relativistico e strumentale, di Epicuro. Il quale è afferribile anche in 2, 111: *Quid enim tanto opus est instrumentis in optimis artibus comparandis, quid tanto concursu honestissimorum*

Fin qui intorno a *Fin.* 1,71 sg. Prima di passare agli altri testi, soffermiamoci un poco sulla logica dell'edonismo epicureo, per constatare che il Boyancé stesso ed io non la concepiamo in maniere fondamentalmente dissimili se egli (*ibid.*) rivendica quale propria (cfr. sopra, nota 2) « l'idée... que Lucrèce pouvait logiquement user du plaisir de la poésie au service de la philosophie du plaisir » (10). Vero è che nel *Preludio di Lucrezio* (pp. 51 sg. e, generalmente, cap. I) l'argomento è sviluppato anche in base alla distinzione tra ἡδονή καταστηματική e ἡδονή κινητική, distinzione in me-

studiorum, tanto virtutum comitatu, si ea nullam ad aliam rem nisi ad voluptatem conquirantur? La logica edonistica della poetica epicurea traspare anche qui, pur se polemicamente contraddetta. Per quel che sopra accenno circa la παιδεία tradizionale come mezzo intellettuale già acquisito, da depurare e utilizzare in ordine al fine edonistico, giova forse confrontare la *Sent. Vat.* 27, ove Epicuro alla filosofia, in cui l'apprendere e il piacere sono simultanei, contrappone le altre occupazioni in cui l'apprendere precede il piacere: Ἐπί μὲν τῶν ὀδῶν ἐπιτηδευμάτων μάλιστα τελειωθεῖσαν ὁ καρπὸς ἐρχεται, ἐπί δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μύθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μύθησις καὶ ἀπόλαυσις.

(10) Che l'etica di Epicuro logicamente implicasse o non escludesse una poetica ad essa subordinata, una poesia (e un'arte in genere) concordante o, quanto meno, non discordante rispetto al fine etico, è un'idea che già da tempo si è fatta strada. Si veda, per es., il libro, vecchio ma tuttora per alcuni lati vivo, di Guyau, *La morale d'Epicure*, Paris, 1910, p. 28: « La pensée de l'artiste n'a pas plus de valeur intrinsèque que celle du philosophe: les arts doivent être embrassés pour le plaisir qu'ils procurent; on fait des poèmes, on s'occupe de musique, de même qu'on commente les auteurs, pour passer le temps (Ἄγασθῶν διαγωγὴν. Diog. L., X, 138) ». Si veda R. Monro, *Problems del pensiero antico*, Bologna 1936, p. 192 (ora: *Moralisti greci*, traduz. dall'originale castigliano a cura di V. E. Alfieri, Milano 1960, p. 143): « ...Epicuro non rinnega in nome del piacere spirituale quel piacere corporeo che pone alla radice della felicità, ma riaffermandolo lo illumina di spiritualità con l'includervi anche il godimento estetico dei canti e delle forme belle (fr. 67 in Usener, 10 in Bignone e Bailey)... »; e, tra i più recenti, sempre su un piano di considerazione sommaria, C. MAZZANTINI, *L'estetica nel pensiero classico*, in *Grande antologia filosofica*, I, 2, Milano 1954, pp. 207-210. Indotto dagli appunti del Boyancé, ai quali ho risposto sopra (nota 2), a riscontrare i due suoi articoli sopra citati, ho visto ricordata in quello del 1947 (p. 93, n. 3) la recensione di Wolfgang Schmid al *Lucrezio* di O. Tescari ed ho potuto leggere (e, grazie a un cortese dono dello stesso Schmid, posso ora rileggere in fotocopia) quelle pagine apparse in un fascicolo di « Gnomon » (20, 1944, pp. 10-22) reso raro dalla guerra. Ho così constatato che lo Schmid accenna un consenso alla posizione basilare del vol. I di P. GIUFFRIDA, *L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C.*, Torino vol. I 1940, vol. II 1950; e concordemente traccia alcune succinte osservazioni, che, a mio avviso, sono giuste: per es., quella secondo cui nelle concezioni antiche intorno alla poesia è vero, sì, che il didascalismo e l'edonismo erano largamente diffusi, ma questi nell'estetica epicurea derivavano un elemento differenziale dal contenuto specificamente epicureo. Le *res* (come si ricorda sopra) erano essenziali. Già nel *Preludio di Lucrezio* (p. 29) ho ricordato che il Giuffrida sostiene la continuità — da Epicuro a Filodemo di Gadara e Lucrezio — di una poetica dipendente dall'etica epicurea. Egli fonda la sua argomentazione su testi filodemei ed omette un'analisi puntuale dei testi che solitamente s'invocono come prova d'un generale rifiuto della poesia epica e mitica, che (cfr. vol. I, p. 21; II, pp. 106 e 110), a quanto pare, egli concede genericamente al Tescari che fosse condannata dalla poetica epicurea. A parte la diversità dei testi prevalentemente analizzati, qualche differenza v'è qui anche nell'applicazione e nello sviluppo di concetti opportunamente richiamati dal Giuffrida. Per es., a proposito del relativismo (cfr. II, pp. 19 e 29), non saprei sottoscrivere l'asserzione secondo cui la fisiologia ha un valore « assoluto, indipendente ed incondizionato » (*ibid.*, p. 20): anche la φυσιολογία ha valore subordinatamente al fine etico (cfr. qui, più oltre). Né saprei sottoscrivere tutto ciò che concerne il rapporto tra

rito alla quale il Boyancé dichiara il suo dissenso. Ivi egli mi rimprovera di opporre troppo assolutamente edonismo e utilitarismo, mentre in realtà non di opposizione io parlo, bensì di subordinazione dell'edonismo (limitatamente all' ἡδονὴ κινητικὴ!) all'utilitarismo in Lucrezio; e addito un caso in cui l'uno e l'altro coincidono (cfr. pp. 38 sgg.). Quanto alla fondatezza della mia analisi, io non farò ricorso alla diversa opinione di altri recensori (come W. S. Maguinness, il quale in « Journal of Roman Studies » vol. L, 1960, p. 281, afferma che ho dato « a valuable contribution »), ma al Boyancé contrapporrò il Boyancé stesso. Il quale, in un altro luogo del suo citato suo articolo del 1947 (p. 96), osservava: « Poursuivons la lecture de la page fameuse qui figure à la fin du chant I e du prélude du chant IV. Avec cette conscience qui lui fait analyser, décomposer même son enthousiasme, Lucrèce nous y donne, annoncés, soulignés par un *primum* et un *deinde*, les deux grands motifs qui iustifient et appuient sa fierté ». Alla sensibilità dell'articolista non era sfuggito ciò che di analitico è in l, 922-950 (cfr. 4, 1-25) e conferma la legittimità dei procedimenti analitici nello studio sulla poetica lucreziana. Anche di qui risulta confortata l'analiticità dell'interpretazione di quella vera Musa di Lucrezio (cfr. sopra, nota 2) che è la Venere del proemio I. Il Boyancé vorrebbe che per l'esegesi di questa figura capitale del poema lucreziano tornassimo al Bignone e dice (p. 444): « Il [Giancotti] a sans doute raison de mettre en lumière les difficultés qu'il y a à voir en elle [Venere] soit le plaisir en repos, soit le plaisir en mouvement, soit les deux à la fois. Mais c'est que Bignone avait eu tort d'affaiblir par ces précisions oiseuses une thèse d'autre part excellente ». Io direi che proprio quello, che qui è chiamato « torto », è uno dei meriti principali del Bignone nel campo della problematica lucreziana. Proprio nell'analitica e precisa applicazione del principio epicureo all'allegoria di Venere egli supera le spiegazioni parziali, indecise, più o meno generiche dei suoi precursori. Questo deve essere un merito anche agli occhi di chi accetti l'interpretazione proposta nel *Preludio di Lucrezio*, perché è nel passare dal generico al dettagliato che si scorge l'inadeguatezza dell'allegoria bignoniana e si pongono, quindi, alcune premesse per un'esegesi meglio corrispondente al contesto

