

## STUDI SU ELLENISMO E FILOSOFIA ROMANA

---

## STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

### *Comitato direttivo*

Aldo Brancacci, Elisabetta Cattanei, Fulvia De Luise, Francesco Fronterotta, Silvia Gastaldi, Annamaria Ioppolo, Stefano Maso, Carlo Natali.

La collana è espressione della SISFA (Società Italiana di Storia della Filosofia Antica). Si propone di raccogliere, in primo luogo, gli studi italiani in questo ambito e inoltre importanti contributi alla ricerca sul pensiero antico provenienti dall'estero. Vuole rappresentare la voce della nostra ricerca sul pensiero antico nel mondo e dialogare in modo fecondo con le altre tradizioni critiche ed esegetiche.

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

————— 5 —————

STUDI SU ELLENISMO  
E FILOSOFIA ROMANA

a cura di

FRANCESCA ALESSE

ARIANNA FERMANI

STEFANO MASO



ROMA 2017

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: giugno 2017

ISBN 978-88-9359-059-4

eISBN 978-88-9359-060-0



*È vietata la copia, anche parziale e con qualsiasi mezzo effettuata  
Ogni riproduzione che eviti l'acquisto di un libro minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza*

*Tutti i diritti riservati*

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38  
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50  
e-mail: [redazione@storiaeletteratura.it](mailto:redazione@storiaeletteratura.it)  
[www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)

## INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i> di FRANCESCA ALESSE, ARIANNA FERMANI, STEFANO MASO	VII
STUDI SU ELLENISMO E FILOSOFIA ROMANA	
STEFANO MASO <i>Teorie stoiche in Seneca tragico</i> .....	3
FRANCESCO VERDE <i>Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro</i> .....	33
FRANCESCA G. MASI <i>Sognare oggetti nascosti. La teoria onirica epicurea</i> .....	65
ALDO BRANCACCI <i>Dione Crisostomo tra Cinismo, Stoicismo e Platone</i> .....	95
SILVIA FAZZO <i>Alessandro di Afrodisia e il sistema aristotelico in età imperiale. Stato dell'arte e prospettive di ricerca</i> .....	123
<i>Indice dei nomi</i> .....	153



## INTRODUZIONE

Sono qui raccolti cinque saggi che costituiscono la rielaborazione dei contributi presentati al terzo Seminario di studi organizzato dalla *Società italiana di storia della filosofia antica* (SISFA), presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma - Sapienza, nei giorni 22 e 23 gennaio 2016. In quest'occasione il tema della *call for papers* proposta dal Direttivo della *Società* invitava ad affrontare le questioni oggi cruciali riferite alle filosofie ellenistiche e alla filosofia romana. Le relazioni selezionate sono state accuratamente discusse nel corso del Seminario e di ciò si sono giovati gli autori nel presentare oggi la versione approfondita dei loro contributi. Ne emerge per prima cosa l'impressione che l'evoluzione del pensiero filosofico greco nell'età romana (e in particolare nel periodo imperiale) non abbia subito significativi 'strappi' sul piano della riflessione teoretica: piuttosto si osserva che i vari temi affrontati, pur non costituendo che un panorama inevitabilmente ridotto della ricerca filosofica ellenistica e romana, presentano tutti una connessione esplicita con il pensiero classico, un alto grado di approfondimento riconducibile alla tradizione delle scuole, un significativo e non ostante confronto sul piano delle due lingue praticate: il greco e il latino. Certo sullo sfondo sta l'affermarsi di una nuova concezione del mondo e quindi una nuova prospettiva politica e sociale; di qui il bisogno di ripensare all'etica, al senso stesso del soggetto e ai diversi piani della sua esperienza psico-fisica e decisionale. Tuttavia non c'è dubbio che l'interlocuzione con Platone e Aristotele (e ovviamente con i loro discepoli) appaia non solo imprescindibile, ma – in pratica – naturale.

Le linee di ricerca qui proposte toccano più precisamente questioni attinenti alla filosofia stoica, a quella epicurea, a quella cinico-sofistica e all'aristotelismo di epoca imperiale.

Stefano Maso tenta di fare il punto intorno ad alcuni punti chiave dell'etica stoica affidandosi all'interpretazione romana della medesima; inoltre, prende le mosse non tanto dalla consueta indagine sulle opere del

cosiddetto ‘Seneca morale’: piuttosto, in questa occasione, procede a partire dal ‘Seneca tragico’. Si muove così in sintonia con quegli interpreti contemporanei che mirano a leggere in modo ‘unitario’ le opere del filosofo romano, scorgendovi due modalità parallele (conseguenza anche dell’adozione di due diversi registri stilistici) per riflettere sulle pulsioni e le caratteristiche dell’agire umano. Il proposito pedagogico dell’opera morale e quello dell’opera poetica coincidono; nell’un caso si profila una strategia edificante (*pars construens*), nell’altro un meccanismo teatrale che fa della ‘deterrenza’ lo strumento chiave (*pars destruens*). È possibile allora spiegare il perché e rintracciare il modo in cui, nella sua più profonda essenza, la visione stoica del mondo trova la via per riproporsi nell’ambiente romano. In questo senso torna al centro la figura del *sapiens* e la sua vicinanza all’idea di ‘eroe’ che lo Stoicismo ha costruito: diventa decisivo comprendere che il senso di tutta la filosofia stoica – nella reinterpretazione di Seneca – è guadagnato là dove l’individuo razionalmente coglie la fondamentale appartenenza di sé allo svolgersi del Tutto, e in ciò si impegna.

Nella tragedia è presentata per lo più la figura dell’eroe al negativo: in pratica si mostra il fallimento di chi avrebbe potuto essere *sapiens*. Ma, ci si può chiedere, il *sapiens* può, di fatto, mai ritenersi sicuro nella sua posizione, oppure la sua condizione è pur sempre accostabile a quella del *proficiens*? Costui, certo, è sulla corretta strada, ma se, da un lato, sa cos’è la virtù e intende praticarla, dall’altro è a rischio di fallimento. La passione che si affaccia con tutta la sua forza – testimoniano le tragedie senecane – può contrapporsi alla ragione e abbattere anche chi era sulla buona strada e addirittura sembrava (o pensava di essere) ormai inattaccabile.

In questa prospettiva gioca un ruolo particolare l’*Oedipus*: l’eroe ‘al negativo’ è paradossalmente colui che intendeva praticare proprio la *virtus* stoica esemplare, vale a dire la ricerca della verità. Edipo appare così responsabile, e dunque colpevole, per aver voluto conoscere il proprio destino. Il ruolo del soggetto e il ruolo del destino si intrecciano e lo stoico Seneca approfondisce le implicazioni di questo punto decisivo della sua scuola.

I saggi di Francesco Verde e di Francesca Masi si occupano della filosofia epicurea: entrambi prendono lo spunto dal fondatore, ma poi si concentrano sul modo in cui, soprattutto in ambiente romano e poi imperiale, alcune tesi siano riprese, presentate e discusse.

Verde affronta la questione della cosiddetta bipartizione tra parte razionale e parte a-razionale dell’anima. A suo parere nell’*Epistola a Erodoto* tale bipartizione è assente, mentre è teorizzata con chiarezza nello scolio al § 66 della medesima e da Lucrezio. Si possono supporre contributi di Epicurei

seriori in questo processo? L'indagine si concentra sul significato stesso di 'materia' e di 'aggregato atomico' in riferimento all'anima e su come, eventualmente, si possano o non si possano conciliare due 'parti' distinte dell'anima. Per parti si debbono intendere semplicemente differenti 'funzioni' di un'unica entità e, quindi, si può confermare l'approccio monistico attribuibile originariamente a Epicuro?

Nello studio di Verde, ai problemi dottrinali si affiancano questioni di carattere filologico. In particolare si discutono quei tentativi – quali quello di Jan Woltjer – di correggere la tradizione manoscritta di Diogene Laerzio così da ritrovare già in Epicuro traccia della bipartizione dell'anima. Ancora: l'argomentazione di Verde si avvale di confronti precisi con le testimonianze di Demetrio Lacone (II a.C.) e di Diogene di Enoanda (II-III d.C.). Mediante esse (e mediante Lucrezio) si conferma da un lato la distinzione in parti dell'anima, dall'altro la prospettiva 'evolutiva' in cui va collocata la *Lettera a Erodoto* di Epicuro.

Francesca Masi pone a tema la teoria onirica della scuola epicurea e si fonda su testi di Epicuro, Lucrezio e Diogene di Enoanda: in particolare si propone di spiegare, da un punto di vista fisico, epistemologico ed etico, come si possano sognare oggetti sottratti alla percezione. A suo parere occorre anzitutto correttamente interpretare che cosa siano le rappresentazioni mentali e, quindi, quelle oniriche: per questa strada sarà possibile poi mostrare come da un lato gli Epicurei cerchino di salvaguardare il contenuto informativo dei sogni; dall'altro, di rimuovere i timori che possono derivare dal 'potere' che eventualmente si attribuisse al sogno. Per quanto concerne l'aspetto fisico-meccanico del sogno e del sognare, un punto particolarmente interessante è costituito dall'eventuale 'dispersione/espulsione' [ἐκπίπτειν *Hrdt.* 66; *iectio*, *Lucr.* IV 917 e 923] all'esterno, durante il sonno, di una parte degli atomi psichici. Ovvio che così si giustificherebbe la riduzione della capacità sensitiva che si riscontra durante il sonno e il sogno: tuttavia, se fosse così semplice, risulterebbe problematico spiegare, al momento del risveglio, il 'rientro' nel corpo di tali atomi (*precisamente* di tali atomi e non di altri). L'altro punto delicato da spiegare è proprio quello relativo alla rappresentazione onirica di oggetti non più presenti alla percezione oppure non esistenti nella realtà esterna. In questa, come in altre occasioni, Lucrezio e Diogene di Enoanda forniscono preziosi contributi alla comprensione della dottrina. Per quanto concerne infine l'aspetto etico, il fatto che la spiegazione della meccanica del sogno sia funzionale a liberare l'anima dai turbamenti che ne possono derivare è senz'altro decisivo: tuttavia questo non implica che i sogni siano mere illusioni e che si apra un qualsiasi spazio a interpretazioni scettiche. Come Diogene di Enoanda osserva (fr. 10 Smith), le rappresentazioni oniriche hanno

un potere effettivo sul sognatore durante il sonno: ma tale forza causale non può che derivare da un qualcosa provvisto di natura corporea.

Il saggio di Aldo Brancacci si concentra su un esempio particolarmente significativo di letteratura retorico-filosofica d'età imperiale, l'*Euboico* di Dione di Prusa. Brancacci offre una ricostruzione e un'analisi del ruolo che questo scritto ha svolto nella storia della cultura filosofica di età imperiale e della ricezione di esso presso figure quali Filostrato, Sinesio, Fozio. In questo scritto, composto verosimilmente dopo il 96 d.C. (cioè dopo la morte di Domiziano e quindi dopo che l'esilio di Dione stesso ebbe termine), il retore ribadisce la strategia intellettuale sviluppata in altri scritti, in particolare i discorsi *Diogenici*, e che consiste nella sapiente e brillante commistione di letteratura, filosofia e politica. Dione sviluppa un *topos* classico della tradizione socratica antica e seriore: l'elogio della vita povera, frugale, conforme alle leggi della natura e scevra dal lusso e dalla corruzione che del lusso è una consueta conseguenza. Come suggerisce il titolo del saggio, Dione non sposa una singola tesi di scuola per difenderla con strumenti dialettici, ma aderisce a una 'causa' che possiamo individuare nell'elogio della povertà, e di questa sostiene il principio tematico ricorrendo alla migliore e più nobile batteria di argomenti che le scuole filosofiche del IV e III secolo gli mettevano a disposizione. Egli pertanto evoca il pauperismo socratico e cinico, cioè la condanna morale e sociale del lusso; quello, di differente rilevanza politica, del Platone della *Repubblica* e delle *Leggi*; il tema della felicità come indifferenza, se non addirittura rinuncia, alla complessa rete di rapporti sociali e materiali imposti dalla vita cittadina, nelle varianti del cinismo antico e dello stoicismo antico e medio. L'uso di tale spettro di argomenti, rivestito del talento letterario di Dione, non ha uno scopo solo letterario ma anche e soprattutto prescrittivo e politico.

Il contributo di Silvia Fazzo si incentra su Alessandro di Afrodisia e sulla tradizione esegetica greca inserendosi, come l'Autrice ricorda in apertura del saggio, «in una cesura che le ricerche analitiche su Aristotele hanno progressivamente aperto, fra la lettera originale del testo e l'aristotelismo sistematico della tradizione aristotelica» (p. 123). L'indagine, che intende presentare a grandi linee il problema storiografico di fondo per poi procedere a una serie di ulteriori e progressivi approfondimenti della questione da varie angolature, parte dall'assunzione della difficoltà di esplorare un *corpus*, come quello alexandrista, che, per estensione, supera ampiamente quello aristotelico.

L'itinerario procede attraverso una rassegna bibliografica atta a esemplificare e a mostrare quali siano le differenze maggiori rispetto al passato

e quali prospettive di sviluppo si possano individuare, e approda alla conclusione che, oggi, gli studi su Alessandro e sulla tradizione esegetica sono divenuti un settore di punta nella storiografia filosofica antica.

Uno dei filoni tematici maggiormente approfonditi all'interno del saggio è la questione dell'evoluzione dall'Aristotele «pensatore tendenzialmente sistematico» all'aristotelismo inteso come «sistema di pensiero». In questo, il contributo di Alessandro appare decisivo: si è trattato di un «intervento sistematizzante», volto a «normalizzare» e a organizzare il materiale aristotelico in modo più chiaramente coerente che nel testo di origine.

Silvia Fazzo osserva che una parte significativa della letteratura recente è focalizzata proprio su questo punto, e non per caso un'ulteriore articolazione del presente saggio è rappresentata dalla sottolineatura (in disaccordo con le interpretazioni che valorizzano in prevalenza gli aspetti di eventuale discontinuità o addirittura di originalità rispetto al pensiero aristotelico) della vicinanza estrema tra Alessandro e Aristotele, vicinanza icasticamente espressa dall'Autrice con l'affermazione che «parlare di Alessandro di Afrodizia e parlare del sistema aristotelico in età imperiale, sono due modi per parlare dello stesso fenomeno».

A tal punto il legame tra i due pensatori è stretto che si può dire che «chiunque Alessandro sia stato (...) non ha voluto che lo riconosciamo né che ci ricordassimo di lui, e non ha voluto valorizzare le proprie idee come intervento personale e originale nell'esegesi del testo aristotelico. La dedica del *De fato* "agli imperatori" (...) è un'eccezione che conferma la regola: perché poi il trattato si presenta come una mera esposizione dell' "opinione che Aristotele ha"» (p. 135) In questo senso vale il «principio generale» (espresso da Paolo Accattino) che descrive efficacemente la trama di rapporti tra Aristotele e Alessandro: quando sembra che Alessandro di Afrodizia dica qualcosa che Aristotele non dice, è perché non si è cercato a sufficienza: cercando meglio, da qualche parte in Aristotele si troverà.

Il Direttivo della *Società italiana di storia della filosofia antica* e il suo Presidente, prof.ssa Silvia Gastaldi, confidano che la realizzazione di questo terzo volume di studi dedicati alla filosofia antica contribuisca, come avvenuto con i precedenti due dedicati ad Aristotele e a Platone, all'approfondimento di alcuni dei temi filosofici cruciali nel mondo classico.

FRANCESCA ALESSE  
ARIANNA FERMANI  
STEFANO MASO



STUDI SU ELLENISMO E FILOSOFIA ROMANA



STEFANO MASO

## TEORIE STOICHE IN SENECA TRAGICO

Verso la metà del quinto secolo, il nobile letterato e poeta gallo-romano C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius – originario di Lione e poi vescovo a Clermont-Ferrand – in uno dei suoi *carmina* ricorda la città di Cordoba nel modo seguente:

*Non quod Corduba praepotens alumnis  
Facundum ciet, hic putes legendum,  
Quorum unus colit hispidum Platona  
Incassumque suum monet Neronem,  
Orchestra quatit alter Euripidis,  
Pictum faecibus Aeschylon secutus  
Aut plaustris solitum sonare Thespin,  
(...)  
Pugnam tertius ille Gallicani  
Dixit Caesaris.  
(carm. 9.230-241)<sup>1</sup>*

Già nel quinto secolo, dunque, intorno alla figura storica, letteraria e filosofica di Seneca si erano raccolte una serie di perplessità che, tra le altre conseguenze, portavano a distinguere da un lato il filosofo, dall'altro il tragediografo. La questione era complicata non solo dalla difficoltà di distinguere tra loro Seneca padre (retore) da Anneo Seneca (filosofo) e dal fratello Mela, padre a sua volta di Anneo Lucano (poeta), ma anche dalla renitenza dei Padri della Chiesa ad accogliere il filosofo nel grembo degli esponenti di spicco della nuova religione e della nuova morale. Si pensi a motivazioni oggettive quali il problema del suicidio senecano cui rispondeva, di segno

<sup>1</sup> «Non ciò che Cordova, orgogliosa dei suoi figli, / mette in evidenza per l'eleganza, aspettati di leggere qui: / di quelli uno si dedica all'ostico Platone, / e invano ammonisce il suo Nerone, / mentre l'altro scuote il teatro di Euripide, / e così segue anche Eschilo, col viso dipinto di feccia, / oppure Tespi che dai carri era solito dare suoni / (...) / Terzo [dei figli di Cordova] fu colui che cantò la lotta / di Cesare, conquistatore della Gallia».

opposto, l'invenzione dello pseudo scambio epistolare di Seneca con San Paolo; oppure si pensi alla contrarietà di Agostino che misconosce il valore del progetto filosofico-morale di Seneca. In questa prospettiva è evidente che il materiale che costituisce il contenuto delle tragedie e la loro stessa natura mal si conciliano con il progetto dei Padri, per i quali il 'recupero' di Seneca avrebbe dunque potuto realizzarsi solo a patto di rimodellare la figura e il pensiero del Cordovese nel segno dell'ortodossia.

Se, come segnala Chiara Torre<sup>2</sup>, in una nota marginale a un manoscritto della Bibliothèque Royale di Bruxelles è riportata la seguente emblematica critica a Francesco Petrarca (*fam.* 4.16.8): *Hic Petrarca errauit, quia dixit Senecam moralem tragedias composuisse, quia in Sidonio et alibi reperitur quod fuit nepos eius, qui Mella Seneca est uocatus*; e se, più in generale, il primo umanesimo risolveva la questione distinguendo – oltre al retore Seneca padre – un Seneca filosofo e un Seneca tragediografo, è chiaro che la questione dell'identificazione in una sola persona di questi due ultimi Seneca risultava *sostanzialmente* problematica. Appariva arduo far convivere l'approccio del filosofo stoico e l'approccio del letterato che si misurava con la grande tradizione greca; il primo si qualificava per la ripresa consapevolmente critica della dottrina stoica che più di tutte prometteva, nel mondo romano-imperiale, un'interpretazione aggiornata dell'universo e una versione coerente di proposta politico-morale incentrata sulla *virtus*; il secondo si annunciava come l'esibizione della passione tragica in grado di distruggere qualsiasi ambizione di salvezza che il *sapiens* stoico potesse proporsi<sup>3</sup>. Fino alla fine del Cinquecento, e in particolare fino a Giusto Lipsio e al gesuita Martin Delrio<sup>4</sup>, tale ipotesi di unificazione apparve insostenibile; oggi essa è possibile solo a patto di trovare la chiave per spiegare convincentemente la tensione (o il dissidio apparente) tra i due approcci – e

<sup>2</sup> Cfr. C. Torre, *Seneca tragico vs Seneca filosofo: nuovi approcci a una vecchia querelle*, in *La filosofia a teatro*, a cura di A. Costazza, Milano, Cisalpino, 2010, p. 41.

<sup>3</sup> Come la drammaturgia senecana – e la sua interrelazione con lo Stoicismo – s'inserisca all'interno dell'evoluzione della tragedia a Roma ponendosi a suo modo in emulazione con la tragedia greca, è ora ampiamente studiato nel volume di A. J. Boyle, *An Introduction to Roman Tragedy*, London-New York, Routledge, 2006; da vedere in particolare le pp. 189-218. Precedentemente, cfr. O. Ribbeck, *Die Römische Tragödie in Zeitalter der Republik*, Leipzig, Teubner, 1875, nel suo classico studio sulle origini e la tradizione della tragedia a Roma.

<sup>4</sup> Cfr. R. G. Mayer, *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 57 (1994), pp. 153 e 159-167; J. Papy, *Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and De ira*, in *Discours of Anger in the Early Modern Period*, ed. by K. A. E. Enekel – A. Traninger, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 128-131. Una ragionata esposizione della 'ricezione' del Seneca tragico in epoca umanistica e dell'identificazione dell'autore (o degli autori) allora proposta è in Mayer, *Personata Stoa*, pp. 152-153.

dunque tra le due personalità. Sempre Chiara Torre schematizza le posizioni degli interpreti moderni indicando da un lato gli ‘unitaristi’ che hanno in Giancarlo Mazzoli il loro più convinto rappresentante<sup>5</sup>; dall’altro, i ‘separatisti’ che, almeno a cominciare da Joachim Dingel<sup>6</sup>, hanno riletto in termini di ‘doppia personalità’ (ottimismo vs. pessimismo; oppure ragione vs. passione; oppure finzione vs. smascheramento) la divergente produzione di Seneca. Solo una chiave interpretativa nuova potrebbe aiutare a superare il dissidio: a tale scopo ci si può affidare a una rilettura di tipo psicoanalitico post-freudiano<sup>7</sup>, oppure intraprendere una rivisitazione del percorso biografico e leggere la produzione tragica in una prospettiva didattico-pedagogica (ovviamente in riferimento al rapporto maestro-discente di Seneca nei confronti del giovane Nerone)<sup>8</sup>, oppure semplicemente riconoscere negli scritti del filosofo una sorta di *pars construens* e in quelli del tragediografo la correlativa *pars destruens*<sup>9</sup>. Si può ancora riflettere sul significato stesso del teatro tragico per Seneca<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Cfr. in particolare G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano, Ceschina, 1970, e Id., *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15 (1997), pp. 79-91. Già U. Knoche, nel suo saggio *Eine Brücke vom Philosophen Seneca zum Tragiker Seneca*, «Antike», 17 (1941), aveva aperto la strada con il seguente proposito: «Es soll versucht werden, eine Brücke vom Philosophen Seneca zum Tragiker Seneca zu spannen, und dadurch die Absicht und Haltung seiner Tragödie in einem einzigen, aber sicher bedeutungsvollen Punkte aufzuklären» (rist. 1972, p. 59). Mazzoli pone al centro la figura del destinatario: diverso è cioè l’atteggiamento da assumere in riferimento al *proficiscens* o al *sapiens*. Dal *Pathetisierung* adoperato nei confronti del primo, si va all’*admonitio* da riservare a chi è in possesso della ragione.

<sup>6</sup> Cfr. J. Dingel, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg, Winter, 1974. Per lo studioso l’opera filosofica sarebbe una sorta di razionalizzazione e mascheramento della vera personalità del filosofo che invece dalle tragedie affiorerebbe.

<sup>7</sup> In questa direzione si muove Alessandro Schiesaro; da vedere in particolare l’analisi condotta sul *Tieste* (A. Schiesaro, *The Passions in Play: ‘Thyestes’ and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003) e il saggio *Seneca and the Denial of the Self*, in *Seneca and the Self*, ed. by S. Bartsch – D. Wray, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 221-235. Cfr. C. Torre, ‘*Alia temptanda est via*’. Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei “due” Seneca (morale e tragico), «Acme», LX (2007), 1, pp. 37-84. Non in chiave psicoanalitica ma piuttosto in chiave psicologista era in precedenza stata svolta la lettura di O. Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (ed. or. 1927-28).

<sup>8</sup> Già Mazzoli, *Seneca e la poesia*, pp. 133-134, introduce questa interpretazione: «Il filosofo è convinto fautore d’un’arte drammatica capace di produrre (...) vigorosi effetti etici; e le sue tragedie ce ne danno la prova maggiore». Più coerentemente essa è da me approfondita in S. Maso, *The Risk in the Educational Strategy of Seneca*, «Journal of Ancient Philosophy», V (2011), 1, pp. 1-20.

<sup>9</sup> Cfr. Torre, *Seneca tragico vs Seneca filosofo*, p. 44.

<sup>10</sup> Tra gli altri è il caso di M. Nussbaum, *Poetry and the Passions: Two Stoic Views*, in *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of the Mind*, ed. by J. Brunschwig

e vederne la relazione con la teoria mimetica aristotelica (e la sua diffusione in ambiente romano<sup>11</sup>): è il percorso proposto dalla Torre che, nel saggio già citato, acutamente ripercorre i più classici passi dell'epistolario relativi alla questione (si vedano tra le altre l'ep. 88 e, soprattutto, l'ep. 108). Ciò consentirebbe di capire fino a che punto la teoria aristotelica possa coniugarsi con (o debba piuttosto necessariamente piegarsi alla) gestione delle passioni nella prospettiva stoica teorizzata nell'epistolario e che rimonta fondamentalmente a Crisippo<sup>12</sup>.

– M. Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 97-149, che cerca di intravedere la relazione tra la filosofia stoica e il contenuto delle tragedie. Ora cfr. F. R. Chaumartin, *Philosophical Tragedy?*, in *Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*, ed. by G. Damschen – A. Heil with the assistance of M. Waida, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 653-669. M. Armisen-Marchetti, *Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque: l'exemple de Phèdre v. 130-135*, «Pallas», 38 (1992), pp. 379-390, e più recentemente C. A. J. Littlewood, *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 259-301, e C. V. Trinacty, *Senecan Tragedy and the Reception of Augustan Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 62-126, sono invece maggiormente attenti alla dimensione dell'intertestualità e dei diversi piani di fruibilità delle tragedie da parte del lettore o del pubblico. A titolo di esempio, sia Armisen-Marchetti che Littlewood analizzano entrambi la *Phaedra*; per parte sua Trinacty considera l'opera completa di Seneca 'tragico' nella sua relazione con la poesia dell'età augustea. All'opposto, l'analisi di E. Lefèvre, *Studien zur Originalität der römischen Tragödie. Kleine Schriften*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp. 246-268, punta a qualificare tale tragedia senz'altro come dramma stoico. Un'interpretazione più generale dell'opera tragica di Seneca come meta-teatro (vale a dire come strategia di costruzione della propria personalità – sempre in senso stoico – attraverso il percorso teatrale) è messa a punto in Littlewood, *Self-Representation and Illusion*, pp. 172-258.

<sup>11</sup> Da vedere il saggio di M.-A. Zagdoun, *Échos de la 'Poétique' d'Aristote à Rome*, in *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, textes réunis et édités par Y. Lehmann, Tournhout, Brepols, 2013, pp. 535-546, che accenna a una *koiné* stoico-peripatetica decisiva alla diffusione a Roma delle idee letterarie (se non della *Poetica*) di Aristotele. Che in ogni caso Seneca conoscesse la dottrina della *Poetica* di Aristotele è innegabile (cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, pp. 122-134): è sufficiente confrontare *Poet.* 1455a 31-33 con *ira* 2.17.1, in cui – tra l'altro – *miseritordia* e *metus* rinviano a ἔλεος e φόβος, i due οἰκεία della tragedia.

<sup>12</sup> Sul fondamentale ruolo della dottrina di Crisippo, ma anche sugli aggiustamenti e le 'semplificazioni' introdotti da Seneca, cfr. P. L. Donini, *Pathos nello stoicismo romano*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 195-216. Una rivisitazione della dottrina stoica delle emozioni in prospettiva psicoterapeutica è stata recentemente proposta da C. Wiener, *Stoische Doktrin in römischen Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia*, München-Leipzig, Saur, 2006, pp. 19-80, che conclude: «Für Senecas "Affekttragödien" hat sich eine enge thematische Beziehung zu den philosophischen Schriften und zu psychotherapeutischen Fragestellung in der Philosophie der Kaiserzeit nachweisen lassen», p. 76.

Se infine si tentasse di mettere a fuoco – in chiave sia filosofica sia letterario-teatrale – un elemento emblematico quale la figura del *sapiens*, si potrebbero scoprire precisi tratti costitutivi che Seneca non ha mai messo in discussione: si pensi a quanto rinvia al concetto di ‘sublime’. Nell’opera in prosa infatti il *sapiens* è il modello estremo e sublime della completezza di sé, è l’uomo impavido di fronte ai pericoli, libero dalle passioni, felice nelle avversità, equiparabile a dio, sempre sereno e in grado di guardare dall’alto quanto accade<sup>13</sup>; il concetto di ‘sublime’ è essenzialmente declinato in direzione etico-morale, pur non mancando un richiamo alla dimensione fisico-naturale. Nelle tragedie invece il concetto di ‘sublime’ è ancorato anzitutto alla dimensione fisico-naturale e di lì si sviluppa senz’altro in direzione della fenomenologia della passione per poi caratterizzare la figura dell’‘eroe’, senza tuttavia che questa coincida necessariamente con il *sapiens*. Può capitare che vi coincida (è il caso dell’*Hercules Oetaeus*, prototipo dell’eroe inteso come *sapiens* stoico<sup>14</sup>), ma certamente il ‘sublime’ non manca di essere riferito ai personaggi negativi (ai contro-eroi) e di costituire lo sfondo su cui si stagliano le loro funeste azioni<sup>15</sup>.

Ma al di là di tutto questo, rimangono due dati sorprendenti, peraltro ancora una volta non sufficienti a dirimere la questione dei due Seneca: a) il fatto che, nella sua opera in prosa, Seneca non faccia mai accenno a quella teatrale; b) il fatto che la tradizione manoscritta del *corpus* delle tragedie sia totalmente separata da quella del Seneca morale. Si può certo (ed è del tutto inevitabile) ricorrere ai criteri di distinzione di funzione o di genere tra i due ambiti letterari, per giustificare il fenomeno; tuttavia la

<sup>13</sup> Cfr. in particolare *ep.* 41.4-5 e 120.13-14; dopo Mazzoli, *Seneca e la poesia*, pp. 48-53, un tentativo di mettere in correlazione il *sapiens* dei testi in prosa con il concetto di sublime è ora in G. D. Williams, *Minding the Gap. Seneca, the Self, and the Sublime*, in *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, ed. by G. D. Williams – K. Volk, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 179-187. Gli Stoici pensavano che l’elitaria estrema perfezione attribuita al sapiente ne facesse, in realtà, qualcosa di rarissimo da incontrare: una vera e propria araba fenice, cfr. *Sen. ep.* 42.1; *Alex. Aphrod. fat.* 199-14-22 (*SVF* 3.658, *LS* 61N). Essi stessi ritenevano di essere, al massimo, saggi di secondo livello, *secundae notae* (*Sen., ibid.*). Cfr. R. Brouwer, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 106-114.

<sup>14</sup> L’eroe di questa tragedia corrisponde a quanto negli scritti in prosa Seneca esige: *const.* 2.2.1; *ben.* 1.13.2-3 e 4.8.1; *tranq.* 16.4.

<sup>15</sup> Cfr. G. A. Staley, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 42-47. In particolare è il caso di Atreo, che – tra l’altro – significativamente esclama: *Nescioquid animus maius et solitus amplius / Supraque fines moris humani tumet / Instatque pigris manibus – haud quid sit scio, / Sed grande quiddam est* (*Thyest.* 267-270). Cfr. Schiesaro, *The Passion in Play*, pp. 52-55 e 128.

cosa non può non sorprendere e, conseguentemente, è servita a supportare le tesi dei ‘separatisti’.

In ogni caso: una volta optato per la soluzione ‘unitarista’<sup>16</sup> e in qualche modo risolto il problema della collocazione temporale delle tragedie (attribuendole alla prima fase della produzione senecana, subito dopo il rientro dall’esilio in Corsica e durante il periodo in cui Seneca svolse il ruolo di pedagogo di Nerone<sup>17</sup>), si può procedere a spiegarne la funzione. È infatti proprio a questo livello che è consentito guadagnare il risultato più affidabile e aprire la porta per affrontare l’argomento che qui è a tema: vale a dire se e perché il *corpus* delle tragedie senecane costituisca materiale ‘filosofico’ da affiancare senza esitazione al tradizionale Seneca morale.

Come anticipato, la mia convinzione è che Seneca, nel proporsi come scrittore di tragedie, rispondesse anzitutto a un’urgenza pedagogica, quella stessa urgenza che s’intravede nei confronti dell’amico Lucilio, destinatario dell’epistolario. In questo modo mi schiero dalla parte di coloro che non si dichiarano «scettici» rispetto alla dottrina stoica presente nelle tragedie e ovviamente mi oppongo a un’interpretazione antistoica, vale a dire che pro-

<sup>16</sup> Significativamente il recente Brill’s Companion realizzato da Damschen e Heil (*Brill’s companion to Seneca: philosopher and dramatist*) è dedicato appunto a Seneca *philosopher and dramatist*. Tra i vari saggi lì raccolti è molto utile quello di S. Fischer, *Systematic Connections between Seneca’s Philosophical Works and Tragedies*, pp. 745-768, che esplora le connessioni ‘oggettive’ tra i testi morali e le tragedie. A questo riguardo è ancora utile la compilazione di luoghi paralleli tra opere in prosa e tragedie messa a punto da P. Schaefer, *De Philosophiae Aeneanae in Senecae Tragoediis Vestigiis*, Weida (Dissertation), 1909.

<sup>17</sup> Quanto alla datazione, si vedano anzitutto J. G. Fitch, *Sense-Pause and Relative Dating in Seneca, Sophocles and Shakespeare*, «American Journal of Philology», 102 (1981), pp. 289-307, e C. W. Marshall, *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in *Brill’s companion to Seneca*, pp. 37-41, che – in base a criteri stilistici e metrici – individuano tre gruppi di tragedie: *Agamemnon*, *Phaedra*, *Oedipus* (epoca dell’esilio o claudiana); *Troades*, *Medea*, *Hercules furens* (intorno al 54); *Thyestes*, *Phoenissae* (intorno al 60-62). Prima del 60 comunque Seneca avrebbe ripreso e rielaborato le precedenti tragedie. R. G. M. Nisbet (*The Dating of Seneca’s Tragedies with Special References to Thyestes*, in *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, vol. VI, ed. by F. Cairns and M. Heath, Leeds, F. Cairns, 1990, pp. 95-114; repr. in *Oxford Readings in Classical Studies*, ed. by J. G. Fitch, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 348-371) in base a criteri esterni, conferma la necessità di considerare tardo il *Thyestes*. In base a criteri interni invece J. Dingel, *Die relative Datierung der Tragödien Senecas*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009, propone la seguente successione, dopo aver posto come discrimine l’*Apocolocyntosis* (parodia dell’*Hercules Furens*): prima del 54 d.C. sarebbero un gruppo di cinque lavori, *Hercules furens*, *Oedipus*, *Phaedra*, *Medea*, *Troades*; posteriori all’*Apocolocyntosis* sarebbero: *Agamemnon*, *Thyestes* e *Phoenissae*. Nel cod. Etruscus (Laurentianum 37, 13) è preservato il seguente ordine: *Hercules*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon* (*sic*), *Thyestes*, *Hercules*.

spetti una visione estranea alla dottrina stoica e che inevitabilmente apra le porte a una prospettiva nichilistica<sup>18</sup>.

Tornando all'urgenza pedagogica, si constata senz'altro come, nel caso dell'allievo Nerone, l'operazione si presenti più complicata che non nel caso di Lucilio. Il filosofo sceglie infatti una strategia più arrischiata<sup>19</sup>: decide di rappresentare il male nelle sue sembianze più drammatiche così da scongiurarne la pratica<sup>20</sup>; l'esibizione del fallimento dell'eroe negativo e la 'distruzione' dell'essere umano servirebbero insomma allo scopo di contrapporvi la figura dell'eroe positivo, il *sapiens* stoico, il solo da candidare a modello e da imitare. Non sfugga che, in questa prospettiva, il concetto stesso di modello eroico è in piena evoluzione. Esso appare come il risultato di una progressiva costruzione di sé in cui passioni, volontà e razionalità si manifestano e interagiscono senza mediazione<sup>21</sup>, piuttosto in un frequente oscilla-

<sup>18</sup> I tre gruppi di interpreti sono etichettati in modo icastico da Mayer, *Personata Stoa*, pp. 151-152, come segue: «the Broad Church», secondo cui attraverso le tragedie Seneca diffonde la dottrina stoica; «the agnostic Dissenters», che vedono nelle tragedie essenzialmente un esito letterario-retorico; «the radical Dissenters», che non vi vedono intenzioni filosofiche. Cfr. anche H. M. Hine, *'Interpretatio Stoica' of Senecan Tragedy*, in *Sénèque le tragique*, éd. M. Billerbeck – E. A. Schmidt, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, 2004, che per parte sua prende in esame la *Phaedra*, esibendone a confronto un'interpretazione epicurea a una stoica, per poi concludere comunque che «the complex moral issues in the plays are simplified in the interests of a Stoic interpretation», pp. 199-201.

<sup>19</sup> Cfr. Maso, *The Risk in the Educational Strategy*, pp. 4-6.

<sup>20</sup> Probabilmente si può parlare di una funzione apotropaica dell'eroe negativo; così Chaumartin, *Philosophical Tragedy?*, pp. 660-664.

<sup>21</sup> L'assenza di mediazioni (o l'estrema resistenza a proporle) si traduce nella tipica struttura del teatro senecano, nel quale tutto è teso allo stremo (si pensi a quali limiti giunge la retorica dell'esposizione visiva di ciò che è offerto al pubblico, cfr. A. Kirichenko, *Lehrreiche Trugbilder. Senecas Tragödien und die Rhetorik des Sehens*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, pp. 169-205) e la stessa logica drammaturgica sembra venir meno (in questa direzione cfr. le considerazioni di G. Giardina – in Seneca, *Tragedie*, Torino, Utet, 1987, pp. 9-18 – che si interroga sui limiti del teatro senecano). Non per nulla O. Zwielerlein, *Die Rezitationsdramen Senecas*, Meisenheim am Glan, Hein, 1966, ipotizza che si trattasse di un 'teatro' destinato non alla messa in scena ma alla pura recitazione, e per parte sua E. Fantham, *Seneca's 'Troades'*, Princeton, Princeton University Press, 1982, analizzando le *Troades*, propende per la semplice lettura privata; L. Braun, *Sind Senecas Tragödien Bühnstücke oder Rezitationsdramen?*, «Res publica Litterarum», 5 (1983), pp. 43-52, lascia aperta la questione se davvero si possa pensare a delle *pièces* presentabili a teatro. Sulla scorta di una serie di osservazioni di R. G. Tanner, *Stoic Philosophy and Roman Tradition in Senecan Tragedy*, in *ANRW* 2.32.2 (1985), pp. 1104-1107, una soluzione possibile è stata recentemente proposta da A. Zanobi, *Seneca's Tragedies and the Aesthetics of Pantomime*, London, Bloomsbury, 2014, che accosta la struttura della tragedia senecana alla forma della pantomima: «The fact that Seneca sacrifices large-scale structure in order to privilege momentary effects and organizes the dramatic action around

re<sup>22</sup> che vede comunque propendere i protagonisti o per l'affermazione di sé (*Oedipus*, *Hercules Furens*, *Troades*) o per la distruzione di sé (*Agamemnon*, *Medea*, *Thyestes*), se non per entrambe come nel caso di *Phaedra*.

Proprio la «costruzione di sé» o la «distruzione di sé» costituiscono uno degli aspetti recentemente messi a fuoco a proposito del pensiero stoico cui Seneca intende richiamarsi<sup>23</sup>: è indubbio infatti che, al di là del ruolo impersonato dal destino e dalla logica dello svolgimento ordinato del 'tutto', Seneca intendesse porre al centro la responsabilità stessa del singolo uomo che deve decidere se e come prendere atto del destino e del proprio ruolo all'interno del suo realizzarsi. Dunque, un irrinunciabile richiamo alla ragione – modellata sul principio dell'*οἰκείωσις* – sembra proporsi a governare le movenze della passione e del tragico. Si tratta di qualcosa che prepotentemente stride di fronte agli abissi cui la passione, lasciata libera, condurrebbe inevitabilmente<sup>24</sup>. Com'è chiaro, nulla di più affine al cuore della teoria psicologica dello Stoicismo.

Per un tentativo di conferma ci si concentrerà ora – quale esempio efficace in prospettiva ermeneutica – sull'*Oedipus*. Non si tratterà di mettere a punto un'interpretazione stoica della tragedia<sup>25</sup>; piuttosto si vorrebbe indicare

a series of theatrical high spots has suggestive affinities with the same trend in pantomimic entertainment», p. 71. Sull'«estetica» del teatro senecano, sui suoi punti chiave e sull'influenza derivatane nel teatro moderno, cfr. da ultima H. Slaney, *The Senecan Aesthetic: A Performance History. Classical presences*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016.

<sup>22</sup> Intorno a questa specifica movenza psicologica e drammaturgica segnalo la ricerca svolta da M. Cassan, *Quid fluctuaris? La tensione filosofica nelle tragedie di Seneca*, Venezia Ca' Foscari (tesi di laurea), 2015.

<sup>23</sup> Cfr. la raccolta di saggi curata da *Seneca and the Self*; in particolare: A. Busch, *Dissolution of the Self in the Senecan Corpus*, pp. 255-282; Schiesaro, *Seneca and the Denial of the Self*, pp. 221-235.