utilitarismo ed edonismo (cfr. *ibid.* pp. 31, 117, 132, 134, 223). Quanto alla classificazione dei bisogni e desideri, il Giuffrida (*ibid.* p. 16) sembra propenso ad attribuire alla poetica epicurea una posizione più rigoristica di quel che la classificazione stessa comportava. Onde il concetto di *πολιτεία* resta nell'ombra. Non occorre qui soffermarsi su altre tesi che non avrei l'ardire d'accettare dall'interessante e stimolante ricerca del Giuffrida.

lucreziano e ai suoi fondamenti epicurei. Sorvolare sulla distinzione tra ἡδονή καταστηματική e ἡδονή κινητική significa voler risolvere un problema epicureo trascurando una distinzione che nell'epicureismo non è delle secondarie. D'altronde, supposto e non concesso che tale distinzione possa essere trascurata, che deriva dal trascurarla? Proprio l'opposto di ciò che vuole il Boyancé. Perché l'ἡδονή epicurea, quando non è specificata, è senz'altro la καταστηματική, cioè quella medesima che egli riconosce non ammessa dal testo lucreziano, accettando l'osservazione da me fatta in accordo con un giusto rilievo del Bailey e del Traglia (cfr. *Il preludio di Lucrezio*, p. 196). Una prova? Eccola in un testo fondamentale di Epicuro, in quel § 131 dell'epistola a Meneceo, ove il filosofo dice che, quando parla del piacere come bene, intende l'aponia e l'atarassia, l'ἡδονή καταστηματική nelle sue relazioni rispetto al corpo e rispetto all'anima: "Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. E Lucrezio stesso, 2, 16-19: *nonne videre nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur iucundo sensu cura semota metuque?* Dice il Boyancé: « Si la *voluptas* est le souverain bien — la *voluptas* et non pas au principe telle ou telle forme du plaisir, c'est d'abord parce qu'elle est ce qui s'impose à tous les vivants et à tous les hommes comme une évidence sensible, avant toutes discussions et précisions. (Cf. *De finibus*, I, 30) ». Ma fuori dalle sue forme la *voluptas* non esiste, è solo un'astrazione impensabile alla luce dell'etica epicurea. Se in *Fin.* 1, 30 Cicerone avesse inteso far asserire da Torquato il piacere primo e fondamentale come altro dall'ἡδονή καταστηματική, avrebbe commesso un errore uguale a quello che poi di fatto commette in un altro luogo della stessa opera, 2, 31 sg., come ho sottolineato altrove (cfr. sopra, nota 4). A parte le conferme che in tal senso possono trarsi anche da altri testi, basta por mente al fatto che l'ἡδονή κινητική è solo ποικίλημα o *variatio* della καταστηματική, per constatare che la forma primaria e fondamentale è quella del piacere in riposo. Una considerazione non specificata della *voluptas* per l'interpretazione del preludio lucreziano non può che ribadire il giudizio dell'inadeguatezza della tesi a cui il Boyancé vorrebbe che tornassimo.

I testi da cui, come s'accennava sopra, è stata influenzata la mia traduzione di *Fin.* 1, 71 sg. sono addotti a p. 22 del *Preludio di Lucrezio*: Eraclito, *Quaest. Hom.* 4; Sesto Empirico, *Adv. Math.* 1, 298; Plutarco, *Mor.* 1086 f e 15 d. Il Boyancé (*ibid.*), non te-

nendo conto di questi testi, asserisce che io ho « sistematizzato » una dottrina « nulle part attestée » e mi rinvia al fr. 222. Dev'essere una piccola svista del recensore o un errore tipografico, giacché negli *Epicurea* dell'Usener (a cui evidentemente la citazione si riferisce) al n. 222 non v'è cosa che possa riferirsi all'argomento in questione. Sarà da leggere 229. Ivi, oltre a Eraclito, *Quaest. Hom.* 4, testé ricordato, sono riportati due testi, sui quali, avendoli tralasciati nel libro, mi soffermo ora volentieri. Uno è di Proclo, in *Platonis rem publicam*, p. 382 Bas. (= ed. Kroll, vol. I, p. 118 sg.) e fa parte di un contesto in cui l'autore vuol conciliare col platonismo la mitologia omerica. L'accento all'opposizione epicurea non riguarda la poesia in generale, non riguarda neppure tutta la poesia omerica, ma concerne specificamente quei miti omerici dei quali discorre il passo in cui l'accento si articola. Chi consideri che si tratta di miti dell'oltretomba, deve ammettere che il testo di Proclo è in armonia con la nostra interpretazione, secondo cui Epicuro condannava quelle forme di poesia che apparivano ispiratrici di conturbanti passioni e di vani terrori, in primo luogo dei timori degli dèi e della morte. Anche qui è in gioco la *δαισιδαιμονία*, la lucreziana *religio*, di cui abbiamo già fatto cenno a proposito del riscontro tra *Fin.* 1, 71 sg. e *Pis.* 25, 59 sg. (11). L'altro testo di Usener 229 appartiene alla medesima opera poc'anzi citata: *Quaest.* (o, secondo gli *Epicurea*, *alleg.*) *Hom.* 75. Vi si legge: ὁ δὲ Φαίλαξ φιλόσοφος Ἐπίκουρος ὁ τῆς ἡδονῆς ἐν τοῖς ἰδίῳις κήποις γεωργὸς ὁ πᾶσαν ποιητικὴν ἄστροις σημενόμενος, οὐκ ἔξαιρέτως μόνον Ὀμηρον. Per dimostrare che questo testo non osta a ciò che nel *Preludio di Lucrezio* è scritto circa l'atteggiamento di Epicuro verso la poesia, mi limiterò a un rilievo metodico che, se non erro, dovrebbe essere accettato senza difficoltà. Abbiamo due testi di Eraclito, 4 e 75. Qui troviamo un generico πᾶσαν ποιητικὴν. Lì riscontriamo la medesima espressione, ma specificata: ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος. Secondo la spiegazione del *Preludio di Lucrezio* (p. 22), l'ἅπασαν è ristretto e rettificato dalla connessa determinazione mitologica. Sicché la frase, che af-

(11) Del resto, Proclo appartiene alla schiera degli autori che sull'epicureismo testimoniano con animo polemico ed ostile. Il suo sforzo di conciliare Omero con Platone, integrato di elementi aristotelici, per contrapporre la tradizione ellenica all'incalzante cristianesimo, procedeva in senso opposto a quello che aveva seguito Epicuro nella sua polemica contro la tradizione platonico-aristotelica. Cfr. C. GALLAVOTTI, *L'estetica greca nell'ultimo suo cultore: il neoplatonico Proclo*, nelle Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, ser. II, LXVII, 1930. Per l'eterogeneità dei commenti alla *Repubblica*: *id.*, *Eterogeneità e cronologia dei commenti di Proclo alla Repubblica*, in « Riv. di filol. class. », N.S., VII, 1929, pp. 208-219.

ferma che Epicuro «tutta insieme l'arte poetica in quanto pernicioso allettamento di miti respinge», in definitiva attesta che il filosofo bandisce tutta la poesia mitologica⁽¹²⁾ e non già ogni specie di poesia. Se mettiamo da una parte il testo generico e dall'altra il testo specificato, la bilancia non può non pendere dalla parte di quest'ultimo. Eraclito 4 prevale su Eraclito 75. Ad analoghe conclusioni si perviene per la determinazione della poesia passionale in base a Sesto Empirico, *Adv. Math.* 1, 298: ἐπιτελισμα γὰρ ἀνθρωπίνων παθῶν ἢ ποιητικῆ καθέστηκεν. È evidente che qui la condanna epicurea non coinvolge qualunque specie di poesia, ma specificamente la poesia alimentata e alimentatrice di passioni contrastanti al fine della ἀταραξία.

Ma il testo di Eraclito 75 è anch'esso interessante, in virtù di un elemento il quale, non che suffragare la concezione generica dell'atteggiamento epicureo, può indurre ad ulteriori e più concrete specificazioni. Mi riferisco alla definizione di Epicuro quale Φαίλαξ φιλόσοφος. Essa implica un'accusa di contraddizione: quell'Epicuro che condanna Omero, è egli stesso un filosofo che si modella sul tenore di vita dei Feaci raffigurato da Omero. In realtà la contraddizione è solo apparente e l'accusa, anziché mettere a nudo un dissidio, suggerisce una conciliazione, condizionata e specificata, secondo il relativismo epicureo. Il Bignone, nella sua nota opera *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze 1936, I, pp. 290 sgg.), indagando le vicende della polemica epicurea e il gioco di azioni e reazioni tra Epicuro e i suoi avversari, ha congetturato che Eraclide Pontico, discepolo di Platone e anche di Aristotele, nel suo trattato *Sul piacere* facesse esporre la dottrina edonistica da Epicuro o da un personaggio il quale ne riferiva la teoria con argomenti che si prestavano facilmente alla confutazione e alla parodia. Secondo il Bignone, tra questi argomenti v'era un richiamo ai versi dell'*Odissea*, 9, 5 sgg., coi quali Epicuro, pur procedendo meno ingenuamente di quel che volevano far apparire i suoi avversari, effettivamente aveva inteso convalidare il suo fine etico con l'autorità di Omero. E invero, argomenta il Bignone (p. 292), «è naturale che Eraclide desumesse accortamente questo passo dagli scritti di Epicuro, perché ogni avversario che vuole parodiare una dottrina altrui deve servirsi di elementi reali per metterli tendenziosamente in cattiva luce. Ove non siano infatti visibili caratteri di somiglianza, la parodia non ha efficacia,

(12) Tuttavia, ved. oltre.

anzi non è neppure parodia. Vedremo del resto come Epicuro conoscesse questa accusa che gli si faceva di avere tolto il suo fine etico da Omero e vi rispondesse ». A positiva conferma di questa considerazione vengono addotti i testi di Ateneo, 12, 512 D e 513 A; Seneca, *ep.* 88, 5; lo scoliasta dell'*Odissea*, 9, 28; un passo del *Parassita* (10 sgg.) di Luciano; lo pseudo-Plutarco, *Vita di Omero*, 2, 150; il commento di Eustazio all'*Odissea* (p. 1612, 10) e quel luogo di Eraclito, *Quaest. Hom.* 75, da cui ha preso le mosse il presente nostro paragrafo ⁽¹³⁾. Meno persuasiva mi sembra l'argomentazione del Bignone quando, menzionata la citazione di Sofocle, *Trach.* 787 sg., fatta da Epicuro (cfr. Diog. Laert. 10, 137), si preoccupa di affermare: « Né con queste citazioni di Sofocle e di Omero, Epicuro smentiva per nulla la sua dottrina, che è alla poesia avversa e la considera propagatrice di mitici errori e causa di turbamenti spirituali (vedi fr. 228 sg. e sotto p. 307 sgg.). Chi osservi attentamente infatti le altre citazioni poetiche, contenute nelle opere di Epicuro, scorge avere tutte, o quasi tutte, intenzioni polemiche » (pp. 293 sg.). Qui si coglie in flagrante un'indebita generalizzazione, onde a quelle in discorso viene esteso il carattere delle « altre » citazioni e da un « tutte » rettificato e ristretto da un « quasi » vengon cavate illazioni di carattere non quasi, ma assolutamente totale. Determinando la sua opinione, secondo cui col richiamarsi all'*Odissea*, 9, 5 sgg., Epicuro si contrapponeva ad Aristotele, il Bignone (p. 295) afferma: « ... Aristotele infatti nella *Politica* (V [VIII], 2, p. 1338 a, 27 sgg.) si riferiva proprio a quei versi di Omero e a quelle parole di Ulisse, perché in esse, secondo egli affermava, ' si dichiarava che la migliore condizione di vita era quando gli uomini son pieni di letizia (εὐφραϊνομένων τῶν ἀνθρώπων) e nelle case seduti a banchetto si ascolti un aedo ' ⁽¹⁴⁾. Epicuro non fece dunque se non ritorcere contro la scuola aristotelica una citazione di Aristotele stesso. Il quale riferiva quei versi per provare che la musica era necessaria all'educazione liberale, e alla più nobile vita, la quale appariva così essere vita di gioia suprema d'arte e di canti. Ed Epicuro mostrò, come vedremo risultare da un passo di Epicuro stesso, che in realtà nel testo di Omero quei versi si riferiscono al piacere dei banchetti, onde, secondo l'autorità di quel passo di Omero, riconosciuta e autenticata da Aristotele stesso, la vita più desiderabile appariva essere vita di godimento di sensi ».

(13) Cfr. Usener, pp. 171 sg., appar. crit.

(14) Il corsivo è del Bignone.