<sup>24</sup> Il rinvio è a *ira* 2.4.1, dove sono indicati i tre movimenti/livelli che caratterizzano il manifestarsi della passione e che indubbiamente richiamano Crisippo, cfr. Donini, *Pathos nello stoicismo romano*, pp. 206-210, e Wiener, *Stoische Doktrin*, pp. 25-29. Scrive Seneca che l'ultimo grado è quello in cui viene meno qualsiasi controllo, in cui ci si vuole vendicare comunque: *tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit*.

<sup>25</sup> È stato questo invece l'approccio di Hine, *Interpretatio Stoica*, pp. 173-220. Che comunque si tratti di tragedia orientata in senso stoico era stato sostenuto da B. Marti, *Seneca's Tragedies: A new Interpretation*, «Transactions of the American Philological Association», 76 (1945), pp. 216-245, ed è stato ribadito recentemente da Trinacty, *Senecan Tragedy*, pp. 29-40. Questi poi precisa: «Stoicism is not the key by which one can unlock the single meaning of Seneca's tragedies but rather one of many keys that help us to uncover the myriad associations that these works suggest» (p. 38). Sullo sfondo deve comunque rimanere l'esigenza di affrontare senza pregiudizi moderni la figura di Edipo: ciò vale sia nel caso di quello senecano sia di quello sofocleo. Al riguardo cfr. D. Cairns, *Divine and Human Action*

qualche tema prettamente accostabile allo Stoicismo che, nella tragedia senecana, fornisce elementi di integrazione o di sviluppo rispetto a quanto offre il consueto Seneca morale.

L'*Oedipus* è una tragedia particolare, all'interno della quale sono contrapposti due decisivi temi: quello del ruolo del destino (che in quanto tale non può non affermarsi) e quello della responsabilità dell'uomo. Quest'ultima si manifesta in un modo sorprendente: Edipo non è tanto responsabile (e dunque punibile) per ciò che gli è accaduto e che gli accade; quanto piuttosto risulta responsabile (e dunque colpevole) per aver voluto «conoscere» il proprio destino. È come se l'eroe stoico fosse punito per la propria *hubris* stoica: la pretesa di conoscere la ragione del divenire. Ruolo del soggetto e ruolo del destino così si intrecciano; dalla parte del soggetto sta innegabilmente la sua *virtus* che lo spinge sia a *interrogarsi* per darsi una ragione sia a *resistere* di fronte a quanto gli si presenta fin da subito come *auida pestis*<sup>26</sup>. L'*Oedipus* si può dividere in tre parti<sup>27</sup>:

- 1) vv. 1-763: c'è la peste (*auida pestis*, 4); perché? Seguono i tentativi di risposta da parte di Tiresia (indovino) e di Manto (negromante); di Creonte (che evoca Laio); del Coro (che si richiama al mito, alla vicenda di Cadmo, fratello di Europa);
- 2) vv. 764-914: è il momento della rammemorazione e della comprensione da parte di Edipo: *curas reuoluit animus et repetit metus* (764);
- 3) vv. 915-1061: Edipo e Giocasta, che hanno compreso, si autopuniscono: *conscium euasi diem* (1001).

Dall'inizio alla fine della tragedia la presenza del destino è costante; tema genuinamente stoico, essa sembra però evolvere in una direzione nuova rispetto alla più generale interpretazione 'in positivo' che si evince dagli scritti morali; in *prov.* 5.8 si legge:

*in the Oedipus Tyrannos*, in *Tragedy and Archaic Greek Thought*, ed. by D. Cairns, Swansea, The Classical Press of Wales, 2013, pp. 119-171.

<sup>26</sup> La peste sta sullo sfondo alla tragedia dall'inizio alla fine. Oltre che *auida* (4), è chiamata *funesta* (55), è ciò che la *latebrosa serpens* produce (152); ancora, è detta *auidum malum* (589), *atra* (1060). D. J. Mastronarde, *Seneca's Oedipus: The Drama in the Word*, in *Oxford Readings in Classical Studies*, pp. 221-243, sottolinea la potenza drammatica del lessico 'tragico' di cui si serve il filosofo. Quanto al tema del *resistere*, tratto caratterizzante il *sapiens* stoico, cfr. S. Maso, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 24-31.

<sup>27</sup> Utili analisi della struttura dell'*Oedipus* sono quella di G. Viansino (Seneca, *Teatro*, Milano, Mondadori, 2007<sup>2</sup>, II, pp. 16-35) e quella di K. Töchterle (*Oedipus*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 484-486); in entrambe si individua la scansione scenica nei tradizionali cinque atti, anche se l'interruzione del Coro tra il quarto e il quinto atto (980-997) e quanto segue (con il Coro che rimane in scena) potrebbero lasciar qualche dubbio al riguardo.

*Grande solacium est cum uniuerso rapi; quidquid est quod nos sic uiuere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. Inreuocabilis humana pariter ac diuina cursus uehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.*

In questo passo si colgono almeno due tratti che caratterizzano la prospettiva filosofica di Seneca: la dimensione cosmica e divina del destino, onniavvolgente e irrevocabile rispetto a qualsiasi accadimento; l'aspetto consolatorio che da ciò deriva, vale a dire il senso positivo di riequilibrio dei ruoli dato che né l'uomo né dio possono mutare ciò che all'origine fu decretato.

Ebbene, se ora si segue lo sviluppo del percorso tematico relativo al destino così com'è proposto nell'*Oedipus*, si osserveranno almeno due caratteristiche: l'intreccio con il tema della conoscenza e del sapere tipico dell'uomo che è alla ricerca della verità; il senso di pericolo, di inevitabile fallimento che si alimenta nella fase di progressivo svelamento della verità e, dunque, del destino medesimo<sup>28</sup>.

Edipo è consapevole del ruolo del destino, di come dal destino dipenda il potere e come il destino metta alla prova:

(Oed.)	11	<i>imperia sic excelsa Fortunae obiacent</i>
	14	<i>in regnum incidi</i>
	28	<i>aliquid in nos fata moliri parant</i>
	32-34	<i>inter ruinas urbis (...). incolumis asto</i>
	75	<i>O saeva nimium numina, o fatum grave!</i>

In mezzo alla calamità egli capisce di dover resistere (*incolumis asto*) e al riguardo Giocasta ne rafforza la decisione: *non est uirile terga Fortunae dare* (88), nonostante il *Coro*, per parte sua, confermi la forza trascinante del destino: *labimur saevo rapiente fato* (125)<sup>29</sup>.

L'intenzione di *resistere* si traduce poco a poco nell'unica strategia di soluzione che si affaccia: cercare di capire il perché di quanto accade, di sapere chi è il responsabile e qual è il proprio ruolo:

<sup>28</sup> L'intreccio di passione e conoscenza è centrale in questa tragedia, al punto da costituire la chiave per spiegare l'ispirazione poetica stessa di Seneca: così A. Schiesaro, *Passion, Reason, and Knowledge in Seneca's Tragedies*, in *The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. by S. M. Braund – G. Christopher, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 93-98.

<sup>29</sup> Questo verso è in consonanza verbale con il passo del *De providentia* citato: l'uso del verbo *rapio*; ma è esplicita l'interpretazione «in negativo», *saevo fato*. Sulla funzione del coro nella tragedia senecana cfr. F. Caviglia, *I cori dell'«Oedipus» di Seneca e l'interpretazione della tragedia*, in *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, a cura di L. Castagna, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 87-104.

- (Oed.) 208-209 *Ubi laeta duris mixta in ambiguo iacent,  
incertus animus scire cum cupiat timet.*  
247 *Nunc expietur numinum imperio scelus.*

Quanto alla difficoltà di accedere alla verità e alle conseguenze pericolose che possono derivarne, intervengono prima Tiresia e poi Creonte:

- (Tir.) 295 *Visu carenti magna pars veri latet.*  
(Cr.) 514 *Nescisse cupies nosse quae nimium expetis.*

Ma Edipo ha preso la sua decisione: si oppone all'ignoranza come rimedio, nonostante le conseguenze gli siano ancora una volta rammentate da Creonte. Edipo è convinto di conoscere il proprio animo meglio di quanto lo conoscano gli dèi.

- (Oed.) 515 *Iners malorum remedium ignorantia est*  
660 *Quidque timebam facere fecisse arguor*  
(Cr.) 681 *Tibi iam necesse est ferre fortunam tuam*  
(Oed.) 764 *Curas revolvit animus et repetit metus*  
766 *(...) animus contra innocens*  
*sibique melius quam deis notus negat.*

L'ultima coppia di versi appare davvero significativa: segnala come si scontrino le tensioni del singolo soggetto – e la presunta conoscenza di sé e delle proprie azioni – con la conoscenza universale della realtà diveniente che il dio possiede. Come s'intuisce, è chiaro che per Seneca il vero saggio è colui che è in grado di 'uniformare' la propria conoscenza all'interno della conoscenza del Tutto; il *proficiens* (e in questo caso evidentemente Edipo) è in cammino, ma deve rammentare a se stesso di esserlo. E qui sta la sua responsabilità, altrimenti si affacciano all'orizzonte il peccato di *hubris* e la disfatta. Solo per il vero saggio insomma la condizione è quella della perfezione: lascia al destino il compito di dipanarsi da sé e le decisioni che egli deve prendere saranno in perfetto equilibrio con il dipanarsi del destino. Che poi i segreti del destino sia meglio lasciarli tali, lo rammenta senz'altro Giocasta:

- (Ioc.) 825-27 *Sive ista ratio sive fortuna occulit,  
latere semper patere quod latuit diu:  
saepe eruentis veritas patuit malo<sup>30</sup>.*  
832 *Ut nil lacessas, ipsa se fata explicant.*

<sup>30</sup> Si osservi come Seneca coniughi Stoicismo (*ratio*) ed Epicureismo (*fortuna*) e come nei confronti della conoscenza scientifica e della verità mostri un approccio cauto ma estremamente determinato: è chiaro che la verità troverà sempre il modo di manifestarsi.

Tuttavia il *crescendo* non accenna ad arrestarsi ed Edipo conferma la sua intenzione di incorrere in gravi pericoli piuttosto che esitare ancora di fronte alla possibilità di ‘conoscere’ la verità:

(Oed.) 837 *Vel paenitendi sanguinis quaeram fidem:*  
*si nosse certum est.*  
 850 *Veritas odit moras.*

La tragedia ora volge alla conclusione; una volta svelati i segreti del passato interviene nuovamente il Coro per lamentarsi dell’umana condizione: vale a dire dell’impossibilità per l’uomo di costruire il proprio destino secondo il proprio arbitrio:

(Chor.) 882-83 *Fata si liceat mihi*  
*fingere arbitrio meo.*

Quindi è il momento dell’autopunizione: prima un messaggero racconta l’autoaccecamento di Edipo in modo orribilmente realistico, quindi Giocasta decide per il suicidio e si conficca nell’«utero capiente» (che cioè è stato in grado di generare marito e figli) la spada:

(Nunt.) 915-18 *Praedicta postquam fata et infandum genus*  
*deprendit ac se scelere conuictum Oedipus*  
*damnauit ipse, regiam infestus petens*  
*inuisa propero tecta penetrauit gradu*  
 (...) *(...)*  
 973-79 *(...) Quidquid effossis male*  
*dependet oculis rumpit, et uictor deos*  
*conclamat omnis: "Parcite en patriae, precor:*  
*iam iusta feci, debitas poenas tuli;*  
*inuenta thalamis digna nox tandem meis."*  
*Rigat ora foedus imber et lacerum caput*  
*largum reuulsus sanguinem uenis uomit*<sup>31</sup>.  
 (Ioc.) 1036-39 *utrumne pectori infigam meo*

<sup>31</sup> Il violento accecamento è dettagliatamente descritto (958-74): le mani afferrano i bulbi oculari che stanno vedendo l’operazione nel suo svolgersi (*manus in ora torsit et suam intenti manum ultro insecuntur*): mani che, a uncino, infine penetrano all’interno (*scrutatur avidus manibus uncis lumina*), strappano gli occhi e scavano in profondità (*unguibus lacerat cavos*) perché non ci sia il rischio di poter rivedere di nuovo la luce (*tantum est periculum lucis*). Il tema degli occhi strappati è ripreso nelle *Phoenissae*, in maniera complementare: lì Edipo intende espletare quel suicidio che prima aveva solo intrapreso cavandosi gli occhi con mano furente eppure incerta. Intende penetrare con la mano fino al fondo, fino alla materia cerebrale: *minus eruisti lumina audacter tua, / quam praestitisti. nunc manum cerebro indue: / hac parte mortem perage qua coepi mori* (179-81).

*telum an patenti conditum iugulo inprimam?  
eligere nescis uulnus: hunc, dextra, hunc pete  
uterum capacem, qui uirum et gnatos tulit.*

Il commento del Coro non può che ribadire la forza del destino e come il sentiero, disegnato all'origine, debba inevitabilmente veder disnodato il suo tracciato; e pure è inutile averne paura: esso si svolge anche se lo si teme e dunque anche se si cerca di evitarlo:

(Chor.) 980-82 *Fatis agimur: cedite fatis;  
non sollicitae possunt curae  
mutari rati stamina fusi.  
(...)*  
987-94 *omnia certo tramite uadunt  
primusque dies dedit extremum:  
non illa deo uertisse licet,  
quae nexa suis currunt causis<sup>32</sup>.  
it cuique ratus prece non ulla  
mobilis ordo.  
multis ipsum metuisse nocet,  
multi ad fatum uenere suum  
dum fata timent.*

La decisione di accecarsi è presa da Edipo in piena consapevolezza: una consapevolezza che si traduce in una delle più sconvolgenti e analitiche descrizioni di autosupplizio della letteratura. Ciò perché, in sostanza, il cerchio e la tensione tra i due grandi temi (destino e conoscenza) si risolvono inequivocabilmente ed Edipo, l'eroe che è ancora *in fieri*, giunge in qualche modo a *toccare* la consapevolezza (nella metafora: gli occhi che si autoguardano mentre sono strappati) esclamando:

999-1001 *iuuant tenebrae.  
(...)  
conscium euasi diem.*

Si osservi peraltro che non è immediato il riconoscimento di Edipo quale eroe stoico: non solo Giocasta sembra consolare Edipo quasi scagionandolo

<sup>32</sup> In questo verso esplicito è il richiamo alla classica definizione di destino tramandata da Gellio, *N.A.* 7.2.1, e risalente al *Peri pronoias* di Crisippo: *Fatum est, inquit* (scil. *Chrysisipus*), *sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena uoluens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est.* (= SVF 2.1000). Cfr. anche Cic., *fat.* fr. II: *Fatum est conexio rerum per aeternitatem se inuicem tenens, quae suo ordine et lege uariatur, ita tamen ut ipsa uarietas habeat aeternitatem* (= Servius, ad Verg. *Aen.* 3.376).

dalla sua colpa e quindi evitandogli di assumere pienamente la responsabilità di quanto è accaduto (tratto questo invece caratterizzante senz'altro l'eroe stoico):

1019 *Fati ista culpa est: nemo fit fato nocens.*

Fondamentali infatti rimangono la desolazione e la disfatta di cui Edipo è protagonista, conseguenza della sua lotta contro il destino. Perciò nelle *Phoenissae* a Edipo non rimarrà, per il definitivo superamento dell'ambiguità<sup>33</sup>, che la decisione di suicidarsi.

Il problema del suicidio – atto responsabile che Seneca coniuga senza esitazione alla figura del *sapiens* – appare in tutta la sua importanza nell'opera tragica. È stata più volte affrontata la questione di quanto tale gesto sia coerente con un'etica della sopportazione del dolore (in pratica, della *virtus*). Qui si intende semplicemente verificare se gli sviluppi nel contesto della tragedia senecana siano in coerenza con la dottrina che emerge dall'opera morale. È per l'appunto nelle *Phoenissae* che il problema è affrontato. La trama di quest'opera costituisce l'immediata continuazione dell'*Oedipus*<sup>34</sup> e i protagonisti sono – oltre a Edipo – la figlia Antigone insieme alla madre, Giocasta: Seneca (per esigenze drammaturgiche) ci presenta Giocasta ancora in vita, nonostante il suo suicidio sia avvenuto a scena aperta alla fine dell'*Oedipus*.

Edipo cieco è accompagnato da una sola delle figlie (Ismene non è presente, come invece accadeva nell'*Edipo a Colono* di Sofocle) e s'interroga sul senso della sua vita ora: soprattutto teme di essere talmente in balia del destino da non essere sicuro di aver raggiunto il limite estremo della sofferenza, e della sopportazione del male: si rende conto di poter ancora far del male:

(Oed.) 47-50 (...) *quid segnis trabo  
quod uiuo? nullum facere iam possum scelus?  
possum miser, praedico – discede a patre,  
discede, uirgo. timeo post matrem omnia.*

<sup>33</sup> Questa ambiguità si riflette nel fatto che Seneca, più che a Edipo, mette in bocca al Coro parole perfettamente coerenti alla dottrina stoica; precisa Töchterle, *Oedipus*: «Like other tragic figures by Seneca, such as Medea or Phaedra, Oedipus does not behave according to Stoic wisdom, although his acts are described by the chorus in Stoic terms (cfr. Caviglia, *I cori dell'Oedipus*), and his behavior is explained through the Stoic psychology of emotions» (p. 488).

<sup>34</sup> Per i problemi relativi alla struttura Seneca, *Teatro*, I, pp. 383-394; M. Frank, *Phoenissae*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 450-455. La tragedia è costruita in due 'tronconi', il primo dominato dal personaggio di Edipo, il secondo da quello di Giocasta. È interrotta al 664: solo R. J. Tarrant, *Senecan Drama and its Antecedents*, «Harvard Studies in Classical Philology», 82 (1978), pp. 251-253, ritiene la tragedia completa così com'è, giudicandola una sorta di «dramatic experiment».

A questo punto Antigone replica ponendo in termini davvero chiari l'aporia relativa al suicidio: è esso un atto di coraggio o no? Resistere al dolore è un atto di coraggio o una forma di vigliaccheria di fronte alla morte?

(Ant.) 74-79 (...) *extingui cupis*  
*uotumque, genitor, maximum mors est tibi?*  
*si moreris, antecedo, si uiuis, sequor.*  
*Sed flecte mentem, pectus antiquum aduoca*  
*uictasque magno robore aerumnas doma;*  
*resiste: tantis in malis uinci mori est.*

Edipo risponde ad Antigone:

(Oed.) 98-105 (...) *qui cogit mori*  
*nolentem in aequo est quique properantem impedit;*  
*occidere est uetare cupientem mori<sup>35</sup>*  
*nec tamen in aequo est: alterum grauius reor:*  
*malo imperari quam eripi mortem mihi.*  
*desiste coepto, uirgo: ius uitae ac necis*  
*meae penes me est. regna deserui libens,*  
*regnum mei retineo.*

Sono questi alcuni dei versi più impressionanti e moralmente impegnativi di Seneca, filosofo stoico. Anzitutto al centro è il tema della responsabilità; con insistenza è equiparata l'azione e la responsabilità morale di chi impedisce a qualcuno di suicidarsi a quella di chi (all'opposto) costringe qualcuno a morire. Seneca è a tal punto convinto che il rispetto delle ragioni altrui non dev'essere mai eluso, da comparare tale eventualità a una vera e propria negazione dei diritti della persona. Vietare il suicidio a chi lo ricerca corrisponde a negare la sua libertà di scelta: significa, in pratica, annientarlo moralmente: *occidere est uetare cupientem mori*. Seneca accentua il *pathos* che le sue affermazioni comportano rimarcando addirittura che, proprio perché si tratta di *annullare* l'altro (vale a dire un essere umano razionale che razionalmente pretende di agire), negare il diritto al suicidio è più grave dell'atto stesso di uccidere qualcuno. A questo punto la conclusione, un epilogo che profeticamente sembra alludere alla vicenda personale di Seneca: «Preferisco – dice Edipo – che mi sia ordinato di morire piuttosto che mi sia tolta la libertà di morire». Cioè: «Preferisco la morte all'annullamento della possibilità di decidere se suicidarmi»; Seneca

<sup>35</sup> Non tutti gli editori considerano autentico questo verso; lo espunse F. Leo nella sua edizione berlinese del 1878-79, e conferma tale scelta anche O. Zwielerin nell'edizione oxoniense del 1986.

ritiene insomma che all'uomo spetti di diritto la via di fuga da una condizione di vita che nega le fondamentali caratteristiche dell'essere umano: *ius uitae ac necis meae penes me est*. La sentenziosità segna la battuta successiva del lungo monologo di Edipo rivolto ad Antigone: vi si ribadisce che, se il dominio su ciò che è esterno può risultare indipendente dalla propria volontà, il dominio su se stessi invece dipende esclusivamente da noi: «Ho preso liberamente la decisione di abbandonare il regno, ma conservo ancora il potere su di me».

Se ci fossero ancora dubbi – e, drammaturgicamente, se Antigone ancora esitasse – Edipo insisterà in questo modo:

- (Oed.) 141-44 (...) *hoc animo sedet  
effundere hanc cum morte luctantem diu  
animam et tenebras petere: nam scelere haec meo  
parum alta nox est* (...)
- 146-47 (...) *morte prohiberi haud queo.  
ferrum negabis?* (...)
- 151-53 *ubique mors est. optume hoc cauit deus:  
eripere uitam nemo non homini potest,  
at nemo mortem; mille ad hanc aditus patent.*

Le ultime parole aprono un nuovo quadro: non c'è nessuno che non possa togliere la vita a un uomo, ma nessuno può togliergli la morte; nessuno può cioè impedire a qualcuno di suicidarsi. Esistono per ciò migliaia di opportunità. E sono parole rivelatrici: infatti la consonanza con il pensiero che emerge dall'epistolario è immediata. Si considerino i seguenti passi:

*ep. 17.6: si quid te uetat bene uiuere, bene mori non vetat.*

*ep. 70.6: Citius mori aut tardius ad rem non pertinet, bene mori aut male ad rem pertinet; bene autem mori est effugere male uiuendi periculum.*

*ep. 70.14: Nihil melius aeterna lex fecit quam quod unum introitum nobis ad uitam dedit, exitus multos.*

Si badi che anche l'ultimo degli schiavi, se ha rispetto di sé ed è quindi accostabile al sapiente, può trovare il modo di suicidarsi (*uilissimae sortis homines ingenti impetu in tutum euaserunt*, *ep. 70.19*). Nessun ostacolo può infatti trattenere chi ha veramente deciso di evadere dalla vita. Ed ecco il gladiatore che si reca alla latrina e, evitata così la sorveglianza, si soffoca infilandosi nella gola il bastone con attaccata la lurida spugna per le pulizie (§ 20); oppure quello che, condotto sul carro al combattimento del circo, fingendo che il capo gli ciondoli per il sonno, lo infila tra i raggi della ruota che gli spezza il collo (§ 23). *Ratio monet ut si licet moriaris quemad-*

*modum placet*, è «la ragione che ci invita a morire, se possibile, come ci piace», altrimenti «sfruttando qualsiasi mezzo ci si offra», *quemadmodum potes* (§ 28).

Rimane tuttavia il problema centrale per lo Stoicismo: quell'aporia cui giunge la ragione che è in difficoltà a decidere in che cosa consista il vero coraggio, la vera *virtus*. Antigone infatti replica alle dichiarazioni del padre dicendo che non è 'coraggio' temere la vita; piuttosto è indice di coraggio resistere e opporsi a mali immensi. Paradossalmente la questione è questa: chi ha calpestato il destino sta, in pratica, negando il potere degli dèi insieme a qualsiasi altro superiore potere, compreso quello della morte; perché, dunque, il fatto di desiderare la morte o di ricercarla attivamente dovrebbe costituire per costui un fattore di 'riscatto' o di 'remissione della colpa'? In realtà solo apparentemente, dice Antigone, colui che desidera la morte la disprezza (cioè ritiene, disprezzandola, di essere a essa superiore):

(Ant.) 190-198 *non est, ut putas, uirtus, pater,  
timere uitam, sed malis ingentibus  
obstare nec se uertere ac retro dare.  
qui fata proculcauit ac uitae bona  
proiecit atque abscidit et casus suos  
oneravit ipse, cui deo nullo est opus*<sup>36</sup>,  
*quare ille mortem cupiat aut quare petat?  
utrumque timidi est: nemo contempsit mori  
qui concupiuit.*

Poco oltre Antigone compie un estremo tentativo: invita il padre a raccontare, a 'parlare' del delitto efferato commesso. In questo modo egli accetterebbe l'estrema penitenza: quella di sopportare la pena (*pati te coge poenas*)<sup>37</sup>. Rimanere in vita (non il suicidio) costituirebbe la punizione estrema da subire con estremo coraggio:

(Oed.) 262-67 (...) *proloqui hymenaeum pudet  
taedasque nostras? has quoque inuitum pati  
te coge poenas: facinus ignotum efferum  
inusitatum fare quod populi horreant,*

<sup>36</sup> Si legga, in questi versi, una rappresentazione dell'eroe: di colui che è in grado di portare sulle sue spalle il peso del destino. Le conseguenze di ciò possono però essere opposte: deificazione (sarà il caso dell'*Hercules Oetaeus*) o dannazione (ecco ad esempio *Atrous*).

<sup>37</sup> In *ep.* 98, 16-18 Seneca scriveva che il saggio non sopporta il dolore pazientemente perché spera di morire, né muore volentieri perché così smette di soffrire: *nec mors illum contra dolorem facit fortiozem nec dolor contra mortem. Contra utrumque sibi fidit nec spe mortis patienter dolet nec taedio doloris libenter moritur: hunc fert, illam expectat* (§ 18).

*quod esse factum nulla non aetas neget,  
quod parricidam pudeat.*

Nella successiva parte rimasta della tragedia entra in scena Giocasta: il suo ruolo è quello di scongiurare lo scontro fratricida tra Eteocle e Polinice. Ancora una volta sono evocati il destino (ἰεὶμαρμένη stoica) e l'errore (ἁμαρτήματα dei tragici greci) – pur se involontario – che dal destino dipende; ma ancora una volta Seneca sottolinea che, se si tratta di persone consapevoli, la responsabilità sarà diretta: nelle mani di costoro sta la decisione di evitare o non evitare la guerra:

(Ioc.) 451-55 (...) *error inuitos adhuc  
fecit nocentes, omne Fortunae fuit  
peccantis in nos crimen: hoc primum nefas  
inter scientes geritur. in uestra manu est,  
utrum uelitis.*

L'espressione «*in uestra manu est*» riconduce senz'altro al tema stoico di origine crisippea compendiato nella formula «*in nostra potestate*», con la quale Cicerone rinviava al greco παρ' ἡμᾶς ο ἔφ' ἡμῖν<sup>38</sup>. Ciò alludeva al problematico scarto rispetto al potere assoluto del destino che caratterizzava la teoria stoica dell'azione: una questione che, nell'approccio e nella riflessione senecana, trova un'originale ripresa. Per Seneca infatti è nelle pieghe di ciò che dipende dal soggetto che si radica la possibilità di attribuirgli un ruolo di responsabilità diretta e, dunque, di consentirgli uno spazio di azione consapevole<sup>39</sup>.

Un ulteriore passo, nella prospettiva di cogliere il rilievo altamente filosofico dell'azione tragica proposta da Seneca, consiste ora nel mettere a fuoco il valore stesso della 'morte'. Essa costituisce il punto d'approdo della vita umana e, insieme, si candida a essere il momento decisivo per l'uomo che nell'affrontarla deve o vuole testimoniare, innanzitutto a se medesimo, la propria coerenza e rettitudine.

Soprattutto nelle lettere 24, 26, 30, 54, 77, 78 Seneca, con il suo stile stringato e sentenzioso, farà presente all'amico Lucilio che proprio il modo in cui moriamo dirà chi davvero siamo: *mors de te pronuntiatura est* (ep. 26.6); suggerirà quindi che il miglior rimedio per vincere la morte è semplicemente

<sup>38</sup> Oltre a S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 280-290, cfr. J.-B. Gourinat, 'In nostra potestate', «Lexis», 25 (2007), pp. 143-150.

<sup>39</sup> Su questo aspetto, cfr. S. Maso, 'Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt'. *Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility*, in *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, ed. by F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2013, pp. 125-144.

quello di disprezzarla: *totius uitae remedium est: contemne mortem* (ep. 78.5). Più seriamente, occorrerà considerare la morte per quello in cui di fatto consiste: *mors est non esse* (ep. 54.4), è la pura e semplice condizione in cui vi è l'assenza della percezione della vita, l'occasione in cui il venir meno del corpo si accompagna al venir meno della percezione e quindi della coscienza. Per questa strada Seneca si accosta in modo preciso all'Epicureismo, il che è – per alcuni aspetti – del tutto giustificato. Infatti sia l'Epicureismo sia lo Stoicismo sono due filosofie di tipo materialistico, con insopprimibile implicazione riduzionistica. Il venir meno della struttura organica in grado di avere una coscienza comporta l'impossibilità stessa di essere coscienti allorché tale struttura organica verrà a mancare.

Nelle *Troiane* – la tragedia in cui sono inscenati il sacrificio di Polissena e quello di Astianatte, oltre che l'assegnazione delle prigioniere troiane ai vincitori greci<sup>40</sup> – la morte appare come ciò rispetto a cui il saggio deve mostrarsi superiore, anzitutto ritenendone ridicole le rappresentazioni (ciò vale per il Tenaro, il regno infernale governato da un signore crudele, e per Cerbero, il custode della soglia: semplici fole), quindi negandone definitivamente la consistenza:

(Chor.) 397-98 *Post mortem nihil est ipsaque mors nihil,  
uelocis spatii meta nouissima;*  
(...)

401-08 *mors indiuidua est, noxia corpori  
nec parcens animae: Taenara et aspero  
regnum sub domino limen et obsidens  
custos non facili Cerberus ostio  
rumores uacui uerbaque inania  
et par sollicito fabula somnio.  
quaeris quo iaceas post obitum loco?  
quo non nata iacent.*

Insomma dopo la morte (cioè dopo il morire) non c'è la morte: non c'è una situazione in cui si possa aver coscienza della morte. Se proprio si vuole immaginare dove si stia dopo la morte, si può pensare alla stessa situazione (allo stesso luogo) dove si stava prima di nascere o dove sta chi non è nato. Peraltro, Seneca precisa che l'esperienza del morire è soggettiva e ribadisce che la morte è un malanno del corpo che non risparmia l'anima (cioè: nel

<sup>40</sup> Per una puntuale messa a fuoco della struttura di questa tragedia cfr. Seneca, *Teatro*, I, pp. 251-269; W. Stroh, *Troas*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 445-446.

morire è implicata la coscienza stessa della morte, cosicché l'indivisibilità dei due aspetti è rimarcata): *mors individua est, noxia corpori nec parcens animae*.

Come nell'Epicureismo, essa è un punto d'arrivo ineffabile: si badi, non solo dopo la morte non c'è nulla (perché non c'è alcuna possibilità di percezione), ma il morire medesimo è qualcosa di sfuggente, è il limite estremo di un rapidissimo spazio di tempo: *post mortem nihil est ipsaque mors nihil, uelocis spatii meta nouissima* (397-98).

Se Edipo sembra intendere sia la morte sia il rimanere in vita come possibilità di espiare all'infinito la propria colpa, nelle *Troades* invece due giovani eroi impersonano la posizione e l'azione del saggio: sanno cioè decidere responsabilmente di affrontare il proprio destino. Stando all'insegnamento che deriva dal loro gesto, chi non teme la morte e la accoglie non solo si libera dalle passioni, ma si libera anche dalla volontà degli altri nei suoi confronti. È una questione di coraggio e di libertà, dunque.

Ecco allora il fanciullo Astianatte, tenuto per mano dal nemico Ulisse, incedere in mezzo alla folla con passo non incerto (*nec gradu segni*). Il suo sguardo è fiero (*uultus acres ... intrepidus animo ... animis tumet ... ferox superbit*)<sup>41</sup>, non piange (*non flet*). Ulisse cita le parole dell'indovino – e, dunque, del Fato (*uerba fatidici*) – che condannano a morte il fanciullo, ma alla fine è il fanciullo stesso (*sua sponte*) che prende l'iniziativa e si getta dalla torre:

(Nunt.) 1088-1103 *Per spatia late plena sublimi gradu  
incedit Ithacus paruulum dextra trabens  
Priami nepotem, nec gradu segni puer  
ad alta pergit moenia. ut summa stetit  
pro turre, uultus huc et huc acres tulit  
intrepidus animo. qualis ingentis ferae  
paruus tenerque fetus et nondum potens  
saeuere dente iam tamen tollit minas  
morsusque inanes temptat atque animis tumet:  
sic ille dextra prensus hostili puer  
ferox superbit. mouerat uulgum ac duces  
ipsumque Vlixem. non flet e turba omnium  
qui fletur; ac, dum uerba fatidici et preces*

<sup>41</sup> Già Ovidio nelle *Metamorfosi* aveva riunite insieme le vicende di Astianatte e Polissena. In *Met.* 13.478 la *iunctura* «vultus intrepidus» appariva riferita però a Polissena: *pertulit intrepidus ad fata nouissima uultus*. Anche l'immagine della folla commossa che piange, mentre l'eroe se ne sta irremovibile senza lacrime è, in *Met.* 13.474-475, riferita a Polissena (*at populus lacrimas, quas illa tenebat, non tenet*), non ad Astianatte (*non flet e turba omnium qui fletur*). In Seneca entrambi i protagonisti sono alla pari e svolgono la stessa funzione: propongono l'atteggiamento del *sapiens* stoico di fronte al destino.

*concipit Vlixes uatis et saeuos ciet  
ad sacra superos, sponte desiluit sua  
in media Priami regna.*

Ed ecco anche Polissena che non indietreggia (*non tulit retro gradu*), ma se ne sta diritta attendendo senza paura e con volto fiero il colpo mortale (*audax uirago ... stat truci uultu ferox*). Piuttosto è Pirro, il suo giustiziere, che esita. Infine le viene sì affondata nel petto la spada, ma con un estremo atto di coraggio è la fanciulla stessa che, morente, si lancia a terra prona, con un improvviso scatto di rabbia (*irato impetu*)<sup>42</sup>:

(Nunt.) 1148-1159 *Vt primum ardui  
sublime montis tetigit, atque alte edito  
iuuenis paterni uertice in busti stetit,  
audax uirago non tulit retro gradum;  
conuersa ad ictum stat truci uultu ferox.  
tam fortis animus omnium mentes ferit,  
nouumque monstrum est Pyrrhus ad caedem piger.  
ut dextra ferrum penitus exactum abdidit,  
subitus recepta morte prorupit cruor  
per uulnus ingens. nec tamen moriens adhuc  
deponit animos: cecidit, ut Achilli grauem  
factura terram, prona et irato impetu.*

Astianatte e Polissena affrontano la morte in modo eroicamente tragico; sembra quasi che nella tragedia di Seneca solo chi ancora è *proficiens* possa assumere senza esitazione tale ruolo. Edipo esita a lungo; invece non esitano per nulla i due fanciulli che si sentono investiti di un ruolo unico, eroico, per il quale la folla che li attornia li ammira commossa (*Per spatia late plena ... turba omnium fletur; ... mouerat uulgum ac duces; ... tam fortis animus omnium mentes ferit*)<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Sulla liceità, per uno stoico, di questo scatto d'ira si è a lungo discusso; se Marti, *Seneca's Tragedies*, p. 226, è convinta che: «The child and the maid have faced their fate boldly and bravely, undaunted in spirit and with a sternness worthy of the greatest Stoic heroes», M. Vielberg, *Necessitas in Senecas Troades*, «Philologus», 138 (1994), p. 330, al contrario sottolinea che non si tratta di atteggiamento propriamente stoico. Stroh, *Troas*, p. 447, precisa che: «The two young heroes are in fact *too* young to be genuine Stoical sages; and, strictly speaking, their patriotic fury must in the end disqualify them from such a role.» In ogni caso, il gesto va letto come l'espressione di una decisione presa all'improvviso, una volta che qualsiasi altra opzione è venuta meno. Si trattava di incorrere *immediatamente e consapevolmente* in quanto già è stato destinato dal fato e che, ormai, è impossibile anche solo da procrastinare.

<sup>43</sup> Busch, *Dissolution of the Self*, pp. 277-281, mostra come le morti parallele di Astianatte e Polissena non solo siano esemplari nella prospettiva stoica, ma siano presentate con i tratti che caratterizzano il suicidio.

In verità la morte può essere non tragica eppure altrettanto eroica. Seneca ha in mente la lezione dell'amico Aufidio Basso e intende rimarcare, nell'*ep.* 30, come la risolutezza che molti mostrano in punto di morte sia solo uno dei modi in cui si manifesta la forza d'animo: altro modo è quello di colui per il quale la morte non è imminente ma è solo vicina:

*Dicam enim quid sentiam: puto fortiores esse eum qui in ipsa morte est quam qui circa mortem. Mors enim admota etiam inperitis animum dedit non uitandi ineuitabilia; sic gladiator tota pugna timidissimus iugulum adversario praestat et errantem gladium sibi adtemperat. At illa quae in propinquo est utique uentura desiderat lentam animi firmitatem, quae est rarior nec potest nisi a sapiente praestari (ep. 30.8).*

La lezione di Basso è, a parere di Seneca, fondamentale. Lo è anche perché conferma un'altra sua teoria: nell'imminenza della morte, allorché ogni possibilità di evitarla è dileguata, nell'uomo scatta una reazione psicologica (analoga a quella di Polissena: *irato impetu*) per cui anche chi per natura è ignorante e debole trova un moto di coraggio e di orgoglio. Così è per il gladiatore che, per tutto il combattimento, magari ha cercato solo di scansare i colpi; alla fine eccolo offrire la gola all'avversario: trova il coraggio di non evitare l'inevitabile (*non uitandi ineuitabilia*). Ma se la morte, pur destinata a giungere, è solo in prospettiva davanti a noi, per predisporre a essa occorre qualcosa di più: occorre quella tenace fermezza d'animo, *lenta animi firmitas*, che appartiene solo al saggio.

A questo punto ritorna al centro la questione chiave per il *sapiens* stoico: se occorre apprezzare la vita resistendo a tutti i dolori e a tutte le angosce, come può il saggio contemplare l'eventualità del suicidio?

È questo, in pratica, il 'paradosso del suicidio'. Suicidarsi significa 'darsi la morte' e, quindi, intervenire nello svolgimento della vita in modo autoritario, quasi contravvenendo alla tesi centrale dell'etica stoica che raccomandava l'adeguamento allo svolgersi della realtà naturale<sup>44</sup>.

In realtà Seneca parte da un presupposto particolare: al centro non sta tanto la vita quanto la vita 'razionale'; l'uomo, e per forza maggiore l'uomo saggio, esiste solo nel momento in cui esibisce la propria ragione. Ecco allora che il suicidio può essere immaginato come eventualità solo se razionalmente inteso. Che vuol dire e che comporta ciò? L'uomo saggio è tale finché riesce a resistere alle contrarietà dell'esistenza senza perdere la

<sup>44</sup> La situazione appare così paradossale che già ai primi albori dell'umanesimo è possibile rintracciare una folgorante interpretazione etimologica del nome stesso di Seneca: per Jacopo da Varazze (sec. XIII) esso è letteralmente un presagio del suo destino, dato che *necans* significa appunto «uccisore di sé».

propria ragione; se invece dovesse essere minacciato dal rischio di perdere il controllo e di impazzire (e quindi si trovasse nella condizione imminente di smarrire la propria specifica *virtus*), ha la possibilità di sottrarsi a questa perdita salvando la propria razionalità. Ecco il suicidio: non rappresenta tanto uno scacco subito (cioè l'inevitabile conseguenza del cedimento di fronte agli altri o alle avversità), quanto una mossa che svincola dallo scacco che gli altri, o le avversità, presumevano di imporre. Si badi: è decisivo cogliere che *solo il saggio* è in grado di sapere se è giunto o meno il momento estremo oltrepassato il quale la sua *virtus* sarebbe perduta ed egli non sarebbe più saggio; soltanto il saggio sa cioè quando è giunto il momento di scegliere il suicidio, convinto che 'morire bene' significhi 'sfuggire al pericolo di vivere male', *bene autem mori est effugere male uiuendi periculum* (ep. 70.6).

Se nella tragedia di Seneca si ricerca l'eroe stoico, si fa difficoltà a trovarlo. Né Medea né Fedra lo sono; nemmeno Agamennone o Clitennestra. È l'esasperazione dialettica e drammaturgica delle situazioni a rendere difficile tale presenza. Se si eccettuano le figure di Astianatte e Polissena (peraltro due *proficientes*), l'unico caso in cui l'eroe tragico sembra coincidere con l'eroe stoico è l'*Hercules Oetaeus*. Ma proprio tale tragedia è ormai generalmente riconosciuta come opera di autore incerto<sup>45</sup>, appartenente all'immediata età post-senecana: l'autore sarebbe un letterato ammiratore del filosofo, attento anche alle nuove prospettive religiose (la vicenda di Cristo, la sua morte, resurrezione e assunzione al cielo) che ben si coniugavano alla divinizzazione dell'eroe greco.