Soggiunge, sí, il Bignone: « Vedremo poi del resto come Epicuro osservasse che la vera felicità non dovesse porsi in quei godimenti che per bocca del saggissimo Ulisse dichiarava supremi Omero, il poeta della scuola aristotelica (nel cui culto Aristotele aveva educato Alessandro), sibbene nella assenza di dolore del corpo e di turbamento dell'anima ». Ma egli stesso è lungi dal sostenere che l'interpretazione di Epicuro non riconoscesse alcuna validità all'immagine di vita rappresentata nei versi omerici: come si vede a p. 316, ove egli afferma che Epicuro di quei versi omerici si serviva « per dimostrare che i piaceri dei banchetti sono sì essi pure beni, ma non il *sommo bene*, che non può essere se non l'*aponia* e l'*atarassia* »; a p. 318, ove si legge che con quei versi Epicuro intendeva « provare che quella gioia descritta da Omero, è un *bene*, ma non il *sommo bene* », e altrove (cfr. pp. 322, 328 etc.) ⁽¹⁵⁾. Così stando le cose, è legittimo chiedersi se l'illustre studioso nell'asserzione delle pp. 293 sg., di cui si è già additata l'indebita generalizzazione, non abbia ripetuto un luogo comune contro cui la sua stessa meritoria ricerca porgeva elementi consoni al fine di spezzarne l'astratto schema e operare le concrete distinzioni suggerite da positive testimonianze e dalla logica dell'edonismo epicureo nella totalità delle sue articolazioni.

Osservare che la citazione dell'*Odissea*, 9, 5 sgg., ha in Epicuro intenti polemici non significa senz'altro fare un'osservazione conciliabile con la tesi di un'assoluta opposizione del filosofo alla poesia omerica. Già il semplice fatto che egli si valga del poeta, che secondo una diffusa veduta egli avrebbe messo al bando come inutile e dannoso, dà da pensare. Ancor più induce a riflettere il fatto che, per ammissione dello stesso Bignone, nei versi omerici Epicuro identifica pur un bene, se non il sommo bene. La riflessione attinge un punto fermo, quando si rileva che tra gli elementi costitutivi di questo bene c'è il canto di un aedo. È un elemento che ribadisce la nostra conclusione secondo cui Epicuro ammetteva una poesia capace di suscitare un innocuo *ποικιλμα*, una delicata *variatio* dell'*ἡδονή* fondamentale, la *καταστροφικότης*. Citando i versi dell'*Odissea*, Epicuro conferma duplicemente la sua legittimazione del

(15) Non occorre soffermarsi qui sui singoli momenti della ricostruzione del Bignone (pp. 286-340), che si riferisce, non solo ad Eraclide Pontico e agli altri testi già ricordati (ved. sopra), ma anche a MASSIMO TIBO, XXII *Hobesin* = XXVIII *Duebn.*: *Locr.* 2, 16 sgg.; e altri, segnatamente la col. 48 di Pap. *Herc.* 1012, di cui già V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli 1923, p. 51, aveva segnalato l'importanza di « unica testimonianza epicurea dell'accusa rivolta ad Epicuro... di aver tolto il suo concetto del sommo bene da Omero, i 5-11 ».

ποικίλλειν poetico: col semplice fatto della citazione, eseguita al fine di circoscrivere la validità delle immagini di quei versi nella sfera del ποικίλιμα, e in virtù del fatto che il contenuto di quei versi comprende il canto di un aedo. La nostra convinzione si rafforza quando ricordiamo che in effetti i piaceri auditivi dei canti, come i piaceri visivi delle forme belle, sono ripetutamente attestati tra quelli che Epicuro annoverava a lumeggiare la sua concezione dell' ἡδονὴ κινητικὴ in rapporto con bisogni e corrispondenti desideri, che non sono, no, strettamente necessari, ma sono pur naturali. Le attestazioni sono state già addotte nel *Preludio di Lucrezio* (pp. 26-28) ed erano state raccolte dall' Usener (pp. 121 sg., n. 67). Ad esse forse non è inopportuno aggiungerne una, recata dallo stesso Bignone (p. 291): il testimonio è autorevole, capace — se altro mai, tra i non epicurei — di penetrare l'essenza dell'epicureismo. Nell'epistola a Lucilio 88,5 Seneca ha lasciato scritto: *Homerum... faciunt... Epicureum, laudantem statum quietae civitatis et inter convivium cantusque vitam exigentis*. Per parte sua Seneca nega, in via generale, la legittimità delle interpretazioni filosofiche di Omero, ma questo è un altro discorso: ciò che qui importa è notare che egli conferma che l'interpretazione epicurea degli anzidetti versi dell'*Odisea* poneva, come coefficienti della condizione felice intesa alla maniera di Epicuro, i canti. Tutto ponderato, si vede che la definizione di Epicuro quale Φαίλαξ φιλόσοφος, conservata da Eraclito, *Quaest. Hom.* 75, nonostante la sua origine tendenziosa, contiene una parte di vero. Una traccia di conferma in tal senso si può trovare ancora in campo epicureo, in un epigramma (*Anth. P.* 11, 44) in cui Filodemo dice a Pisone che nella festa delle εὐχάδες troverà amici veri e udrà « discorsi più soavi di quelli dei Feaci ». Sebbene a svantaggio di essi, il confronto coi Feaci implica un riconoscimento, fino a un certo segno, positivo, ed appare in linea con i suaccennati riferimenti di Epicuro ad Omero ⁽¹⁶⁾.

Si limitava l'interpretazione epicurea ad isolare in Omero elementi inquadrabili nella categoria dei bisogni e desideri naturali ma non necessari? Il medesimo Bignone incoraggia a rispondere a tale domanda negativamente. Riconsiderando più oltre (p. 325) la testimonianza seneciana or ora riferita, egli afferma che l'espressione *statum quietae civitatis* mostra che Seneca alla frase di *Od.*

(16) L'epigramma di Filodemo è citato da A. BARIGAZZI, *Uomini e dei in Epicuro*, in « *Acme* », VII, 1955, p. 51, in un ambito di considerazioni diverso, ma, in ultima analisi, convergente con il nostro: cioè in riferimento all'accettazione epicurea delle feste religiose tradizionali, intimamente riformate secondo il principio dell' ἡδονὴ.

9, 6, εὐφροσύνη ἂν κατέχῃ δῆμον dava « piuttosto il senso della *atarassia* epicurea, che quello di un piacere violento ». Questa interpretazione di Seneca non era senza un fondamento reperibile nel campo dell'epicureismo, se è vero quel che ha sostenuto il Bignone (pp. 314-316), cioè che Eraclide Pontico parodiasse Epicuro non soltanto col farlo ricorrere ad Omero per convalidare la dottrina del piacere in movimento, ma altresì col fargli illustrare la dottrina del piacere in riposo, dell'aponia e dell'*atarassia*, con l'esempio degli dèi omerici: « È chiaro... che anche questo esempio Eraclide desunse dagli scritti di Epicuro, ma accortamente lo detorse dalla significazione che Epicuro gli dava. E che in verità Epicuro si riferisse a versi d'Omero, non solo, come vedemmo, per la teoria del piacere considerato come un bene, ma anche per provare che gli dèi godono della perfetta *atarassia*, risulta da una testimonianza, anch'essa trascurata sinora, tanto che non appare neppure negli *Epicurea* dell'Usener. Lo scoliasta di Omero, in nota al v. 256 del XXIV dell'*Iliade*, ove si parla della vita degli dèi priva di affanni, con una espressione affine a βεῖα ζῶοντες (αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσιν) annota: 'Di qui dice Epicuro (ἐντεῦθεν φησιν Ἐπικ.) che l'essere immortale e beato (cioè la divinità, vedi κυρ. δόξα I) non ha né cure né affanni, né ad altri ne reca e perciò non è soggetto né ad ira né a riconoscenza'. Epicuro dunque, anche a proposito di questa dottrina, doveva recare citazioni omeriche, e ancora nella tarda tradizione quelle espressioni omeriche erano poste in rapporto con la dottrina di Epicuro sull'aponia divina, ciò che conferma sempre più che Eraclide alludeva certamente ad Epicuro con questa sua argomentazione e allusione polemica, e vi alludeva capziosamente, perché, come vedemmo risultare dallo scolio omerico, Epicuro voleva con quella citazione provare, in conformità con la sua dottrina, che il *sommo bene*, veramente divino, è l'assenza di affanni (cfr. anche p. 322 sgg.), mentre Eraclide, tendenziosamente, faceva apparire che Epicuro se ne servisse per provare che *sommo male* è il dolore, mentre il *bene sommo* sarebbe la *voluttà delle mense e dei canti*. Interpretazione contro cui vedemmo già, e vedremo ancora più oltre, protestare espressamente Epicuro ». Forse qui il Bignone mostra una sicurezza un tantino maggiore di quella che io saprei riconoscere alla sua dimostrazione, nonostante che essa militi in favore dell'interpretazione che io sostengo contro lo stesso Bignone nel campo che qui più mi interessa: la poetica di Epicuro. La testimonianza dello scoliasta dell'*Iliade* forse non è di quelle su cui si possa giurare. Ma le altre testimonianze, quelle su cui un'interpretazione generalizzante e in-