Nella tragedia di Seneca si trova piuttosto l'eroe inteso come personaggio esemplare: si tratta di un'esemplarità che prescinde dal suo tradursi in rappresentazione etica di tipo positivo o negativo. Decisiva è allora la sola funzione drammatica, e perciò non è contraddittoria una lettura che veda al centro la pulsione educativa, supportata da una raffinata tecnica retorico/poetica, in grado di nutrirsi anche di contro-eroi negativi, una volta che questi sono stati trasformati in una sorta di dissuasori morali. Sullo sfondo si debbono immaginare personaggi (e dunque eroi) *in fieri: proficientes* che possono effet-

<sup>45</sup> Pur essendo tramandata nei codici insieme alle altre tragedie, già Daniel Heinsius, nel XVII secolo, la ritenne non senecana. Cfr. ora B. Axelson, *Korruptelenkult: Studien zur Textkritik der unechten Seneca-Tragödie Hercules Oetaeus*, Lund, Gleerup, 1967, pp. 92-105. Ne difende autorevolmente l'autenticità Nisbet, *The Dating of Seneca's Tragedies*, pp. 209-212; per Marti, *Seneca's Tragedies*, p. 225, essa costituisce il giusto complemento al *Furens*. Resta che, come annota Lefèvre, *Studien zur Originalität*, p. 557, «Man kann sich der Verdachts nicht erwehren, dass viele Autoren, die Seneca Tragicus behandeln, froh sind, das Stück wegen der von anderen vertretenen Unechtheit nicht berücksichtigen zu müssen». Un agile inquadramento delle problematiche connesse a questa tragedia è quello di Viansino, cfr. Seneca, *Teatro*, II, pp. 401-432.

tivamente diventare sapienti ma che possono anche fallire, se la passione li travolge. Ebbene, i protagonisti delle tragedie appartengono essenzialmente a questa seconda classe, mentre alla prima rinviano molti dei personaggi citati nelle opere morali. Seneca è convinto che questi *exempla* potranno essere efficaci nel loro ruolo deterrente nei confronti dell'allievo Nerone, il quale potrà diventare un grande imperatore sapiente, ma potrà anche fallire.

Vista in questa prospettiva, la filosofia stoica filtra attraverso le movenze della tragedia senza particolari difficoltà. L'exasperazione dell'orrore in direzione di una sorta di realismo provocatorio e l'ostentata rigidità della narrazione acquisiscono validità strategico-retorica in vista di un'intenzione pedagogica mirata a demolire falsi miti e, in parallelo, a costituirsi come spazio aperto alla costruzione della personalità del soggetto virtuoso.

Ci si può chiedere, in conclusione, se la posizione di Seneca si sia allontanata dalla prospettiva della dottrina stoica ortodossa e se si possa definirla come un originale approccio neo-stoico<sup>46</sup>. La questione può esser posta (a) in relazione al modo in cui Seneca interpreta l'intreccio di *fatum* e di responsabilità soggettiva nell'azione<sup>47</sup>; (b) in relazione alla teoria delle passioni<sup>48</sup>; (c) in relazione al modo in cui sono rappresentati l'ambiente e i *vitia* della società imperiale<sup>49</sup>. In ogni caso, se la tesi (a suo tempo avanzata da Berthe Marti) di un generale progetto senecano di proporre – tramite le tragedie – l'insegnamento della nuova Stoa può per certi versi apparire azzardata, è importante peraltro sottolineare come il fatto stesso di intendere la tragedia come mezzo di approccio pedagogicamente efficace sia un punto chiave<sup>50</sup>: e ciò è qualcosa di innovativo rispetto all'antica Stoa. Seneca infatti è convinto che l'arte drammatica debba essere capace di produrre effetti etici; al centro deve essere la questione del perfezionamento morale: e significativamente, laddove non sia così, Seneca non esita a esprimere il suo dissenso<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Ovviamente il riferimento non è al cosiddetto movimento 'neostoico' cinque-seicentesco (e alla sua interpretazione del teatro senecano) che ha i suoi principali rappresentanti in Giusto Lipsio, Martin Delrio, Daniel Heinsius, Thomas Farnaby e Johann F. Gronovius: per esso cfr. Mayer, *Personata Stoa*, pp. 157-174, e Papy, *Neostoic Anger*, pp. 131-140.

<sup>47</sup> Cfr. Wiener, *Stoische Doktrin*, pp. 123-129, a proposito dell'*Oedipus*.

<sup>48</sup> Cfr. Donini, *Pathos nello stoicismo romano*, pp. 206-211.

<sup>49</sup> Cfr. Tanner, *Stoic Philosophy*, pp. 1124-1129.

<sup>50</sup> Marti, *Seneca's Tragedies*, scrive: «Seneca did not intend to write plays after the manner of the Greek dramatists but that he adapted the technique of drama to the teaching of philosophy» (p. 219); una sorta di «neo-Stoic propaganda» (p. 221).

<sup>51</sup> In *ep.* 115.12-15 il filosofo condanna quelle opere dei poeti che – *immotivatamente* – accendono la passione: *affectibus nostris facem subdant* (12); e, rifacendosi a Euripide, rammenta: *nec apud Graecos tragicos desunt, qui lucro innocentiam, salutem, opinionem bonam mutant* (14).

Occorre insomma una strategia nell'uso dell'arte drammatica ed è necessario, cosa ancora più importante, conoscere a fondo i meccanismi dell'animo umano. Se, soprattutto nel *De ira*, Seneca descrive con chiarezza le caratteristiche della passione, è chiaro peraltro il suo impegno, da un lato, a difendere l'*ἀπάθεια* proclamata dalla scuola stoica, dall'altro a procedere nei confronti dei *proficientes* in modo meno drastico e più mediato<sup>52</sup>. Non si tratta di una occasionale divergenza rispetto alla dottrina dell'antica Stoa: piuttosto si tratta della logica conseguenza della tesi – di probabile origine posidoniana – che Seneca presenta in *ep.* 92.1 e 8: l'animo umano (l'*hegemonikon*) si divide in due parti, la razionale e l'irrazionale. Quest'ultima a sua volta si suddivide in una parte *animosa, ambitiosa, inpotens*: è il luogo delle passioni (*positam in adfectibus*); e in un'altra parte *humilis, languida*: è quella dedicata ai piaceri (*uoluptatibus*). La prima è più forte e degna dell'uomo ed è necessaria per raggiungere la felicità; la seconda si rivela senza nervo e spregevole. Una partizione di questo tipo suggerisce il tentativo di adattare la teoria stoica delle passioni al quadro platonico-aristotelico<sup>53</sup>. Ciò significa che Seneca è disposto a riconoscere uno spazio all'interno del quale le pulsioni irrazionali possono essere gestite sino a condurre il *proficiens* a guadagnare una migliore padronanza di sé. Il progetto educativo di Seneca è esplicito nelle opere morali ed è proponibile in virtù dell'adattamento che la dottrina stoica subisce<sup>54</sup>; il medesimo progetto è da considerarsi valido anche nell'opera del Seneca drammaturgo, secondo il quale incombe – dietro alla figura dell'eroe stoico mancato – il rischio tremendo cui il *proficiens* può incorrere: quello del fallimento, della perdita della ragione.

<sup>52</sup> In questa direzione Seneca ammette che le nostre ambizioni e i nostri desideri possano essere di stimolo: a patto di essere adeguatamente incanalati. Ovviamente poi ribadisce che tutto questo vale solo per chi è lontano dalla perfezione e non è ancora sapiente. Al contrario, questi non ha bisogno di alcun riguardo, perfettamente in grado com'è di gestire se stesso di fronte al destino: *Ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem. Huic non timide nec pedetentim ambulandum est: tanta enim fiducia sui est, ut obuiam fortunae ire non dubitet nec unquam loco illi cessurus sit (tranq. an. 11.1).*

<sup>53</sup> Così E. Asmis, *Seneca's Originality*, in *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 229, che – riprendendo uno spunto di J. Fillion-Lahille, *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984, pp. 122-162, precisa: la partizione senecana «while retaining the claim that all passions are initiated by acts of judgement, it demarcates both a forceful *antirational* component, the spirit, and a fable *nonrational* inclination for pleasure» (i corsivi sono miei).

<sup>54</sup> Cfr. Asmis, *Seneca's Originality*, pp. 232-237.

## BIBLIOGRAFIA

*Edizioni di fonti.*

L. *Annaei Senecae Tragoediae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit O. Zwirlein, Oxonii e typographo Clarendoniano, 1986.

Seneca, *Teatro*, testo critico, traduzione e commento di G. Viansino, Milano, Mondadori, 1993; 2007<sup>2</sup>.

Seneca, *Tragedie*, a cura di G. Giardina, Torino, Utet, 1987; 2009<sup>2</sup>.

*Studi.*

'Aristoteles Romanus'. *La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, textes réunis et édités par Y. Lehmann, Tournhout, Brepols, 2013.

M. Armisen-Marchetti, *Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque: l'exemple de 'Phèdre' v. 130-135*, «Pallas», 38 (1992), pp. 379-390.

E. Asmis, *Seneca's Originality*, in *The Cambridge Companion to Seneca*, pp. 224-228.

B. Axelson, *Korruptelenkult: Studien zur Textkritik der unechten Seneca-Tragödie 'Hercules Oetaeus'*, Lund, Gleerup, 1967.

S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

A. J. Boyle, *An Introduction to Roman Tragedy*, London-New York, Routledge, 2006.

L. Braun, *Sind Senecas Tragödien Bühnstücke oder Rezitationsdrame?*, «Res publica Litterarum», 5 (1983), pp. 43-52.

*Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*, ed. by G. Damschen – A. Heil with the assistance of M. Waida, Leiden-Boston, Brill, 2014.

R. Brouwer, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

A. Busch, *Dissolution of the Self in the Senecan Corpus*, in *Seneca and the Self*, pp. 255-282.

D. Cairns, *Divine and Human Action in the Oedipus Tyrannos*, in *Tragedy and Archaic Greek Thought*, pp. 119-171.

*The Cambridge Companion to Seneca*, ed. by S. Bartsch – A. Schiesaro, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

M. Cassan, *Quid fluctuaris? La tensione filosofica nelle tragedie di Seneca*, Venezia Ca' Foscari (tesi di laurea), 2015.

F. Caviglia, *I cori dell' 'Oedipus' di Seneca e l'interpretazione della tragedia*, in *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, pp. 87-104.

F. R. Chaumartin, *Philosophical Tragedy?*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 653-669.

J. Dingel, *Die relative Datierung der Tragödien Senecas*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009.

J. Dingel, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg, Winter, 1974.

*Discours of Anger in the Early Modern Period*, ed. by K. A. E. Enenkel – A. Traninger, Leiden-Boston, Brill, 2015.

P. L. Donini, *Pathos nello stoicismo romano*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 195-216.

- E. Fantham, *Seneca's Troades*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, ed. by F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2013.
- J. Fillion-Lahille, *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.
- La filosofia a teatro*, a cura di A. Costazza, Milano, Cisalpino, 2010.
- S. Fischer, *Systematic Connections between Seneca's Philosophical Works and Tragedies*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 745-768.
- J. G. Fitch, *Sense-Pause and Relative Dating in Seneca, Sophocles and Shakespeare*, «American Journal of Philology», 102 (1981), pp. 289-307.
- M. Frank, 'Phoenissae', in *Brill's companion to Seneca*, pp. 449-458.
- J.-B. Gourinat, 'In nostra potestate', «Lexis», 25 (2007), pp. 143-150.
- H. M. Hine, 'Interpretatio Stoica' of Senecan Tragedy, in *Sénèque le tragique*, pp. 173-220.
- J. Ker, *The Deaths of Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- A. Kirichenko, *Lehrreiche Trugbilder. Senecas Tragödien und die Rhetorik des Sehens*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013.
- U. Knoche, *Eine Brücke vom Philosophen Seneca zum Tragiker Seneca*, «Antike», 17 (1941), pp. 60-66; rist. in *Senecas Tragödien*, hrsg. E. Lefèvre, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 58-66.
- E. Lefèvre, *Studien zur Originalität der römischen Tragödie. Kleine Schriften*, Berlin, de Gruyter, 2015.
- C. A. J. Littlewood, *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- C. W. Marshall, *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 33-44.
- B. Marti, *Seneca's Tragedies: A new Interpretation*, «Transactions of the American Philological Association», 76 (1945), pp. 216-245.
- S. Maso, 'Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt'. *Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility*, in *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, pp. 125-144.
- S. Maso, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- S. Maso, *The Risk in the Educational Strategy of Seneca*, «Journal of Ancient Philosophy», V (2011), 1, pp. 1-20.
- D. J. Mastrorarde, *Seneca's Oedipus: The Drama in the Word*, in *Oxford Readings in Classical Studies*, pp. 221-243.
- R. G. Mayer, *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 57 (1994), pp. 151-174.
- G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano, Ceschina, 1970.
- G. Mazzoli, *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15 (1997), pp. 79-91.
- J. Müller, *Did Seneca Understand 'Medea'? A Contribution to the Stoic Account of 'Akrasia'*, in *Seneca 'Philosophus'*, pp. 65-94.
- R. G. M. Nisbet, *The Dating of Seneca's Tragedies with Special References to Thyestes*, in *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, vol. VI, ed. by F. Cairns

- M. Heath, Leeds, F. Cairns, 1990, pp. 95-114; repr. in *Oxford Readings in Classical Studies*, pp. 348-371.
- Nove studi sui cori tragici di Seneca*, a cura di L. Castagna, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- M. Nussbaum, *Poetry and the Passions: Two Stoic Views*, in *Passions and Perceptions*, pp. 97-149.
- Oxford Readings in Classical Studies*, ed. by J. G. Fitch, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- J. Papy, *Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and 'De ira'*, in *Discours of Anger*, pp. 126-142.
- Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of the Mind*, ed. by J. Brunschwig – M. Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. by S. M. Braund – G. Christopher, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- O. Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (ed. or. 1927-28).
- O. Ribbeck, *Die Römische Tragödie in Zeitalter der Republik*, Leipzig, Teubner, 1875 (rist. Hildesheim 1968).
- Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, ed. by G. D. Williams – K. Volk, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- T. G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1989.
- P. Schaefer, *'De Philosophiae Anneanae in Senecae Tragoediis Vestigiis'*, Weida (Dissertation), 1909.
- A. Schiesaro, *The Passions in Play: 'Thyestes' and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003.
- A. Schiesaro, *Passion, Reason, and Knowledge in Seneca's Tragedies*, in *The Passions in Roman Thought and Literature*, pp. 89-111.
- A. Schiesaro, *Seneca and the Denial of the Self*, in *Seneca and the Self*, pp. 221-235.
- Seneca and the Self*, ed. by S. Bartsch – D. Wray, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Seneca 'Philosophus'*, ed. by J. Wildberger – M. L. Colish, Berlin, de Gruyter, 2014.
- Sénèque le tragique*, édd. M. Billerbeck – E. A. Schmidt, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, 2004.
- H. Slaney, *The Senecan Aesthetic A Performance History. Classical Presences*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016.
- G. A. Staley, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- W. Stroh, *'Troas'*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 435-447.
- R. G. Tanner, *Stoic Philosophy and Roman Tradition in Senecan Tragedy*, in *ANRW* 2.32.2 (1985), pp. 1100-1133.
- R. J. Tarrant, *Senecan Drama and its Antecedents*, «Harvard Studies in Classical Philology», 82 (1978), pp. 213-263.
- K. Töchterle, *'Oedipus'*, in *Brill's companion to Seneca*, pp. 483-491.
- C. Torre, *'Alia temptanda est via'. Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei "due" Seneca (morale e tragico)*, «Acme», LX (2007), 1, pp. 37-84.

- C. Torre, *Seneca tragico vs Seneca filosofo: nuovi approcci a una vecchia querelle*, in *La filosofia a teatro*, pp. 41-61.
- Tragedy and Archaic Greek Thought*, ed. by D. Cairns, Swansea, The Classical Press of Wales, 2013.
- C. V. Trinacty, *Senecan Tragedy*, in *The Cambridge Companion to Seneca*, pp. 29-40.
- C. V. Trinacty, *Senecan Tragedy and the Reception of Augustan Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- M. Vielberg, 'Necessitas' in Senecas 'Troades', «Philologus», 138 (1994), pp. 315-334.
- C. Wiener, *Stoische Doktrin in römischen Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans 'Pharsalia'*, München-Leipzig, Saur, 2006.
- G. D. Williams, *Minding the Gap. Seneca, the Self, and the Sublime*, in *Roman Reflections*, pp. 172-191.
- D. Wray, *Seneca and Tragedy's Reason*, in *The Cambridge Companion to Seneca*, pp. 237-254.
- M.-A. Zagdoun, *Échos de la 'Poétique' d'Aristote à Rome*, in 'Aristoteles Romanus', pp. 535-546.
- A. Zanobi, *Seneca's Tragedies and the Aesthetics of Pantomime*, London, Bloomsbury, 2014.
- O. Zwielerlein, *Die Rezitationsdramen Senecas*, Meisenheim am Glan, Hein, 1966.



FRANCESCO VERDE

## GLI EPICUREI E LA PSICOLOGIA DI EPICURO\*

### 1. Introduzione.

Sulla psicologia di Epicuro è stato scritto molto, essendo, questo, un tema di studio privilegiato dalla critica anche in tempi recenti quando sono stati pubblicati contributi interessanti su diversi aspetti di questa dottrina<sup>1</sup>. Malgrado tale rilevante coinvolgimento per questa tematica, a mia conoscenza, a tutt'oggi non esiste un contributo che si occupi nello specifico della

\* Sono profondamente riconoscente al prof. Walter Lapini e a Emidio Spinelli che hanno avuto la pazienza di leggere questo articolo prima della sua pubblicazione. Ringrazio, infine, tutti coloro che sono intervenuti durante la discussione del mio contributo (in particolare Walter Cavini, Francesca Guadalupe Masi, Graziano Ranocchia, Daniela Patrizia Taormina e Diego Zucca) in occasione del III Convegno scientifico della Società Italiana di Storia della Filosofia Antica, tenutosi a Roma il 22 gennaio 2016. Una versione più ampia e dettagliata di questo contributo è stata presentata al XIV<sup>th</sup> *Symposium Hellenisticum* (Utrecht, 18-22 luglio 2016).

<sup>1</sup> Mi limito a citare D. Konstan, *L'âme*, in *Lire Épicure et les épicuriens*, édité par A. Gigandet – P.-M. Morel, Paris, PUF, 2007, pp. 99-116; Id., *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, spec. pp. 21-103; Id., *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in *Questioni epicuree*, a cura di D. De Sanctis – E. Spinelli – M. Tulli – F. Verde, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, pp. 151-158; L. Repici, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura di F. Alesse – F. Aronadio – M. C. Dalfino – L. Simeoni – E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 379-406; C. Gill, *Psychology*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by J. Warren, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 125-141; F. G. Masi, *Dagli occhi alla mente: Il cammino tortuoso degli eidola*, in *Epicurus on Eidola, Peri Phuseos Book II: Update, Proposals, and Discussions*, edited by F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2015, pp. 107-134; F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica: Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015, pp. 49-64; F. Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XCVII (2016), 1, pp. 44-62; F. G. Masi – F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, in *Philosophy of Mind in Antiquity*, edited by J. Sisko, London-New York, Routledge, (di prossima pubblicazione).

‘fortuna’ della psicologia di Epicuro nell’ambito della tradizione epicurea<sup>2</sup>, eccezion fatta per la trattazione lucreziana, oggetto, invece, di maggiore interesse. Lo scopo di questo contributo, dunque, partendo da alcuni dei paragrafi che Epicuro dedica all’anima nell’*Epistola a Erodoto*, sarà quello di esaminare in che modo e su quali aspetti alcuni Epicurei, in particolare Demetrio Lacone (II-I sec. a.C.) e Diogene di Enoanda (II sec. d.C.) – che vivono in epoche e soprattutto in luoghi assai diversi (il primo, che non fu mai scolarca, tra Mileto<sup>3</sup> e la scuola madre di Atene, il secondo tra Enoanda e Rodi<sup>4</sup>) – si concentrarono quando si occuparono della psicologia di Epicuro. Più nel dettaglio, focalizzerò la mia analisi su un punto specifico. Si tratterà di comprendere in che modo gli Epicurei considerarono la cosiddetta bipartizione tra una parte razionale e una a-razionale dell’anima, a mio parere assente nell’*Epistola a Erodoto* ma, come è noto, ben presente in Lucrezio che distingue tra *animus* (= parte razionale) e *anima* (parte a-razionale)<sup>5</sup>. Per avere un quadro il più possibile ampio del contesto, è preferibile partire da Epicuro, in particolare da un luogo testuale particolarmente ostico, il § 63 dell’*Epistola a Erodoto*, nel tentativo di verificare se l’analisi degli Epicurei seriori possa o meno gettare luce su questo punto. Se questa ricostruzione storica è plausibile, pur mantenendo la debita dose di prudenza, si potrà

<sup>2</sup> J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1992, pp. 144-147 dedica uno spazio sintetico alle trattazioni psicologiche di Demetrio Lacone e Diogene di Enoanda.

<sup>3</sup> Cfr. E. Puglia, *Demetrio Lacone a Mileto*, «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 21-24.

<sup>4</sup> Cfr. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited by M. F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993, pp. 35-37.

<sup>5</sup> Tale distinzione, tuttavia, non deve essere considerata in termini tassativi. Come rileva D. Mehl in un acuto studio (*The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius*, «Philologus», 143 (1999), pp. 272-287) «For ψυχή, the union of τὸ λογικόν and τὸ ἄλογον, he [scil. Lucretius] uses *animus* alone, *anima* alone, *animus* and *anima* joined by a connective, and *mens* and *anima* joined by connective; for τὸ λογικόν, he uses *animus* alone, *mens* alone, or *animus* and *mens* joined by a connective; and for τὸ ἄλογον, he uses without exception the word *anima*» (pp. 274-275). Da ciò che scrive Mehl, tra l’altro, si comprende come la coppia lucreziana *animus/anima* non possa essere considerata il diretto corrispettivo latino di ψυχή / νοῦς, come, invece, riteneva C. Bailey (*Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Vol. II: *Commentary, Books I-III*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 1005; *contra* P. Boyancé, *Lucrezio e l’epicureismo*, edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia, Paideia, 1985<sup>2</sup>, pp. 163-164). V. anche *infra*, n. 63. Sui parallelismi tra la trattazione psicologica lucreziana e la dottrina aristotelica e stoica dell’anima (oltre che per la bibliografia menzionata) rinvio a J. Mansfeld, *Soul, Senses, Semen: Aristotelian, Lucretian, Stoic Sequences*, in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume Two: The Compendium, Part One*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 139-153, spec. pp. 151-153.

concludere che la filosofia di Epicuro non è un blocco dottrinario unitario e statico ma un pensiero, per così dire, in evoluzione.

## 2. *La dottrina dell'anima nell'Epistola a Erodoto*<sup>6</sup>.

La base imprescindibile da cui partire per rilevare i caratteri principali e peculiari della psicologia di Epicuro sono i paragrafi 63-64 dell'*Epistola a Erodoto* che conviene riportare di seguito per esteso:

§ 63. Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συννορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη – οὕτω γὰρ ἡ βεβαιότης πίσις ἔσται –, ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερέες, πῆ δὲ τούτῳ ἔστι δὲ τὸ μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροισματι· τούτο δὲ πᾶν αἰ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἰ εὐκινήσιαι καὶ αἰ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν. Καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν·

§ 63. Dopo queste cose, riferendoci alle sensazioni e alle affezioni – in questo modo infatti si avrà la più salda credenza –, si deve considerare che l'anima è un corpo costituito da parti sottili disseminato per l'intero complesso atomico, assai simile a un soffio avente una certa commistione di calore e simile in qualche modo all'uno e in qualche modo all'altro; tale parte (*to meros*) a causa della sottigliezza è molto differente anche da questi (*scil.* il soffio e il calore), per questo maggiormente affine anche al resto del complesso atomico; tutto ciò lo rivelano le facoltà dell'anima, le affezioni, i corretti movimenti della mente e i pensieri e ciò di cui, se privati, moriamo.

E certamente si deve tener fermo che l'anima detiene la più importante causa della sensazione;

§ 64. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἄθροίσματος ἐστεγάζετό πως. Τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνη τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιοῦτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν. Οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἐτέρῳ ἅμα συγγεγεννημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμοῦρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ εἶπον.

§ 64. senz'altro non avrebbe in sé tale funzione (di causa), se essa non fosse in qualche modo riparata dal resto del complesso atomico. Il resto del complesso atomico,

<sup>6</sup> Rinvio a Verde, *Monismo psicologico* per una prima esposizione di parte del materiale preso in esame in questo paragrafo.

consentendo a quella (*scil.* l'anima) di avere tale causa, partecipa anch'esso di tale accidente grazie all'anima, ma non di tutto ciò che essa possiede; perciò, venuta meno l'anima, esso non ha la sensazione. Non possedeva, infatti, tale facoltà in se stesso, la consentiva, però, a un'altra cosa nata insieme a esso che, una volta realizzata in esso tale facoltà, portava subito a compimento in sé in base al movimento l'accidente della sensazione e, in base alla congiunzione e alla conformità, come ho detto in precedenza, lo forniva anche a quello<sup>7</sup>.

La prima e basilare informazione fornita da Epicuro è che l'anima è corpo (*psyche soma esti*); è importante notare l'accostamento forte e quasi 'ardito' di *psyche* e *soma*. L'anima è un corpo particolarmente sottile (*leptomerēs*) che, proprio in virtù di questa sua condizione fisica, è diffusa per tutto l'organismo (*to athroisma*)<sup>8</sup>. L'anima, in altre parole, è un corpo nel corpo: ciò potrebbe apparire come una contraddizione, infatti è assurdo che un corpo sia all'interno di un altro corpo<sup>9</sup>. Il fatto che la *psyche* sia *leptomerēs*, ossia, alla lettera, formata da parti sottili, tuttavia, garantisce, per un verso, che un corpo più sottile, appunto, possa essere interno a uno meno sottile, per un altro, legittima la totale 'capillarità' dell'anima nel resto dell'organismo. L'anima, pertanto, è sì un corpo, ma dotato di una sua specificità tutta materiale; è un *soma leptomerēs*, in qualche modo simile (ma non identico, beninteso) a un soffio commisto al calore. Il riferimento al calore è interessante in quanto, come mostra bene un luogo aristotelico del *De caelo*<sup>10</sup>, il fuoco è il più sottile (*leptotaton*) di tutti i corpi, di conseguenza la commistione dell'anima con il calore spiega la sua sottigliezza e la conseguente possibilità di essere disseminata per tutto il resto dell'organismo in maniera completa e, appunto, capillare<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Il testo e la traduzione dei passi della lettera a Erodoto sono tratti da Epicuro, *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010, *ad loc.*

<sup>8</sup> Cfr. anche Aët. IV 4, 6 (*Dox.* p. 90 = 68 A 105 DK = 312 Us.): Δημόκριτος, Ἐπίκουρος διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσιν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον.

<sup>9</sup> È ben noto che anche gli Stoici antichi avevano una psicologia del tutto materialista; non a caso Calcidio (*In Plat. Tim.* cp. 221 = *SVF* II 796) li critica sostenendo se non l'impossibilità quanto meno l'astruità che un corpo sia unito a un altro corpo (*corpus corpori sociatum est*).

<sup>10</sup> III 303b 19-21; cfr. anche Theophr. *De igne*, 33 e 73 per la *leptotes* e la *leptomereia* relativa al fuoco.

<sup>11</sup> Va comunque tenuto presente che Epicuro parla di calore e non specificamente di fuoco; un riferimento al fuoco è contenuto, in ogni caso, nel testo dello scolio del § 66 dell'*Epistola a Erodoto* (cfr. *infra*, p. 40). Sulla distinzione antica tra calore e fuoco relativamente alle loro diverse proprietà cfr., per esempio, Theophr. *De igne*, 5-6 e 44-48.

Proprio alla assoluta diffusione del corpo atomico nel restante *athroisma* può essere connessa anche una controversa testimonianza di 'Ippolito' o, più correttamente, dell'Autore dell'*Elenchos*<sup>12</sup> che, a mia conoscenza, non trova diretto riscontro in altri testi. A Epicuro è attribuita l'idea che le anime umane siano sangue; è probabile che in questo modo 'Ippolito' (o, molto più probabilmente, la sua fonte a noi ignota) intendesse richiamare la materialità e la mortalità dell'anima, nonché, soprattutto, la sua capillare diffusione nell'organismo proprio come il sangue<sup>13</sup>.

Tornando ai caratteri fisici dell'anima è utile ricordare che la *leptotes* ricopre un ruolo importante anche nella dottrina dei simulacri; uno dei caratteri fondamentali degli *eidola* è, infatti, proprio la loro sottigliezza. All'inizio del § 46 dell'*Epistola a Erodoto* Epicuro afferma che le pellicole atomiche (che si distaccano continuamente dalla superficie dei corpi) per la loro sottigliezza sono assai differenti da ciò che appare; gli *eidola*, infatti, pur essendo degli aggregati di atomi e, quindi, dei corpi solidi a tutti gli effetti, in virtù della loro *leptotes*, sono velocissimi e capaci di attraversare enormi distanze in tempi brevissimi, benché non possiedano la medesima struttura solida dei corpi da cui continuamente si distaccano. Da questo punto di vista, dunque, si può forse ben dire che proprio i simulacri – a cui Epicuro dedica una dettagliata trattazione nel II libro del *Peri physeos*<sup>14</sup> – sono l'aggregato atomico maggiormente accostabile per somiglianza al corpo dell'anima.

Il fatto che l'anima sia formata da parti sottili spiega la sua invisibilità così come la sottigliezza dei simulacri giustifica la conseguente invisibilità degli *eidola*. Dato che l'anima è disseminata per l'intero complesso atomico (*to athroisma*), essa non risiede in un punto specifico da cui dirige e gestisce le proprie mansioni, ma la sua capillare diffusione per l'intero organismo è la ragione che spinge Epicuro a considerare il corpo psichico la causa maggiore della sensazione (*tes aistheseos ten pleisten aitian*). Data la sua intrinseca sottigliezza, l'anima è simile a un soffio (*pneuma*) commisto al calore (ma, si badi, non per questo essa si identifica intrinsecamente né con lo *pneuma*

<sup>12</sup> Ref. I 22, 5 = 340 Us.

<sup>13</sup> In merito cfr. 'Ippolito', *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, con un saggio introduttivo di E. Castelli, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 85 n. 55, nonché G. Scalas, "Le anime sono sangue" (Ref. I 22, 5 = 340 Usener): Una testimonianza 'ippolitea' sulla psicologia di Epicuro, «Lexicon Philosophicum», 3 (2015), pp. 199-226, URL: <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/456> (27.09.2016). Un riferimento al sangue in un contesto genuinamente psicologico è presente in Lucret. DRN III 250 e 789 (cfr. *infra*, p. 42).

<sup>14</sup> Questo libro è stato recentemente edito con ampio commentario da Epicuro, *Sulla natura: Libro II*, a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012. Sull'edizione di Leone cfr. ora anche la raccolta di saggi in *Epicurus on Eidola*.

né con il calore) che viene letteralmente ‘riparato’, ‘coperto’ (*estegazeto*) dalla parte restante dell’organismo (*tou loipou athroismatos*) che lo contiene.

Questo punto è particolarmente significativo; quando Epicuro parla della parte restante dell’organismo intende riferirsi al corpo che, per l’appunto, ripara, copre e racchiude il corpo dell’anima. Non bisogna pensare, tuttavia, che il corpo costituisca una sorta di contenitore ermeticamente chiuso tale da non permettere la comunicazione dell’anima con l’esterno. In merito, un passo del *De morte* di Filodemo<sup>15</sup> aiuta a chiarire la questione, mostrando con tutta evidenza come al momento della morte l’anima esali attraverso i pori allontanandosi, o, più correttamente, disgregandosi così dal corpo a cui apparteneva in precedenza. Ciò prova che il corpo deve essere inteso come un’entità ‘permeabile’ che, da un lato, ricopre l’anima, dall’altro, non è capace di impedirne l’esalazione e l’allontanamento al momento della morte.

La ragione per cui l’anima è diffusa per tutto l’organismo è legata al fatto che ogni parte del corpo è sensibile. Rimanendo nell’ambito percettivo, un punto su cui occorre richiamare l’attenzione è l’espressione *tes aistheseos he pleiste aitia* della chiusa del § 63 dell’*Epistola a Erodoto*; si nota come Epicuro non dica che l’anima è la causa della sensazione ma che essa ne è la causa *maggiore*. Ciò significa che l’anima non è l’unica causa della sensazione *tout-court* ma è certamente quella principale. In altre parole, se l’anima non fosse ‘ricoperta’ dal resto del complesso atomico, non potrebbe essere causa della sensazione. In sostanza, quindi, la sensazione è il risultato della convergenza e della coesistenza dell’anima e del corpo; per un verso, l’anima possiede la causa *maggiore* della sensazione, per un altro, se non vi fosse la ‘partecipazione’ del corpo, l’organismo non potrebbe percepire alcunché. È, dunque, solo la stretta congiunzione dell’anima e del corpo che permette la sensazione. È questo il motivo per cui Epicuro parla di *symptoma aisthetikon*, di accidente della sensazione; senza entrare in questa sede nei dettagli della distinzione tra *symptoma* (ossia un *symbebekos* non permanente che indica un carattere ‘separabile’ dalla cosa a cui si accompagna) e *symbebekos* (ovvero una proprietà inscindibile da ciò a cui appartiene) in Epicuro<sup>16</sup>, la sensazione possiede questo carattere di accidentalità (ossia è un *symptoma*) proprio perché non è un qualcosa che appartiene intrinsecamente all’anima o al corpo (semmai più all’anima che al corpo) singolarmente presi ma è

<sup>15</sup> Coll. 8.13-20 e 37.27-33 Henry. Per alcune note di commento su questo luogo cfr. M. Gigante, *La chiusa del quarto libro «Della morte» di Filodemo*, in Id., *Ricerche filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1983, pp. 163-234, spec. pp. 200-201.

<sup>16</sup> Cfr. Epicur. *Hrdt.* 68-71, Lucret. *DRN* I 445-458, e F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 122-129.

l'esito (ancora accidentale) della loro congiunzione: l'anima senza il corpo, infatti, non sarebbe in grado né di esistere né di percepire e viceversa.

### 3. *Jan Woltjer e Walter Lapini sulla partizione dell'anima.*

Come già richiamato all'inizio, la prospettiva sulla psicologia offerta dall'*Epistola a Erodoto* appare per molti versi se non 'parziale', quanto meno diversa dalla 'parallela' trattazione offerta da Lucrezio nel III libro del *De rerum natura*. Del resto, è stata molto dibattuta dalla letteratura critica la questione della relazione tra questi due testi. Lucrezio, come è noto, distingue due parti dell'anima (ma tale 'partizione' non deve verosimilmente intendersi in senso stretto ma piuttosto in termini di 'funzione'), mentre nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro sembra mantenere una concezione *assolutamente* 'monistica' della *psyche*. Lucrezio, in effetti, distingue l'*animus*, ossia la parte razionale, dall'*anima*, che coincide con la parte 'irrazionale' o, più correttamente, 'non/a-razionale'. Alcuni versi dal III libro contribuiscono a chiarire questo punto che è evidentemente dirimente:

*Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri  
inter se atque unam naturam conficere ex se,  
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto  
consilium, quod nos animum mentemque vocamus.  
Idque situm media regione in pectoris haeret.  
Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum  
laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest.  
Cetera pars animae per totum dissita corpus  
paret et ad numen mentis momenque movetur.*

140

Ora io dico che l'animo e l'anima si tengono congiunti tra loro e costituiscono di sé una sola natura; ma ciò che è il capo, per così dire, e domina in tutto il corpo, è il senno, che noi chiamiamo animo e mente. Ed esso è posto e fissato nella regione centrale del petto. Qui infatti si agitano l'ansia e la paura, intorno a queste parti le gioie ci accarezzano; qui dunque è la mente e l'animo. Tutto il resto dell'anima, disseminato per tutto il corpo, obbedisce e si muove al cenno e al movimento della mente<sup>17</sup>.  
(DRN III 136-144)

<sup>17</sup> Il testo e la traduzione del *De rerum natura* sono tratti da Tito Lucrezio Caro, *La natura*, a cura di F. Giaccotti, Milano, Garzanti, 1994.

Accanto al luogo lucreziano riporto di seguito lo scolio che compare al § 66 dell'*Epistola a Erodoto*:

[Λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῶ τινι διαφορουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. (...)]

[in altre opere (*scil.* Epicuro) dice che essa (*scil.* l'anima) è composta da atomi levigati e sferici, di gran lunga differenti da quelli del fuoco; e che vi è una parte irrazionale di essa che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace come è evidente dalle paure e dalla gioia (...)]. (*Hrdt.* 66)

Si tratta di due passi estremamente interessanti soprattutto per via di alcuni tratti comuni; sia in Lucrezio sia nello scolio la differenziazione tra le due parti dell'anima è presentata distintamente. Alcuni interpreti ritengono che già nell'*Epistola a Erodoto* (eccettuato il testo dello scolio ovviamente) sia tematizzata questa distinzione; costoro leggono il § 63 della lettera sulla base di una congettura proposta da Jan Woltjer (Groningen, 1 febbraio 1849 - Amsterdam, 28 luglio 1917), padre del più noto astronomo omonimo, che nel 1877 (esattamente dieci anni prima della pubblicazione degli *Epicurea* da parte di H. Usener) discuteva a Groningen (Paesi Bassi) la sua dissertazione *pro gradu doctoris* intitolata *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*<sup>18</sup>. In questo scritto Woltjer si riprometteva di studiare nel dettaglio le dottrine filosofiche contenute nel *De rerum natura* e di confrontarle con le altre fonti (direttamente epicuree e non), assumendo, però, Lucrezio come punto di partenza privilegiato. Su questa base, esaminando il § 63 della lettera, Woltjer (p. 61), non trovando qui diretta conferma della 'bipartizione' dell'anima, propose di leggere *ti meros* ('una parte') al posto di *to meros* ('la parte')<sup>19</sup>, mentre nei *codd.* B P F Φ<sup>20</sup> si legge ἔστι δὲ τὸ μέρος. In sostanza, secondo Woltjer, Epicuro non si riferirebbe alla parte (*to meros*) nel senso dell'anima come parte altra/diversa rispetto al corpo, ma a una parte (*ti meros*) della stessa anima<sup>21</sup>. Scrive Woltjer (p. 61):

<sup>18</sup> Groningae, P. Noordhoff, 1877.

<sup>19</sup> Per il testo cfr. *supra*, p. 35.

<sup>20</sup> Per le sigle e le date dei manoscritti mi uniformo a Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited by T. Dorandi, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-5.

<sup>21</sup> A riguardo cfr. il dettagliato studio di L. Repici, *Il pensiero dell'anima*. Sintetiche ma utili le precisazioni di H. von Staden, *Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on*

Quaeritur utrum duas an tres partes hic discernat Epicurus. Sunt qui τὸ μέρος referant ad animum: 'est autem pars (hominis), quae multam accepit immutationem' ita Cobetus, Huebnerus, Schneiderus: alii qui, putent tertiam partem hic duabus prioribus (πνεύματι et θερμῷ) addi, sic Rossius, quod recte mihi videtur. τούτῳ enim quo referri debet, nisi ad animam, cum τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι opponi debet? Credo Epicurum nominis expertem illam partem ob oculos habuisse, quae λεπτομερεῖα πολλὴν παραλλαγὴν εἴληφεν τῶν ἄλλων (πνεύματος et θερμοῦ) vel ut Lucretius dicit vs. 243, 'qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat'.

Woltjer si chiede se τὸ μέρος vada riferito all'anima intesa come parte dello *athroisma*, come interpretano, usando la dicitura latina, Cobetus, Huebnerus e Schneiderus, oppure a una terza parte rispetto al soffio e al calore nominati nella lettera immediatamente prima come costituenti materiali a cui il corpo dell'anima secondo Epicuro sarebbe simile. Questo è quanto ritiene Rossius (Ignazio Rossi), secondo un'esegesi che a Woltjer stesso sembra corretta (*quod recte mihi videtur*). Più nel dettaglio Woltjer con Rossi crede che si tratti dell'elemento senza nome (*nominis experts*) di cui parla ancora Lucrezio (DRN III 237-251):

*Iam triplex animi est igitur natura reperta;  
nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum,  
nil horum quoniam recipit mens posse creare  
sensiferos motus, quae denique mente volutat*<sup>22</sup>. 240

*Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest  
adtribuatur; east omnino nominis experts;  
qua neque mobilius quicquam neque tenuius extat  
nec magis e parvis et levibus ex elementis;  
sensiferos motus quae didit prima per artus.* 245

*Prima cietur enim, parvis perfecta figuris,*

*the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, edited by J. P. Wright – P. Potter, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 79-116, spec. p. 82.

<sup>22</sup> Il verso 240 del III libro del poema lucreziano è assai problematico: per un primo orientamento rinvio a Tito Lucrezio Caro, *La natura*, p. 473 e alla proposta di lettura di W. H. Shearin, *Concealed Pleasure: Lucretius, De Rerum Natura 3.237-42*, «The Classical Quarterly», 64 (2014), pp. 183-196. Pur seguendo il testo di Giuncotti (*quae denique mente volutat*) segnalo la lettura di E. Flores (Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, edidit E. Flores, vol. I (Libri I-III), Napoli, Bibliopolis, 2002, *ad loc.*): *sensiferos motus, qui dant quae mente uolutant* / «i moti sensiferi, che danno ciò che nella mente si rivolta». Non posso intrattenermi in questa sede su tale spinosa difficoltà testuale, tuttavia osservo brevemente che la *quarta natura* sembrerebbe responsabile non solo dei *sensiferi motus* ma anche dell'attività razionale della *mens*. Se questo è vero, da un lato, l'elemento senza nome non è connesso *esclusivamente* all'attività razionale, dall'altro, risulta verosimile l'idea che *tutti* i quattro elementi siano costitutivi dell'*intera* anima (su questo cfr. *infra*, n. 26).

*inde calor motus et venti caeca potestas  
accipit, inde aër, inde omnia mobilitantur:  
concutitur sanguis, tum viscera persentiscunt  
omnia, postremis datur ossibus atque medullis  
sive voluptas est sive est contrarius ardor.*

250

Già triplice, quindi, è apparsa la natura dell'animo; e tuttavia questi elementi tutti insieme non bastano a creare il senso, poiché la mente non ammette che alcuno di questi possa creare i moti sensiferi e i pensieri che la mente rivolge. È dunque necessario che a questi s'aggiunga anche una quarta natura. Essa è del tutto priva di nome; e non esiste alcuna cosa che sia più mobile o più tenue di lei, né fatta di elementi più piccoli e più lisci; lei per prima diffonde i movimenti sensiferi per le membra. È infatti prima ad essere eccitata, composta com'è di piccoli atomi; poi i movimenti s'estendono al calore e alla cieca forza del vento, poi all'aria; poi è messa in movimento ogni cosa: s'agita il sangue, in seguito la sensazione penetra in tutte le carni, per ultime la ricevono le ossa e le midolla, si tratti di un piacere o di un ardore contrario.

Si tratta, dunque, di un elemento particolarmente tenue e mobile che, rimanendo comunque materiale<sup>23</sup>, è responsabile della diffusione dei *sensiferi motus* per tutte le membra<sup>24</sup>. La *quarta natura* di Lucrezio non è altro che l'elemento privo di nome o *akatonomaston* di cui parlano anche altre testimonianze quali Aezio (IV 3, 11 [*Dox.* p. 388] = 315 Us.) e Plutarco (*Adv. Col.* 1118D = 314 Us.), la cui origine teorica risalirebbe, almeno secondo alcuni studiosi, al *Peri philosophias* oppure (meno probabilmente, stando all'esame delle fonti) all'*Eudemo* di Aristotele<sup>25</sup>. Secondo Woltjer (*Lucretii philosophia*, pp. 61-62), pertanto, occorre mutare leggermente il testo:

<sup>23</sup> Non credo che quanto sostiene C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 391-392 sia così stringente. Lo studioso, pur asserendo che la *quarta natura* abbia caratteri materiali, ritiene che Epicuro, introducendola, abbia spinto il proprio materialismo al limite massimo, sebbene non lo abbia oltrepassato ammettendo una sostanza immateriale nella composizione dell'anima. Sulla corporeità di *animus* e *anima* Lucrezio (*DRN* III 161-162) non lascia adito a dubbi.

<sup>24</sup> Cfr. Lucret. *DRN* III 238-251. Sulla funzione 'unificatrice' del quarto elemento si veda J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, p. 141.

<sup>25</sup> Per approfondire questo punto cfr. Verde, *Monismo psicologico*, p. 61. Secondo C. Rapp (*Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, edited by R. A. H. King, Berlin-New York, de Gruy-

Paucis mutatis sic legere velim: ἔστι δέ τι μέρος (...) μᾶλλον ἢ τῷ λοιπῷ (...) Est autem pars alia (ita Aldobrandinus), quae tenuitate multum discrepat ab illis ipsis, sed tamen huic (animae, cuius duas partes enumeravit) potius consentiens quam reliquo coetui (corpori). Vix porro credere possum Epicurum hic tres animi partes tantum enumerasse, cum Lucretius, Plutarchus, Stobaeus quattuor ei tribuant. Aeris elementum deest. Aerem autem Lucretius dicit semper cum calore et vapore coniunctum esse: porro negari non potest eum etiam πνεύματι sive aerae similem esse.

Con l'introduzione di questa congettura (ἔστι δέ τι μέρος al posto di ἔστι δὲ τὸ μέρος dei codici), Woltjer ritrovava in Epicuro la partizione psicologica testimoniata da Lucrezio: non *esplicitamente* la distinzione tra parte razionale e parte a-razionale dell'anima e nemmeno la *natura triplex* dell'anima di Lucrezio (*DRN* III 237), ossia il fatto che essa sia materialmente costituita dal calore, dallo *pneuma* o soffio e dall'aria, quanto la caratterizzazione dell'anima come determinata dallo *pneuma*, dal calore e, per l'appunto, dall'elemento *nominis expers* o *quarta natura*<sup>26</sup>. Ciononostante, rispetto a Lucrezio, in Epicuro rimaneva fuori l'elemento dell'aria ma Woltjer risolveva questo problema chiarendo che Lucrezio (si badi, ancora una volta Lucrezio e non Epicuro) dice sempre che l'aria è congiunta al calore e allo *pneuma*: in questo modo la coerenza e il carattere parallelo e quasi interscambiabile dei due testi erano fatti salvi. È evidente che Woltjer era condotto ad apportare questa correzione testuale (non così 'leggera', come intendeva lo studioso) partendo

ter, 2006, pp. 187-208) «(...) the fourth element in the report of Aëtius reminds us of the third element that Epicurus himself mentions in the *Letter to Herodotus*» (p. 189).

<sup>26</sup> Colgo qui l'occasione di chiarire e precisare quanto ho scritto in *Monismo psicologico*, pp. 55-56: «In sostanza, secondo Woltjer, Epicuro non si riferirebbe alla parte (*to meros*) nel senso dell'anima come parte altra/diversa rispetto al corpo, ma a una parte (*ti meros*) della stessa anima. Con l'introduzione di questa congettura, Woltjer ritrovava in Epicuro la bipartizione psicologica testimoniata da Lucrezio». Si è visto, infatti, che con l'integrazione ἔστι δέ τι μέρος Woltjer intendeva riferirsi alla *quarta natura* di Lucrezio. Ora tale *natura* è stata considerata da molti studiosi e critici meno recenti (da Reisacker a Eichner, dal Brieger – ma precedentemente la sua *Epikurs Lehre von der Seele*, Halle, Ehrhardt Karras, 1893 – a Tohte) come l'elemento proprio dell'*animus*, cioè della parte razionale dell'anima (per i riferimenti precisi cfr. C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, Chiantore, 1923<sup>2</sup>, p. 190). Più recentemente la medesima opinione è stata accolta da Épicure, *Lettres et Maximes*, édité par M. Conche, Paris, PUF, 1987, p. 161, e da J. Salem, *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 67. Ciò viene riconosciuto esplicitamente anche da Woltjer (*Lucretii philosophia*, pp. 69-70); di opinione contraria è invece Giussani (*Studi*, pp. 190-208; cfr. anche Verde, *Monismo psicologico*, p. 62). In questo senso, è chiaro che se *τι μέρος* è un riferimento alla *quarta natura* e se questa è l'elemento fondamentale costitutivo della parte razionale dell'anima, Woltjer ritrova allora in Epicuro la bipartizione dell'anima, a mio parere assente nell'*Epistola*.

dal testo lucreziano, un cui verso dal III libro (243) non a caso viene citato. Correggere un testo come quello epicureo, quando in realtà il medesimo testo è già di per sé *alquanto* comprensibile, risulta, a mio avviso, un atto fondamentalmente difficile da giustificare. Ciò, in sostanza, significa voler leggere a tutti i costi il testo di Epicuro a partire da Lucrezio, non tenendo conto della *possibilità* (perlomeno teorica, anche se, chiaramente, tutta da confermare) che tra Lucrezio ed Epicuro esistano delle differenze, perfino di carattere dottrinario.

Di recente in un rilevante volume dedicato all'*Epistola a Erodoto* e al *Bios* di Epicuro di Diogene Laerzio<sup>27</sup> è tornato sulla questione Walter Lapini che, circa l'integrazione di Woltjer, sulla scia di Schneider, ha senz'altro ragione nel sostenere che Woltjer «sbagliava per difetto, perché (...) il τῖ al posto del τό non basta: occorre anche un καί, e possibilmente, aggiungo io, un αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς). Queste sono le condizioni minime (...) perché l'ipotesi 'elementare' possa costruirsi su un greco credibile» (p. 83). Per quanto concerne il passo in questione, Lapini non esclude il testo seguente<sup>28</sup>, sulla linea di un'integrazione di Crönert: ἔστι δὲ τοῦ ἀέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῆ «δὲ» λεπτομερεία καὶ αὐτῶν τούτων, che traduce così: «l'anima è un corpo sottile (...) ora simile allo *pneuma*, ora simile al calore. Ed ha proprietà molto superiori a quelle dell'aria, e, quanto a sottigliezza, anche a quelle dei due elementi appena menzionati» (p. 86). Si nota immediatamente che la lezione ἔστι δὲ τοῦ ἀέρος rimpiazza ἔστι δὲ τὸ μέρος dei codici. Non vi è dubbio che la proposta di Lapini sia acuta: essa permette di ritrovare già in Epicuro tre dei quattro elementi costituenti l'anima descritti da Lucrezio (e da altre fonti). In sostanza, Epicuro direbbe che l'anima è simile allo *pneuma*, al calore e all'aria ma rispetto a questi tre 'elementi' rimane comunque diversa e superiore soprattutto quanto alla sottigliezza della sua costituzione materiale. È chiaro che non si può escludere un testo del genere che ha, per l'appunto, il pregio di rintracciare già in Epicuro (anzi, nel 'giovane' Epicuro, data la probabile composizione giovanile della lettera a Erodoto<sup>29</sup>) la *natura triplex* dell'anima con l'esclusione della *quarta natura* o ἀκατονόμαστον, anche se esiste almeno una testimonianza che, seppure tarda (ma non necessariamente inaffidabile), indica che l'anima epicurea è commista *ex igne et aere et spiritu*, non facendo alcuna menzione del quarto elemento<sup>30</sup>. Ma anche in questo caso si ricade,

<sup>27</sup> W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio: Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

<sup>28</sup> L'integrazione compare già in apparato in Dorandi, *Diogenes Laertius*, p. 771.

<sup>29</sup> Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, p. 65.

<sup>30</sup> Si tratta della testimonianza di Macrobio (*In Somn.* I 14, 20 = 315 Us.); sull'affidabilità di Macrobio come fonte dell'Epicureismo cfr. F. Verde, *Kepos e Peripatos a partire*

mi pare, non tanto nella riscrittura di un passo quanto in una metodologia assai simile a quella che portava Woltjer a emendare ἔστι δὲ τι μέρος al posto di ἔστι δὲ τὸ μέρος dei codici, ossia partire da Lucrezio per correggere (o integrare) il testo di Epicuro, un'operazione, questa, non *sempre* storicamente ammissibile e giustificabile. In prima istanza, sono del parere che *non in ogni caso* le differenze tra il testo di Epicuro e il poema lucreziano debbano *necessariamente* essere colmate, a maggior ragione se le fonti di Lucrezio fondamentalmente ci sfuggono, sebbene vi sia un ampio dibattito in merito<sup>31</sup>. Non potendo contare nemmeno sul *Peri physeos* integralmente (o, comunque, in maniera meno frammentaria) anche per Epicuro la situazione è complessa e delicata, dato che non sappiamo con certezza né in quale rapporto stiano l'*Epistola a Erodoto* e il *Peri physeos*, né quale relazione vi sia tra quest'ultima opera e il *De rerum natura*, data la scarsa circolazione dell'opera maggiore di Epicuro al di fuori del *Kepos*<sup>32</sup>. Beninteso: ciò non significa affatto che Lucrezio non vada mai usato per correggere, integrare o capire Epicuro (o viceversa, naturalmente) ma vuol dire che questa operazione, per quanto lecita e in molti casi quasi imprescindibile, va fatta con estrema prudenza, dato che potrebbe anche comportare alcuni rischi dal punto di vista storico (e, quindi, teorico).

Per comprendere ciò, occorre evidenziare una prima forte differenza tra Epicuro e Lucrezio quanto alla costituzione dell'anima: il poeta/filosofo latino non ha dubbi sul fatto che la natura dell'anima sia dal punto di vista 'ontologico' costitutivamente triplice (è per questo, d'altronde, che la natura anonima che va ad aggiungersi è *quarta*); in Epicuro si ha una situazione diversa. Il filosofo, infatti, si limita a dire che l'anima è assai *simile* (προσεμφερέστατον) allo *pneuma*, ha una certa mescolanza con il calore ed è in qualche modo *somigliante* (προσεμφερές) all'uno e all'altro, ossia allo *pneuma* e al calore. A questo punto, come Lapini non esclude, vi potrebbe essere effettivamente un riferimento all'elemento mancante (ossia all'aria, sebbene manchi anche un riferimento alla *quarta natura* ma non, come si è visto, se seguiamo la correzione di Woltjer), tuttavia continuo a credere che, se il testo concorde dei

*dal II libro Sulla natura di Epicuro: La testimonianza di Macrobio*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 151-170.

<sup>31</sup> Richiamo qui l'ormai 'classico' lavoro di D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; cfr. ora anche F. Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012 con la recensione di T. Dorandi, «Klio», 96 (2014), pp. 316-321.

<sup>32</sup> In merito cfr. T. Dorandi, *Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla natura di Epicuro*, in *Questioni epicuree*, pp. 15-52.

codici B P F Φ ἔστι δὲ τὸ μέρος può essere conservato (come, d'altro canto, fa Dorandi in *Diogenes Laertius, ad loc.*, sebbene egli editi Diogene Laerzio e non Epicuro)<sup>33</sup> e fornire un senso plausibile, ciò vada fatto.

Da questo punto di vista, ritengo piuttosto convincente l'ipotesi che in questo caso τὸ μέρος indichi la parte dell'organismo rispetto al corpo, organismo che Epicuro chiama appunto *atbroisma*. Più precisamente, nel breve spazio di due soli paragrafi, Epicuro per ben tre volte (la prima volta nella stessa frase in oggetto) parla di λοιπὸν ἄθροισμα, ossia di restante/rimanente organismo, dove l'accento va posto non solo sul sostantivo ma soprattutto sull'aggettivo, dal momento che è proprio perché si parla di un ἄθροισμα che è λοιπὸν che si rintraccia una stretta relazione concettuale con μέρος. In proposito giova richiamare un passo di Galeno dal *De nervorum dissectione* che, sebbene in un contesto anatomico certamente differente da quello della lettera a Erodoto, attesta la stringente connessione tra ἄθροισμα e μέρος<sup>34</sup>. Lo ἄθροισμα, in effetti, è l'organismo nella sua totalità/complessità che è costituito da parti e una di queste è l'anima; il restante/rimanente organismo è, per l'appunto, il corpo, dunque l'organismo considerato senza anima. Ma Lapini osserva che tale ipotesi «cozza con un problema linguistico: poiché il μέρος è μέρος dell'aggregato e quindi consiste in pratica nell'intero della g i à m e n z i o n a t a ψυχή, ciò che occorre (...) non è τὸ μέρος ma τοῦτο τὸ μέρος» (p. 84). La precisazione di Lapini è rilevante, tuttavia essa mi sembra non assolutamente cogente; credo, infatti, che ἔστι δὲ τὸ μέρος, se proprio non si può tradurre con «tale parte» (come faccio nella mia traduzione dell'*Epistola*, inserendo l'aggettivo, ma non accogliendolo, però, nel testo greco), si possa perlomeno rendere, sottintendendo ψυχή, con «[l'anima] è la parte [dell'intero aggregato]», sulla base di Gill (*Psychology*, p. 126).

Lapini, inoltre, solleva un'altra difficoltà di ordine teorico-concettuale: «io credo che non ci sia modo di inserire sensatamente il concetto di μέρος all'interno della dottrina psichica per come è trattata nel c. 63 della *Lettera*. Anche nel resto della letteratura epicurea l'impressione è che la parola μέρος sia usata per individuare una funzione piuttosto che per indicare le artico-

<sup>33</sup> Per questo criterio ecdotico cfr. T. Dorandi, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, «Eikasmos», 21 (2010), pp. 273-301, nonché Id., *Diogenes Laertius*, pp. 49-52.

<sup>34</sup> Galen. *Nerv. Dissect.* 835 2-7 Kühn: οὐδὲν γὰρ διαφέρει λύεσθαι λέγειν ἀπ' ἀλλήλων τὸ προειρημένον ἄθροισμα τῶν νεύρων, ἢ κατασχίζεσθαι τὸ σύμπαν, ἀποσχιζομένων τῶν μερῶν. οὕτω δὲ εἰ καὶ διακρίνεσθαι τις ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ λέγει, ἢ τοῦ παντός ἀθροίσματος φύεσθαι τῶν μερῶν ἕκαστον, οὐ διοίσει. Per la relazione tra μέρος e τι cfr., tra gli altri, Sext. *Emp. M VIII 100* (ringrazio Mauro Nasti de Vincentis per questo puntuale suggerimento).

lazioni interne dell'anima» (p. 85; cfr. anche p. 85 n. 16). Diversamente da quanto sostiene Lapini, osservo che in questo contesto la nozione di *funzione* difficilmente può essere distinta da quegli aspetti materiali che determinano e caratterizzano la funzione stessa; ciò è ben documentato e confermato proprio da Demetrio Lacone, in particolare nel luogo del *PHerc.* 1012 che esaminerò a breve. In questo e in altri testi è possibile rilevare con una certa immediatezza la necessità di legare indissolubilmente la funzione agli aspetti fisico-materiali, quindi alle sedi corporee che a essa direttamente competono. La tradizione epicurea pare confermare che sia l'anima come parte dello ἄθροισμα che le sue parti (razionale e a-razionale) fanno riferimento a funzioni che sono a loro volta direttamente/immediatamente connesse a/fondate da strutture materiali ben definite, ovvero da atomi che sono aggregati secondo una certa modalità. Se si riflette bene, se così non fosse, non avrebbe senso localizzare in una precisa sede corporea (nel torace) una particolare funzione dell'anima (quella razionale), come è bene attestato da diverse testimonianze tra cui anche quella di Demetrio Lacone<sup>35</sup>.

#### 4. *La testimonianza di Demetrio Lacone (PHerc. 1012 coll. XLII-XLVII Puglia).*

Il *PHerc.* 1012 contiene un'opera interessantissima (di cui, tuttavia, non si conosce il titolo esatto) dell'epicureo Demetrio Lacone. Il filosofo qui ha fondamentalmente un intento apologetico: tale scritto, infatti, è teso a esaminare e, quindi, a emendare quei passi delle opere di Epicuro che erano incorsi in errori dovuti al tempo – o alla distrazione di uno scriba – oppure a malevole e deliberate interpolazioni. Demetrio corregge questi luoghi testuali al fine di restituire il genuino e originario pensiero di Epicuro, eliminando, così, ogni ambiguità di carattere dottrinario. A partire dalla col. XLII (Puglia) Demetrio si occupa della psicologia di Epicuro, in particolare proprio della questione della partizione dell'anima e del metodo inferenziale usato da Epicuro per individuare la sede della parte razionale, una questione assai dibattuta anche dagli Stoici, più precisamente da Crisippo circa la sede cardiaca dell'egemonico, come attesta Galeno che nel *De placitis* riporta citazioni dal *Peri psyches* crisippeo<sup>36</sup>.

La tematica relativa alla sede dell'egemonico è molto ricca e non può essere affrontata in questa sede. Tra i testi decisivi su questo argomento,

<sup>35</sup> Sottolinea efficacemente l'importanza della diversa localizzazione nella distinzione di *animus* e *anima* Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, pp. 168-169.

<sup>36</sup> Cfr. Galen. *De plac.* III 1, p. 170 6-34 de Lacy = *SVF* II 885, e l'imprescindibile studio di T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretations*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

oltre al *De placitis* di Galeno, occorre citare senz'altro la sezione finale del *De anima* di Alessandro di Afrodisia (94, 7-100, 17 Bruns) dove si tratta della sede (cardiaca) dell'egemonico all'interno del corpo, una questione che per Alessandro era genuinamente aristotelica, il che esclude che egli ripeta pedissequamente tesi stoiche<sup>37</sup>.

Tornando al *PHerc.* 1012, se Demetrio studia un luogo testuale di un'opera epicurea dove si tratta della parte razionale dell'anima e della sua sede, significa che tale questione ricopriva un'importanza di primo piano e, con ogni probabilità, era andata incontro a (forse) deliberati fraintendimenti, verosimilmente anche di natura polemica, come parrebbe confermare, tra l'altro, la citazione dei πολλοὶ τῶν ἰατρῶν (col. XLVII 9-10 Puglia) che usano il metodo inferenziale per dimostrare che il ragionamento risiede nella testa (ἐν κεφαλῇ)<sup>38</sup>. La sezione di Demetrio è piuttosto lunga e conviene riportarla per intero secondo il testo e la traduzione stabiliti da Enzo Puglia nell'ultima edizione del papiro:

(XLII) 13. — — — || τισὶν μὲν γ[ὰρ .....]PΩN οὐ CYMΦ[— — —]ΩN AMAPT[— — —]TA μὴ Π[— — —]TA. KAT[— — —] τῆς φύσε[ως ..... τὸν ὄρ]θὸν τόπον [τοῦ ψυχῆς λογι]ζομένου μέρου[ς] ὁ Ἐπίκ[ου]ρος διαλεγόμενος τέθη<sup>10</sup>κέν τινα τῆ[ι δυν]άμει τοι[αῦτα·

«Κατανοεῖν] γὰρ δεῖ ὅ[τι τὸ λογί]ζεσθαί] τι ἢ λυ[πεῖ-σθαι — — —»

(XLIII) — — — || .....] ἄλλως δὲ καὶ βλᾶ[κες οἱ] [σ]περ οὐ φαίνεται | [τάκλου]θον σωκ[ι]ζόμενον | [εἴ φη]σιν καὶ ἐκ τῶν παθῶν |<sup>5</sup> [καὶ κιν]ημάτων εἶναι σημη[ώ]σασθαί] τινων μερῶν .. | [— — —]ΩN καὶ [.... | — — —]TQ[.... | — — —]EC<sup>10</sup>[— — —]Δ[.] γὰρ TQ[— — — | — — —]O[.] κατέγε[ι — — — | — — — τὸν] θ[ώ]ρακα [.]O[— — — | — — —]TAIC[— — —

(XLIV) — — — || .....]A[.]ΩN σημηώσασθαι. | Ὁ δὲ φίλτατος Ζήνων κα[τὰ μὲ]ν τὸ γένος [συμφ]έρε[τα] [ι] τ[ού]τωι, κατ' εἶδος δ' οὐ |<sup>5</sup> \_ συμπεφώνηκεν αὐτῶ[ι]. | Νεῦει δ' ἐπὶ τὸ τοῦτ' εἰσ[ά]γειν τὸ ἀμάρτημα [τοῦ γρα]φ[έ]ω[ς] ὥστ' εἶναι [τὸν τόπον] | τοῦτον [ἴ]που [μάλισθ' ἢ κεί] |<sup>10</sup>νησις καὶ [τὸ πάθος .....]H[... ]K[— — — | — — —] | Διὰ τί δ[ὲ — — —]Φ[— — — μακρὸν |<sup>15</sup> ν]δν διδάσκ[ειν ..... | ...]Π[— — — | ..]NAM[— — — | .

<sup>37</sup> Per un primo orientamento cfr. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino – P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 300-303. Cfr. anche Sext. Emp. *M* VII 313.

<sup>38</sup> Cfr. Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (*PHerc.* 1012), a cura di E. Puglia, precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 65-72 (p. 71 sull'identificazione dei medici con quelli della cosiddetta scuola di Cos).

.]ΛΑΒΕ[— — — | .]ΤΗΝ[— — —]<sup>20</sup> Ο[— — —  
 (XLV) <sup>11</sup>— — —]C[... σημη]ώσασθαι [— — — |<sup>13</sup> — — —]I[...]  
 ΟΥΚΝΩ[—  
 — — | — — —]ΕΙΝΟ[.....]ΔΟΥΔΟ[— — — |<sup>15</sup> — — —] τούτου  
 ΓΡΑΦ[— — — | — — —]ΝΑ[— — —  
 XLVI — — — κα]||τελέξαθ' ὁ Ἐπίκουρος καὶ π[ε]ρὶ τοῦ τόπου τοῦ  
 λογιζομέ|νου μέρους τῆς ψυχῆς ὡς | καὶ τούτου πραγματικὴν  
 τὴν <sup>5</sup> ζήτησιν ἔχοντος κα[ὶ] κατὰ | λόγον· ἦν μὲν γὰρ [τὸ]  
 ζητο[ύ]μενον τῶν ἐναρ[γ]ῶν, φό[βων | ὄντων ἀδεήτων  
 λόγων, τοῦ[το δὲ] βουλόμενος διδάσ[κ]ειν <sup>10</sup>[κεῖν ....]ΤΩ[.....]  
 ]ΕΙΟ[. [— — —]ΤΕ[... | — — —]ΤΗΙ Δ[. | — — —]Ο[— — — | — — —]  
 Κ[..  
 . <sup>15</sup> ... εἴτ' ἐν τῷ ἀλογίστῳ[τῷ] ἔτ' ἐπὶ λογιστικ[ο]ῦ [| — — —]  
 πραγμ[ατικὴν .....] τὴν ζή[τ]η[σιν | — — —]ΕΡ[— — —

(XLVII) — — —]|| φαμένων ὡς ἐπιβάλλ[ε]ιν | δεῖ ἐν τῷ λογίζεσθα[τῷ] τι | καὶ  
 λυπεῖσθαι ποῦ μάλισθ' ἢ κείνησι καὶ τὸ πάθος <sup>5</sup> ἔλκει; Φανερώς γὰρ ἐπὶ τὸν  
 | — θώρακα ἢ ὀκλή γέινεται. | Μετὰ ταῦτα δ' ἀντιπροφέ|ρεται τὴν σημήωσιν, ἥ  
 | χρώνται πολλοὶ τῶν ἰα<sup>10</sup>τρῶ[ν ὑ]πὲρ τοῦ τὸν λογισμὸν ἐν κεφαλῇ ἐστηρ]  
 ἶχθαι, | καὶ ἐπιτίθησιν τῆ[ι] δυνάμει λέγων ὡς κατὰ τινὰς | ἐκ τῶν παθῶν κ[αὶ]  
 π[α]ρα<sup>15</sup>κοπῶν ἔστιν σημη[ώσασθ]αί | τ[ῶ]νων μερῶν, ἔ[στιν] δ' ἐν κεφαλῇ ὁ  
 λογισμὸς [.....]Γ[.....] καθὸ κα[τ'] αὐτῆν, | ὥ[ς] φησιν, ἀπολογίζοιτ' ἂν <sup>20</sup>  
 τοῖς ἄλλοις ἢ Ἐπίκουρος — — —

... [Poiché è stata la natura stessa a indicare con evidenza] l'esatta sede della parte razionale dell'anima, Epicuro, discutendone, ha affermato in sostanza cose siffatte: «Bisogna infatti osservare che il pensare una cosa o l'addolorarsi [provoca un moto nel petto ...

... Sono infatti inesperti,] e inoltre anche stupidi, coloro ai quali non sembra salvaguardata la coerenza se (Epicuro) afferma che è possibile inferire dalle affezioni e dai moti di alcune parti (dell'anima) ... occupa il petto ...

...inferire ... Il carissimo Zenone in generale è d'accordo con questo, in particolare però non ha assentito con lui. È propenso invece ad addurre quest'errore del copista, di modo che questa sede dove massimamente il moto dell'affezione ... Per quale motivo [Zenone dice ciò] ... è ora lungo spiegare...

Epicuro scelse [questo tipo di inferenza] anche a proposito della sede della parte razionale dell'anima perché a suo parere anche ciò si prestava ad una ricerca empirica e razionale. Oggetto della ricerca erano infatti cose evidenti, perché le paure non necessitano di spiegazioni logiche<sup>39</sup>; volendo poi illustrare ciò...

... [Egli chiede infatti a] coloro i quali dicono che è necessario il compiersi di un moto nel pensare una cosa e nell'addolorarsi; dove il moto dell'affezione trascina massima-

<sup>39</sup> Su questo punto del testo cfr. F. Verde, *Due postille a Demetrio Lacone e Filotimo*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» (di prossima pubblicazione).

mente? Chiaramente la forza trascinante si verifica nel petto! Dopo di ciò adduce però in replica l'inferenza che usano molti medici per dimostrare che la ragione è situata nella testa e la pone innanzi dicendo in sostanza che, secondo alcuni, è possibile inferire dalle affezioni e dai deliri di alcune parti che il razio cinio si trova nella testa<sup>40</sup> ... per cui secondo quell'(inferenza), dice, si congetturerebbe tutto l'opposto di Epicuro ...

Il passo di Demetrio è piuttosto lungo e complesso<sup>41</sup>; data la sua frammentarietà, i termini esatti della questione sfuggono, tuttavia, in generale, l'argomento centrale è stabilire quale sia la sede della parte razionale dell'anima tramite il metodo inferenziale (col. XLIII 5-6 Puglia: σημη[[ώσασθα]) e a partire da affezioni e movimenti di alcune parti (dell'anima?: col. XLIII 4-6 Puglia: ἐκ τῶν παθῶν |<sup>7</sup> [καὶ κιν]ημάτων ... τινῶν μερῶν), il che coincide con ciò che si legge alla fine del § 63 (τοῦτο δὲ πᾶν αἰ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἰ εὐκίνησται καὶ αἰ διανοήσεις) e nel testo dello scolio del § 66 (τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς) dell'*Epistola a Erodoto*. Più in dettaglio, si tratta di verificare se il torace (dunque la zona cardiaca) oppure la testa sia tale sede; ciò che è rilevante per lo scopo di questo articolo è il fatto che in Demetrio si rintracci il termine μέρος in relazione all'anima. Si parla, infatti, di ὄρ]θὸν τόπον [τοῦ ψυχῆς λογι]ζομένου μέρου[ς]<sup>42</sup> (col. XLII 6-8 Puglia) e ancora di τόπου τοῦ λογιζομένου μέρους τῆς ψυχῆς (col. XLVI 3 Puglia). Il dato notevole è non solo che si danno parti dell'anima, ma anche che Demetrio si interessi del *topos* (da intendersi in senso fisico-corporeo) della parte razionale: ciò induce a credere che l'anima, pur rimanendo unica e unitaria, ha sì diverse funzioni ma tali *dynameis* sono materialmente localizzate in luoghi fisici diversi.

Sono interessanti le citazioni di Zenone di Sidone e dei «molti medici»<sup>43</sup>; il nome di Zenone<sup>44</sup> conferma che l'attività filologica circa i testi di emen-

<sup>40</sup> Cfr. Alex. Aphr., *De an.*, 97 1-4 Bruns.

<sup>41</sup> Per una prima discussione cfr. Puglia, *Demetrio Lacone*, pp. 261-267 e le acute osservazioni di A. Roselli, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (PHerc. 1012)*, «Studi Classici e Orientali», 11 (1990), pp. 117-138, spec. pp. 132-136.

<sup>42</sup> Circa la ricostruzione di Puglia a col. XLII 7-9 [τοῦ ψυχῆς λογι]ζομένου μέρου[ς] ὁ Ἐπίκ[ου]ρος διαλεγόμενος va tenuto conto della proposta di Roselli (*Appunti*, p. 132): [περὶ τοῦ λογι]ζομένου μέρου[ς]...διαλεγόμενος.

<sup>43</sup> Solo di passaggio segnalo il volume di J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012 che contiene sezioni interessanti in cui sono confrontati l'empirismo di Epicuro e quello medico (spec. capp. 2 e 4).

<sup>44</sup> Su Zenone cfr. il recente studio di G. Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio: ΠΙΣΤΟC ΕΡΑCΤΗC ΚΑΙ ΑΚΟΠΙΑΤΟC ΥΜΝΗΤΗC*, in *Il culto di Epicuro: Testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. Beretta – F. Citti – A. Iannucci, Firenze, Olschki, 2015, pp. 89-109.

dazione di testi epicurei non vada attribuita solo a Demetrio ma anche a Zenone stesso che, infatti, contribuì a quest'opera di emendazione delle opere di Epicuro. Sebbene il contesto non sia granché chiaro, è molto probabile che Zenone critichi un altro filosofo epicureo di cui non conosciamo il nome che molto probabilmente aveva dato un'interpretazione diversa da quello dello scolarca circa il metodo inferenziale usato da Epicuro<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda, invece, i πολλοὶ τῶν ἰατρῶν, identificati da Puglia con i medici encefalocentrici di Cos<sup>46</sup>, che mostravano che il *logismos* fosse nella testa (ὅ]περ το[ὐ τὸ]ν λογισμὸν ἐν κεφα[λῆ]ι) a partire dalle affezioni e dai deliri<sup>47</sup>, è interessante esaminare un passo del *De anima* di Tertulliano. Il cap. XV (1-3 = T 12 Podolak) contiene una testimonianza dossografica circa la localizzazione dell'egemonico e la stessa esistenza dell'anima (cfr. XV 1: *Denique qui negant principale, ipsam prius animam nihil censuerunt*). È interessante che Tertulliano (la cui fonte principale è quasi certamente il *Peri psyches* del medico Sorano di Efeso)<sup>48</sup> menzioni in questo contesto dei medici, il che prova ulteriormente quanto questo problema fosse rilevante anche in ambito medico: da un lato, infatti, Tertulliano cita Dicearco e i medici Andrea<sup>49</sup> e Asclepiade che *abstulerunt principale* (XV 2)<sup>50</sup>, dall'altro (XV 3), contro costoro, si appella all'autorità di altri filosofi (nell'ordine: Platone, Stratone, Epicuro, Democrito, Empedocle, Socrate, Aristotele) e

<sup>45</sup> Di diverso avviso Roselli, *Appunti*, pp. 134-135.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, n. 38, nonché *infra*, pp. 60-61.

<sup>47</sup> Cfr. Puglia, *Demetrio Lacone*, p. 71. In alcune delle opere della scuola di Cos il cervello svolge un ruolo primario nel processo della sensazione ed è proprio su questo specifico punto che nel passo di Demetrio gli Epicurei si differenziano dai medici. Per limitarci a un paio di esempi, si consideri il *De locis in homine* (II 1 and 3 Joly) in cui risulta evidente come nel caso dell'udito e della vista queste sensazioni dipendono in qualche modo dal cervello. Non vi è dubbio che la relazione tra cervello e sensazione è tematizzata soprattutto nel *De morbo sacro* (cfr. e.g. XIV 1-2 Jouanna). Per una prima panoramica a riguardo cfr. P. Manuli – M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello: Biologia e antropologia nel pensiero antico*, In Appendice: *Galeno e l'antropologia platonica*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009, pp. 56-72.

<sup>48</sup> Cfr. R. Polito, *Il trattato De anima di Tertulliano e i quattro libri sull'anima di Sorano*, «Rivista di Storia della Filosofia», 49 (1994), pp. 423-469, e ora Soranos von Ephesos, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ: *Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung*, herausgegeben von P. Podolak, unter der Mitarbeit von J. E. Heßler, Berlin-New York, de Gruyter, 2010, pp. 62-69.

<sup>49</sup> Su Andrea, medico personale di Tolomeo IV Filopatore, cfr. Soranos von Ephesos, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ: *Sammlung der Testimonien*, p. 145.

<sup>50</sup> Cfr. anche Sext. Emp. M VII 202: καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναίρουντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν.

di altri medici (Erofilo, Erasistrato, Diocle, Ippocrate, Sorano)<sup>51</sup>. Di medici (XII 4), in un contesto dove si tratta ancora della sede dell'egemonico (come nel passo di Demetrio), si parla anche nel cap. XII del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa, che conserva argomentazioni derivanti da (affidabili) fonti filosofiche e mediche greche<sup>52</sup>.

Il passo del *PHerc.* 1012, quindi, conferma due punti significativi: da un lato, che Epicuro stesso (data la citazione diretta da una sua opera) si era interessato di localizzare la parte razionale dell'anima, dall'altro, che, per fare questo, Epicuro (se il soggetto di ἀντιπροφέρεται τὴν σημήωσιν [XLVII 7] è Epicuro, come sembra) replicava all'inferenza dei medici encefalocentrici, essendo perfettamente consapevole del fatto che, oltre ai filosofi, la questione della localizzazione del *logismos* era affrontata anche dai medici. Ciò potrebbe essere provato anche dal passo dal già citato *De anima* di Tertulliano – che, a mio avviso, va messo in relazione con il *PHerc.* 1012 – dove l'apologeta cita tra i *plures et philosophi* che rifiutano la posizione di coloro che eliminano l'egemonico (tra cui dei medici) anche Epicuro che lo localizza *in tota lorica pectoris* (XV 5 = 312 Us.)<sup>53</sup>. Non si può escludere che dietro il passo di Tertulliano sia rimasta la lontana eco della polemica epicurea nei riguardi di quei πολλοὶ τῶν ἰατρῶν menzionati dal papiro.

##### 5. La testimonianza di Diogene di Enoanda (Frr. 37-38 Smith).

Nella sua monumentale iscrizione Diogene di Enoanda si occupa della psicologia epicurea ma da una prospettiva molto più vicina all'*Epistola a Erodoto* piuttosto che alla trattazione di Demetrio Lacone. Riporto di seguito per intero il fr. 37 (HK 65 = Ch. 37 = 47 Cas.) secondo il testo e la tradu-

<sup>51</sup> Sul luogo tertulliano (anche per i debiti rinvii bibliografici) cfr. per un primo orientamento Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, presentazione di M. Vegetti, Venezia, Marsilio, 1988, pp. 230-231 (nn. 101-102), le annotazioni di P. Podolak in Tertulliano, *Opere dottrinali: L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a cura di P. Podolak – C. Moreschini, Roma, Città Nuova, 2010, pp. 94-97 (nn. 92-95), e in particolare J. Mansfeld, *Chrysippus and the Placita*, in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. 3, *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 125-157, spec. pp. 134 ss.

<sup>52</sup> A riguardo, anche per gli ulteriori debiti rinvii bibliografici, cfr. S. Wessel, *The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's "De hominis opificio"*, «Vigiliae Christianae», 63 (2009), pp. 24-46, esp. pp. 32-39. Cfr. anche Roselli, *Appunti*, pp. 132-133.

<sup>53</sup> Aezio (IV 5, 5 [Dox. p. 391] = 312 Us.) attribuisce la medesima posizione a Parmenide: su questo punto cfr. più in generale J. Mansfeld, *Parmenides from Right to Left*, «Études platoniciennes» [En ligne], 12 (2015), URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/699> (27.09.2016).

zione inglese stabiliti da Martin Ferguson Smith; questo testo mi sembra il più utile per gli scopi del presente articolo<sup>54</sup>:

Fr. 37.

[τὴν δ' ἐσχάτην τοῦ τε ζῆν καὶ τοῦ]

(I) μὴ ζῆν αἰτίαν ἢ ψυχὴ πα-

ρέχει τῇ φύσει. καὶ γὰρ εἰ

μὴ τὸν ἀριθμὸν ἴσον τῶν

ἀτόμων ἔχει τῷ σώμα-

τι, μετὰ τε τοῦ λογικοῦ

5

τιθεμένη μέρους αὐτῆς

καὶ τοῦ ἀλόγου, ἀλλ' οὖν γε

τὸν ὅλον ἄνθρωπον δι-

έζωσεν οὕτως καὶ ἀντέ-

10

δησε δεζμουμένη ὡς-

περ τῶν ὀπῶν ὁ βραχύ-

τατος ἄπλατον γάλα.

σημεῖον δὲ τοῦ τῆς αἰτί-

ας πλεονεκτήματος

(II) κάκεινὸ ἐστὶν πολ-

λῶν μετ' ἄλλων· πολ-

λάκις γὰρ ἐκπολιορη-

θέντος τοῦ σώματος ὑ-

πὸ μακρᾶς νόσου, καὶ

5

εἰς τοσαύτην ἰσχνότη-

τα καὶ τῆξιν καταβεβη-

κότος ὡς μικροῦ δεῖν>

ξηρὸν τὸ δέρμα τοῖς ὀσ-

τέοις εἶναι προσφυές,

10

κενὴν δὲ τῶν σπλάν-

χων δοκεῖν τὴν φύσιν

καὶ ἄναιμον εἶναι, ὅ-

μως ἢ ψυχὴ παραμένου-

(III) σα οὐκ ἐὰ θνήσκειν τὸ

ζῶον. καὶ οὐ τοῦτο δὲ μό-

νον τῆς ὑπεροχῆς σημει-

ὸν ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ χει-

ρῶν ἀποκοπαί, πολλάκις

5

δ' ἀγκῶνων ὅλων ἢ βιά-

σεων πυρὶ καὶ σιδήρῳ λῦσαι

τὸ ζῆν οὐ δύνανται το-

<sup>54</sup> Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*.

σοῦτον αὐτοῦ τὸ ψυχικὸν  
 ἡμῶν βασιλεύει μέρος. 10  
 ἔστιν ὅτε δὲ τοῦ σώμα-  
 τος ὀλοκλήρου τε ὄν-  
 τος καὶ μηδεμίαν ὑφαί-  
 ρεσιν τοῦ μεγέθους εἰ-  
 (IV) ληφότος [λείπει τὸ αἶσ]-  
 θητικόν. [οὐδὲν γὰρ ὦ]-  
 φέλησε[ν εἰ ἡ ψυχὴ μηκέ]-  
 τι διαμέ[νει καὶ λύεται]  
 ἢ τοῦ σώμ[ατος συνου]- 5  
 σία. εἰς ὅ[σον δ' ἔτι δια]-  
 μένον τα[ῦτὸ μέρος ὀρῶ]-  
 μεν ὥσπ[ερ φύλακα, ζῆ ὁ]  
 ἄνθρωπ[ος. οὕτω δ', ὡς εἶπα, ἡ]  
 αἰτία ἢ ἐσ[χάτη τοῦ ζῆν] 10  
 ἔστιν ἡ ψ[υχὴ συνου]-  
 σα ἢ κεχ[ωρισμένη τοῦ σώ]-  
 μ[ατος.]

Fr. 37. The soul furnishes nature with [the ultimate] cause [both of life and of] death. It is true that the number of its constituent atoms, both its rational and irrational parts being taken into account, does not equal that of the body; yet it girdles the whole man and, while being itself confined, binds him in its turn, just as the minutest quantity of acid juice binds a huge quantity of milk.