sieme unilaterale ha foggiate l'immagine di un Epicuro ad ogni forma di poesia irreconciliabile nemico, sono forse esse esenti da ogni sospetto? Che esse siano tramandate o pronunziate da scrittori più dotti e autorevoli dell'oscuro scoliasta, non è un fatto che deponga assolutamente in loro favore, perché proprio per la loro dottrina quegli scrittori erano più esposti alle tentazioni dei travisamenti tendenziosi. Se ben si riflette, nell'attuale stato della nostra documentazione, anche dello scolio all'*Illiade* conviene tener conto, se non per addurlo a fondamento d'una certezza assoluta, certo per farne un uso analogo a quello delle altre testimonianze concernenti l'atteggiamento di Epicuro verso la poesia, al fine di trarne una conclusione non disgiunta dalla consapevolezza dei limiti delle basi documentarie, ma nemmeno rassegnatamente legata a uno scetticismo infecondo.

Per il punto dell'atarassia degli dèi omerici, una posizione siffatta è confortata da un'intrinseca verosimiglianza, perché si tratta, non già di ammettere un'interpretazione implicante la riabilitazione di quegli atteggiamenti passionali e turbolenti che la teologia epicurea denegava, ma soltanto di ammettere che pur nella selva di fallaci fantasie, che per lui era la teologia omerica, Epicuro potesse cogliere uno spunto non inconciliabile con le sue proprie vedute, magari per mostrare, in polemiche ritorzioni, che perfino l'Olimpo di Omero porgeva qualche elemento di conferma alla sua etica. Anche qui, non totale ed assoluta negazione, dunque, ma opposizione non aliena dal cogliere quel che nel passato poteva essere ravvisato quasi come nebuloso presentimento della dottrina epicurea. Naturalmente Epicuro sarà stato ben lontano dal sostenere che già negli dèi omerici fosse dato cogliere il concetto dell'assenza di dolore come suprema gioia. L'identificazione tra i due termini, onde l'assenza di dolore è per Epicuro non soltanto una condizione desiderabile, ma anche piacere e piacere sommo, era troppo sottile e specifica, perché un tentativo di rintracciarne dottrinari precorrimenti in Omero non apparisse a priori destinato al fallimento. Ma, come in determinate contingenze polemiche Epicuro amava accentuare il suo distacco dalla tradizione, non riconoscendo a sé maestro altri che se stesso, così era naturale che in situazioni diverse egli inclinasse in senso contrario e si appellasse, esagerandoli, a quegli elementi della tradizione che gli sembravano atti ad un « inveramento » epicureo o perlomeno a parziali collegamenti con l'epicureismo. E l'uno e l'altro procedimento erano, in fondo, connessi con quella sua teoria del progresso di cui ci ha serbato una poetica testimonianza

nel suo libro V Lucrezio. Così, a parte i testi prodotti dal Bignone, già per sé non è impensabile che per determinate opportunità polemiche Epicuro sottolineasse quei tratti degli dèi omerici onde l'assenza di dolore, da lui asserita sommo bene in contrasto con la tradizione platonico-aristotelica e con la stessa tradizione dell'edonismo cirenaico, era presentata come condizione divina.

A queste riflessioni dà una conferma, che — pur nella suaccennata consapevolezza della problematicità di certi elementi — non può non apparire importante, un testo stranamente sfuggito al Bignone nella ricostruzione del rapporto tra l'assenza di affanni negli dèi omerici e la polemica epicurea in favore dell'ideale dell'atarassia. Neppure in prosieguo di tempo, ch'io sappia, il Bignone ha scorto l'importante conferma da tale testo offerta alla sua ricostruzione (17). Nel proemio al libro III, vv. 18-24, Lucrezio, per rappresentare la quiete di cui godono gli dèi epicurei negli intermundi, imita i versi omerici dell'*Odissea*, 6, 42-45. E l'imitazione, come più analiticamente è lumeggiato nel *Preludio di Lucrezio* (pp. 87-90), è analoga al rapporto di parziale ripresa e « inveramento » che poc'anzi abbiamo inferito per Epicuro nei riguardi della quiete degli dèi omerici. E non sarà forse casuale il fatto che nello stesso proemio (v. 3) Lucrezio chiama Epicuro *Graiae gentis decus*. Come Lucrezio si attiene alla tradizione epicurea, così Epicuro, nonostante tutto, non si estraniava da quella tradizione ellenica che in Omero per varie ragioni riconosceva il proprio archegeta. Imitando in 3, 18-24, l'*Odissea*, 6, 42-45, Lucrezio non s'abbandonava a un suo impulso di poeta eslege affascinato da una poesia anatemizzata da quell'Epicuro che egli venerava Maestro, né salvava la sua ortodossia epicurea col semplice permeare di spiriti epicurei le forme omeriche, ma restava ancora una volta fermo in quella fedeltà che sottolinea nel medesimo proemio rivolgendosi al Maestro (vv. 3 sgg.): *te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc ficta pedum pono pressis vestigia signis* etc. Se quanto siamo venuti delineando sin qui risponde al vero, le conclusioni del *Preludio di Lucrezio* vanno ulteriormente determinate, aggiungendo che l'ammirazione del poeta latino per Omero non sorgeva soltanto da un libero gusto estetico, non vincolato dai presupposti dottrinari della poetica epicurea, ma

(17) Come ho già segnalato nel *Preludio di Lucrezio* (p. 88), di *De rer. nat.* 3, 13-24, e *Odyss.* 6, 42-45, il Bignone tratta nella sua *Storia della letteratura latina*, II, Firenze 1945, pp. 254 sg., con sensibilità indicando le differenze tonali tra i due testi.

in qualche caso ed entro certi limiti era confortata ed autorizzata dalle interpretazioni omeriche dello stesso Epicuro⁽¹⁸⁾.