And this too is a sign, among many others, of the primacy of this cause: often, although the body has been beset by a long illness and has come to be so attenuated and emaciated that the withered skin is all but adhering to the bones and the constitution of the internal parts appears to be empty and bloodless, nevertheless, provided that the soul remains, it does not allow the creature die. And this is not the only sign of its supremacy, but it is also the case that amputations of hands and often of whole arms or legs by fire and iron cannot unfasten life. So powerful is the dominion which the soul-part of us exercises over it. Contrariwise there are occasions when, although the body is intact and has suffered no diminution of its bulk, [the faculty of sensation abandons it; for it is of no avail if the soul no longer remains and its union with] the body [is dissolved. But, as long as we see the same part still remaining as guardian, the] man [lives. Thus, as I said, the ultimate] cause [of life] is the soul [being united with] or [separated from the body].

Diogene tratta del problema dell'anima in relazione all'individuo, osservando che la presenza e l'assenza dell'anima indicano rispettivamente la vita o la morte del vivente. Per questo motivo Diogene è interessato soprattutto a tematizzare la questione dell'anima nella sua stretta connessione con il corpo, da cui, tuttavia, pure si differenzia, benché tanto l'anima quanto

il corpo siano materialmente costituiti da atomi. In questo contesto, evidenziando la supremazia (III 3: *hyperoche*) dell'anima come tale (e non, in particolare, della sua parte razionale/*to logikon*)<sup>55</sup> rispetto al corpo, è significativo notare che Diogene riporti con estrema chiarezza la distinzione tra la parte razionale e quella a-razionale dell'anima (fr. 37 I 5-7 Smith: μετά τε τοῦ λογικοῦ ... μέρους αὐτῆς καὶ τοῦ ἀλόγου); nelle formulazioni usate da Diogene compaiono inequivocabilmente il termine μέρος ma anche la coppia λογικός/ἄλογος che si ritrova nello scolio del § 66 dell'*Epistola a Erodoto* con l'unica differenza che, mentre qui λογικός/ἄλογος sono aggettivi di μέρος, nello scolio μέρος non è presente e, pertanto, lo scoliasta preferisce usare due aggettivi sostantivati quali τὸ ἄλογον (αὐτῆς) e τὸ λογικόν. Al di là di questa differenza, non mi pare cogente l'idea che μέρος non venga usato nella distinzione tra parte razionale e parte a-razionale dell'anima esclusivamente facendo riferimento al testo dello scolio<sup>56</sup>: Diogene, infatti, usa chiaramente la coppia di aggettivi come attributo di μέρος.

Oltre a ciò, nell'iscrizione di Enoanda si rintraccia una conferma importante dell'impiego di μέρος come riferimento all'anima, *meros* dello *athroisma*. Si tratta del fr. 38 Smith (NF 61 = 44 Cas.), scoperto nel 1975<sup>57</sup>, un breve testo, forse poco considerato dalla critica:

Fr. 38.  
ὡς μέρος καὶ αὐτὸ [ὄν δέ]-  
ον καταμαθεῖν ἐσ[τιν].  
καθ' ἑαυτὴν μὲν γὰρ ἢ]  
ψυχὴ οὔτ' εἶναι δύνα[ταί]  
ποτε (...)

5

Fr. 38. [The soul cannot survive separation from the body], since it is [necessary] to understand that it too is a part. By itself [the] soul cannot ever either exist (...)

In questo frammento, stando almeno al testo di Smith, Diogene continua a occuparsi dell'anima in relazione al tema della sua separazione dal corpo che provoca la morte; è comprensibile che Diogene non entri eccessivamente nei dettagli della psicologia epicurea soprattutto per il diretto intento 'filantropico' (e non politico) che ispira la sua iscrizione<sup>58</sup>. È noto, infatti, che il

<sup>55</sup> Pace Diogenes of Oenoanda, *The Fragments*, edited by C. W. Chilton, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1971, p. 93.

<sup>56</sup> Così Lapini, *L'Epistola a Erodoto*, p. 87 n. 220.

<sup>57</sup> Cfr. Smith, *Diogenes of Oenoanda*, p. 488.

<sup>58</sup> Cfr. fr. 2 e 29 Smith, nonché Diogenes of Oenoanda, *The Epicurean Inscription*, pp. 122-124.

portico di Enoanda venne costruito con l'esplicita finalità di porre rimedio alle angosce che ostacolavano gli uomini nel loro cammino verso l'ottenimento della felicità. Uno di questi turbamenti – forse il più molesto insieme alla paura dell'azione malvagia degli dei – era il timore della morte; per questa ragione Diogene è molto più interessato a descrivere che cosa sia la morte e quale sia il rapporto tra l'anima e il corpo piuttosto che scendere troppo nei dettagli, cosa che (quasi) sicuramente Epicuro faceva nei libri *Peri physeos* dedicati alla psicologia. Tornando al fr. 38 il punto importante è che Diogene rimarchi il fatto che l'anima non possa sopravvivere come entità autonoma rispetto al corpo proprio perché ne è parte (ὥς μέρος). Mi sembra evidente, pertanto, che Diogene consideri l'anima come parte del resto dell'organismo (*to loipon athroisma*) esattamente come il corpo in senso stretto.

Da questo punto di vista, stando al testo diogeniano, ritengo che anche in questo caso sia piuttosto arduo differenziare la *funzione* dalla *parte* fisico-materiale vera e propria: è evidente che la parte razionale o quella a-razionale dell'anima svolgono senz'altro funzioni diverse ma tali funzioni possono essere spiegate e giustificate solo se alla loro base si pone una struttura atomica fisico-materiale di un certo tipo e con determinate prerogative. Lo stesso vale per l'anima in quanto tale: condivide con il corpo l'essere costituita da atomi ma certamente si differenzia da esso per essere formata da una materia che possiede caratteri quantitativi ben diversi da quelli del corpo. Di qui la diversa funzione e le altrettanto differenti proprietà dell'anima rispetto al corpo.

Solo brevemente, infine, torno al fr. 37 Smith il cui contenuto può essere messo in relazione con alcuni versi lucreziani del III libro (117-120) dove si dice che, essendo l'anima *in membris*, quand'anche venga sottratta gran parte del corpo (*detracto corpore multo*), nelle membra la vita rimane (*tamen nobis in membris vita moretur*). Si tratta di un'argomentazione volta a rimarcare la superiorità dell'anima sul corpo per ciò che riguarda l'effettiva presenza della vita nel vivente. Questo argomento, verosimilmente già utilizzato da Epicuro, è simile a quello che Tertulliano (o più probabilmente la sua fonte) nel *De anima* (XV 2 = T 12 Podolak) attribuiva ad Asclepiade che, come già detto, rifiutava l'esistenza dell'egemonico, ossia della parte direttiva dell'anima<sup>59</sup>. È interessante osservare che tale argomento è parzialmente

<sup>59</sup> «Asclepiade si avvale anche di quell'argomentazione secondo cui la maggior parte degli animali, anche una volta amputate quelle parti del capo nelle quali soprattutto si crede che abbia sede la facoltà direttiva, continuano a vivere ed a provare sensibilità, almeno per un certo periodo, come avviene alle mosche, alle vespe e alle locuste se tagli loro il capo e come avviene alle capre, alle testuggini e alle anguille, se togli loro il cuore» (*Asclepiades*

ripreso da Alessandro di Afrodisia alla fine del suo *De anima* (100 8-12 Bruns)<sup>60</sup>. Qui Alessandro usa l'argomentazione della «resistenza» dell'anima ma per fini diversi rispetto a Lucrezio e Diogene. Per gli Epicurei, infatti, il fatto che l'animale cui sono state detratte alcune parti rimanga in vita è la prova della supremazia dell'anima sul corpo; per Asclepiade la resezione di alcune parti dimostra che l'egemonico non esiste, dato che se esistesse, il *vigor animae* non si conserverebbe, una volta che le sue «sedi» siano state rimosse. Per Alessandro, invece, la resezione di parti come il cuore o la testa non dimostra che l'uno o l'altra siano la sede dell'egemonico, dato che esistono animali a cui vengono asportati il cuore o la testa e in ambedue i casi essi rimangono in vita a lungo. Si osserva, dunque, che il medesimo argomento della resezione di alcune parti del corpo – la cui origine *potrebbe* essere epicurea – serve per sostenere tesi assai diverse, perfino diametralmente opposte.

## 6. Conclusioni.

Lo studio delle testimonianze di Demetrio Lacone e di Diogene di Enoanda (in particolare il fr. 38 Smith) contribuisce, a mio giudizio, a gettare luce su un luogo testuale difficile dell'*Epistola a Erodoto*, il § 63 dedicato alla psicologia. Credo, infatti, che sia legittimo difendere il testo tràdito dei codici ἔστι δὲ τὸ μέρος che è verosimilmente un riferimento all'anima intesa come parte dello *athroisma* rispetto al corpo, il che, d'altronde, appare essenzialmente confermato anche da Lucrezio (*DRN* III 96-97 e 131). Se

*etiam illa argumentatione uectatur, quod pleraque animalia ademptis eis partibus corporis, in quibus plurimum existimatur principale consistere, et insuper uiuant aliquatenus et sapiant nihilominus, ut muscae et uespae et lucustae, si capita decideris, ut caprae et testudines et anguillae, si corda detraxeris; itaque principale non esse, quo, si fuisset, amisso cum suis sedibus uigor animae non perseueraret; trad. Podolak; sottolineature mie). Cfr. anche Sext. Emp. *M* VII 380, Calc. *In Plat. Tim.* 216, pp. 230-231 Waszink, Cael. Aur. *De morb. ac.* I 115. Cfr. poi J. T. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 107-108, and R. Polito, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 285-335, spec. pp. 297-307.*

<sup>60</sup> «Ma neanche la resezione delle parti che si fa a certi animali è atta a dimostrare il punto in questione: l'argomento è comune a entrambe le tesi. Come infatti dopo l'asportazione del cuore alcuni animali rimangono in vita per parecchio tempo – come la tartaruga e il camaleonte – così anche dopo l'asportazione del capo in alcuni animali il resto del corpo vive a lungo» (ἀλλ' οὐδὲ αἱ τῶν μορίων ἀφαιρέσεις, ἅς ἐπὶ τινῶν ζῴων ποιῶνται, δεικτικαὶ τοῦ προκειμένου. κοινὰ γὰρ εἰσιν πρὸς ἀμφοτέρω. ὡς γὰρ καρδίας ἐξαιρεθείσης ἔνια ζῶα διαμένει ζῶντα πλείω χρόνον, ὡς χελώνη καὶ χαμαιλέον, οὕτως καὶ κεφαλῆς ἀφαιρεθείσης τινῶν ζῴων ἐπὶ πολὺ τὸ λοιπὸν σῶμα ζῆ; trad. Accattino – Donini; sottolineature mie).

quanto proposto risulta effettivamente plausibile, si giunge alla conclusione che quando Epicuro redasse l'*Epistola a Erodoto* non solo non aveva ancora teorizzato distintamente la costituzione elementare dell'anima (calore, *pneuma*, aria e *quarta natura*), ma non aveva nemmeno differenziato tra parte razionale e parte a-razionale.

Si potrebbe, però, obiettare che Epicuro non trattò di tale distinzione perché l'*Epistola a Erodoto* è un mero compendio dottrinario e, dunque, proprio la sua natura di epitome implica che alcune precisazioni fossero tralasciate. Si tratta di un'argomentazione di rilievo che, tuttavia, assomiglia, per certi versi, a un *argumentum e silentio*. Se avessimo, infatti, la prova che nel medesimo lasso temporale in cui scrisse la lettera Epicuro aveva già teorizzato la distinzione, è evidente che l'evoluzione dottrinaria in ambito psicologico sarebbe una posizione infondata. A mia conoscenza, non si possiede una documentazione di questo tipo; allo stesso tempo, provo non poca fatica a comprendere fino in fondo le motivazioni che hanno spinto Epicuro a non inserire, seppur brevemente, la differenziazione tra le due parti dell'anima (importante e certamente non trascurabile soprattutto per le sue conseguenze) nella lettera, quando, per limitarsi a un solo esempio, dedica più paragrafi a una dottrina ostica come quella dei minimi sensibili e atomici. Nello scolio del § 66 si dice che in altre opere Epicuro asseriva che dell'anima vi sono una parte a-razionale disseminata in tutto il resto del corpo (anche qui si ritrova il medesimo aggettivo usato da Epicuro: τῷ λουπῷ ... σώματι) e una parte razionale che risiede nel torace. Credo che se questa distinzione fosse stata già presente nei paragrafi della lettera sull'anima lo scoliasta – che in altre occasioni dimostra di possedere una conoscenza lucida e profonda delle opere di Epicuro (e, in almeno un caso in *Pyth.* 97 con la citazione dell'epicureo Diogene, anche degli Epicurei)<sup>61</sup> – non avrebbe colto l'opportunità di ribadirla, inserendo, quindi, nel testo una annotazione essenzialmente inutile perché superflua. Ma vi è anche una prova ulteriore di carattere contenutistico.

Se si pone attenzione a quanto Epicuro scrive alla fine del § 63 dell'*Epistola a Erodoto*, si può osservare che il filosofo pensa all'anima come a un corpo unitario (ancora) privo di distinte differenziazioni interne legate alle diverse funzioni. Epicuro, infatti, sintetizza i «caratteri» o le «proprietà» essenziali dell'anima, parlando di affezioni (τὰ πάθη), di corretti movimenti della mente (αἱ εὐκινήσεις) e di pensieri (αἱ διανοήσεις). È interessante

<sup>61</sup> Ammesso che lo scoliasta dell'*Epistola a Pitocle* sia il medesimo di quello dell'*Epistola a Erodoto*, il che è probabile. Sul carattere dotto ed erudito degli scoli epicurei nonché sulla loro affidabilità cfr. Dorandi, *Diogene Laerzio*, p. 277.

notare che Epicuro richiami qui anche le *διανοήσεις*<sup>62</sup> che si riferiscono evidentemente alla capacità dell'anima di elaborare il materiale percettivo al fine di legittimare un contenuto di pensiero, appunto. Questo compito, tuttavia, è proprio della parte razionale dell'anima, della *mens* a cui Epicuro ascrive tale capacità di elaborazione. Di ciò nulla di preciso viene detto nella lettera, dove, invece, il filosofo si limita a menzionare le attività fondamentali dell'anima che evidentemente viene considerata come una entità essenzialmente unitaria. A mio parere, questa è una prova ulteriore del fatto che la questione del monismo rappresenta una costante della psicologia epicurea che, tuttavia, Epicuro molto probabilmente ha a mano a mano approfondito ed elaborato ma sempre nel pieno rispetto di una concezione dell'anima come corpo unitario pur nella differenziazione delle sue funzioni<sup>63</sup>.

Lasciando da parte Lucrezio, Demetrio Lacone e Diogene di Enoanda registrano, invece, lucidamente tale differenza e, in particolare nel caso di Demetrio oltre che nel testo dello scolio più volte menzionato, si osserva che questa distinzione è da attribuirsi a Epicuro stesso. Di conseguenza, l'analisi di alcune testimonianze di Epicurei seriori, per un verso, aiuta a risolvere (per quanto possibile) un problema di ordine testuale, per un altro, giustifica

<sup>62</sup> Risulta certamente significativo l'impiego di questo termine nel contesto del XXV libro del *Peri physeos* di Epicuro (*PHerc.* 1056 6, 3, 5 Laursen 1997). Certamente rilevante, infine, l'uso di *διανοήσεις* in Crisippo (Galen. *De plac.* II 5, p. 130 31 de Lacy = *SVF* II 894) in un contesto dove il filosofo colloca il ragionamento e, appunto, il pensiero nella zona cardiaca.

<sup>63</sup> Come a ragione rammenta A. M. Lathière, *Lucrece traducteur d'Épicure: animus, anima dans le livre 3 et 4 du De rerum natura*, «Phoenix», 26 (1972), pp. 123-133, ciò è riscontrabile anche in Lucrezio che, pur distinguendo in termini funzionali *animus* e *anima*, usa in ogni caso due sostantivi che condividono la medesima «unité sémantique» che risponde appunto a un'esigenza di «unité de l'être», au lien qui unit la pensée et la sensation» (p. 127). Sull'uso frequentemente sinonimico di *animus/anima* in Lucrezio cfr. L. Wald, *Observations sur l'emploi de animus, anima et mens dans l'oeuvre de Lucrece*, in *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, herausgegeben von J. Harmatta, Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 135-144; sulla questione si veda anche il già ricordato studio di D. Mehl, *The Intricate Translation*. È, infine, molto rilevante tenere a mente che Lucrezio adoperava due termini già esistenti nella tradizione letteraria latina. Mi limito a citare un frammento degli *Epigoni* di Accio conservato dal *De compendiosa doctrina* del grammatico Nonio Marcello (426 27 Mueller = III vol., 19, p. 15 Gatti – Salvadori: *Sapimus animo, fruimur anima: sine animo anima est debilis: Trag.* 296 Ribbeck<sup>3</sup> = 589 Dangel) che potrebbe considerarsi un'importante antecedente della distinzione lucreziana: su tutto ciò cfr. U. Pizzani, *La distinzione lucreziana tra animus e anima e i suoi antecedenti latini*, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, I pp. 229-252, e F. Verde, *Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro: Osservazioni su Trag.* 296 R.<sup>3</sup> (589 Dangel), «Museum Helveticum», (di prossima pubblicazione).

che la dottrina di Epicuro è – come, del resto, è normale che sia nell’ambito di un pensiero filosofico – in ‘evoluzione storica’, dato che negli scritti (piuttosto giovanili) antologizzati da Diogene Laerzio nel X libro dei suoi *Bioi* non compaiono alcune dottrine importanti (si pensi a quella del *clinamen*<sup>64</sup>) e altre sono presenti solo, per così dire, in maniera ‘embrionale’, come nel caso della partizione dell’anima. In breve, ciò significa che considerare l’*Epistola a Erodoto* come il compendio della fisica di Epicuro *tout-court* è erroneo da più punti di vista, anzitutto da quello storico<sup>65</sup>.

Naturalmente la questione più cogente a cui non è facile dare risposta è quella concernente le ragioni che spinsero Epicuro a proporre la distinzione dei *topoi* e delle funzioni dell’anima, ammessa la bontà della posizione ‘evolutiva’ che ipotizzo. Io credo che una delle risposte più plausibili debba tenere conto del confronto e del dibattito con le altre scuole filosofiche o, come testimonia Demetrio, con la medicina del tempo, il che mi sembra l’idea più condivisibile, dato che possediamo quanto meno un testo che procede esattamente in questa direzione. Si è osservato in precedenza (cfr. *supra*, n. 38) che Puglia nel suo commento al *PHerc.* 1012 ritiene che dietro i medici citati dal papiro si celino quelli (encefalocentrici) di Cos; la posizione di Puglia rimpiazza quella di Crönert e di De Falco che ritenevano che i πολλοὶ τῶν ἰατρῶν alludessero rispettivamente a Erofilo ed Erasistrato<sup>66</sup> e a Demetrio di Apamea<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. su questo punto le mie osservazioni in E. Spinelli – F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero arbitrio: Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro – M. Mori – E. Spinelli, Roma, Carocci, 2014, pp. 59-98, spec. pp. 65-67.

<sup>65</sup> Cfr. E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1960, p. 43. L'evoluzione dottrinarie come criterio per studiare il pensiero di Epicuro è già tematizzato (tra l'altro proprio in relazione alla psicologia) da E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973, II p. 429. Lo studio di Bignone è senz'altro un 'classico' nell'ambito delle ricerche sulla filosofia epicurea ma, come è stato più volte dimostrato dalla critica, va usato con cautela e prudenza, dato che la tesi principale per cui Epicuro avrebbe conosciuto solo gli scritti 'pubblicati' di Aristotele (con i quali avrebbe aspramente polemizzato) appare per molti versi superata e difficilmente sostenibile. Ciò, tuttavia, non significa affatto che il volume di Bignone non rappresenti un autentico 'monumento' storiografico, quasi una 'pietra miliare' per le ricerche ivi contenute e per alcuni spunti di riflessione ancora oggi validi e certamente meritevoli di ulteriore approfondimento. Sulla relazione dottrinarie tra Epicuro, gli Epicurei, Aristotele e il (primo) Peripato cfr. in generale F. Verde, *Aristotle and the Garden*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 35-55, e Verde, *Kepos e Peripatos*.

<sup>66</sup> W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, p. 117.

<sup>67</sup> *L'epicureo Demetrio Lacone*, a cura di V. De Falco, Napoli, Cimmaruta, 1923, p. 39.

Mansfeld, non escludendo che il riferimento possa essere al solo Erofilo<sup>68</sup>, sottolinea il fatto che «If the reference to the doctors actually derives from Epicurus himself, this passage is the earliest text which opposes philosophical and medical arguments to one another» (p. 3179). La precisazione mi sembra decisiva: è molto probabile che Epicuro stesso fosse direttamente coinvolto nel dibattito con alcuni medici (encefalocentrici)<sup>69</sup>, pertanto l'ipotesi che il filosofo abbia adottato la partizione di funzioni dell'anima per far fronte (dal punto di vista filosofico) alla ricca discussione specificamente medica circa la sede dell'egemonico risulta, a mio avviso, non poco persuasiva.

### BIBLIOGRAFIA

#### *Edizioni di fonti.*

- Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino – P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012), a cura di E. Puglia, precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited by T. Dorandi, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013.
- Diogenes of Oenoanda, *The Fragments*, edited by C. W. Chilton, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1971.
- Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited by M. F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Épicure, *Lettres et Maximes*, édité par M. Conche, Paris, PUF, 1987.
- L'epicureo Demetrio Lacone*, a cura di V. De Falco, Napoli, Cimmaruta, 1923.
- Epicuro, *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010.
- Epicuro, *Sulla natura: Libro II*, a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- 'Ippolito', *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, con un saggio introduttivo di E. Castelli, Brescia, Morcelliana, 2012.
- Soranos von Ephesos, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ: *Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung*, herausgegeben von P. Podolak, unter der Mitarbeit von J. E. Heßler, Berlin-New York, de Gruyter, 2010.

<sup>68</sup> J. Mansfeld, *Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the 'Placita'*, in ANRW, 2.36.4 (1990), pp. 3056-3229, spec. pp. 3177-3179.

<sup>69</sup> Non prendo posizione riguardo l'esatta identificazione di tali medici; sono del parere, infatti, che sia arduo (se non impossibile) individuare precisamente il nome di un medico. Per questo motivo preferisco limitarmi (più prudentemente) a menzionare degli scritti medici dove la dottrina encefalocentrica viene adottata (cfr. dunque *supra*, n. 47).

- Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, presentazione di M. Vegetti, Venezia, Marsilio, 1988.
- Tertulliano, *Opere dottrinali: L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a cura di P. Podolak – C. Moreschini, Roma, Città Nuova, 2010.
- Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Vol. II: *Commentary, Books I-III*, edited by C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1947.
- Tito Lucrezio Caro, *La natura*, a cura di F. Giancotti, Milano, Garzanti, 1994.
- Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, edidit E. Flores, vol. I (Libri I-III), Napoli, Bibliopolis, 2002.

### *Studi.*

- J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1992.
- C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia, Paideia, 1985<sup>2</sup>.
- A. Brieger, *Epikurs Lehre von der Seele*, Halle, Ehrhardt Karras, 1893.
- W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906.
- G. Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio: ΠICTOC EPACTHC KAI AKOIIIATOC YMNHTHC*, in *Il culto di Epicuro: testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. Beretta – F. Citti – A. Iannucci, Firenze, Olschki, 2015, pp. 89-109.
- T. Dorandi, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, «Eikasmos», 21 (2010), pp. 273-301.
- T. Dorandi, *Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla natura di Epicuro*, in *Questioni epicuree*, a cura di D. De Sanctis – E. Spinelli – M. Tulli – F. Verde, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2015, pp. 15-52.
- T. Dorandi, *Recensione di F. Montarese, Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012, «Klio», 96 (2014), pp. 316-321.
- Epicurus on Eidola, Peri Phuseos Book II: Update, Proposals, and Discussions*, a cura di F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2015.
- M. Gigante, *La chiusa del quarto libro «Della morte» di Filodemo*, in Id., *Ricerche filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1983<sup>2</sup>, pp. 163-234.
- C. Gill, *Psychology*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by J. Warren, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 125-141.
- J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, Chiantore, 1923<sup>2</sup>.
- D. Konstan, *L'âme*, in *Lire Épicure et les épicuriens*, édité par A. Gigandet – P.-M. Morel, Paris, PUF, 2007, pp. 99-116.
- D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

- D. Konstan, *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in *Questioni epicuree*, a cura di D. De Sanctis – E. Spinelli – M. Tulli – F. Verde, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2015, pp. 151-158.
- W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio: Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.
- A. M. Lathière, *Lucrece traducteur d'Épicure: animus, anima dans le livre 3 et 4 du De rerum natura*, «Phoenix», 26 (1972), pp. 123-133.
- J. Mansfeld, *Chrysippus and the Placita*, in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 3, *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 125-157.
- J. Mansfeld, *Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the 'Placita'*, in ANRW, 2.36.4 (1990), pp. 3056-3229.
- J. Mansfeld, *Parmenides from Right to Left, «Études platoniciennes»* [En ligne], 12 (2015), URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/699> (27.09.2016).
- J. Mansfeld, *Soul, Senses, Semen: Aristotelian, Lucretian, Stoic Sequences*, in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 2, *The Compendium, Part One*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 139-153.
- P. Manuli – M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello: Biologia e antropologia nel pensiero antico*, in Appendice: *Galeno e l'antropologia platonica*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009.
- F. G. Masi, *Dagli occhi alla mente: Il cammino tortuoso degli eidola*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 107-134.
- F. G. Masi – F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, in *Philosophy of Mind in Antiquity*, edited by J. Sisko, London-New York, Routledge, (di prossima pubblicazione).
- D. Mehl, *The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius*, «Philologus», 143 (1999), pp. 272-287.
- F. Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, *De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012.
- E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1960.
- U. Pizzani, *La distinzione lucreziana tra animus e anima e i suoi antecedenti latini*, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, I, pp. 229-252.
- R. Polito, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 285-335.
- R. Polito, *Il trattato De anima di Tertulliano e i quattro libri sull'anima di Sorano*, «Rivista di Storia della Filosofia», XLIX (1994), pp. 423-469.
- E. Puglia, *Demetrio Lacone a Mileto*, «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 21-24.
- C. Rapp, *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, edited by R. A. H. King, Berlin-New York, de Gruyter, 2006, pp. 187-208.
- L. Repici, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anthropine Sophia, Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura

- di F. Alesse – F. Aronadio – M. C. Dalfino – L. Simeoni – E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 379-406.
- A. Roselli, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: La nuova edizione di Demetrio Lacone (PHerc. 1012)*, «Studi Classici e Orientali», XI (1990), pp. 117-138.
- J. Salem, *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, Ousia, 1993.
- G. Scalas, G., “Le anime sono sangue” (Ref. I 22, 5 = 340 Usener): *Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro*, «Lexicon Philosophicum», 3 (2015), pp. 199-226, URL: <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/456> (27.09.2016).
- D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- W. H. Shearin, *Concealed Pleasure: Lucretius, De Rerum Natura 3.237-42*, «The Classical Quarterly», 64 (2014), pp. 183-196.
- E. Spinelli – F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero arbitrio: Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro – M. Mori – E. Spinelli, Roma, Carocci, 2014, pp. 59-98.
- H. von Staden, *Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, edited by J. P. Wright – P. Potter, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 79-116.
- T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretations*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- J. T. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- F. Verde, *Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro: Osservazioni su Trag. 296 R.<sup>3</sup> (589 Dangel)*, «Museum Helveticum», (di prossima pubblicazione).
- F. Verde, *Aristotle and the Garden*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 35-55.
- F. Verde, *Due postille a Demetrio Lacone e Filotimo*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» (di prossima pubblicazione).
- F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- F. Verde, *Kepos e Peripatos a partire dal II libro Sulla natura di Epicuro: La testimonianza di Macrobio*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 151-170.
- F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica: Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015, pp. 49-64.
- F. Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XCVII (2016), 1, pp. 44-62.
- L. Wald, *Observations sur l'emploi de animus, anima et mens dans l'oeuvre de Lucrèce, Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, herausgegeben von J. Harmatta, Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 135-144.
- S. Wessel, *The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's "De hominis opificio"*, «Vigiliae Christianae», 63 (2009), pp. 24-46.
- J. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningae, P. Noordhoff, 1877.

FRANCESCA G. MASI

## SOGNARE OGGETTI NASCOSTI

LA TEORIA ONIRICA EPICUREA\*

Epicuro, Lucrezio e Diogene di Enoanda hanno spiegato da una prospettiva atomista alcune problematiche tradizionalmente legate al tema del sogno che possono essere così riassunte: se il sogno abbia carattere esogeno o endogeno; se il sogno abbia un contenuto informativo ed eventualmente quale; come si spieghi il carattere ingannevole del sogno; se il sogno abbia una funzione; come si giustifichi la sua efficacia pratica ed emotiva<sup>1</sup>. Ciò si ricava in modo piuttosto evidente già dalla *Sentenza Vaticana 24*, che, pur nella sua brevità, permette di operare un primo inquadramento della dottrina onirica epicurea nell'ambito del dibattito sviluppatosi in Grecia sin dai tempi di Omero sul tema, non solo nella cultura letteraria ma anche in quella medica e filosofica:

Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θεῖαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπτωσιν εἰδῶλων.

I sogni non hanno natura divina né potere divinatore, ma provengono da afflusso di simulacri<sup>2</sup>.

Epicuro, qui, infatti, si oppone in generale a quella spiegazione soprannaturale del sogno, condivisa anche da Democrito, in base alla quale il contenuto onirico sarebbe in qualche modo trasmesso al sognatore dalla divinità e sarebbe, perciò stesso, in alcuni casi, capace di veicolare informazioni sugli

\* Il presente articolo è stato presentato al Convegno annuale della SISFA, che si è tenuto dal 21 al 23 gennaio del 2016. Ringrazio quanti sono intervenuti durante la discussione, contribuendo, con le loro domande, a migliorare la versione originale di questo testo. Sono, poi, particolarmente grata a Francesco Verde, che ha riletto il mio lavoro con attenzione e precisione, dandomi suggerimenti utili, e agli editori del volume per la loro accurata revisione del saggio.

<sup>1</sup> Per un approfondimento rimando a G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.

<sup>2</sup> Epic., *SV 24*, trad. it. di G. Arrighetti in Epicuro, *Opere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>.

eventi futuri<sup>3</sup>. Richiamandosi al flusso di simulacri, inoltre, egli si distingue anche da tutti coloro che riducono il sogno a un'esperienza totalmente interiore e privata del sognatore, vale a dire da quanti considerano il sogno come un'esperienza meramente organica o meramente psicologica.

Di contro, l'autore dimostra di aderire a una concezione esogena, visiva e fisica del sogno. Il sogno non costituisce un ambito d'interfaccia tra l'umano e il divino; è privato di qualsiasi funzione profetica; è determinato da un meccanismo fisico costituito dall'afflusso di εἶδωλα provenienti dall'esterno; consiste sostanzialmente, perciò, in una visione e costituisce un'esperienza oggettiva, in cui il soggetto, lungi dal produrre autonomamente la rappresentazione, interagisce con una realtà a lui esterna.

Lo scopo del presente articolo sarà in generale esporre la teoria onirica epicurea e chiarire più in particolare come Epicuro e gli Epicurei spieghino da un punto di vista fisico, epistemologico ed etico il sogno di oggetti sottratti alla percezione. Come emergerà dalla lettura dei passi dedicati al tema, infatti, il sogno di oggetti per così dire nascosti è considerato dai vari autori un problema centrale della loro dottrina. La sua rilevanza dipende dal fatto che le rappresentazioni mentali che insorgono durante il sonno di oggetti sottratti alla percezione comportano alcune difficoltà per la spiegazione atomistica epicurea delle visioni mentali. Dal punto di vista fisico, sembrano compromettere il meccanismo che è alla base della formazione dei φαντάσματα, in quanto è indebolito il rapporto con l'oggetto da cui si origina il flusso degli εἶδωλα. Dal punto di vista epistemologico, le rappresentazioni oniriche di oggetti assenti potrebbero essere usate per mettere in discussione la veridicità delle visioni mentali più in generale e ridurle a stati illusori. Dal punto di vista etico, tali rappresentazioni, spesso associate a credenze superstiziose o a poteri divinatori, suscitano nell'anima di chi sogna turbamenti maggiori di quelli che si sviluppano in seguito a sogni riguardanti oggetti presenti alla percezione.

Rispetto a un problema così formulato si mostrerà come gli Epicurei cerchino, da una parte, di salvaguardare il contenuto informativo di questi sogni e, dall'altra, di rimuovere i timori che possono derivare dal loro potere effettivo.

L'articolo sarà suddiviso in tre parti. Nella prima si spiegherà come sopraggiunga il sonno e quali alterazioni comporti nella composizione e nel funzionamento dell'anima. Nella seconda parte si illustrerà la fisiologia del sogno di oggetti nascosti. Nella terza parte si esplicherà quale sia il conte-

<sup>3</sup> Sulla teoria della divinazione in Democrito si veda E. Piergiacomi, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sonno di Democrito*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 1 (2013), pp. 57-89.

nuto informativo di questo tipo di sogno e quale sia la capacità causale che è in grado di esercitare sul sognatore.

### 1. *Il sonno.*

Per comprendere meglio in cosa consista, per Epicuro e i suoi successori, l'attività onirica e come si svolga, può essere utile in via preliminare trattare della disposizione e della funzione dell'anima all'interno del corpo durante il sonno. La vita psichica, infatti, subisce in tale condizione delle alterazioni che sono alla base della fisiologia del sogno. A tale scopo si può iniziare da uno scolio alla *Lettera a Erodoto* in cui si tratta esplicitamente del sonno:

Ἄλλα μὴν καὶ τόδε {λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῶν τινι διαφορουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. ὕπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὄλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἴτ' ἐκπιπτόντων τοῖς ἐπερεισμοῖς, τό τε σπέρμα ἀφ' ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι}.

In realtà [in altre opere dice che essa è composta da atomi levigati e sferici, di gran lunga differenti da quelli del fuoco; e che vi è una parte irrazionale di essa che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace come è evidente dalle paure e dalla gioia. E che il sonno si genera nel momento in cui le parti dell'anima diffuse in tutto l'aggregato si concentrano o si diffondono o ancora vengono espulse tramite i passaggi. Il seme genitale proviene dai corpi tutti interi]<sup>4</sup>.

Senza affrontare qui approfonditamente la questione dell'origine e della natura della bipartizione dell'anima, cui si accenna nello scolio<sup>5</sup>, per gli scopi del presente lavoro sarà sufficiente esplicitare il collegamento che lo scoliasta stabilisce tra la teoria psicologica e il sonno. L'anima, composta da atomi che si caratterizzano per la loro sfericità, levigatezza ed estrema sottigliezza, che ne fanno evidentemente un corpo estremamente mobile, reattivo, simile per densità a uno stato gassoso, si distribuisce e si dispone in modo capillare all'interno di tutto il corpo, caratterizzato da strutture più o meno compatte, in modo da esserne contenuta e protetta ma anche da formare, con esso, un sistema funzionante unitario<sup>6</sup>. In virtù delle diverse

<sup>4</sup> Epic., *Ep. Hrdt.* 66 (trad. it. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010).

<sup>5</sup> Su questo punto si veda il contributo di Verde nel presente volume.

<sup>6</sup> Sulla composizione dell'anima e la sua distribuzione all'interno del corpo, si vedano F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e Moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015, e F. G.

condizioni di contorno in cui si trova rispetto al corpo, l'anima poi svolge una funzione sensitiva e una funzione dianoetica e può, perciò, essere più propriamente distinta in *anima* e *mens*. Durante il sonno, il normale rapporto tra anima e corpo si interrompe, la loro interazione spaziale si modifica e inevitabilmente anche il loro complessivo funzionamento risulta alterato. Come spiega lo scoliasta, infatti, durante il sonno l'anima diffusa per tutto il corpo subisce una significativa modificazione della sua struttura atomica e della sua disposizione all'interno del corpo. La natura di questa modificazione non è del tutto chiara, perché il testo può essere letto e interpretato in modi diversi.

Il testo edito da Arrighetti è il seguente:

ὑπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἴτ' ἐκπιπτόντων τοῖς ἐπερισμοῖς.

In base a questo testo e alla traduzione di Verde che si è sopra riportata, si potrebbe pensare che, durante il sonno, l'aggregato psichico subisca un'alterazione del proprio assetto per tre processi, non è chiaro se tra loro alternativi o concomitanti: raccoglimento, dispersione ed espulsione di alcune sue parti.

Nel suo recente volume dedicato all'*Epistola a Erodoto* e al *Bios* di Epicuro, Walter Lapini ha sollevato alcune difficoltà. La prima sta nella stampa di ἦ ... εἴτ' e nella traduzione di Arrighetti «o ... o», che anche Verde segue. I manoscritti hanno εἴτα (BPF)<sup>7</sup> oppure ἦ (Φ). La seconda riguarda ἐκπιπτόντων che è una congettura di Giussani, laddove i manoscritti riportano συμπιπτόντων (BPΦ) oppure ἐμπιπτόντων (F). La terza riguarda τοῖς ἐπερισμοῖς, che è congettura di Usener, in luogo di lezioni problematiche come τοῖς ποργμοῖς (BP), 'πορμοῖς' (F), σπορίμοις (Φ), ἐσπαρμένοις (Z, f γρ P3) e di diverse proposte di correzione come τοῖς πορμοῖς (Zevort; Appelt; Schrijvers) e τοῖς πόροις (Schneider).

Lapini ha quindi proposto di ricostruire l'ultima parte del testo in modo diverso: εἴτα συμπιπτόντων τοῖς ἐγειρομένοις (o ἐγηγερμένοις), intendendo, «quando uno si addormenta gli atomi si raccolgono nel profondo, oppure si disperdono, per tornare poi (εἴτα) a riunirsi (συμπιπτόντων) al momento del risveglio». L'autore ha poi spiegato che rendendo il testo in tal modo «lo sco-

Masi – F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, in *Philosophy of Mind in Antiquity*, ed. by J. Sisko, London-New York, Routledge, di prossima pubblicazione.

<sup>7</sup> Per le sigle Lapini segue Dorandi in Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. with introduction by T. Dorandi, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

lio indicherebbe (come in Lucr. 4.944 sgg) due modalità di addormentamento, una per sistole e una per diastole»<sup>8</sup>.

L'ingegnosa soluzione di Lapini comporta, tuttavia, forse, una difficoltà di tipo teorico: dato il parallelismo con la spiegazione lucreziana, che Lapini accetta e utilizza, il movimento della diffusione delle parti dell'anima durante il sonno implica anche la dispersione all'esterno di almeno una parte degli atomi psichici. Se questo è vero, tuttavia, è poco plausibile pensare che gli atomi diffusi e fuoriusciti possano, in un momento successivo, al risveglio, riunirsi a quelli sprofondati all'interno del corpo.

Accogliendo, invece, i suggerimenti di Lapini per quanto riguarda εἶτα e συμπιπτόντων e tralasciando τοῖς ἐγειρομένοις, che non ha riscontro nei manoscritti, si potrebbe, forse, avanzare come soluzione εἶτα συμπιπτόντων τοῖς ἐσπαρμένοις e tradurre «per poi riunirsi a quelli sparsi [scil. esternamente]». Così facendo, infatti, si potrebbe anche intendere che le parti dell'anima, riunite in un aggregato, diffondendosi, ovvero spinte verso l'esterno, finiscono per riunirsi agli atomi disseminati, cioè agli atomi che non sono riuniti in nessun aggregato e sono, invece, sparsi nell'aria, ovvero sono espulsi. Rendendo così il testo, lo scoliasta descriverebbe due processi, non alternativi ma concomitanti, che interessano l'anima sensitiva durante il sonno, uno per cui una parte dei suoi atomi si riunisce nel profondo e uno per cui una parte dei suoi atomi è spinta verso l'esterno fino anche a essere espulsa.

Al di là comunque delle differenti versioni testuali proposte, ciò che emerge chiaramente dallo scolio e dalle varie interpretazioni che se ne possono dare è che, durante il sonno, venendo meno l'interazione che si stabilisce tra l'anima diffusa per tutto l'organismo e il corpo, anche la capacità sensitiva dell'anima è ridotta. Il fatto, poi, che lo scoliasta ritenga che l'anima concentrata nel petto non subisca gli stessi processi cui è sottoposto il resto della ψυχή suggerisce che, nel sonno, la mente sia comunque capace di percepire, in quanto le sue condizioni di contorno e il suo assetto rimangono inalterati.

Ciò trova un riscontro e un approfondimento nel *De Rerum Natura*, in cui Lucrezio spiega quali siano le dinamiche che coinvolgono l'anima durante l'addormentamento, quali siano le cause che le innescano, quali gli effetti sullo stato percettivo dell'organismo:

Ora in che modo quel sonno attraverso le membra quiete / diffonda, e dissolva nel petto le ansie dell'animo / dirò con versi soavi più che numerosi: / com'è meglio il flebile canto del cigno di quel gracidio / delle gru, che si disperde tra

<sup>8</sup> Cfr. W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 93.

le eteree nubi dell'austro. / Tu concedimi udito fine, spirito acuto, / ché tu non debba negare poter avvenire ciò che io dico, e da me / non ti discosti, rifiutando il tuo cuore parole di verità, / mentre sei tu che ti trovi dentro l'errore e non vuoi vederlo. / Anzitutto il sonno nasce quando è disseminata attraverso le membra / la forza dell'anima, e in parte spinta di fuori, se n'è fuggita, / in parte schiacciata, si è rifugiata più nel profondo: / allora infine si sciolgono le membra allentate. / Non c'è dubbio, infatti, che per opera dell'anima / esista in noi questo senso: quando il sonno gli impedisce di esistere, / allora dobbiamo pensare che in noi l'anima sia disturbata / ed espulsa all'esterno – non tutta: ché allora sarebbe giacente / il corpo, pervaso dal freddo eterno di morte. / Perché, se nessuna parte dell'anima rimanesse nascosta / nelle membra, come tra molta cenere si nasconde fuoco sepolto, / donde potrebbe d'improvviso tra le membra riaccendersi / il senso, come da fuoco non visto levarsi una fiamma?

Ma da quali ragioni sorga questo mutamento, e donde / possa sconvolgersi l'anima, e il corpo languire, / io spiegherò: tu fa ch'io non getti via, al vento, le mie parole. / Anzitutto è necessario che il corpo dalla parte esterna, / poiché da vicino è raggiunto dai soffi dell'aria, / sia percorso e battuto dai frequenti suoi colpi, / perché quasi tutte le cose sono protette o da cuoio / o anche da conchiglie o da pelle robusta o da scorza. / A chi poi respira, anche la parte interna l'aria ugualmente / frusta, quando è inspirata ed espulsa. / Poiché delle due parti il corpo viene frustrato, e quando / giungono a noi i colpi, attraverso piccoli pori, / fino alle prime parti del corpo, e ai primi elementi, / si fa tra le membra nostre come un progressivo franare: / si sconvolgono infatti le posizioni dei principi / di corpo e animo. Accade allora che una parte dell'anima / venga espulsa, e una parte nascostasi si ritiri verso l'interno, / un'altra parte, dispersa tra le membra, non possa essere / unita in se stessa, né mutuamente usar movimento: / natura infatti impedisce incontri e vie: / così per il mutare dei moti si ritira il senso profondo. / E poiché quasi nulla vi è ormai, che sostenga le membra, / si fa debole il corpo, languiscono tutte le membra, / cadono braccia e palpebre, le ginocchia anche di chi è disteso / tuttavia spesso si piegano, e rilasciano le forze. / Poi al cibo tien dietro il sonno, perché, ciò che fa l'aria, / lo stesso anche il cibo, mentre si diffonde tra tutte le vene, / ottiene. E molto più grave risulta il sonno / che prendi quando sei sazio o stanco, perché allora più numerosi / elementi sono sconvolti, battuti da grande fatica. / Si verifica in simile modo un ritrarsi in parte dell'anima / più nel profondo, e un suo più abbondante spingersi fuori, / ed è più divisa in se stessa, più dilacerata, all'interno<sup>9</sup>.

Il poeta, come si era anticipato, sostiene che durante il sonno una parte dell'anima si ritira nel profondo, una parte tende a disperdersi, ovvero a perdere l'unità che aveva durante la veglia, e una parte anche a essere

<sup>9</sup> Lucr., *DRN* IV 907-961 (da qui in poi per i testi di Lucrezio seguo la trad. it. di G. Milanese in Lucrezio, *La natura delle cose*, a cura di G. Milanese, con introduzione di E. Narducci, Milano, Mondadori, 2014).

espulsa<sup>10</sup>. Le cause di tale alterazione dello stato psicologico sono individuate nell'aria e nel cibo. L'aria infligge sia dall'esterno sia dall'interno, attraverso la respirazione, colpi tali da provocare un cedimento nelle strutture corporee e un conseguente mutamento di posizione e movimento degli elementi che compongono l'anima. Lo stesso fa il cibo diffondendosi in tutte le vene<sup>11</sup>. Il risultato è che l'anima non è né in grado di sentire né di trasmettere vigore e movimento al corpo. La sua attività, tuttavia, non si azzerà completamente, non solo perché rimane comunque nel corpo una parte sufficiente a tenere in vita l'intero organismo e a garantire che esso possa ricominciare a sentire, come una brace in grado di riaccendersi<sup>12</sup>, ma anche e soprattutto perché la mente, nel sonno, rimane sveglia e recettiva. Si tratterà ora di capire di che tipo di attività sia capace<sup>13</sup>.

## 2. *L'attività onirica*<sup>14</sup>.

Per comprendere quale attività sia in grado di svolgere l'anima, o meglio, la mente, durante il sonno, può essere utile richiamare un passo del XXV libro dell'opera *Sulla natura*, in cui Epicuro tratta dell'impressionabilità della mente:

— — — ] . απορ[ — — — τοῖς μ]ὲν μᾶλ[λον, τοῖς δ'] ἦττον, τοῖς δ' ὅλως ἐπὶ βρα[χύ] τι καὶ οὐθέν (legit Daniel Delattre), τύπων πάλιν | τινῶν καὶ πρὸς τὴν δια|νοητικὴν σύγκρισιν, ὁμοιοσχημῶν τοῖς πρὸς τάδε τὰ αἰσ|θητήρια, παρεμπιπτόν|των ἐκ

<sup>10</sup> A. Gigandet, *L'âme défaite: la théorie du sommeil dans l'Épicurisme*, in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. par V. Leroux – N. Palmieri – C. Pigne, Paris, Honoré Champion Editeur, 2015, pp. 88-89, ha mostrato che questi processi devono essere concepiti come concomitanti.

<sup>11</sup> Per un approfondimento rimando sempre a Gigandet, *L'âme défaite*, pp. 90-93.

<sup>12</sup> Sul problema della ricostituzione dell'anima dopo l'espulsione e la dispersione di alcune sue parti durante il sonno si veda di nuovo Gigandet, *L'âme défaite*, pp. 94-96. È condivisibile la soluzione per cui la respirazione sia la causa del reintegro degli atomi, non necessariamente gli stessi che sono stati esalati, e che l'identità personale sia mantenuta e garantita dall'unità funzionale dell'intero complesso psichico all'interno del corpo.

<sup>13</sup> Per un esame più approfondito del tema del sonno rimando anche a P. H. Schrijvers, *La pensée d'Épicure et Lucrèce sur le sommeil* (DRN, IV, 907-961, *Scolie ad Épicure*, Ep. ad Her, 66), *un chapitre des Parva Naturalia épicuriens*, in *Études sur l'Épicurisme antique*, éd. par J. Bollack – A. Laks, Lille, Publications de l'Université de Lille, 1976, pp. 229-259.

<sup>14</sup> La distinzione di cui mi avvalgo in questo articolo tra attività onirica, ovvero «l'attività psichica che si verifica durante il sonno», e contenuto onirico, cioè «il contenuto manifesto» del sogno, è ripresa da W. Cavini, *Phantasma: L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, «Medicina nei secoli. Arte e Scienza. Journal of History of Medicine», XXI (2009), 2, p. 737.

τοῦ ἐκεῖθεν προοδο|ποι[[η]]ηθῆναι, τά γε δὴ πολλαῖ ἐχούσης μὲν καὶ αὐ|τῆς τῆς συστάσεως τῆς | διὰ τῶν στοιχείων αἰ|τίας παρὰ τὴν τῶν | ἀτ[ό]μων διαφορὰν | καὶ τῶν προουπαρχόν|των πόρων, οὐ μὴν | [ἀ]λλ[ἀ] καὶ τοῦ ἀπογεγεν[νη]μέ[ν]ο[υ] νοηθέντο[ς] [– – ]

... [penetrando] in alcuni più, in altri meno, in altri per un tratto assolutamente breve e per niente, poiché, a loro volta, alcune impronte, simili per forma a quelle [che penetrano] in questi organi sensoriali, penetrano anche nell'aggregato mentale, dopo che da là è stata aperta loro la via, perché anche la costituzione stessa ha almeno il maggiore potere causale per opera dei principi costitutivi, ovvero in base alla differenza degli atomi e dei pori preesistenti, ma anche perché il "prodotto sviluppato" è stato pensato...»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Il passo tratto dal XXV libro dell'opera *Sulla Natura*, è stato più volte oggetto dei miei studi (cfr. F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006; *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, «Antiquorum Philosophia», 8 (2014), pp. 121-141; *Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli εἰδῶλα in Epicurus on Eidola, Peri Phuseos Book II. Updates, Proposals, and Discussion*, ed. by F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2015, pp. 107-134). In quei lavori mi rifacevo, tuttavia, alla ricostruzione del passo di S. Laursen, *The early parts of Epicurus On nature 25th book*, «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), p. 91, 1191, 6, 2, 2, 3; 1420, 2, 2 = [35.10] Arr.: ἦττον, τοῖς δ' ὅλως ἐπὶ βρα[χύ] τι καὶ οὐκ ἐντυπῶν πάλιν τινῶν καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύγκρισιν (ὁμοιοσημόνων τοῖς πρὸς τάδε τὰ αἰσθητήρια) παρεμπιπτόντων ἐκ τοῦ ἐκεῖθεν προοδοποι[[η]]ηθῆναι τά γε δὴ πολλαῖ ἐχούσης μὲν καὶ αὐ|τῆς τῆς συστάσεως τῆς διὰ τῶν στοιχείων αἰτίας παρὰ τὴν τῶν ἀτ[ό]μων διαφορὰν καὶ τῶν προουπαρχόντων πόρων, οὐ μὴν [ἀ]λλ[ἀ] καὶ τοῦ ἀπογεγεν[νη]μέ[ν]ο[υ] νοηθέντο[ς] τ[ι]: «... [penetrando] in alcuni più, in altri meno, in altri per un tratto assolutamente breve e non formando un'impressione, poiché, a loro volta, alcune [*scil.* immagini], (simili per forma a quelle [che penetrano] in questi organi sensoriali), penetrano anche nell'aggregato mentale, dopo che da là è stata aperta loro la via, perché anche la costituzione stessa ha almeno il maggiore potere causale per opera dei principi costitutivi, ovvero in base alla differenza degli atomi e dei pori preesistenti, ma anche perché il "prodotto sviluppato" è stato pensato...». Qui, tuttavia, accolgo in gran parte la ricostruzione del testo proposta da Hammerstaedt, che ha il merito, rispetto a quella di Laursen, di risolvere il problema del soggetto di ἐντυπῶν. La mia interpretazione generale del passo non cambia, comunque, in modo significativo. Diversamente da Hammerstaedt, che mette la virgola dopo τά γε δὴ πολλαῖ, preferisco anticiparla dopo προοδοποι[[η]]ηθῆναι e collegare τά γε δὴ πολλαῖ a quanto segue, come mi è stato suggerito da Sedley. Inoltre al posto di πρὸς τὰ λοιπὰ mantengo la lezione di Laursen πρὸς τάδε τὰ, perché, come si spiegherà meglio poi, penso che qui Epicuro si riferisca in particolare agli occhi e non in generale ai restanti organi di senso. Alla fine del passo, poi, mantengo sempre la lezione di Laursen νοηθέντο[ς]. Ringrazio molto J. Hammerstaedt per avermi concesso di utilizzare la sua ricostruzione del testo ancora inedita. Su questo passo si potrà presto consultare A. Gigandet, *Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l'imaginaire Fragment 9 – De rerum natura IV 971-993*, in *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*, ed. by J. Hammerstaedt – P.-M. Morel – R. Güremen, di prossima pubblicazione.

In questo frammento Epicuro intende probabilmente spiegare perché le stesse impronte siano capaci di penetrare nella mente in misura diversa in soggetti diversi o nello stesso soggetto in tempi diversi. Epicuro, in particolare, individua due cause del processo: la costituzione atomica stessa, che, in virtù della specifica distribuzione e varietà di atomi e pori di cui si compone, consente, a seconda dei soggetti o dei momenti, una via di passaggio più o meno agevole ai simulacri; e la capacità della mente di predisporre la via, avendo pensato preventivamente il contenuto veicolato dall'immagine<sup>16</sup>.

Di questo passo si esamineranno solo i punti che possono rivelarsi utili a spiegare la dottrina epicurea del sogno.

In primo luogo, Epicuro fa esplicito riferimento a τύποι che penetrano anche nell'aggregato mentale simili per figura a ciò che penetra negli organi di senso<sup>17</sup>. Il termine τύποι è utilizzato come sinonimo di εἶδωλα anche nell'*Epistola a Erodoto*<sup>18</sup>. Sempre nella lettera l'espressione τὰ αἰσθητήρια indica in modo più particolare gli occhi<sup>19</sup>. Inoltre, anche lì, Epicuro riferisce l'aggettivo ὁμοιοσχήμων ai τύποι o agli εἶδωλα responsabili della visione degli occhi e della mente<sup>20</sup>. Chiaramente, quindi, egli qui si sta occupando di simulacri.

In secondo luogo, degna di nota è l'espressione qui utilizzata da Epicuro πρὸς τὴν διανοητικὴν σύγκρισιν, che rimanda a un aggregato, capace di svolgere attività dianoetica, dislocato rispetto agli organi di senso, che andrà individuato nella mente. Più specificamente, quindi, Epicuro è interessato qui a trattare della visione mentale.

In terzo luogo, interessante nella prima riga del nostro testo risulta l'uso del καί, giustamente enfatizzato nella traduzione di Laursen<sup>21</sup>, qui ripresa, omessa in altre<sup>22</sup>. L'uso della congiunzione induce a pensare che la mente sia penetrata da simulacri che hanno già invaso gli occhi e che mantengono nella traslazione una loro omogeneità con l'oggetto da cui provengono.

In quarto luogo, vale la pena soffermarsi sul verbo προοδοποιηθῆναι. Esso è un *hapax* in Epicuro. Il verbo, tuttavia, è utilizzato da Aristotele in *De div.*, 1, 463 a26 in un passo in cui si esamina la possibilità che i sogni siano

<sup>16</sup> Su questo cfr. I. Avotins, *Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists*, «Classical Quarterly», 33 (1980), p. 450 ss.

<sup>17</sup> Cfr. Epic., *Ep. Hrdt.* 49.

<sup>18</sup> Epic., *Ep. Hrdt.* 46.

<sup>19</sup> Epic., *Ep. Hrdt.* 50.

<sup>20</sup> Epic., *Ep. Hrdt.* 46.

<sup>21</sup> Laursen, *The early parts of Epicurus*, p. 91.

<sup>22</sup> Brunschwig, Sedley, Monet in *Les Épicuriens*, ed. par D. Delattre – J. Pigeaud, Paris, Gallimard, 2010, p. 98.

cause di azioni per descrivere la via aperta che collega lo stato di veglia allo stato di sonno e lungo la quale i movimenti percettivi diurni possono trasferirsi nei sogni e i movimenti immaginativi notturni, viceversa, preparare la via ad attività diurne<sup>23</sup>. L'utilizzo da parte di Epicuro di questo termine, in uno scritto come il XXV, in cui il lessico è tecnico e oggetto di puntualizzazioni e approfondimenti, non può essere casuale. Rivela, invece, che Epicuro probabilmente conosceva lo scritto di Aristotele, la sua teoria dei sogni, la dialettica con Democrito<sup>24</sup>. A tale proposito può essere utile ricordare che Aristotele, in questo scritto<sup>25</sup>, volendo spiegare il sogno in base ai residui dell'esperienza e negare loro un'origine divina, rifiuta l'idea di Democrito, che, per fare ciò, sia necessario ricorrere alla presenza di oggetti esterni, posti anche a grande distanza, da cui proverrebbero effluvi di simulacri, concepiti come corpi animati e dotati di capacità divinatorie. Per Aristotele, infatti, il sogno può essere spiegato tramite un moto di peristalsi dei residui percettivi anche in assenza dell'oggetto esterno che li ha originariamente provocati<sup>26</sup>. Questa idea potrebbe essere alla base del passo che stiamo esaminando, che riguarda il meccanismo di trasmissione del simulacro dagli occhi alla mente e, soprattutto, alla base della spiegazione dell'origine della rappresentazione onirica di oggetti assenti. Epicuro, cioè, riprendendo in parte la soluzione di Aristotele, potrebbe spiegare l'insorgere nel sonno di una rappresentazione mentale di un oggetto assente ricorrendo non solo al meccanismo dell'afflusso di un simulacro da un oggetto lontano, quanto piuttosto a un movimento di peristalsi in grado di trasmettere il residuo di un'esperienza sensoriale diurna<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Per un approfondimento si veda Aristotele, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia. I sogni. La divinazione durante il sonno*, con testo a fronte a cura di L. Repici, Venezia, Marsilio, 2003, p. 43.

<sup>24</sup> Si veda in merito anche F. Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1 (2016), pp. 44-62.

<sup>25</sup> Aristot., *De div.*, 2, 464a5 ss.

<sup>26</sup> Su questo argomento si veda anche Aristot., *Ins.* 2, 459a28-b5, Repici in Aristotele, *Il sonno*, pp. 29-31, 46, 50, 68-70, 171-172.

<sup>27</sup> Questo può forse trovare riscontro in un passo del XXXIV libro dell'opera *Sulla Natura* (coll. XX-XXI Leone = G. Leone, *Epicuro. Della natura: libro XXIV. PHerc. 1431*, «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 62-63 = [36.21] Arr.), in cui Epicuro, richiamandosi alla dottrina di antichi fisiologi, parla della rappresentazione che deriva dalla pulsazione delle arterie. Come spiega F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, «Elenchos», 31 (2010), pp. 133-134, qui «Epicuro, trattando verosimilmente della formazione dei simulacri, afferma di chiamare *palsis* (ammessa la correttezza dell'integrazione proposta da Arrighetti in Epicuro, *Opere*, p. 378) quella che altri definiscono pulsazione delle arterie (*phlebopalìa*, un termine che, stando a Eroziano – 68 B 120 Diels-Kranz –, sarebbe democriteo)».

Un'altra informazione interessante che possiamo ricavare dall'uso di questo verbo è che i simulacri, per raggiungere la mente, devono compiere un percorso e che tale percorso non deve essere agevole se è vero che deve essere aperto. Si potrebbe, quindi, pensare che i simulacri, per giungere all'aggregato mentale, dagli occhi attraversino zone della costituzione atomica che presentano una densità e una compattezza in grado di ostacolare il passaggio. Ciò, alla luce di quanto precedentemente detto, sembrerebbe particolarmente appropriato per lo stato di addormentamento in cui l'anima sensitiva, per il fatto di essersi ritirata o dispersa, non garantisce più di trasmettere omogeneamente i moti sensitivi per tutto il corpo, mentre questo, rilassandosi, e andando presumibilmente a occupare le vie in cui si colloca l'anima nello stato di veglia, rende ancora più difficile il passaggio del simulacro. Questa ipotesi, d'altra parte, sembra trovare riscontro anche in alcune colonne del XXXIV libro dell'opera *Sulla natura*, in cui si afferma che la compattezza della costituzione atomica non facilita i passaggi degli εἴδωλα<sup>28</sup>.

Alla luce di ciò, si può, forse, anche pensare che i simulacri, lungo questo cammino che separa gli occhi dalla mente, a causa degli urti cui sono sottoposti con le diverse strutture del corpo, perdano inevitabilmente qualcosa. Sappiamo, per esempio, dal II libro *Sulla natura* che i simulacri che impattano con mezzi compatti i cui pori non sono commisurati ai simulacri possono contrarsi in strettezza, sottigliezza e piccolezza, mantenendo però, in virtù della loro compattezza interna ovvero tendenza a preservare ordine e posizione degli atomi che li compongono, la loro figura originaria<sup>29</sup>. Non è escluso che il simulacro che dagli occhi percorre il tratto corporeo che lo separa dalla mente non subisca un processo analogo<sup>30</sup>. Nell'*Epistola a Erodoto*, infatti, Epicuro, in riferimento all'applicazione mentale, parla di residuo del simulacro, laddove in riferimento all'applicazione degli occhi della sua continua compattezza<sup>31</sup>. Come si noterà meglio poi, Lucrezio riporta che la mente vede le stesse immagini degli occhi ma le scorge più tenui.

<sup>28</sup> Epic., *Nat.*, XXXIV, coll. XXIII-XXIV, Leone, *Epicuro. Della natura: libro XXXIV*, p. 65.

<sup>29</sup> Epicuro, *Sulla natura: libro II*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012 pp. 608-609 e 614; Epic., *Nat.* II, coll. 102-106, Epicuro, *Sulla natura: libro II*, pp. 443-453.

<sup>30</sup> Masi, *Dagli occhi alla mente*, pp. 119-122.

<sup>31</sup> Per un approfondimento rimando a N. W. DeWitt, *Epicurus*, Περὶ φαντασίας, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 70 (1939), pp. 417-418; Epicurus, *The Extant Remains*, ed. by C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1926 (rist. Hildesheim-New York, Olms, 1970), pp. 196-197; Epicuro, *Opere*, p. 500; Masi, *Dagli occhi alla mente*, pp. 129-130 nota 70; Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro*, pp. 49-53; Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo*.

Comunque, vale la pena notare, infine, che sempre nel testo del XXV Epicuro insiste sul fatto che i simulacri che riescano a penetrare l'aggregato mentale sono di figura omogenea a quelli che colpiscono gli occhi. Il significato dell'aggettivo ὁμοιοσχῆμων è stato spiegato da Leone, che lo ha confrontato con un termine affine preferito nel II libro, ὁμοιόμορφος<sup>32</sup>. Secondo la studiosa, mentre ὁμοιόμορφος farebbe riferimento a un'omogeneità di μορφή, ὁμοιοσχῆμων si riferirebbe a un'omogeneità di σχῆμα, dove la μορφή rimanderebbe all'aspetto esteriore di una cosa come appare nel suo complesso (l'insieme di grandezza, colore e figura), e σχῆμα, più specificamente, rinvierebbe solo a una delle proprietà stabili ed essenziali dell'oggetto, vale a dire alla figura, che, per Epicuro, è ciò che nel cambiamento rimane invariato di un oggetto<sup>33</sup>. Utilizzando in tale contesto l'aggettivo ὁμοιοσχῆμων, quindi, Epicuro potrebbe voler intendere che il percorso che i simulacri devono attraversare per raggiungere la mente inevitabilmente determina un'alterazione della loro μορφή, ma che le immagini mantengono, tuttavia, una figura omogenea a quella che avevano in origine negli occhi, ovvero continuano a veicolare la struttura permanente dell'oggetto da cui provengono<sup>34</sup>.

Dal punto di vista dell'attività onirica, questo potrebbe spiegare perché il contenuto del sogno, pur non riproducendo in modo perfettamente fedele l'oggetto esterno da cui il simulacro si è staccato, mantenga comunque con esso una corrispondenza strutturale e conservi, perciò, il suo carattere di evidenza.

L'idea che i simulacri, per impressionare la mente e produrre una visione nel sonno, debbano schiudere dei varchi o rendere la natura opportunamente porosa è ripresa da Lucrezio e da Diogene.

L'attività della mente durante il sonno è spiegata da Lucrezio, infatti, in questo modo:

(...) poiché questo è simile – ciò che nella mente vediamo / e con gli occhi – devono necessariamente avvenire allo stesso modo. / Ora, poiché ho spiegato che io vedo ad esempio un leone / attraverso i simulacri, che attivano gli occhi, / puoi capire che la mente si muove in simile modo, / attraverso simulacri di leoni, e gli altri oggetti che vede, / ugualmente né meno degli occhi, se non che li scorge più tenui. / Né diversamente, quando il sonno rilascia le membra, / l'intelletto dell'animo è sveglio: se non che colpiscono l'animo nostro, / i medesimi simulacri di quando siamo svegli, / a tal punto che con certezza ci sembra di scorgere quello / che già morte e terra possiedono, lasciata la vita. / A che questo succeda costringe natura, perché i sensi / tutti del corpo

<sup>32</sup> Epicuro, *Sulla natura: libro II*, pp. 536-537.

<sup>33</sup> Epic., *Ep. Hrd* 55.

<sup>34</sup> Cfr. A. Corti, Ὅμοιοσχῆμων e ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα, in *Epicurus on Eidola*, p. 93.

offuscata riposano nelle membra / e non possono confutare il falso con fatti veri. / Giace inoltre il ricordare ed è languido nel sopore / né protesta che quello è preda di morte e rovina / già da tempo, lui che la mente crede di scorgere vivo. / Non è inoltre cosa strana che si muovano i simulacri / e che agitano ritmicamente le braccia e le altre membra. / Accade, infatti, che nei sogni l'immagine sembri far questo: / perché quando la prima vien meno, e un'altra ne nasce, in diversa posizione, / sembra che la precedente abbia cambiato gesto. / Certamente, si deve pensare che ciò avvenga in modo veloce: / tanta è la velocità, e la massa delle cose è tanta, / tanta in unico tempo percepibile qualunque / la quantità delle particelle, che possa bastare al rifornimento<sup>35</sup>.

Il passo può essere suddiviso in tre parti. Nella prima Lucrezio si concentra, innanzitutto, sulla natura dei simulacri responsabili delle visioni mentali in generale (vv. 750-756). Nella seconda affronta più specificamente il problema delle rappresentazioni oniriche, con riferimento al caso delle persone scomparse, spiegando anche in cosa consista il loro carattere ingannevole (vv. 757-767). Nella terza spiega come sia possibile che nel sogno ci appaiano figure semoventi. Ai fini di questo lavoro, ci si soffermerà sulle prime due questioni (vv. 768-776)<sup>36</sup>.

Rispetto alla natura delle visioni mentali, Lucrezio sembra confermare quanto avevamo ricavato dall'analisi del passo del XXV libro dell'opera *Sulla Natura* sul processo di raffinamento dell'εἶδωλον nel percorso che lo porta a imprimersi nella mente<sup>37</sup>. Sul meccanismo di formazione dell'attività onirica Lucrezio si limita a dire che i fattori responsabili delle rappresentazioni oniriche durante il sonno sono gli stessi che determinano le rappresentazioni visive sensoriali e mentali durante la veglia. La spiegazione, però, così è ambigua. Potrebbe significare semplicemente che anche le rappresentazioni oniriche, come le visioni mentali e sensoriali, sono provocate da simulacri oppure potrebbe significare, più specificamente, che le rappresentazioni oniriche sono un riflesso della percezione. La seconda soluzione è più plausibile. Più avanti, infatti, Lucrezio sostiene chiaramente come l'esperienza percettiva diurna prepari l'attività onirica:

E l'impegno al quale più o meno tutti restiamo presi, legati / o le cose in cui molto ci siamo prima trattenuti, / o più tesa è stata la mente nel riflettere sopra di essi, / sono queste le cose che ci sembra al più di incontrare nei sogni: / gli avvocati trattano cause, fanno contratti, / i condottieri si battono, affrontano le battaglie, / i naviganti conducono la pugna intrapresa contro i venti, / noi ci dedichiamo a questa cosa, esploriamo la natura del mondo, / sempre, e, scoperta in pagine scritte nella lingua

<sup>35</sup> Lucr., *DRN* IV 750-776.

<sup>36</sup> Sulla terza rimando a E. Asmis, *Lucretius' Explanation of Moving Dream Figures at 4.768-776*, «*American Journal of Philology*», 102 (1981), pp. 138-145.

<sup>37</sup> Per un approfondimento rimando a Masi, *Dagli occhi alla mente*.

paterna la esponiamo. / Così altre cose, altre arti sembrano quasi sempre / nel sonno, trattenere, ingannandolo, l'animo delle persone. / Chiunque per molti giorni l'un dopo l'altro abbia assistito / a spettacoli, per lo più noi vediamo che quando / già abbia smesso di goderne con i suoi sensi, / ha tuttavia ancora dentro la mente percorsi aperti / per i quali possono avere accesso gli stessi simulacri delle cose. / Per molti giorni allora sempre le stesse cose si presentano / davanti agli occhi, sì che anche da svegli paia loro di vedere / gente che danza, e che agili muove le membra, / di ascoltare dentro le orecchie il canto limpido della cetra, / il suono parlante delle corde, e vedere il pubblico ancora, / e rifulgere i diversi ornamenti del palcoscenico<sup>38</sup>.

La spiegazione delle rappresentazioni oniriche di oggetti non più presenti alla percezione sembra combinare due meccanismi. Da un lato, c'è l'idea che anche quando l'oggetto solido non c'è più, rimangono disponibili i suoi simulacri. Dall'altro, s'insiste sull'idea che tali simulacri riescano a penetrare nell'organismo fino alla mente in virtù dell'attività percettiva precedente. Lucrezio suggerisce, infatti, in primo luogo, che l'esperienza percettiva che si realizza durante la veglia prepara l'attività onirica che si verifica durante il sonno. Il passaggio di simulacri provenienti da oggetti presenti alla percezione che provocano la vista o il pensiero apre la via al passaggio successivo di simulacri provenienti dal medesimo oggetto anche qualora questo non sia più presente. Sul problema, poi, dell'origine di questi simulacri di cose non più presenti<sup>39</sup> Lucrezio in questo passaggio suggerisce che chi si espone per lungo tempo a una certa esperienza percettiva continua ad avere per un po' davanti agli occhi e nelle orecchie le immagini e i suoni che ha già percepito<sup>40</sup> e che da lì penetrerebbero nella mente anche in momenti successivi all'esperienza<sup>41</sup>.

In un frammento dell'iscrizione di Diogene di Enoanda (fr. 9 Smith), troviamo una spiegazione simile dell'attività e della rappresentazione oniriche<sup>42</sup>:

τὰ οὖν ἀπὸ τῶν πρα-  
γμάτων ῥέοντα εἶδω-

10

<sup>38</sup> Lucr., *DRN* IV, 962-983.

<sup>39</sup> A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, vol. 1, p. 77.

<sup>40</sup> Da ciò deriverebbe anche una pratica terapeutica epicurea intesa soprattutto a contrastare le conseguenze dell'ira (cfr. Philod. *De ira*); in merito cfr. almeno V. Tsouna, *Portare davanti agli occhi: una tecnica retorica nelle opere "moralì" di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003).

<sup>41</sup> Altrove, comunque, il poeta ammette anche l'ipotesi che non sempre a un simulacro corrisponda un oggetto solido. Ci sono, infatti, simulacri che derivano dalla combinazione di più simulacri che s'incontrano e confondono nell'aria (cfr. Lucr., *DRN* IV, 728-738).

<sup>42</sup> Per un'analisi più approfondita di questo frammento rimando a Gigandet, *Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne*.

λα, ἐνπείπτοντα ἡμῶν ταῖς ὄψεσιν, τοῦ τε ὄραν ἡμᾶς τὰ ὑποκείμενα αἷτια γέινεται καὶ, εἰς (col. III) [τὴν ψυχὴν εἰσιόντα,] [τοῦ ἐννοεῖν αὐτά. κατ'] ἐνπτ[ώσεις με]ν ο[ὖν] τὰ ὑπὸ τῶν ὄψεων βλεπό- μενα ἢ ψυχὴ παραλαμ- βάνει· μετὰ δὲ τὰς τῶν πρώτων ἐνπτώσεις εἰ- δώλων ποροποιεῖται ἡμῶν οὕτως ἢ φύσις ὥστε, καὶ μὴ παρόντων ἔτι τῶν πραγμάτων ἃ τὸ πρῶτον εἶδεν, τὰ ὅμοι- α τοῖς πρώτοις τῇ δια- νοίᾳ δεχθ[ῆ]ναι φάσμα- (col. IV) [τα γεννῶντα καὶ ὕπαρ] καὶ ὄ[ναρ. μηδ]ὲ [θαυμά]- σωμεν τοῦτο γεί[νεσθαι] καὶ καθευδόντων [ἡμῶν]. ρεῖ γὰρ ἡμῖν ὁμοίως τὰ εἶδωλα [καὶ] τότε. τί οὖν; ὅτε καθεύ- δομεν, τῶν αἰσ- θητηρίων πάντων οἰ- ονεὶ παραλελυμένων καὶ ἐξβεσμένων ἀϋθ[ις] [καθ'] ὕπνον, ἢ [ψ]υχὴ, [ἔτι] κ[αὶ γ]ρηγοροῦσα κ[αὶ γι]- [νώσκειν οὐ δυναμέ]- (col. V) [νη τὸ] σύνπτωμα καὶ τὴν κατάστασιν αὐτῶν τὴν τότε, τὰ δὲ ἑαυτῇ προσι- όντα εἶδωλα ἐγδεχο- μένη, ἀνέλεγκτον πε- ρὶ τούτων καὶ ψευδῆ λαμ- βάνει δόξαν ὡς καὶ κα- τὰ τὴν στερεμνίαν φύ- σιν ὄντων ἀληθῶν. οἱ γὰρ ἔλεγχον τῆς δό- ξης καθεύδουσιν τό- τε. ἦσαν δὲ οὗτοι τὰ αἰσ-	5
	10
	5
	10
	5
	10

θητήρια. ὁ γὰρ κανὼν  
 [[τῆς ἀληθείας]] καὶ τὸ  
 (col. VI) κριτήρ[ιον τῆς ἀληθείας]  
 πρὸς τ[οὺς ὄνειρους ἡμῶν]  
 μένει [ταῦτα.

Ora le immagini che scorrono dagli oggetti, penetrando nei nostri occhi diventano le cause del nostro vedere gli oggetti sottostanti e, entrando nell'anima, del pensarli. Dunque, in base agli urti l'anima riceve le cose viste dagli occhi. Dopo gli urti delle prime immagini, la nostra natura è resa così porosa che, anche se non sono più presenti le cose che in un primo tempo vide, immagini simili alle prime sono ricevute dalla mente [creando visioni sia da svegli sia nel sonno].

E non meravigliamoci che questo accada anche quando dormiamo: scorrono infatti in noi immagini nello stesso modo anche allora. Perché, dunque? Quando dormiamo, essendo tutti i sensi quasi fiaccati e paralizzati di nuovo nel sonno, l'anima che è ancora sveglia e [tuttavia incapace di sapere] il loro stato accidentale e condizione in quel momento, ricevendo le immagini che giungono a lei, concepisce intorno a loro un'opinione non confutata e falsa come se fossero veri anche in base alla natura solida: infatti i criteri di confutazione dell'opinione dormono in quel momento. Questi sono i sensi. Infatti, il canone della verità e il criterio della verità rispetto ai sogni rimangono per noi questi<sup>43</sup>.

Diogene afferma che le immagini viste dagli occhi penetrano nella mente, dopo aver reso opportunamente porosa la nostra natura attraverso gli urti, dove 'natura' probabilmente qui è sinonimo di 'costituzione' e rimanda al complesso anima-corpo, come già nel XXV libro dell'opera *Sulla Natura*. Egli, poi, confermando quanto si era già appreso da Epicuro e da Lucrezio, precisa che, grazie a questa porosità, il passaggio d'immagini simili alle prime è agevolato anche in assenza degli oggetti esterni e che ciò spiega perché sia possibile per la mente avere visioni di cose che non sono più presenti alla percezione.

Diogene, tuttavia, a differenza di Lucrezio, non offre indicazioni sul problema dell'origine delle immagini di cose non più presenti. Per lui, è sufficiente stabilire che l'esperienza percettiva diurna apre le vie all'esperienza onirica, in modo tale che il percorso degli εἶδωλα verso la mente sia facilitato durante il sonno, anche in mancanza di un flusso continuo e compatto a partire da un oggetto presente e in uno stato psico-corporeo meno recettivo. Come si capirà dalle pagine che seguono immediatamente, però, la sua spiegazione è particolarmente utile a integrare sia la trattazione epicurea sia quella lucreziana sul problema dello statuto epistemologico e causale del contenuto onirico.

<sup>43</sup> Diog. Oen., fr. 9 II 9 -VI 3 Smith (traduzione mia basata sulla versione di Smith).

### 3. Il contenuto onirico.

Nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro tratta esplicitamente del valore informativo oggettivo della rappresentazione mentale che insorge nel sonno, nel quadro di un discorso più ampio sul meccanismo di formazione delle immagini visive e mentali e sul loro statuto epistemologico:

ἢ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἶονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθεσί προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ ἐπιβάλλομεν τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν «τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ», διάληψιν δὲ ἔχουσαν· κατὰ δὲ ταύτην [τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν], εἰ μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ψεῦδος γίνεται· εἰ δὲ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ἀληθές.

Rispetto a ciò che esiste e che designiamo come vero, infatti, la somiglianza delle rappresentazioni colte quasi come in un'immagine dipinta o sopraggiunte nel sonno o in base alle altre applicazioni del pensiero o degli altri criteri, non potrebbe esistere se non vi fossero proprio quelle cose verso cui ci rivolgiamo; l'errore, infatti, non potrebbe sussistere se non percepissimo anche un qualche altro movimento in noi stessi, collegato «all'applicazione rappresentativa» tuttavia differenziandosene; la falsità si genera a causa di questo (movimento), qualora non sia confermato o sia smentito; qualora invece sia confermato o non sia smentito si genera la verità<sup>44</sup>.

Da questo passo<sup>45</sup> si evince che le rappresentazioni oniriche, come altre rappresentazioni mentali o come quelle visive, che Epicuro ha già spiegato, nei paragrafi precedenti, formarsi per il sopraggiungere nella mente e negli occhi di εἶδωλα che si staccano da oggetti solidi esterni, sono reali e vere, nella misura in cui mantengono un'omogeneità, una somiglianza di tipo strutturale, con l'oggetto da cui si originano. L'inganno, anche riguardo alla rappresentazione onirica, dipende da ciò che la mente aggiunge al contenuto dell'immagine, cioè dall'opinione che si forma in seguito all'insorgere della rappresentazione, che non riceve conferma o è smentita, poi, dalla sensazione. Questo punto può essere affrontato più approfonditamente alla luce della *Lettera alla madre*<sup>46</sup>:

<sup>44</sup> Epic., *Ep. Hrdt.* 51, trad. it. di Verde.

<sup>45</sup> Su questo passo si veda S. Maso, *Images and Truth*, in *Epicurus on Eidola*, p. 71 ss.

<sup>46</sup> Sul problema dell'autenticità della *Lettera* rimando a D. Clay, *An Epicurean Interpretation of Dreams*, in Id., *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1988, pp. 211-231, e P. Gordon, *Epicurus in Lycia. The Second Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

72a.1  
 [πε]ρὶ αὐτῶν  
 [ταραχὴν με]γίστην  
 [παρασκευάσ]αι· αἱ μὲν  
 [γὰρ φαντασίαι] τῶν ἀπόν-  
 72a.5  
 [των χωρὶς ὄψ]εως ἐπι-  
 [βάλλουσι φόβον] τὸν μέ-  
 [γιστον, εἰ δὲ συ]μπαρέ-  
 [σονται, οὐδ' ἐλάχισ]τον.  
 [ἂν δὲ τὴν φύσιν] διαθε-  
 72a.10  
 [ωρῆς αὐτῶν, ἄν]τικρὺς  
 εἰσι τοιαῦται, καὶ μὴ  
 παρόντων, οἷαι καὶ πα-  
 ρόντων. ἀπταὶ γὰρ οὐ-  
 κ οὔσαι, διανοηταὶ δέ,  
 72a.15  
 τὴν αὐτήν, ὅσον ἐφ' ἑαυ-  
 τα[ῖ]ς, ἔχουσι δύναμιν  
 πρὸς τοὺς «μὴ» παρόντας  
 τῇ ὅτε καὶ παρόντων  
 ἐκείνων ὑφειστήκε-  
 72a.20  
 σαν. πρὸς οὖν ταῦτα,  
 ὦ μήτερ, [θάρρει· οὐδὲν]  
 γὰρ ἐπι[δηλοῖ σοι τ]ὰ φά-  
 ζματα ἡμ[ῶν κακόν·]

... causare un grande turbamento in proposito. Infatti, le immagini che si presentano alla mente di persone lontane che non abbiamo sotto gli occhi procurano la più grande paura, ma se sono presenti nemmeno la più piccola. Ma se tu osservi bene la loro natura, tali ti stanno di fronte, anche quelle degli assenti, come quelle dei presenti. Non essendo, infatti, percettibili ai sensi ma alla mente, prese in se stesse hanno lo stesso potere, riguardo agli assenti, di quello che hanno quando sussistono essendo quelli presenti. Per queste cose dunque, o madre, fatti animo. Nulla di male rivelano le immagini che ti occorrono di me (...) <sup>47</sup>.

L'autore non menziona esplicitamente l'attività onirica, ma che stia trattando del contenuto del sogno si può evincere dai seguenti elementi:

- 1) il primo è che tratta di rappresentazioni di oggetti assenti che potrebbero essere presenti;

<sup>47</sup> Epic., *Lettera alla Madre* = Arr. 72, trad. di Arrighetti.

- 2) tali rappresentazioni sono percettibili alla mente e non ai sensi;
- 3) inoltre hanno la stessa natura e lo stesso potere, cioè, esplicitando, la stessa struttura ed efficacia di quelle che si producono in presenza dell'oggetto.

Il primo elemento esclude che le rappresentazioni di cui Epicuro tratta qui possano essere rappresentazioni fantastiche, come il centauro o la chimera.

Il secondo, ponendo una distinzione tra percettibilità mentale e percettibilità sensoriale, potrebbe lasciare pensare che l'autore abbia in mente sia rappresentazioni che si formano nella mente in uno stato di veglia, provocando uno stato allucinatorio, sia rappresentazioni che si formano nella mente, durante il sonno, in cui cessa la normale attività sensoriale.

Il terzo elemento, tuttavia, sembra escludere che tali rappresentazioni riguardino stati allucinatori deformanti. A queste considerazioni è stato aggiunto il fatto che l'autore della lettera usa l'espressione *φάσμα*, la stessa utilizzata da Diogene di Enoanda per riferirsi al contenuto onirico<sup>48</sup>.