A un'analogia ulteriore determinazione conviene forse indursi relativamente ai rapporti tra Lucrezio ed Empedocle, di cui ho discusso nelle pp. 77-84 del libro. Sempre il Bignone (pp. 312 sg., n.) ci offre un esempio degli spunti che Epicuro attingeva alla tradizione filosofica e poetica per volgerli ai suoi propri fini, rilevando un nesso tra un testo epicureo e un testo empedocleo. Sesto Empirico, *Adv. Math.* 11, 96 (= Us. 398, p. 274, 29 sgg.) attesta che alcuni epicurei affermavano « fuggire ogni essere vivente, secondo natura (*φυσικῶς*) e per istinto (*ἀδιόγκτως*), il dolore e cercare il piacere. Ed in verità appena nato e non ancora schiavo di opinioni preconcepite, ogni essere vivente, sferzato dalla inconsueta freddezza dell'aria 'piange e geme' (*ἐκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσεν*) ». Il Bignone, come del resto già l'Usener, non incontra difficoltà nell'includere tra i *τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἰρέσεως*, di cui parla Sesto Empirico, Epicuro stesso; e conclude: « anche qui Epicuro e i suoi si servivano di una citazione poetica tratta dal *Carme lustrale* di Empedocle (fr. 118). Il paragone con il bell'emistichio di Lucrezio (V, 226) in cui si dice appunto del fantolino appena nato: *vagituque locum complet...*, conservando *locum* che era nel verso empedocleo (*κλαυσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθια χῶρον*) — in un passo che feci vedere (vedi qui sotto, cap. X) essere una sicura derivazione di una polemica di Epicuro contro un'altra opera giovanile di Aristotele — mostra che anche quel luogo doveva essere tradizionale nella polemica contro l'Aristotele giovanile, risalente ad Epicuro, onde Sesto Empirico si riferisce non ad Ermarco solo⁽¹⁹⁾, ma ad 'alcuni della setta di Epicuro'. Ed in realtà noi sappiamo che Epicuro si serviva, appunto a tale scopo, dell'esempio degli esseri viventi nei primi istanti della loro esistenza, affermando (fr. 397, p. 264, 9; cfr. fr. 398 [Us.]) *'omne animal simul ac natum*

(18) Altre conferme alla ricostruzione qui proposta possono scorgersi nelle citazioni omeriche di Diogene da Enoanda, fr. LXXII e LXXIII William (= 73 e 76 nella recente edizione di A. Grilli, Milano-Varese 1960).

(19) H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker**, ac. di W. Kranz, Berlino 1956, p. 359, al fr. 118 di Empedocle allega Lucr. 5, 226 e Sesto Emp. *Adv. Math.* 11, 96, ma all'espressione *τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἰρέσεως* fa seguire: « [?] Hermarchos ». Nel commento lucreziano di Ernout e Robin (Parigi 1925-28, t. III, p. 35) il Robin, invece, commentando Lucr. 5, 222 sgg., accosta il medesimo testo di Sesto Empirico al fr. 121 di Empedocle (che, come nel Diels, *op. cit.*, p. 360, appar. crit., è ricordato, il Wilamowitz collegava al fr. 118) e suppone che il testo di Sesto derivi da un περὶ Ἐμπεδοκλέους di Epicuro. Ma giustamente il Boyancé (nel suo cit. art. del 1947, p. 91, n. 1) gli obietta che Diogene Laerzio, 10, 25, parla di lettere su Empedocle in riferimento ad Ermarco, non ad Epicuro. Tuttavia, per quanto si osserva sopra, è legittimo pensare che Ermarco nel trattare di Empedocle non si discostasse dall'esempio di Epicuro.

sit, voluptatem adpetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere: *idque facere nondum depravatum* (ἀδιάστροφον) (vedi nel testo epicureo di Sesto Empirico, ἀδιδακτως!) *ipsa natura incorrupte atque integre iudicante'* (vedi nel testo di Sesto φυσικῶς!) ». Quest'ultimo riscontro col testo tramandato da Cicerone, *Fin.* 1, 30, e con gli altri testi allegati dal Bignone, specialmente il lucreziano, conferma che in effetti gli epicurei genericamente menzionati da Sesto Empirico si attenevano ad Epicuro nell'utilizzare i versi empedoclei: e da ciò risulta altresì confermato che non è nel vero chi in Lucrezio, 5, 222-234, anziché riconoscere espressioni saldamente organate col contesto antiteleologico inteso a confutare una visione oppressiva, in dottrina aderenza al credo di Epicuro, impressionisticamente immagina l'effondersi dell'animo esulcerato del poeta, travolto dalla piena di un pessimismo sconfessante alcune fondamentali premesse epicuree (20). Come qui è nell'alveo della tradizione epicurea, così, quando ad Empedocle innalza il famoso elogio di 1, 716-733, Lucrezio non tradisce Epicuro, non soltanto perché nello stesso contesto sottolinea il dissenso dottrinario (cfr. 1, 740 sg.), ma anche perché il primo esempio di certe particolari e condizionate concessioni all'empedoclesimo era stato dato dallo stesso Epicuro. Il quale, d'altronde, in un'opposizione che anche essa era destinata a diventare tradizionale nella scuola (secondo che attesta Cicerone, *Nat.* 1,93 = Us. 235), era portato a sminuire quei nessi effettivi, che, tra le varie differenze, pur intercedevano tra la sua filosofia e quella di Empedocle. Per contro, esagera i nessi e misconosce le differenze chi tenta di risolvere in termini empedoclei la dottrina che, secondo *Il preludio di Lucrezio*, è poeticamente raffigurata da Venere e Marte nel primo proemio lucreziano; e, fiso alla parte, non vede il tutto: non vede lo svolgimento e il diverso inquadramento che nella visione epicurea dei *motus genitales auctificique* e dei *motus exitiales* concretamente assumono elementi, che in astratto ed approssimativamente possono riferirsi, non solo ai principi empedoclei dell'Amore e dell'Odio cosmici, ma anche a posizioni di pensiero anteriori ad Empedocle.

Le ultime osservazioni inducono a concludere che Epicuro non si limitava ad ammettere determinate specie di poesia in funzione edonistica, ma — sempre compatibilmente con la sua filosofia — concedeva altresì che certe poesie fossero utilizzate per fini didasca-

(20) Cfr. il mio recentissimo opuscolo *Lucrezio poeta epicureo*, Roma, Tipografia del Senato, 1961, pp. 22 sg.

lici. Tale conclusione, e quanto delle precedenti considerazioni in essa confluisce, ricevono una conferma da un passo dello stesso Epicuro, se è esatto il testo datone dal Vogliano (21). Accenno al Pap. Herc. 1148, contenente il libro XIV del Περὶ Φύσεως. Ivi, nella col. 29, 11. 18-22 — a séguito di un'argomentazione nella quale respinge la taccia di eclettismo, precisando che eclettico è colui che mette insieme cose discordanti, non già chi congiunge elementi varî in una scienza unitaria — Epicuro, con riferimento all'autore della scienza unitaria, cioè a sé stesso, afferma: « Egli, come ho detto, non ritiene assolutamente giusto prendere in considerazione soltanto certe dottrine di alcuni e non farlo per altri; per cui conviene addurre poeti filosofi e retori, i quali tutto ciò che è in possesso di una retta conclusione... »:

ὥστ' ἔο[ι]κ' ἐ-

[π]άγ[ειν κ]αὶ π[οιη]τὰς καὶ σο-
φ[ι]στ[ὰς καὶ ῥήτο]ρα, οἱ γ[ε] πᾶν
[τὸ] μὴν ὀρθῶν ἔχον ἐπιφο-
[ρὰ]ν φυ[...],... [.],... τοι

Purtroppo a questo punto il frammento papiraceo s'interrompe, ma quel che se ne possiede è sufficiente a fornire, se non altro, un elemento di conferma alla nostra ricostruzione. Anche qui può avvenire che altri sia, in favore della nostra opinione, più asseverante di noi stessi. A causa della frammentarietà del papiro, noi parliamo soltanto di elemento di conferma. Tuttavia, se ci guardiamo dal pericolo di una sopravvalutazione, non vorremmo nemmeno incorrere in una sottovalutazione. Il contesto — sostenendo che una scienza unitaria può esser costituita con dottrine di varia origine, purché valide, e considerando come possibile il caso che sia esposta « secondo ragione » una dottrina di Empedocle (col. 28, 11. 17 sg.) — è anch'esso contrastante alla rappresentazione di Epicuro come irriducibilmente chiuso ad ogni sorta di poesia e di cultura tradizionale.

Procedendo, di là dagli schemi astratti e dalle espressioni generiche, comode, sí, ai fini di un orientamento sommario e della rapidità del discorso, ma inadeguate a una comprensione concreta e puntuale, si possono operare approfondimenti e distinzioni non inutili anche relativamente alla mitologia. Sopra, un primo risul-

(21) Accolto nella più recente edizione: EPICURO, *Opere*, a c. di G. Arrighetti, Torino 1960, pp. 271 sg., di cui cito la traduzione.

tato del nostro esame è stato dato dalla conclusione che la condanna epicurea attestata da Eraclito, *Quaest. Hom.* 4 e 75, non coinvolge tutta la poesia in assoluto, ma tutta la poesia mitologica. L'asserzione del Boyancé (*ibid.*), secondo cui la poesia è di per sé mitica per Epicuro, come lo è per l'estetica degli antichi da Aristotele ad Orazio, nella sua formulazione assoluta ed esclusiva non è suffragata da ragioni storiche sufficienti. Per convincersene, basta richiamare alcuni nomi. Euripide, per esempio. L'atteggiamento critico del grande tragico nei riguardi dei miti non era per qualche lato essenzialmente congeniale o quanto meno convergente rispetto alla posizione antimitologica di Epicuro? E la commedia nuova? Menandro? Tutto, proprio tutto in essi è alieno dall'epicureismo? Un approfondimento del clima letterario più vicino può rivelare addentellati non insignificanti tra esso e la filosofia di Epicuro. Qui basterà questo cenno. Il quale corrisponde, del resto, all'osservazione, fatta nel *Preludio di Lucrezio* (p. 36), che Epicuro non trovava « pienamente realizzato » nel patrimonio poetico dell'età sua ciò che il suo pensiero poneva come condizione legittimante la poesia. D'altro canto, i riscontri storici valgono solo fino ad un certo punto. Essi possono segnare i limiti dell'esperienza di poesia in atto che aveva o poteva procurarsi Epicuro, ma non possono segnare i limiti della teoria epicurea della poesia. Di là dalla realtà, la teoria poteva contemplare una possibilità ⁽²²⁾. E, quanto meno era realizzato, tanto più poteva esservi stimolo al teorizzare — sia pur marginale, rispetto alle altre e preponderanti parti del sistema epicureo — un nuovo patrimonio poetico destinato a soppiantare il vecchio, a sostituire un naturale, se non strettamente necessario, ποικίλιμα al contenuto conturbante onde il vecchio, per tanti dei suoi elementi costitutivi, era fonte di errori, di desideri e timori né necessari né naturali.

Visto che l'asserzione, secondo cui la poesia era di per sé mitica per Epicuro, non è suffragata dalla considerazione storica, né è convalidata dalla considerazione teorica, tentiamo ora l'approfondimento della posizione antimitologica di Epicuro accennato poc'anzi. È impensabile che il filosofo facesse distinzioni e concessioni anche nell'ambito della mitologia? Domandiamo soltanto: è impensabile? Finora la nostra ricerca si è attenuta al terreno documentario e dall'esigenza della documentazione non prescindere avventando

(22) Cioè, beninteso, quella che sembrava possibilità ad Epicuro, al cui punto di vista ci atteniamo qui.

per la domanda proposta risposte che implicino affermazioni di fatto. Ci limiteremo a vedere soltanto se il sistema di Epicuro era tale che egli potesse senza incoerenze distinguere tra miti da mettere al bando e miti da ammettere. Epicuro non combatteva la mitologia con le armi della *φυσιολογία* solo perché quella era intessuta di fantasie non rispondenti alla più immediata e corposa realtà naturale. Egli la combatteva in quanto suscitatrice di vane opinioni gravide di passioni perturbanti e di terrori. Ciò si desume già dalla formulazione della finalità della *φυσιολογία* nella massima capitale XI, ove si legge che della scienza della natura non avremmo bisogno (*οὐκ ἂν προσεδέμεθα φυσιολογίας*) se non ci turbassero sospetti e timori delle cose celesti, e non temessimo che la morte possa essere qualcosa per noi, e non trascurassimo i limiti dei dolori e dei desideri. La *φυσιολογία* non rappresenta un valore assoluto. Essa vale in funzione di uno scopo determinato, come arma contro i due più gravi timori, quello degli dèi e quello della morte, e come rivelatrice dei limiti del bene e del male. La massima capitale XI corrisponde alla *Τετραφάρμακος*. Analogamente condizionato è l'atteggiamento verso la mitologia. Ricordiamo il § 81 dell'epistola ad Erodoto, ove i miti sono menzionati in stretto rapporto coi timori degli dèi e della morte e coi limiti del male. Ricordiamo la massima capitale successiva, la XII, ove alla scienza della natura la mitologia è contrapposta specificamente in quanto fonte di vani timori. E soprattutto ricordiamo il § 134 dell'epistola a Menecco, ove la mitologia, anzi addirittura il credere ai miti sugli dèi appare un male minore che l'essere schiavi al destino dei fisici: « Meglio era attenersi ai miti sugli dèi che essere schiavi al destino dei fisici, perché quelli almeno ammettono speranza di placare gli dèi onorandoli, questo per contro ha implacabile necessità ». Come si vede, il criterio principe è sempre quello dell' *ἡδονή*. La stessa mitologia teologizzante risulta preferibile alla concezione fatalistica in quanto meno contraria al fine supremo dell' *ἡδονή*. È il relativismo su cui ci soffermeremo tra poco. Ora conviene chiedersi: se in determinate circostanze Epicuro ammetteva come un male minore quella stessa mitologia divina che era uno dei principali bersagli della sua *φυσιολογία*, non è logico pensare che egli fosse più liberale verso immagini mitiche serene, verso innocue e leggiadre immagini, non implicanti particolari pericoli ideologici e capaci di produrre un delicato *ποικιλισμὸς*, un delizioso *γαργαλισμὸς*? Nel ricco patrimonio mitologico della tradizione non era dato cogliere immagini siffatte? Lasciando al lettore la gioia di compiere per proprio conto un viaggio immaginario nell'affa-