Chiarito ciò, del passo vale la pena mettere in evidenza il quadro in cui è inserita la trattazione sul sogno, lo stato percettivo particolare in cui si verifica, il tipo di contenuto che veicola. L'autore riconduce questa sintetica analisi sul contenuto onirico a una preoccupazione di tipo etico: conoscere la natura del sogno è funzionale a liberare l'anima dai turbamenti che ne possono derivare. L'intenzione dell'autore, più in particolare, è escludere che il contenuto onirico possa rivelare alla madre che sogna un male riguardante il figlio sognato assente.

A partire da questa lettera, quindi, è possibile in parte ricostruire il meccanismo che rende un sogno relativo a un oggetto assente emotivamente più conturbante di un sogno di un oggetto presente alla percezione. Nel sonno il sognatore riporta la rappresentazione onirica a un corrispettivo oggettivo esterno, che in realtà non è presente, ma che il sognatore assume come presente. Nel caso in cui la rappresentazione onirica riguardi un oggetto assente, il sognatore è doppiamente privato del criterio della sensazione per smentire il contenuto onirico. Lo è nel sonno, perché la sensazione non funziona, e lo è nella veglia, perché l'oggetto è sottratto ai sensi. Il sognatore, quindi, non può smentire il giudizio che è alla base della paura e rimane in balia dello stato emotivo.

Il passo è perciò interessante per tre ragioni. Ci aiuta a spiegare in cosa consista il contenuto ingannevole di un sogno, la credenza che ci sia una corrispondenza tra la rappresentazione e un oggetto solido esterno. Anche

<sup>48</sup> Per un'analisi di questo passo rimando anche a Clay, *An Epicurean Interpretation of Dreams*.

nel caso del sogno, quindi, come si era già ricavato dall'*Epistola a Erodoto*, l'errore non sta nella rappresentazione mentale, ma in ciò che la mente aggiunge a questa rappresentazione, cioè nel giudizio che quella stessa rappresentazione corrisponda effettivamente a una realtà oggettiva presente. Da questo punto di vista la lettera affronta, perciò, il problema centrale che Epicuro deve aver trattato più approfonditamente nel XXXIV libro dell'opera *Sulla natura*, vale a dire il valore informativo delle rappresentazioni mentali di oggetti sottratti all'esperienza sensibile. La sua posizione, anche in quell'opera, sembra essere, da un lato, quella di riconoscere e preservare l'evidenza della rappresentazione e la sua funzione informativa di realtà esterne e nascoste, dall'altro, quella di attribuire l'inganno e il turbamento che ne consegue al moto che deriva dalla mente<sup>49</sup>.

La *Lettera alla madre* è poi interessante perché esplicita la dimensione emotiva del sogno, facendola dipendere sia dal contenuto onirico sia dalla credenza che insorge a partire da quello stesso contenuto.

Da questo punto di vista la lettera si ricollega al quadro in cui è inserita anche l'esposizione lucreziana del sogno. Come si è potuto già constatare, Lucrezio dedica ampie sezioni del quarto libro del *De Rerum Natura* ai meccanismi fisiologici che sottostanno all'attività onirica. L'attenzione al tema si giustifica anche in questo caso sia nel quadro di una preoccupazione di tipo etico sia nel quadro di una riconsiderazione gnoseologica in chiave anti scettica della teoria della percezione atomista. Sin dai primi versi del libro, infatti, la questione delle rappresentazioni che insorgono nel sonno di oggetti non più presenti alla sensazione è posta come centrale da Lucrezio:

(...) esistono quelli che chiamiamo 'simulacri' delle cose. / Essi, come pellicole staccate via dalla superficie / dei corpi, volano in giro, avanti e indietro, per l'aure, / e sono loro che terrorizzano la nostra mente apparendoci / nella veglia o nel sonno, quando spesso immagini / stupefacenti scorgiamo, o fantasmi di persone ormai prive di luce, / che spesso ci fecero svegliare pieni d'orrore, mentre / languivamo nel sonno; ché non pensiamo che anime dall'Acheronte / sfuggano o che volino in mezzo ai vivi le ombre, / né che una parte di noi possa sussistere dopo la morte, / quando natura di corpo e anima insieme distrutte / si siano disfatti nelle loro singole parti<sup>50</sup>.

Questi versi forniscono alcune indicazioni importanti sulla concezione lucreziana dei simulacri, sul tipo di turbamenti che insorgono in seguito all'attività onirica di oggetti assenti, sulla stretta dipendenza della teoria onirica dalla spiegazione materialistica dei rapporti tra anima e corpo.

<sup>49</sup> Epic., *Nat.* XXXIV, Leone, *Epicuro. Della natura: libro XXXIV*, p. 59, col XV.

<sup>50</sup> Lucr., *DRN* IV 30-50.

In primo luogo, Lucrezio riferisce di chiamare ‘simulacri’ le pellicole che si staccano dagli oggetti. La precisazione terminologica sulla resa latina del termine greco εἶδωλα rivela l’adesione del poeta a un preciso modo di intendere queste realtà di contro a una concezione errata. Cicerone riferisce, infatti, che un altro seguace epicureo latino, Cazio, preferiva rendere il termine εἶδωλα con *spectra*<sup>51</sup>, parola che rimanda a un’interpretazione degli εἶδωλα che affonda le sue radici in Omero e trova ancora riscontro nella dottrina democritea, in base alla quale gli εἶδωλα, alla stregua di doppi o appunto spettri, parlano, pensano e provano emozioni<sup>52</sup>. Lucrezio con questa puntualizzazione dimostra di volersi allontanare da tale tradizione e aderire più fedelmente alla concezione del suo maestro, secondo il quale l’εἶδωλον si stacca dall’oggetto alla stregua di una membrana o di una tunica esterna; si caratterizza per la sua estrema sottigliezza, cioè per il fatto di essere internamente vuoto e riproduce unicamente le caratteristiche morfologiche e strutturali dell’oggetto, ma non anche quelle psichiche<sup>53</sup>.

In secondo luogo, da questi versi, analogamente a quanto si ricava dalla *Lettera alla madre* e dalle colonne del XXXIV libro, emerge che il sogno di oggetti sottratti all’esperienza, come i sogni di persone ormai scomparse, costituisce un’esperienza psichica particolarmente conturbante, in quanto induce a credere che quegli oggetti siano effettivamente presenti<sup>54</sup>.

L’attività onirica di questo tipo, se non adeguatamente compresa, finisce, perciò, per consolidare credenze mitologiche e superstiziose sui destini ultraterreni dell’anima. Solo una corretta comprensione fisiologica del fenomeno, che tenga conto della prospettiva materialista dei rapporti anima e corpo, può fugare questi timori.

<sup>51</sup> Cic., *ad fam.* XV 16, 1-2. Vale la pena forse ricordare che anche un altro epicureo tentò di promuovere una diversa concezione delle immagini da quella di Epicuro. Timasagora (su cui cfr. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*), infatti, stando ad Aezio (IV 13, 6, p. 403, 22 Diels) preferiva usare *aporrhoia* al posto di *eidolon*, con tutte le conseguenze epistemologiche che questo comporta. Ringrazio Verde per questa puntualizzazione.

<sup>52</sup> Per la concezione democritea dei simulacri responsabili del sogno cfr. G. Cambiano, *Democrito e i sogni*, in *Democrito e l’Atomismo Antico. Atti del Convegno Internazionale, Catania, 18-21 aprile 1979*, a cura di F. Romano, «Sicilorum Gymnasium», 33 (1980), pp. 437-450, e Piergiacomi, *Una preghiera per l’avvenire*.

<sup>53</sup> Epicuro, *Sulla natura: libro II*, pp. 78-80; Leone, *Nuovi spunti di riflessione sulla dottrina epicurea degli εἶδωλα dalla rilettura del II libro Sulla natura*, in *Epicurus on Eidola*, p. 40 ss.

<sup>54</sup> Si tratta di un’argomentazione usata dagli Accademici (in particolare da Carneade) sia contro la rappresentazione catalettica sia come ‘controargomento’ dell’ultimo e più preciso livello del *pitbanon* carneadeo (cfr. rispettivamente SE, *PH* I 228-229 e *M* VII 402-404). Ringrazio di nuovo Verde per questa precisazione.

La complessità della spiegazione che Lucrezio fornisce dei meccanismi che sottostanno alla formazione delle rappresentazioni oniriche di oggetti di cui ha avuto esperienza ma che non sono più percepibili dipende probabilmente dal voler ribadire il carattere veridico della rappresentazione e dal voler enfatizzare in generale la rilevanza delle scelte etiche (*voluntas*) per lo sviluppo dell'attività psichica, anche di quella notturna.

Il primo di questi due punti è sviluppato poi in due direzioni: quella del valore informativo della rappresentazione onirica e quello della sua efficacia affettiva. Rispetto alla prima questione Lucrezio si concentra sulle ragioni che rendono l'esperienza onirica di oggetti sottratti alla percezione ingannevole. A tale proposito fornisce due indicazioni. La prima è che l'inganno consiste nel pensare che il contenuto onirico provocato dall'impatto sulla mente del simulacro dell'oggetto stia per l'oggetto stesso. La seconda, che è una novità rispetto a quanto abbiamo letto fino a qui, è che, nel sogno, si è privati non solo del criterio della sensazione, in base al quale si può smentire la credenza onirica, ma anche del ricordare, ovvero di quell'operazione per cui siamo in grado di riportare la traccia mentale di un'esperienza percettiva all'oggetto esterno che l'ha determinata e di giudicare, sulla base di un calcolo empirico, se l'oggetto sia ancora presente o meno<sup>55</sup>.

Sul potere causale che le rappresentazioni oniriche possiedono, invece, Lucrezio ricorre ad esempi di grande impatto per illustrare l'efficacia dei sogni, senza tuttavia spiegare come sia possibile, però, che le rappresentazioni oniriche muovano il corpo e procurino affezioni, in assenza di oggetti solidi esterni corrispondenti e nell'inerzia dell'anima sensitiva. Per chiarire questo punto è utile rivolgersi alla spiegazione di Diogene di Enoanda.

Se, infatti, il già ricordato frammento 9 tratta del meccanismo di formazione della rappresentazione mentale durante il sonno, allo scopo di chiarirne lo statuto epistemologico, il frammento 10 tratta della natura corporea della rappresentazione onirica al fine di giustificarne la sua efficacia causale.

Nella terza parte del frammento 9, innanzitutto, Diogene, dopo aver descritto lo stato dell'organismo durante il sonno, spiega perché anche in questa situazione la mente sia in grado di formarsi rappresentazioni oggettive di per sé non ingannevoli. Diogene sostiene che anche nel sonno gli εἶδωλα sono in grado di fluire nello stesso modo, perché sebbene i sensi siano paralizzati e spenti, l'anima è ancora sveglia. In questo stato, tuttavia, l'anima è incapace di riconoscere la condizione dei sensi e ricevendo gli εἶδωλα si forma un'opinione inverificabile e perciò falsa, pensando di avere direttamente a che fare con la

<sup>55</sup> Per un approfondimento, cfr. Masi, *Gli atomi ricordano?*, pp. 133-136.

natura dell'oggetto solido da cui provengono e non potendo contare sui criteri di verità, cioè sui sensi, che in quel momento stanno dormendo. Questo passo è interessante per più ragioni. Conferma quanto si era già ricavato dalla *Lettera alla madre* e da Lucrezio, cioè che 1) nel sonno l'attività sensoriale cessa e che sono una parte dell'attività psichica rimane attiva, quella capace di formare l'opinione, vale a dire la mente; 2) il contenuto onirico di per sé è reale nella misura in cui dipende dall'impressione nella mente di εἶδωλα che hanno un'origine oggettiva; 3) il carattere ingannevole del sogno dipende, come si era già ricavato dall'*Epistola a Erodoto*, dalla *Lettera alla madre*, dalle colonne superstiti del XXXIV libro e dai versi lucreziani, dal moto con cui la mente si forma un'opinione sulla rappresentazione onirica; 4) l'opinione fallace consiste nel pensare che la rappresentazione mentale rimandi direttamente all'oggetto solido esterno da cui si è originato l'εἶδωλον.

Nel frammento 10, invece, si legge:

(col. I) [tre righe di testo incerto]	
κενὰ μὲν οὖν [σ]κ[ι][α]-	
γραφήματα τῆς δια-	5
νοίας οὐκ ἔστι τὰ φάσ-	
ματα, ὡς ἀξιοῦσιν οἱ	
Στωικοί. καὶ γὰρ εἰ μὲν οὖ-	
τως αὐτὰ λέγουσιν	
κενὰ ὡς ἔχοντα μὲν	10
σωματικὴν φύσιν, λε-	
πτὴν δὲ ἄκρως καὶ οὐ-	
χ ὑπόπτωτον ταῖς αἰσ-	
θήσεσι, τῇ ἑρμηνείᾳ	
(col. II) [κέχρ]ηται κακῇ, ἐ[πεὶ]	
[ἔ]δε[ι] α[ὐ]τὰ σωμα[α]τικὰ λ[έ]-	
[γεσ]θαὶ καὶ λεπτὰ ὄντα.	
εἰ δὲ οὕτω κενὰ ὡς οὐ-	
δ' ὅλως ἔχοντα σωμα-	5
τικὴν φύσιν, ὃ δὴ καὶ	
μ[ᾶ]λλον βούλονται	
λέγε[ιν] ἢ τὸ πρῶτον,	
πῶς οἶόν τε τὸ κενὸν	
ἀναζωγραφεῖ[σθαι];	10
τί οὖν ἔστιν; λεπτ[ῆ]ν	
μὲν ἔχει τὰ δὴ φάσμα-	
τα τὴν σύνκρισιν καὶ	
ἐκπεφευγίαν τῆς ὄψε-	
(col. III) [ω]ς, κ[ε]νὴν δ' οὐ. ἢ γὰρ διά-	
νοια	

[seguono 8 righe di testo incerto]

ξίφει	
πληγήσεσθαι δοκοῦν-	10
[τε]ς ἢ κ[ατ]ὰ κρ[η]μοῦ πε-	
σεῖσθα[ί] τινος διανιστά-	
μεθα ἐκ τοῦ φόβου καὶ	
ἐν συνουσίαι[ς]. οἷς δ' ἔτι	
(col. IV) [τοσ]όν[δε προστίθημι].	
[ἐπει]δὴ [ὄναρ] τελοῦμεν	
τὰ ἀφροδείσια, ὡς καὶ ὕ-	
παρ, οὐδέν ἐστι τὸ μά-	5
την ἀπ' αὐτῶν εὐφρο-	
σύνην λαμβάνειν	
ὅτι καθεύδομεν. οὐ-	
κουν χρῆ κενὰ λέγειν	
ταῦτα ὡς καὶ δύναμις	
ταῦτα ὡς καὶ δύναμις	
τοσαύτη πρόσσε[τ]ιν. οὐ	10
μὴν πάλιν, εἰ μὴ ἐστιν	
κενά, ἀΐσθησ[ιν] ἔχει	
καὶ λογισμὸν καὶ τῷ	
ὄντι προσλαλεῖ ἡμε[ῖν],	
(col. V) ὡς ὑπολαμβάνει Δημ[ό]-	
κριτος. [ἀ]μήχανον γὰρ λε-	
πτοῖς ὑμέσιν οὕτως καὶ	
στερεμνίας φύσεως βιά-	
θος οὐκ ἔχουσ[ιν] ταῦτα προσ-	5
εῖναι. οὗτοι μὲν οὖν κα-	
τὰ τὸ ἐναντίον ἐπλανή-	
θησαν οἱ τε Στωικοὶ καὶ Δη-	
μόκριτος. οἱ μὲν γὰρ Στω-	
ικοὶ καὶ ἦν ἔχουσι δύνα-	10
μιν τῶν φαντασιῶν ἀφαι-	
ροῦνται: Δημόκριτος δὲ	
καὶ ἦν οὐκ ἔχουσι χα[ρί]-	
ζεται. ἡ δὲ φύσις τῶν ἐνυ[πνίων]	

(...) Dunque le visioni non sono illusioni vuote della mente, come sostengono gli Stoici. E, infatti, se le chiamano vuote sulla base del fatto che hanno natura corporea, ma estremamente sottile e non soggetta ai sensi, si sono serviti di una cattiva interpretazione, poiché era necessario definirli corporei, anche se sono sottili. Se d'altra parte le chiamano vuote sulla base del fatto che non hanno affatto una natura corporea, ed è questo ciò che intendono dire, piuttosto che la prima cosa, in che modo e come può essere il vuoto raffigurato? Che cosa sono dunque? Le visioni hanno una compo-

sizione sottile ed elusiva dell'occhio, ma non vuota. Infatti, la mente [... *seguono otto righe di testo incerto*] credendo di essere colpiti da una spada o di essere precipitati in un qualche precipizio ci svegliamo in seguito alla paura, anche quando siamo in compagnia. A questi esempi aggiungo, inoltre, il seguente. Poiché nel sonno, come anche da svegli, noi compiamo atti sessuali, non è bene concepire il piacere che si trae da loro come vano, perché dormiamo. Bisogna, dunque, che queste visioni non siano chiamate vuote, dato che appartiene loro un tanto grande potere. D'altra parte, se non sono vuote, non hanno a loro volta sensazione e ragionamento e non ci parlano in realtà, come suppone Democrito. Infatti, queste [facoltà] non appartengono a pellicole straordinariamente sottili e che non possiedono la profondità della natura solida. Questi, dunque, gli Stoici e Democrito, errano per la ragione contraria. Infatti, gli Stoici privano le visioni di un potere che hanno, invece Democrito gli concede un potere che non hanno. La natura dei sogni, d'altra parte [*testo interrotto*]<sup>56</sup>.

Lo scopo di Diogene, in questo caso, è prendere le distanze da due concezioni tra loro opposte, ma entrambe errate, quella stoica, secondo cui le immagini oniriche sono vuote illusioni della mente, e quella democritea, secondo cui gli εἰδωλα, che danno origine alla rappresentazione onirica, sono, invece, strutture solide e corporee in grado di riprodurre anche le funzioni psichiche degli esseri viventi da cui provengono e di trasmettere pensieri, emozioni, affezioni al sognatore.

Contro la posizione stoica, Diogene insiste sul potere effettivo che le rappresentazioni oniriche hanno sul sognatore nel sonno. L'argomento di Diogene in questo caso può essere ricostruito in questo modo: se le rappresentazioni oniriche fossero illusioni vuote, non potrebbero esercitare un potere causale, ma, poiché è evidente che il sognatore è affetto dalle immagini che sogna, è chiaro anche che tali rappresentazioni esercitano un potere causale. Dato che solo i corpi esercitano un'azione causale, anche le rappresentazioni oniriche devono avere una natura corporea<sup>57</sup>. D'altra parte, questa natura non può essere intesa

<sup>56</sup> Diog. Oen., fr. 10 Smith (trad. mia basata sulla versione di Smith).

<sup>57</sup> Non è da escludere però che qui Diogene stia giocando con l'ambiguità del termine 'vuoto'. Infatti, gli Stoici ritenevano il vuoto un incorporeo e questa accezione del termine costituirebbe la base della critica a loro rivolta dall'Epicureo. Associandolo all'espressione di origine platonica [σ]κ[υ]λ[α]γραφήματα (cfr. Cavini, Phantasma, p. 762), tuttavia, gli Stoici non intendevano probabilmente attribuire al termine il significato di 'incorporeo' ma quello di 'privo di oggetto corrispondente'. Come ha precisato Michele Alessandrelli, che ringrazio, *per litteras*, «la *phantasia* senza oggetto (dove l'oggetto è il *phantaston*), chiamata dagli Stoici (Crisippo) *phantastikon* e descritta come *diakenos elkusmos* il cui contenuto è un *phantasma* (LS 39B), pur essendo chiaramente falsa, in quanto priva di oggetto soggiacente, è comunque affezione corporea dell'anima corporea, dotata ugualmente di forza causale. Forza causale rafforzata anche dall'evidenza che talvolta la caratterizza. La rappresentazione falsa, poi, per gli Stoici, è generata dalla mente in virtù di processi verosimilmente

come faceva Democrito, che, come si è detto, considerava gli εἶδωλα come strutture/corpi viventi alla stregua di doppi o spettri dell'oggetto di provenienza e attribuiva loro anche facoltà psichiche. Gli εἶδωλα, infatti, caratterizzati dalla loro estrema sottigliezza, cioè mancanza di pienezza in profondità, non possiedono tali capacità. Ciò che invece li rende causalmente efficaci è, da un lato, la loro natura corporea, dall'altro, se ci richiamiamo a quello che Diogene sostiene nel frammento 9, il fatto che, probabilmente, fluendo per vie già aperte dall'esperienza diurna, hanno la capacità di riattivare le affezioni e i movimenti corporei che si accompagnavano a quelle esperienze. Così intesa la testimonianza di Diogene è fondamentale per due ragioni: in primo luogo chiarisce in cosa consista esattamente quel potere delle rappresentazioni mentali che già nella *Lettera alla madre* veniva menzionato (δύναμις), senza essere spiegato, e che nei versi di Lucrezio viene semplicemente illustrato. In secondo luogo precisa, rispetto a Lucrezio, che un aspetto della memoria del sognatore contribuisce all'attività onirica, vale a dire quella che coincide con l'assimilazione e la conservazione delle esperienze diurne e con la loro anamnesi. Ciò che viene a mancare nel sogno, infatti, è solo la consapevolezza che l'oggetto sognato e ricordato non sia presente alla percezione, cioè la capacità di riportare un contenuto onirico a un oggetto esterno. La precisazione è importante perché permette di specificare che l'esperienza onirica, per gli Epicurei, pur essendo oggettiva, nella misura in cui dipende da un simulacro che ha un'origine esterna, rimane un'esperienza intima e personale, nella misura in cui è anche il risultato della storia psicologica del soggetto che sogna<sup>58</sup>.

#### 4. Conclusioni.

L'attività onirica, per gli Epicurei, si spiega per una combinazione di fattori esogeni ed endogeni. Il sogno, infatti, da un punto di vista fisiologico è il risultato, da un lato, dell'impressione che gli εἶδωλα provenienti dall'esterno dell'organismo lasciano sulla mente durante il sonno, dall'altro, dello specifico stato interiore in cui si trova l'organismo durante il sonno. Gli εἶδωλα, innanzitutto, sono membrane sottili che per lo più si staccano dalla superficie degli oggetti

auto-affettivi, che attingono alle risorse della memoria o dell'esperienze pregresse e immagazzinate. In generale, per gli Stoici, infatti, è importante insistere sul fatto che la *phantasia* non è una semplice affezione passiva. Alla sua formazione contribuisce in modo decisivo la mente, ancora prima della sua accettazione o rifiuto. Essa contiene quindi una componente attiva che sembra assente nell'«omologo epicureo», che poggia comunque su un corrispettivo oggettivo, il simulacro, seppur nella sua forma residuale.

<sup>58</sup> Ringrazio molto Stefano Maso, che ha richiamato la mia attenzione su questo aspetto della teoria onirica epicurea.

riproducendone solo le caratteristiche morfologico-strutturali. Gli εἶδωλα che provocano nella mente rappresentazioni oniriche, poi, possono avere origini diverse, ovvero sia dipendere da oggetti comunque presenti alla percezione diurna sia da oggetti non presenti alla percezione ma che lasciano un residuo nella *mens*. Gli εἶδωλα di oggetti sottratti alla percezione, poi, possono essere εἶδωλα che hanno un corrispettivo oggettivo o che non ce l'hanno. Quelli che hanno un corrispettivo oggettivo possono provenire da oggetti posti a distanza, e perciò non direttamente accessibili ai sensi. Quelli che non hanno un corrispettivo oggettivo sono εἶδωλα o che si formano spontaneamente nell'aria o che rimangono comunque disponibili in seguito alla percezione.

Il tragitto degli εἶδωλα verso la mente non è facilitato dall'organismo. La costituzione atomica, in virtù della simmetria degli atomi e pori di cui si compone, è certamente adatta a riceverli. L'organismo, tuttavia, costituito da strutture di diversa densità e compattezza, oppone anche una certa resistenza a tale passaggio, al punto da determinare negli εἶδωλα un processo di rarefazione. Tale processo, che serve agli Epicurei probabilmente a giustificare l'idea che gli εἶδωλα arrivino alla mente in un formato adatto, non ne compromette l'omogeneità strutturale. L'εἶδωλον, cioè, non perde la sua capacità di veicolare informazioni sulle caratteristiche permanenti dell'oggetto da cui proviene. Nel sonno, per di più, mentre la mente continua a funzionare e a essere recettiva, l'organismo si trova in uno stato di inerzia sensoriale e motoria, che non agevola la trasmissione degli εἶδωλα. La loro penetrazione nel sonno, infatti, deve essere in qualche modo preparata dall'attività percettiva svolta durante la veglia, che apre nella costituzione atomica dell'organismo i passaggi necessari e consente, anche in assenza di un oggetto esterno, che singoli εἶδωλα di quell'oggetto, rimasti 'intrappolati' negli organi di senso come residui dell'esperienza diurna, possano fluire nel profondo della costituzione in momenti successivi e raggiungere la mente.

Questa complessa fisiologia è sfruttata innanzitutto per spiegare il contenuto informativo del sogno, senza ricorrere a spiegazioni di tipo metafisico o incorrere nella superstizione. Il sogno, come qualsiasi altra rappresentazione mentale, ha carattere veridico, nella misura in cui ha sempre un corrispettivo reale, che è l'εἶδωλον, che, a sua volta, mantiene con l'oggetto da cui si origina un'omogeneità strutturale. Il carattere ingannevole del sogno non riguarda perciò l'immagine onirica, ma la credenza che la rappresentazione mentale che insorge nel sonno sia l'oggetto stesso<sup>59</sup>. Questa credenza dipende, a

<sup>59</sup> Il tema dell'inganno onirico nel pensiero degli antichi, da Omero agli Stoici, è stato approfonditamente affrontato da Cavini, *Phantasma*.

sua volta, da più fattori: dalla somiglianza che le rappresentazioni oniriche, in virtù degli εἶδωλα, mantengono con quell'oggetto; dal fatto che la mente nel sonno non è capace di fare uso dei sensi per testare il valore di verità di questa credenza e non è capace di ricordare, cioè di riportare la traccia all'oggetto esterno e allo stesso tempo giudicare se l'oggetto sia ancora effettivamente presente. La credenza poi è falsa, perché è smentita o perché non è confermata dai sensi. Questo è vero in particolare per i sogni di oggetti che non sono presenti alla percezione e che potrebbero essere sfruttati per dimostrare l'illusorietà e la vacuità della rappresentazione mentale. Anche in questo caso, infatti, il contenuto della rappresentazione è reale e, come tale, può svolgere una funzione informativa sulla realtà esterna e/o sulla vita psicofisica del sognatore.

La loro capacità causale pratica ed emotiva, inoltre, che porta l'organismo a muoversi e a provare piacere e dolore, si spiega sempre da una prospettiva fisiologica. Gli εἶδωλα, privi di per sé di capacità psichiche, ripercorrendo le vie della percezione, in virtù della loro natura corporea, sono in grado di riattivare probabilmente anche nel corpo le affezioni e i moti che si associano all'esperienza diurna.

Alla luce dell'analisi svolta è possibile infine far emergere quali siano i punti di maggiore originalità della teoria onirica epicurea rispetto a quella democritea sulla questione dei sogni di oggetti sottratti alla percezione. Le differenze più significative riguardano il modo di concepire il simulacro; la rilevanza attribuita alla presenza di un oggetto esterno nella formazione della rappresentazione onirica; il ruolo che la costituzione atomica del corpo, in virtù della sua specifica compattezza, gioca nella recezione da parte della mente degli εἶδωλα e nel processo di riduzione del loro formato e il conseguente contributo che deve essere riconosciuto all'attività percettiva allo sviluppo dell'attività onirica. Lo specifico contributo degli Epicurei alla teoria onirica atomista è stato, infatti, quello di fornire una fisiologia del sogno in grado di giustificare l'inganno onirico e i turbamenti che ne derivano, senza, da un lato, compromettere la teoria delle rappresentazioni ed esporla a obiezioni scettiche; ma senza nemmeno, dall'altro, cedere a teorie divinatorie.

## BIBLIOGRAFIA

### *Edizioni di fonti.*

Aristotele, *Il sonno e i sogni, Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, con testo a fronte a cura di L. Repici, Venezia, Marsilio, 2003.

- Epicuro, *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010.
- Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>.
- Epicuro, *Sulla natura: libro II*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- Epicurus, *The Extant Remains*, edited by C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1926, [rist. Hildesheim-New York, Olms 1970].
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited with introduction translation and notes by M. F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Lucrezio, *La natura delle cose*, a cura di G. Milanese, con introduzione di E. Narducci, Milano, Mondadori, 2014

### Studi.

- E. Asmis, *Lucretius' Explanation of Moving Dream Figures at 4.768-776*, «American Journal of Philology», 102 (1981), pp. 138-145.
- I. Avotins, *Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists*, «Classical Quarterly», 33 (1980), pp. 429-454.
- G. Cambiano, *Democrito e i sogni*, in F. Romano, *Democrito e l'Atomismo Antico. Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979*, «Siculorum Gymnasium», 33 (1980), pp. 437-450.
- W. Cavini, *Phantasma: L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, «Medicina nei secoli. Arte e Scienza. Journal of History of Medicine», XXI (2009), 2, pp. 737-772.
- D. Clay, *An Epicurean Interpretation of Dreams*, in *Id.*, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1988, pp. 211-231.
- A. Corti, Ὅμοιοσχίμων e ὁμοίομορφος. *Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 83-105.
- N. W. DeWitt, *Epicurus, Περὶ φαντασίας*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXX (1939), pp. 414-427.
- Les Épicuriens*, dir. D. Delattre – J. Pigeaud, Paris, Gallimard, 2010.
- Epicurus on Eidola, Peri Physeos, Book II. Updates, Proposals, and Discussions*, edited by F. G. Masi – S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2015.
- A. Gigandet, *L'âme défaite: la théorie du sommeil dans l'Épicurisme*, in V. Leroux – N. Palmieri – C. Pigne, *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2015, pp. 85-96.
- A. Gigandet, *Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l'imaginaire. Fragment 9 – De rerum natura IV 971-993*, in J. Hammerstaedt – P.-M. Morel – R. Güremen, *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*, di prossima pubblicazione.
- P. Gordon, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

- G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano, Cortina Raffaello Editore, 2013.
- W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.
- S. Laursen, *The early parts of Epicurus, On nature, 25th book*, «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 5-109.
- G. Leone, *Epicuro. Della natura: libro XXXIV. PHerc. 1431*, «Cronache Ercolanesi», XXXII (2002), pp. 7-135.
- G. Leone, *Nuovi spunti di riflessione sulla dottrina epicurea degli εἶδωλα dalla rilettura del II libro Sulla natura*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 35-53.
- A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- F. G. Masi, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, «Antiquorum Philosophia», 8 (2014), pp. 121-141.
- F. G. Masi, *Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli εἶδωλα*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 107-134.
- F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- F. G. Masi – F. Verde, *Mind in an Atomistic World*, in *Philosophy of Mind in Antiquity*, edited by J. Sisko, London-New York, Routledge, di prossima pubblicazione.
- S. Maso, *Images and Truth*, in *Epicurus on Eidola*, pp. 67-82.
- E. Piergiacomi, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sonno di Democrito*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 1 (2013), pp. 57-89.
- P. H. Schrijvers, *La pensée d'Épicure et Lucrèce sur le sommeil (DRN IV, 907-961, Scolie ad Épicure, Ep. ad Her. 66): un chapitre des Parva Naturalia épicuriens*, in *Études sur l'Épicurisme antique*, édd. J. Bollack – A. Laks, «Cahiers de Philologie», 1 (1976), pp. 229-259.
- V. Tsouna, *Ancora su Timasagora epicureo*, «Elenchos», 31 (2010), pp. 285-317.
- V. Tsouna, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e Moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015.
- V. Tsouna, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1 (2016), pp. 44-62.
- V. Tsouna, *Portare davanti agli occhi: Una tecnica retorica nelle opere "moralì" di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003), pp. 243-247.

ALDO BRANCACCI

## DIONE CRISOSTOMO TRA CINISMO, STOICISMO E PLATONE

*L'Euboico* è uno dei più celebri discorsi di Dione Crisostomo e, in assoluto, uno dei suoi scritti letterariamente più felici<sup>1</sup>: un vero gioiello, che anche per queste ragioni ha goduto di edizioni separate lungo tutto il corso dell'età moderna, edizioni separate che Hans von Arnim ritiene probabili anche per l'Antichità<sup>2</sup>. L'invenzione perfettamente riuscita, costruita sul succedersi di scene diverse e fortemente caratterizzate, il grande controllo della scrittura, capace di mutare adattandosi a personaggi diversi per carattere ed estrazione sociale, il tono vivido e immediato, ma anche molto preciso, della prima parte del discorso (la celebre δῆγησις relativa al naufragio di Dione, alla caccia del cervo, all'incontro con il cacciatore, alla descrizione della vita secondo natura che il suo gruppo conduce nelle zone più remote, lontane dalla città, dell'isola di Eubea), sono altrettanti preziosi elementi letterari che spiegano la fortuna di questo discorso, che molti studiosi, da ultimo Jouan, hanno iscritto nella storia del romanzo greco, o almeno nella storia del genere romanzesco<sup>3</sup>. Un interesse particolare esso ha poi ricevuto da parte degli

<sup>1</sup> Il giudizio di apprezzamento è stato unanime: cfr. e. gr. J. Burckhardt, *Über den Wert des Dio Chrysostomus für die Kenntnis seiner Zeit*, in *Gesamtausgabe*, XIV *Vorträge*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, 1933, pp. 86-109, part. 108: «Eine der schönsten Idyllen der alten Literatur für uns das unstreitig wertvollste Stück der Grossen ganzen Sammlung»; P. Mazon, *Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan*, in *Lettres d'humanité*, Tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1943, pp. 47-80: 47: «L'intérêt littéraire en est certain, et il a été reconnu de tout temps, par les anciens comme par les modernes». Donald A. Russell (in *Dio Chrysostom, Orations VII, XII, XXXVI*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 8) sottolinea che *L'Euboico* «is the longest in the whole corpus. It is also the best known, because of the obvious charm and interest of the narrative of Dio's shipwreck». Molti altri autori ricordano che questo discorso è spesso considerato il capolavoro di Dione.

<sup>2</sup> H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898 (Neudruck 1962), p. 463.

<sup>3</sup> Per il rapporto con Menandro, cfr. quanto evidenzia P. Collart, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87 (1943), p. 87; G. Highet, *The Huntsman and the Castaway*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 14 (1973), pp. 35-40,

studiosi di storia economica e sociale del primo secolo dell'Impero per le svariate informazioni che Dione ci offre intorno alle condizioni di vita nell'Eu-bea<sup>4</sup>, la cui descrizione, che fin dall'inizio del discorso l'Io narrante dioneo dichiara essere frutto di autopsia, non sembra essere opera di pura fantasia<sup>5</sup>. Né è mancato il tentativo di porre in rapporto i precetti che Dione espone nella seconda parte del discorso con i principi ispiratori e gli obiettivi della politica agraria di Traiano, alla quale Dione avrebbe offerto con il suo scritto un prestigioso, anche se obliquo<sup>6</sup>, supporto ideologico e letterario. Tutto ciò resta incerto; quel che è certo, è che «Dio was a political animal», e che «we can still hear the voice of the preacher directing himself to contemporary evils and propounding solutions which may have a political as well as a moral ring»<sup>7</sup>. Ma l'*Euoboico* non è solo un capolavoro letterario; non è neppure solo un capolavoro letterario dotato di un contenuto politico: è anche un discorso provvisto di un contenuto filosofico, ricco e vario, ed è questo aspetto che ci proponiamo di mettere in luce in questo saggio. D'altronde, a nostro vedere,

ha documentato il rapporto con la Commedia nuova; E. Hommel, *Das hellenische Ideal von einfachen Leben*, «Studium generale», 11 (1958), pp. 742-751, con Teocrito; con il romanzo, F. Jouan, *Les thèmes romanesques dans l'Euoboicos de Dion Chrysostome*, «Revue des Etudes Grecques», 90 (1977), pp. 38-46.

<sup>4</sup> Vorrei richiamare A. A. Larsen, *Roman Greece*, in *Economic survey of ancient Rome*, ed. by T. Frank *et al.* (1938), New York, Octagon Books, 1975, vol. IV pp. 477-481; E. Meyer, *Kleine Schriften. Zur Geschichtstheorie und zur Wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle, Niemeyer, 1910; 1924<sup>2</sup> (repr. 2011), vol. I, pp. 164-168.

<sup>5</sup> B. E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-historical Account of their Origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967, pp. 66-72, osserva tuttavia, giustamente, che la dichiarazione del valore storico del racconto è un tratto tipico della tradizione novellistica.

<sup>6</sup> Questa è la nota tesi di Mazon, *Dion de Pruse*, pp. 47-59.

<sup>7</sup> Russell in Dio Chrysostom, *Orations VII, XII, XXXVI*, p. 13. Sull'*Euoboico*, discorso intorno al quale la bibliografia è molto ampia, mi limito a citare, preliminarmente, solo alcuni contributi fondamentali: C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1978, pp. 56-61 e 129-130; P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, D'Anna, 1978, pp. 223-231; G. Salmeri, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, 1982, pp. 85-87; J. Ma, *Public Speech and Community in the Euoboicos*, in *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, ed. by S. Swain, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 108-124; A. M. Milazzo, *Dimensione retorica e realtà politica. Dione di Prusa nelle orazioni III, V, VII, VIII*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2007, pp. 163-226; più recentemente W. Hutton, *The importance of Dio's travels*, in *Travel, Tourism and Identity*, ed. by G. Ricci, Piscataway (NJ), Transaction Publishers, 2015, pp. 1-14. Molto importante il saggio di J. Moles, *Dio Chrysostom, Greece, and Rome*, in *Classical Essays for Donald Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, ed. by D. Innes - H. Hine - C. Pelling, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 177-192: 177-180.

ciò che è soprattutto proprio di Dione è avere creato, con i suoi discorsi, in particolare con i più ricchi e impegnati, un modello letterario in cui letteratura, filosofia e politica sono, in linea di principio, sempre presenti. Ciascuna di esse può affermarsi separatamente, e questa triplice presenza si apprezza allora sul piano complessivo della sua opera; ma esse possono affermarsi anche nel tessuto di uno stesso discorso o gruppo di discorsi: quando questo secondo esito si realizza, è certo che ci troviamo in presenza dell'aspetto più denso e interessante della sua attività letteraria.

Tuttavia, fin dall'Antichità, non può dirsi sia del tutto sfuggito il valore *anche* filosofico dello scritto. Se Filostrato è il rappresentante della delibazione puramente letteraria dell'*Euoboico*, Sinesio, nel suo *Dione*, è in grado di esprimere, proprio in polemica con l'autore delle *Vite dei sofisti*, un giudizio più approfondito e articolato. Il primo cita l'*Euoboico*, insieme con altre opere di Dione che non sono giunte fino a noi, come esempio di scritti su argomenti non importanti (οὐχ ὑπὲρ μεγάλων), le quali non debbono tuttavia essere considerate cose di scarso conto, ma σοφιστικά, cioè opere puramente letterarie, che il sofista ha il compito di lavorare con ogni cura<sup>8</sup>. Il secondo presenta invece l'*Euoboico* come modello di quel tipo di vita che è proprio «di un uomo che sia conforme alla comune natura: un uomo aperto a tutti, giusto, pio, operoso, liberale quanto le sue possibilità lo concedano»<sup>9</sup>. In tal senso il filosofo neoplatonico contrappone lo εὐδαιμονιστικὸς βίος, proprio degli abitanti dell'isola di Eubea, al modo di vita più severo di uomini dotati di una natura eccezionale (περιττοὶ τὴν φύσιν), quali furono Socrate e Diogene, celebrati dallo stesso Dione in numerose altre sue opere<sup>10</sup>. Più generica la presentazione dell'*Euoboico* di Fozio, che peraltro correttamente intende lo scritto come volto a mostrare «che la vita esente dalla cura degli affari (ἀπράγμων βίος), per quanto povera possa essere, è di gran lunga preferibile e

<sup>8</sup> Philostr., *Vit. sophist.* I 7 p. 205 (= p. 7, 14-19) Kayser = p. 487 Olearius: τὸν δὲ Εὐβοέα καὶ τὸν τοῦ ψιττακοῦ ἔπαινον καὶ ὅποσα οὐχ ὑπὲρ μεγάλων ἐσπούδασται τῷ Δίῳ, μὴ μικρὰ ἠγάμεθα, ἀλλὰ σοφιστικά, σοφιστοῦ γὰρ τὸ καὶ ὑπὲρ τοιούτων σπουδάζειν. Su questo passo, cfr. A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 104-106 e 277-279.

<sup>9</sup> Synes., *Dio* p. 239, 7-9 Terzaghi = p. 667, 3, 4-6 Garzya: τὸν δὲ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν ζητοῦντι, καὶ τὸν ἅπασιν ἐγχοροῦντα, δίκαιον, ὄσιον, αὐτουργόν, ἀπὸ τῶν ὄντων φιλόανθρωπον, οὐκ ἂν ἕτερος ἀντὶ τοῦ Εὐβοέως ἀποδοδεόμενος εἴη βίος εὐδαιμονικός. Sull'importante testimonianza di Sinesio, e sulle altrettanto importanti sue riflessioni su Dione, rinvio a quanto ho già scritto in Brancacci, *Rhetorike philosophousa*, pp. 137-197. Cfr. inoltre H. Seng, *Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene*, «Hermes», 134 (2006), pp. 102-116.