scinante mondo della mitologia greca, io darò la superflua conferma di tale possibilità citando un solo esempio: quello delle mitiche immagini della serena quiete degli dèi omerici — che, come si è visto sopra, c'è ragione di credere che Epicuro abbia di fatto accolte. A questo punto l'attento lettore penserà forse: ma allora si può andare anche oltre il piano della mera possibilità; se Epicuro accoglieva le mitiche immagini della quiete olimpica come prefigurazione ingenua dei suoi imperturbati intermundii, non è questa una prova di fatto della sua ammissione parziale e condizionata della mitologia? Tuttavia noi non insisteremo su ciò e, forse più severi verso la nostra interpretazione di quanto verso la stessa può essere altri, continueremo a considerare il piano su cui procediamo — beninteso, relativamente all'ammissione della mitologia — come quello della mera possibilità.

La possibilità di quel che supponiamo è comprovata anche da una più vasta considerazione del sistema epicureo. Accennavamo poc'anzi che il divario dalla più immediata e corporosa realtà naturale non è sufficiente a spiegare la condanna epicurea della mitologia. E invero uno dei tratti distintivi dell'etica epicurea, uno di quelli che la differenziano dall'etica cirenaica puntualmente fissa nella *μόνοχρονος ἡδονή*, è dato dalla dilatazione dello spirito di là dal presente. Per essa, come è erroneo lasciarsi sfuggire il presente per un vano protendersi verso il futuro o per un vano ripiegarsi verso il passato quando il presente può esser piacevole; così è male rinchiudersi nell'angustia di un presente doloroso o spiacevole senza trascenderlo nell'ampiezza del passato e del futuro, con l'animo pieno di *χάρις* per quello e di *ἐλπίς* per questo, cioè con gratitudine e speranza per quei piaceri che nel volger del tempo non possono mancare. Così l'evocazione del passato e la previsione dell'avvenire esercitano una funzione liberatrice e diventano fattori di felicità capaci di prevalere sul presente. Fulcro di questa concezione è il dinamismo dell'*ἐπιβολή τῆς διανοίας*, del lucreziano *animi iniectus* (o *iactus*: 2, 740 e 1047): un atto d'attenzione, un atto apprensivo della mente, che condiziona e determina la memoria, l'associazione delle immagini e generalmente ogni specie di immaginazione. In virtù della *ἐπιβολή τῆς διανοίας* basta voler pensare una cosa perché subito la mente ne colga l'immagine. E si è responsabili del conoscere. (23) Dall'immediata realtà di un presente spiacevole l'uomo

(23) Cfr. C. DIANO, *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1939, pp. 133-145; 1941, pp. 10 sg.; 1942, pp. 22-25, 46 sg.

può evadere per foggarsi, libero artefice, una realtà mentale di gioia. Il toro di Falaride non opprimerà questo dinamismo vittorioso dello spazio e del tempo. Ora, non v'è proprio alcun nesso tra siffatta realtà mentale, liberamente foggata, e un mito esente da *κενοδοξία*?

Un altro e più vasto carattere della dottrina epicurea, già affiorato in qualche punto del nostro discorso, giova tener presente per una soluzione adeguata della questione che ci occupa: il relativismo. Per esso tutto ciò che non s'identifica col fine supremo è variamente valutabile, secondo la sua relazione con l'adempimento del fine supremo. Ciò che in alcune circostanze è bene, in altre è male. In certi casi la stessa *ἡδονή* cessa di essere qualcosa di unico e assoluto, comporta varie differenziazioni. A un' *ἡδονή* minore, o prevedibile fonte di preponderanti turbamenti, bisogna rinunciare per conseguirne una maggiore. Lo stesso dolore non è un male assoluto, nel senso che debba essere evitato in qualsiasi circostanza. Talora va affrontato e sopportato come mezzo per il raggiungimento di un piacere più stabile di quello offerto dall'andarne esenti. Riflettiamo sui §§ 129 sg. dell'epistola a Meneceo. Sì, è un testo notissimo, ma forse non sempre si tien conto del suo relativismo per trarne un salutare antidoto contro certe generalizzazioni⁽²⁴⁾. L'epicureismo esige spirito vigile al divenire e sempre pronto a una scelta oculata.

Un altro punto già emerso nel nostro discorso conviene riprendere qui: quello della distinzione da operare in base alla classificazione dei bisogni e desideri. A me sembra che quanti accettano la diffusa opinione che Epicuro alla poesia fosse avverso in ogni caso, commettono un errore analogo a quello degli antichi avversari e detrattori, che nell'etica epicurea isolavano l'*ἡδονή κινητική*, per altro esagerandone i caratteri. È indubbiamente un errore analogo — anche se non nasce da animo ostile e anzi mette sulla strada della santificazione di Epicuro — l'esclusiva considerazione dei bisogni strettamente necessari. Senza questa unilateralizzazione dell'etica epicurea forse le generalizzazioni dei testi da noi ripresi in esame non sarebbero nate; senza essa certo non s'intende il presupposto che alla poesia Epicuro dovesse essere incondizionatamente avverso per la logica del suo sistema. La logica dell'epicureismo porta ad altra conclusione. A quella medesima che abbiamo tratta dall'esame

(24) Cfr. anche Cic. *Fin.* 1, 33 e Usener 442.

dei testi. Il giorno in cui il recupero di altri e più perentori testi ⁽²⁵⁾ ci imponesse di modificarla, otterremmo certo una rappresentazione di Epicuro storicamente più esatta, ma anche meno coerente. Almeno per ciò che concerne la coerenza che riusciamo a concepire in base a quanto ci è noto oggi ⁽²⁶⁾.

FRANCESCO GIANCOTTI

(25) Forse qualcosa si può ancora cavare da Filodemo, sul quale qui non mi soffermo particolarmente per le ragioni accennate nel *Preludio di Lucrezio* (pp. 28-34). Di un'ulteriore esplorazione dei papiri ercolanesi di argomento estetico — per quanto le loro condizioni, a volte disastrose, consentono — fanno formulare l'augurio alcuni recenti contributi dello Sbordone, di cui si gradirebbe il proseguimento. Un esempio di conferme desumibili da Filodemo per la nostra ricostruzione della poetica epicurea è offerto, relativamente al campo musicale, da A. J. NEUBECKER, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern*, Eine Analyse von Philodems Schrift De Musica, Berlin 1956, la quale conclude che Filodemo circoscriveva la funzione della musica in riferimento al principio dell'ἡδονή ed in ciò riproduceva una posizione di Epicuro piuttosto che esprimere un proprio specifico interesse.

(26) Una sintesi della più vasta problematica epicurea e lucreziana, in cui s'inquadrano le questioni trattate nel presente articolo, si può desumere dall'opuscolo *Lucrezio poeta epicureo*, cit. sopra (nota 20), ove le conclusioni sostenute nei miei precedenti studi sono riaffermate e convalidate con qualche argomento nuovo.