<sup>10</sup> Synes., *Dio* p. 240, 3-7 Terzaghi = p. 667, 3, 1-4 Garzya.

più giovevole di quella delle persone che vivono nell'agitazione e nelle delizie della città»<sup>11</sup>: un giudizio che sarà ripreso alla lettera da Areta nei suoi scoli alle orazioni di Dione<sup>12</sup>. Modello di vita felice, sebbene, come vedremo, di un tipo ben particolare di felicità, l'*Euoboico* ha ricevuto nel *corpus Dioneum* tramandato una collocazione decisamente oscillante. Nell'edizione dionea nota a Fozio, il quale la recensisce nel codice 209 della *Bibliotheca*, la disposizione dei discorsi è la seguente: I-VI; VIII-XIII; VII; XXXI-LXXX; XIV-XXX. È questo il medesimo ordinamento conservato in tutta una famiglia della nostra tradizione manoscritta, quella che, a partire da Emperius e da von Arnim, si usa definire dei *meliores*. Tale famiglia, corrispondente alla seconda classe di Sonny, ha il suo più antico rappresentante in V (*Vaticanus* 99), e l'ordinamento delle orazioni dionee è ricostruibile in base a M (*Meermannianus Lugdunensis* 67), l'unico manoscritto di questa classe che contenga la recensione integrale delle opere dionee, e che deriva appunto dal *codex Photianus*. L'*Euoboico* si trova qui in posizione isolata, distinto sia dai due primi gruppi di discorsi dionei (quello formato dai quattro *Sulla Regalità* e dal *Mito libico*, e quello formato dai quattro *Diogenici*, dal *Troiano*, dall'*Olimpico*, e dal discorso *Ad Atene sull'esilio*), sia dal più ampio gruppo delle *Orationes ad urbes* e dei *Parva moralia*, quasi a rilevare con ciò una certa specificità del suo carattere. L'ordinamento tradizionale, sancito dall'*editio Veneta*, è invece diverso, e deriva da U (*Urbinas* 124), il capostipite della classe dei *deteriores* nella classificazione di Emperius e von Arnim, corrispondente alla prima classe di Sonny: esso deriva dall'esemplare dioneo di Areta e riporta i discorsi XIV-XXX dalla fine della raccolta alla sezione centrale, collocando l'*Euoboico*, come *orat.* VII, subito dopo il primo discorso diogenico (*orat.* VI), *Diogene o della tirannide*, e subito prima dei successivi tre, *Diogene o della virtù*, *Diogene o Istmico*, *Diogene o sugli schiavi* (*oratt.* VIII-X). Questa singolarissima collocazione, che spezza l'unità dei quattro *Diogenici*, ha evidentemente lo scopo di sottolineare la matrice cinica dell'*Euoboico*, accostandolo al primo dei discorsi *Diogenici*, quasi come una illustrazione del modo di vita cinico rappresentato da Diogene in quel discorso. Si deve ricordare anche che una terza famiglia della nostra tradizione manoscritta conserva un ordinamento dei discorsi dionei ancora diverso, per il quale l'*Euoboico*, il discorso pronunciato *Ad Atene sull'esilio*

<sup>11</sup> Phot., *Biblioth.*, *cod.* 209 p. 166 a 26-28 Bekker = p. 108, 26-28 Henry: (...) ὡς ὁ ἀπράγμων βίος, εἰ καὶ πενόμενος εἶη, πολλῶ τῶν ἐν ἄστει θορυβουμένων τε καὶ τρυφόντων ἡδίων τε καὶ λυσιτελέστερος. Sulla presentazione da parte di Fozio dell'opera dionea, e di Dione stesso, cfr. Brancacci, *Rhetorike philosophousa*, pp. 201-228.

<sup>12</sup> Areth. *schol. ad* Dion. Chrysost. *Orat.* VII pp. 101-103 Sonny. Per il giudizio di Areta su Dione, cfr. Brancacci, *Rhetorike philosophousa*, pp. 229-244.

e il *Troiano* chiudono, questa volta, l'uno di seguito all'altro, la raccolta. Ma che le discussioni editoriali degli Antichi circa il migliore ordinamento del *corpus Dioneum* fossero ancora più varie e complesse è provato da un passo del *Dione* di Sinesio, che conserva traccia di una collocazione dell'*Euβοιο* che non è stata recepita dalla nostra tradizione manoscritta e che non ci sarebbe dunque neppure nota senza l'ausilio della testimonianza sinesiana. In questo passo, opponendosi alla tesi di Filostrato secondo cui l'*Euβοιο* farebbe parte anch'esso degli scritti classificabili come σοφιστικά, Sinesio attesta che in una edizione del *corpus Dioneum* a lui nota l'*Euβοιο* era collocato subito dopo l'ultimo dei quattro discorsi *Sulla Regalità*; disposizione che egli approva, di cui si sforza di comprendere la ragione, e che accredita con argomentazioni personali. Il filosofo neoplatonico comincia con il rilevare:

Se infatti uno tolga all'*Euβοιο* la prerogativa della serietà sia della concezione che del contenuto, non mi pare che potrà facilmente indursi a dire filosofico nessun altro dei discorsi di Dione. Invero, codesto discorso delinea il tipo della vita felice ed è lettura degnissima per un ricco e per un povero. Abbatte l'indole tumida per la ricchezza, mostrando che la felicità è altrove, innalza colui che la povertà prostra, preparandolo ad abbandonare la sua timidezza. E ciò ottiene da un lato mediante una narrazione che alle orecchie di tutti torna gradita e dalla quale anche Serse, quel Serse il quale sospinse la grande spedizione contro la Grecia, si sarebbe lasciato convincere che più felice di lui sarebbe un cacciatore che viva tra i monti d'Eubea cibandosi di semi di miglio; e d'altro lato mediante ottime esortazioni, servendosi delle quali nessuno si vergogna della povertà, anche se non possa sfuggirle<sup>13</sup>.

Questo passo mostra, tra l'altro, che, nell'edizione dionea che ha di fronte, Sinesio legge per esteso l'*Euβοιο*, completo di tutte e due le sue ampie parti, indicate, rispettivamente, dal termine δῆγησις e dall'espressione ἀρίσται ὑποθήκαι; ciò fa comprendere che sono pure congetture, indimostrate e inverificabili, le tesi di quei critici moderni che sostengono che l'*Euβοιο* circolò nell'Antichità spesso in forma smembrata. Dopo essersi così espresso, Sinesio poi conclude:

<sup>13</sup> Synes., *Dio* p. 239, 3-15 Terzaghi = pp. 664, 2,9-666, 2,2 Garzya: εἰ γὰρ τὸν Εὐβοέα τις ἀφαιρήσεται τοῦ σπουδαῖον εἶναι, καὶ ὑπὲρ σπουδαίων συγκείσθαι, οὗ μοι δοκεῖ ῥᾶστ' ἂν ὁ τοιοῦτος ἐγκρίναι τίνα λόγον τῶν Δίωνος, ὥστε καὶ φιλόσοφον ὑπ' αὐτοῦ προσειρηθῆσαι. ὡς οὐτός γε ὁ λόγος ὑποτύπωσις ἐστὶν εὐδαίμωνος βίου, πένητι καὶ πλουσίῳ τοῦ παντὸς ἀνάγνωσμα ἀξιώτατον. ᾧδηκός τε γὰρ ἦθος ὑπὸ πλοῦτου καταστέλλει, τὸ εὐδαίμων ἐτέρωθι δείξας, καὶ τὸ καταπεπτοκός ὑπὸ πενίας ἐγείρει, καὶ ἀταπεινότερον εἶναι παρασκευάζει· τοῦτο μὲν, τῷ καταμελιτοῦντι τὰς ἀπάντων ἀκοῆς διηγήματι, ὑφ' οὗ κἂν Ξέρξης ἀνεπίσθη, Ξέρξης ἐκεῖνος ὁ τὴν μεγάλην στρατείαν ἐλάσας ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, μακαριώτερον ἑαυτοῦ γεγονέναι κυνηγῆτην ἄνδρα ἐν τῇ ὀρεινῇ τῆς Εὐβοίας κέγχρους ἐσθίοντα· τοῦτο δὲ ταῖς ἀρίσταις ὑποθήκαις, αἷς χρώμενος οὐδεὶς αἰσχύνεται πένιαν, εἰ μὴ γε καὶ φεύζεται (trad. A. Garzya).

Perciò meglio operano coloro che collocano l'*Euoboico* dopo il quarto discorso *Sulla regalità*, nel quale Dione ammette quattro tipi di vita e altrettanti démoni: quelli di chi mira alle ricchezze e di chi mira ai piaceri, quello dell'ambizione come terzo, e quello degli uomini buoni e ragionevoli come ultimo e più alto. Egli delinea e descrive i primi tre, tutti irrazionali, e pone fine al libro con l'annuncio che dichiarerà il quarto e ultimo per coloro che siano stati a ciò destinati dagli dèi<sup>14</sup>.

Come si vede, in questa edizione l'*Euoboico* era inteso come illustrazione del quarto e supremo genere di vita, cioè come opera da leggersi come appendice del quarto discorso *Sulla regalità*: e poiché il protagonista del quarto *Sulla regalità* è Diogene, e in questo, come del resto anche in altri discorsi *Sulla regalità*, è sensibile l'influenza antistenica, anche questa disposizione esaltava la matrice socratico-cinica dell'opera.

Questa matrice è, in effetti, perfettamente visibile nella prima parte del discorso, quella più squisitamente letteraria. A questo proposito, va preliminarmente rilevato come in Dione, e soprattutto nelle opere migliori di Dione, filosofia, letteratura e politica si diano sempre in una sintesi, in un *continuum*, formando un tessuto omogeneo, che costituisce anche la novità più rilevante introdotta dal retore di Prusa nella letteratura filosofica a cavallo tra I e II secolo d.C. Dione non fa mai esclusivamente opera di letteratura, perché i suoi scritti hanno una portata filosofica evidente, soprattutto in ambito etico, ma anche in ambito teologico (si pensi all'*Olimpico*) e fisico (si pensi al *Boristenitico*): ma non fa mai neppure solo esclusivamente opera di filosofia, perché il suo interesse filosofico è sempre connesso a un impegno culturale di più ampia portata, ed è in questo impegno, che implica una utilizzazione studiata della retorica su questioni d'ordine culturale, pubblico, politico, ideologico, morale, che risiede la politicità della sua opera. L'*Euoboico* è concordemente assegnato dai critici al periodo posteriore all'esilio di Dione: forse un riferimento all'esilio è addirittura presente all'inizio dell'opera (§§ 8-10). Si tratta in ogni caso di uno scritto maturo, che non solo per la perfezione della scrittura, ma anche per la sobria e sicura densità del pensiero che è espresso nella seconda parte del discorso, si è indotti a collocare in un periodo posteriore al 96, anno della morte di Domiziano, in

<sup>14</sup> Synes., *Dio* p. 239, 16-240, 2 Terzaghi = p. 666, 2-8 Garzya: διὸ βελτίους οἱ τάττοντες αὐτὸν μετὰ τὸν ἔσχατον περὶ βασιλείας, ἐν ᾧ τέτταρας ὑποθέμενος βίους καὶ δαίμονας τὸν φιλοχρηματὸν τε καὶ τὸν ἀπολαυστικόν, καὶ τρίτον τὸν φιλότιμον, τελευταῖον δὲ καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸν εὐφρονα καὶ σπουδαῖον, ἐκείνους μὲν τοὺς κατὰ τὴν ἀλογίαν ἅπαντας γράφει τε καὶ σχηματίζει, παύεται δὲ τοῦ βιβλίου, τὸν λοιπὸν ἐπαγγειλάμενος αὐτίκα ἀποδώσειν, ὅτω ποτὲ πεπρωμένος ἐκ θεῶν ἐγένετο. Su questo importante passaggio, mi permetto di rinviare a Brancacci, *Rhetorike philosophousa*, pp. 189-197.

un periodo quindi posteriore ai *Diogenici*, periodo che molto probabilmente corrisponde agli inizi del principato di Traiano.

La costruzione dell'*Euboico* è complessa, assai più di quanto possa parere a prima vista, ed è importante individuarne le articolazioni e cogliere, soprattutto, la sua unità per comprendere in che modo il discorso deve essere letto. Per il momento notiamo che la prima parte del discorso, la cosiddetta *διήγησις*, va dal § 1 al § 80. Dione vi narra il suo approdo sulle coste dell'Eubea in seguito a un naufragio. Ci descrive il suo ritrovarsi solo lungo la riva del mare, dove non si vede anima viva, e dove soltanto scorge, d'improvviso, un cervo, precipitato dai dirupi, in alto, sul bagnasciuga, ancora palpitante, e lambito dalle acque del mare. Di lontano s'ode un abbaiare di cani, sempre più forte, che annuncia l'arrivo del cacciatore, un uomo bello e colorito in volto, gentile, che si precipita sull'animale, lo scuoiava interamente, si prende poi cura di Dione, lo scorta al villaggio in cui vive, offrendogli ospitalità. Lungo il viaggio, il cacciatore gli narrerà la sua storia. Dione si sente al sicuro, perché a seguito del naufragio ha perduto tutto, e non ha nulla oltre al povero vestito che porta indosso; inoltre, da tante sue precedenti esperienze, e potrebbe essere questo un discreto ma trasparente rinvio alla vicenda dell'esilio, ha appreso, nel suo girovagare, «che la povertà è sacra e inviolabile»<sup>15</sup>, che «nessuno ti fa torto, e sei più sicuro dell'araldo che gira con le sue insegne»<sup>16</sup>. Il primo tema che emerge dalla *διήγησις*, e dallo stesso racconto del cacciatore, è quello del βίος. Nel villaggio sono in due, il cacciatore e un suo compagno, che hanno preso in moglie l'uno la sorella dell'altro, e hanno avuto da queste donne, entrambi, figli maschi e femmine. Vivono soprattutto di caccia, e poco di lavoro della terra, che del resto non possiedono, come non la possedevano i loro genitori. Costoro praticavano in forma intensiva il lavoro dei campi, pascolando i buoi di uno dei signori del luogo, uno dei ricchi dell'isola, i cui averi furono però confiscati dopo la sua morte, e con essi quel po' di bestiame che i cacciatori avevano per sé stessi. I cacciatori costruiscono allora delle semplici capanne e un recinto in legno per i vitelli, che li alberga durante l'estate. Nella cattiva stagione effettuano la transumanza, portando le bestie a pascolare in pianura, dove c'è pascolo a sufficienza e dove non mancano abbondanti scorte di fieno, mentre in estate riconducono gli animali in collina. In questa cornice, tutta la vita del piccolo gruppo si svolge secondo la naturale alternanza delle stagioni, dove è la natura stessa, unita all'esperienza, che si fa guida alla vita degli uomini.

<sup>15</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 9: καὶ τότε ὡς ἔστι πενία χρῆμα τῷ ὄντι ἱερὸν καὶ ἄσυλον.

<sup>16</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 10: καὶ οὐδεὶς ἀδικεῖ, πολὺ γε ἥττον ἢ τοὺς τὰ κηρύκεια ἔχοντας (...).

Il secondo tema è quello della φύσις, una natura benigna, che esige lavoro ma non doloroso sforzo, perché è in sé ricca di tante risorse, per coloro che abbiano la capacità di coglierle, e che sappiano contentarsene. A queste risorse il narratore Dione aggiunge anche quella della bellezza:

Loro, i nostri genitori, facevano il campo proprio qui: la zona, in declivo sull'uno e sull'altro lato, è una gola profonda e ombreggiata, e la percorre un torrente tranquillo, facilissimo da far guardare a buoi e vitelli; l'acqua è abbondante e limpida perché le sorgenti sgorgano nei pressi; d'estate c'è sempre una brezza che spira attraverso la gravina. La macchia, tutt'intorno, è soffice e impregnata d'acqua, e non offre ricetto ai tafani, né ad altro che possa recar danno al bestiame. Sotto radi alberi d'alto fusto si estendono prati bellissimi, e ogni luogo è invaso da una vegetazione lussureggiante per tutta la durata dell'estate<sup>17</sup>.

Se il vivido senso della natura che l'Euβοico testimonia è stato da tempo posto in rapporto con Teocrito, Donadi<sup>18</sup> ha accostato questo passo a un testo, scritto pochi anni dopo l'*Euβοico*, della *Storia vera* di Luciano, ove l'isola dei Beati è così descritta:

Cominciammo allora a vedere, lungo tutta la costa, una quantità di insenature, ampie e ben riparate, e fiumi limpidissimi che sfociavano rapidamente nel mare, e ancora prati e boschi e uccelli cinguettanti, che cantavano parte sulla spiaggia, molti pure sui rami degli alberi. Un'atmosfera delicata e fragrante circondava quella terra; brezze leggere, soffiando, scuotevano appena la selva (...) <sup>19</sup>.

Tuttavia, mentre Luciano accentua volutamente gli elementi favolistici, in linea con il carattere puramente letterario della narrazione, Dione punta a conferire naturalezza, verosimiglianza e realtà al paesaggio che sta abbozzando, e questo perché il tipo di vita che egli propone non è un illusorio miraggio,

<sup>17</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 14-15: μάλιστα δ' ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ σταθμὸν ἐποιούνο· τό τε γὰρ χωρίον ἀπόρρυτον ἐκατέρωθεν, φάραγξ βαθεῖα καὶ σύσκιος, καὶ διὰ μέσου ποταμὸς οὐ τραχύς, ἀλλ' ὡς ῥᾶστος ἐμβῆναι καὶ βουσί καὶ μόσχους, τὸ δὲ ὕδωρ πολὺ καὶ καθαρὸν, ἄτε τῆς πηγῆς ἐγγὺς ἀναδιδούσης, καὶ πνεῦμα τοῦ θέρους ἀεὶ διαπνέον διὰ τῆς φάραγγος οἱ τε περικείμενοι δρυμοὶ μαλακοὶ καὶ κατάρρυτοι, ἥκιστα μὲν οἰστρον τρέφοντες, ἥκιστα δὲ ἄλλην τινὰ βλάβην βουσί. πολλοὶ δὲ καὶ πάγκαλοι λειμώνες ὑπὸ ὑψηλοῖς τε καὶ ἀραιοῖς δένδρεσιν ἀνεμένον, καὶ πάντα μεστὰ βοτάνης εὐθαλοῦς δι' ὅλου τοῦ θέρους (...).

<sup>18</sup> Cfr. F. Donadi, *Introduzione*, in Dione di Prusa, *Il cacciatore*, a cura di E. Avezzù – F. Donadi, Venezia, Marsilio, 1985, p. 11.

<sup>19</sup> Lucian., *Hist. vera* II, 5: ἔνθα δὲ καὶ καθεωρῶμεν λιμένας τε πολλοὺς περὶ πᾶσαν ἀκλύστους καὶ μεγάλους, ποταμούς τε διαυγεῖς ἐξιέντας ἡρέμα εἰς τὴν θάλατταν, ἔτι δὲ λειμώνας καὶ ὕλας καὶ ὄρνεα μουσικά, τὰ μὲ ἐπὶ τῶν ἠϊόνων ἄδοντα, πολλὰ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κλάδων· ἀήρ τε κούφος καὶ εὐπνους περιεκέχυτο τὴν χώραν· καὶ αὔραι δὲ τινες ἡδεῖαι πνέουσαι ἡρέμα τὴν ὕλην διεσάλευον (...).

ma una concreta possibilità, realizzabile in base a principi ideologici che sono, vedremo, essenzialmente cinici, anche se il seguito del discorso condurrà a ripensarli da un'altra ottica, e poi a integrarli in una riflessione prescrittiva di tutt'altra matrice filosofica. Il terzo tema, che sintetizza i due precedenti, è quello della vita *κατὰ φύσιν*. Questa vita era quella già condotta dai genitori dei cacciatori: privati del bestiame, essi rimasero a vivere nelle capanne, in attesa di trovare un lavoro retribuito, che peraltro non sarebbe mai venuto, sostenendosi coi prodotti di un minuscolo appezzamento di terra che essi lavoravano e che era in grado di produrre quel che bastava per loro. Non potendosi occupare più del bestiame, si dedicarono alla caccia. Al sopraggiungere della cattiva stagione, impararono a proteggere con più cura le capanne e a rafforzare il recinto, continuando a lavorare il podere e cominciando a praticare la caccia. Scoprirono anzi che d'inverno essa è facile, perché le impronte lasciate dagli animali sul terreno umido sono più visibili, e la neve permette addirittura di vederle da lontano, cosicché basta seguirle per giungere dritto alla preda. A questo tema è unito quello della vita degli animali, che sanno adattarsi alle diverse circostanze, e nei quali il bisogno è in grado di generare una seconda *φύσις*, in circostanze mutate, come mostra il delizioso episodio dei due cani, di cui si tratta nei §§ 16-17. Abituati ad andare dietro alle vacche nel pascolo, quando non videro più i loro padroni, che ormai non avevano più bestiame di cui occuparsi, essi abbandonarono la mandria, e li raggiunsero, trovandoli trasformati ormai in cacciatori; pian pianino, appresero ad inseguire i lupi quando li scorgevano, ad abbaiare contro gli orsi tenendoli a distanza, a stare all'erta per captare l'odore e la traccia degli animali, trasformandosi così da cani pastori in cani da caccia, valido aiuto ai loro padroni. D'altra parte l'animale è, in tutto il discorso, inserito in una gerarchia precisa della natura, per cui esso è non solo valido ausilio al lavoro dell'uomo, ma anche fonte di sostentamento, e cibo, o preda da cui si ricavano pelli: si pensi al magnifico episodio del cervo scuoiato e ridotto in quarti, all'inizio del discorso, alla descrizione dei cani che ululando lo braccano, segnalandolo al cacciatore, a quella delle mandrie e delle greggi curate dai pastori, o della selvaggina e delle piccole prede di cui si nutrono i cacciatori.

Già da questa prima parte dell'analisi è evidente la consonanza tra il resoconto dell'*Euboico* e la prima sezione del discorso VI, *Diogene e della tirannide*<sup>20</sup>, dedicata a una lunga illustrazione dei principi della vita secondo natura

<sup>20</sup> Cfr. Dio Chrysost. *Orat.* VI 1-34. Sulle orazioni diogeniane di Dione Crisostomo, cfr. A. Brancacci, *Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 141-177; M. Szarmach, *Les Discours diogéniens de Dion de Pruse*, «Eos», 66 (1977), pp. 77-90; A. Brancacci,

che segue il filosofo cinico e dei benefici che essa procura. Diogene ritma la sua esistenza seguendo il naturale volgere delle stagioni. A imitazione del re dei Persiani, egli risiede d'estate nella fresca Corinto e vive il resto dell'anno nella bella città di Atene, donde può facilmente raggiungere, con breve viaggio e grande facilità, Megara, o Eleusi, o anche Salamina: ma a differenza del re dei Persiani non deve effettuare lunghi ed estenuanti viaggi da Babilonia o Susa, oppure Bactra, dove quegli risiede d'inverno, a Ecbatana, dove il Gran Re trascorre l'estate. Diogene vive all'aria aperta, ma non trascura il suo corpo, e, sopportando quei disagi che atterriscono le persone più molli, gode di buona salute e vive in modo molto più sano di coloro che hanno per sé stessi i massimi riguardi e seguono un regime di vita ingordo e sregolato. Anche la mancanza di ricchezze non gli nuoce affatto, e per questo può dirsi molto più felice del re dei Persiani, le cui ricchezze non contano, ai fini della felicità, perché alcune di esse sono del tutto inutili, altre disponibili anche alle persone più povere. La sua regola di vita è fondata su un parco uso del fuoco, sul rifiuto delle mollezze, sul valore accordato al lavoro fisico e allo sforzo: aspetta di avere sete per bere, di avvertire la fame per mangiare, e si contenta di pane d'orzo e acqua. Non copre i piedi, si serve di un solo mantello d'estate e d'inverno, sopporta il vento, e si serve in abbondanza e liberamente degli alimenti e dei ristori offerti dalla natura. Soprattutto, egli segue l'esempio della vita degli animali, i quali, nudi, privi di dimore, senza aver fatto mai uso del fuoco, vivono per tutto il tempo che la vita ha loro destinato, se nessuno li uccide, trascorrendo un'esistenza forte e sana. Viceversa gli uomini, che pure sono così amanti della vita, che escogitano ogni tipo di espedienti per allontanare la morte, vivono assai meno felici, oppressi da malattie, che né medici e medicine, né vaticini d'indovini, né purificazioni di sacerdoti possono guarire, dato che per lo più esse dipendono dalla loro sfrenatezza, sul piano fisico, e dalla loro malvagità, sul piano dell'anima. Vivere secondo i dettami imposti dalla natura è, poi, del tutto razionale, dato che un animale non nasce in un ambien-

*Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogene di Dione di Prusa*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 92-122; F. Jouan, *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 381-397. Per il rapporto di Dione con Socrate, con Antistene e con il Cinismo, rinvio a quanto ho scritto in A. Brancacci, *Dio, Socrates and Cynicism*, in Swain, *Dio Chrysostom*, pp. 240-260. Più accuratamente, sul ricorso di Dione a scritti di Antistene, cfr. A. Brancacci, *Struttura compositiva e fonti della terza orazione Sulla Regalità di Dione Crisostomo: Dione e l'Archelao di Antistene*, in ANRW 2.36.5 (1992), pp. 3308-3334; J. Moles, *The Thirteen Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life*, «Journal of Hellenic Studies», 125 (2005), pp. 112-138.

te in cui non può vivere. Anzi, gli animali capiscono perfettamente la regola che domina la φύσις, e le cicogne, dopo aver lasciato i luoghi caldi dell'estate, si dirigono verso luoghi temperati, che poi abbandonano tutte insieme, all'approssimarsi dell'inverno, così come i cervi e le lepri scendono dai monti verso le pianure e le vallate, dove si ritirano al sicuro, protetti dal vento, per poi ritornare nelle foreste e nelle zone più a nord quando c'è caldo. E d'altra parte come si sarebbero salvati i primi uomini, i nostri remoti progenitori, che non disponevano né di fuoco, né di case, né di vesti né di altri nutrimenti se non di quelli che ci si può procurare da sé? È facile vedere come quasi tutti questi temi siano ripresi e sviluppati nell'*Euoboico*, dove anche la nota eudaimonistica e blandamente edonistica, che è caratteristica del Diogene dioneo, appare utilizzata su vasta scala per accreditare il resoconto della vita felice dei cacciatori dell'Eubea. Quello che c'è in più nell'*Euoboico*, e manca nel sesto *Diogenico*, è l'accattivante piglio da romanzo d'avventura, la fuga nella natura, intesa anche come evasione dalla metropoli, e infine il *côté* romantico, ben visibile sia nel naufragio che porta Dione in quella incontaminata natura, sia nella successiva descrizione della vita, degli usi e costumi e degli affetti nonché della prospettiva di vita del nucleo di cacciatori. Altra differenza non secondaria è che Diogene, pur sotto il ritratto rassicurante della sua bonomia e mitezza e del suo spiccato eudaimonismo, è una figura eccezionale, e soprattutto isolata, ben distinta dal resto dell'umanità, mentre i cacciatori costituiscono un gruppo, piccolo ma autosufficiente, che si riproduce. Essi continuano un tipo di vita che era stato dei loro genitori: il *mos maiorum* è per loro guida tanto quanto la natura, laddove Diogene si lascia ammaestrare solo da quest'ultima, e da se stesso. E giustamente Mazon ha notato come l'alternanza «loro/noi», ben marcata in tutta la parte iniziale del discorso del cacciatore, stia a indicare la continuità ideale, attraverso le generazioni, degli intenti di questi solitari abitanti del Cafareo<sup>21</sup>.

Il quarto tema presente nella prima parte dell'*Euoboico* è quello dell'opposizione tra città e campagna, che è illustrato nel lungo *flash back* del cacciatore che narra a Dione di quella volta in cui scese in città. Ci andò per la verità una prima volta, quand'era ragazzo, in compagnia del padre, e una seconda volta in occasione dell'inattesa visita al villaggio di «un tale», venuto a esigere, per conto delle autorità della città, del denaro, denaro che la piccola comunità ovviamente neppure possiede. L'imputazione, diremmo noi, è occupazione abusiva di suolo pubblico ed evasione fiscale. Ricevuto e ospitato con generosità il messo, il cacciatore è costretto a seguirlo in città «per

<sup>21</sup> Mazon, *Dion de Pruse*, p. 63 n. 2.

chiarire la questione». S'inizia qui l'"ingenua" descrizione della città, vista con occhi del tutto estranei ad essa, e quindi descritta dal cacciatore, ed è una raffinatezza del narratore Dione, con un lessico inappropriato, impreciso, che esprime tutta la distanza tra i due mondi, quello della città e quello della campagna. Lo straniamento del cacciatore, unito all'ignoranza dei termini tecnici, è ben reso dall'uso del termine οἰκήματα per indicare ogni sorta di costruzioni, anche i torrioni (22)<sup>22</sup>. Dione definisce la città in termini architettonici ed estetici, l'unica definizione che il mondo antico conosca: dopo gli οἰκήματα, compare l'ἀγορά, vista come un luogo brulicante di gente esagitata e vociante, poi il teatro, mentre in seguito (39) è forse da cogliere un riferimento ai palazzi governativi, anch'essi designati οἰκήματα: il che è coerente con lo sguardo di chi non conosca esigenze amministrative se non quelle legate al fabbisogno immediato. Onesto, sincero, rustico e del tutto privo di malizia, ma non sciocco, il cacciatore si trova prima ad essere spettatore poi ad essere coinvolto in un pubblico contrasto, nella piazza della città, tra due oratori. Interessante il colpo d'occhio gettato, attraverso di lui, sulla pubblica assemblea di Caristo: il cacciatore non vi coglie se non grida, applausi, accuse, suppliche, un avvicinarsi senza senso di oratori, alcuni dei quali parlano a lungo, altri non riescono neppure ad aprir bocca. È evidente che, attraverso gli occhi del tutto impreparati del cacciatore, Dione mira a evidenziare i tratti più negativi del regime assembleare, altro elemento, questa volta d'ordine politico, proprio del cinismo antico, mentre, sul piano letterario, Highet scorge in questa scena un'eco tanto della commedia antica, quanto di quella di Menandro<sup>23</sup>. I discorsi dei due oratori sono stati spesso esaminati dagli storici dell'Impero romano e dagli studiosi di politica, storia istituzionale e sociale dell'Antichità. A me basta qui ricordare come il discorso del primo, il quale si rivolge direttamente al cacciatore, accusandolo di essere uno di quelli che da anni sfruttano la terra pubblica, riveli nel suo insieme una evidente frattura culturale tra centro urbano ed entroterra rurale, laddove nell'Antichità classica e persino nelle monarchie ellenistiche i due elementi erano complementari. Il cacciatore e prima di lui i suoi genitori sono accusati non solo di sfruttamento abusivo della terra, non solo di evasione fiscale, ma anche, più sottilmente, di essere individui che ignorano deliberatamente la città e le sue istituzioni; essi inoltre si macchierebbero addirittura di empietà, umana e religiosa, appropriandosi dei relitti delle imbarcazioni: la povertà dei cacciatori è mero inganno, dietro il quale si nascondono sfruttamento

<sup>22</sup> Cfr. quanto sottolinea Avezzi, *Dione di Prusa. Il cacciatore*, p. 126.

<sup>23</sup> Highet, *The Huntsman and the Castaway*, pp. 35-40.

impunito e marginalità pericolosa. Il discorso del secondo oratore è invece a un tempo un elogio dell'agricoltura e un programma di riforma avente tono tecnico-giuridico (rivelato dal frequente uso di imperativi e infiniti): tale programma, che mira a ripopolare la campagna e a migliorarne la produttività, deriva quasi certamente a Dione dalla politica agraria traiana, il cui obiettivo era di istituzionalizzare pratiche locali già diffuse, in particolare in territorio africano, e che verrà successivamente riaffermata nella *Lex Hadrianea de rudibus agris*. Rispetto all'evidente difesa del corpo cittadino e dei suoi interessi, fatta dal primo oratore, il quale sembra identificare il *πολίτης* con l'abitante del centro urbano, il secondo oratore, che è un grosso proprietario terriero, rappresenta un'opzione ben diversa, basata sulla proposta di estendere la cittadinanza anche agli stranieri, incoraggiando quanti più cittadini possibile a prendere possesso delle terre pubbliche e a lavorarle. Il criterio dovrà essere che ne abbia di più chi possiede già un capitale iniziale, e che sia affidata ai nullatenenti tanta terra quanta ciascuno è in grado di lavorare: in questo modo si aumenterà la produzione e si sconfiggeranno i due mali più gravi, disoccupazione (*ἀργία*, «inoperosità») e povertà (*πενία*).

Il quinto e grande tema non solo della prima parte ma di tutto l'*Euboico* è quello della povertà (*πενία*) e dell'opposizione tra povertà e ricchezza: un tema centrale nella tradizione cinica<sup>24</sup>. Esso emerge ampiamente dalla parte iniziale della *διήγησις*, su cui ora non è il caso di ritornare, e di nuovo nel discorso di risposta ai due oratori del cacciatore. La sua è la terza e ultima versione della vita sul promontorio Cafareo, ed è l'unica vera, quella corrispondente alla realtà. Essa sarà impensatamente corroborata dal racconto di un uomo che si alza dalla folla, Sotades, il quale racconta di aver fatto naufragio due anni prima presso il Cafareo e di avere ricevuto ospitalità, cibo, cure e doni di ogni tipo, oltre a una calorosa manifestazione di umanità, da quel gruppo di cacciatori. Nel discorso del cacciatore, e in quello di Sotades, ritorna, con scrupolosa precisione, la descrizione del lavoro e di quanto ne ricavano quel gruppo di uomini e donne: del pane di frumento e del miglio di cui si nutrono, delle carni che si procacciano con la caccia, del vino fatto dalle quaranta filiere di viti, delle otto capre e della vacca, delle tre capanne (una delle quali per il grano e per le pelli), dei coltelli e dei pochi strumenti di lavoro che essi possiedono. Lo stile di vita, la generosità, e l'umanità dei cacciatori sono par-

<sup>24</sup> Basti rammentare, per Antistene, Xenoph. *Symp.* IV, 34-44 (= *SSR* V A 82); Stob. III 8 (= *SSR* V A 81); Stob. III 10,41 (= *SSR* V A 80); per Diogene, Stob. IV 32,11 (= *SSR* V B 223); Stob. IV 32,12 (= *SSR* V B 224); Stob. IV, 33,26 (= *SSR* V B 225); per Diogene e Cratete, cfr. Stob. III 1, 98 (= *SSR* V B 245); per Cratete, Stob. III 14,20 (= *SSR* V H 52); Stob. IV, 33,27 (= *SSR* V H 53), e soprattutto Diog. Laert. VI 85 (= *SSR* V H 70).

ticolarmente sottolineate da Sotades, che si offre di pagare per il suo ospite ogni multa sia prevista. Da entrambi i discorsi emerge in modo chiaro come una vita povera, organizzata in modo razionale, sostenuta dal lavoro, offra un notevole benessere a chi ne goda, e, se non ricchezza, certo sicurezza, e una perfetta adeguazione tra bisogni e soddisfacimento dei medesimi. Sul piano teorico, è da notare che il cacciatore possiede un'unica categoria politica, quella di essere anch'egli πολίτης, cittadino, come lo era suo padre, e un'unica obbligazione etico-politica, quella di poter e voler contribuire ai bisogni della città, sia col dono di quanto produce (pelli e derrate alimentari) sia con la forza dei figli, che potranno, in caso di bisogno, combattere briganti o nemici: egli sottolinea anche che tutto il suo gruppo alleva i propri figli perché siano «vostri concittadini» (ὕμετέρους πολίτας)<sup>25</sup>. Una volta lasciata la città e fatto ritorno al villaggio, sarà poi la moglie del primo cacciatore a proferire un cinico «noi non abbiamo bisogno di nulla» (οὐδὲ δεόμεθα ἡμεῖς)<sup>26</sup>, e a precisare di avere maritato una figlia a un uomo ricco che vive in città, aggiungendo di aver preso in prestito da loro del frumento, per seminare, ma di averlo restituito non appena c'è stato il raccolto. Ora, non solo lei e suo marito non dipendono dai ricchi congiunti, ma sono proprio loro due che donano alla coppia cittadina, che non dispone di un orto, verdura, frutta di stagione e selvaggina. In questo contesto, Dione fa partecipare il lettore di una sua intima riflessione:

E io questa gente la reputavo felice, e pensavo che, fra quanti avevo conosciuto, questi vivessero la vita più beata. Eppure praticavo le case e le mense di persone ricche, e non solo di cittadini privati, ma anche di satrapi e di re. In questo momento mi sembrava, come mi era parso già altre volte, e a maggior ragione, che fossero tanto più infelici, vedendo la liberalità di questi poveri, ai quali non mancava nulla, al confronto, del piacere di mangiare e di bere, e che anzi ne avevano in certo qual modo la miglior parte<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Dio Chrysost. *Orat.* VII 49: ἐπεὶ τοὶ καὶ πολῖται τῆς πόλεώς ἐσμεν; ἰνὶ: καὶ ποτε ἐκεῖνος δεῦρο ἀφικόμενος, ἐπιτυχὸν ἀργυρίῳ διδομένῳ, καὶ αὐτὸς ἔλαβεν ἐν τοῖς πολῖταις, οὐκοῦν καὶ τρέφομεν ὕμετέρους πολῖτας τοὺς παῖδας; *ibid.* 55: εἰμὶ δέ, ἔφη, πολῖτης, ὡς ἔστε, καὶ ὅδε, δείξας τὸν παρακαθήμενον, καὶ ὃς ἐπανεῖστη.

<sup>26</sup> Dio Chrysost. *Orat.* VII 68: Οὐδέν, εἶπεν ἡ γυνή, δεόμεθα ἡμεῖς. Cfr., per i Cinici, la dichiarazione di Diogene in Diog. Laert. VI 105 (= *SSR* V A 135): «(...) Diogene, il quale diceva che è proprio degli dèi di non avere bisogno di nulla, di chi è simile agli dei di aver bisogno di poco». Peraltro, prima dei Cinici, già Antistene appare in Xenoph., *Symp.* IV 45 (*deest* in *SSR*) come il rappresentante emblematico dell'arte di essere sprovvisto di bisogni (τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι). Per altre indicazioni al riguardo, rinvio a A. Brancacci, *I koinei areskonta dei Cinici e la koinonia tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle Vite di Diogene Laerzio*, in *ANRW* 2.36.6, (1992), p. 4070 n. 74.

<sup>27</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 66: ὥστε ἐμὲ εὐδαιμονίζεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐκεῖνους καὶ οἶσθαι μακαρίως ζῆν πάντων μάλιστα ὧν ἠπιστάμην. καίτοι πλουσίων οἰκίας τε καὶ

Sotto gli occhi di Dione si svolgerà poi un secondo matrimonio, quello tra il figlio del secondo cacciatore e la figlia del primo, che completa la descrizione dell'organizzazione giuridico-familiare di questo perfettamente funzionante e autonomo nucleo di poveri. Il paradosso antisteneico, poi cinico, secondo cui la vera ricchezza consiste nella *πενία*, e il tema cinico che gli dèi hanno posto a disposizione degli uomini abbondanti mezzi di sussistenza, facili a procurarsi, anche se non facili a vedersi, sottendono evidentemente tutta la prima parte dell'*Euuboico*, come anche il precetto egualmente cinico che le virtù individuali, la mancanza di bisogni, l'*αὐτάρκεια* e il *λιτῶς βίῳ*ν conducono alla vita felice. Si tratta di un cinismo essenziale, diluito nella preminente letterarietà dello scritto, ma, come anche ha mostrato il parallelo con il sesto *Diogenico*, sufficientemente caratterizzato per definire la cifra filosofica di questa prima sezione dell'*Euuboico*.

La seconda parte dello scritto va dal § 81 al § 103 e ha carattere formalmente diverso. La prima cosa che in essa colpisce è che l'Io narrante, in cui il Dione reale si era completamente cancellato, risolvendosi interamente nel Dione protagonista di quel viaggio e di quell'avventura, ritorna potentemente e d'improvviso a congiungersi con il Dione scrittore e filosofo, pur mantenendo, con grande eleganza, il filo e la continuità con l'episodio precedente e con quanto esso aveva insegnato. Dione dichiara infatti di aver raccontato quella storia non per puro divertimento ma per offrire un esempio, da lui personalmente sperimentato, del genere di vita dei poveri, affinché chi voglia possa esaminare se i poveri

per la loro povertà, appunto, siano per qualche aspetto inferiori ai ricchi nei discorsi, nelle opere, nei loro rapporti reciproci quanto a vivere dignitosamente e secondo natura, o non abbiano invece più di loro sotto ogni profilo<sup>28</sup>.

Per difendere questa tesi occorre però fare i conti con la tradizione dei poeti: Dione sa bene infatti che in essi si trova il pensiero della maggioranza degli uomini e le convinzioni più diffuse sulla ricchezza e in generale su tutto ciò che è oggetto di comune ammirazione: la poesia parla la stessa

τραπέζας ἠπιστάμην, οὐ μόνον ἰδιωτῶν, ἀλλὰ καὶ σατραπῶν καὶ βασιλέων, οἱ μάλιστα ἐδόκουν μοι τότε ἄθλιοι, καὶ πρότερον δοκοῦντες, ἔτι μᾶλλον, ὁρῶντι τὴν ἐκεῖ πενίαν τε καὶ ἐλευθερίαν, καὶ ὅτι οὐδὲν ἀπελείποντο οὐδὲ τῆς περὶ τὸ φαγεῖν τε καὶ πιεῖν ἡδονῆς, ἀλλὰ καὶ τούτοις ἐπλεονέκτουσαν σχεδόν τι.

<sup>28</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 81: ἅπαντα δὴ τοῦτον τὸν λόγον διήλθον οὐκ ἄλλως οὐδ' ὡς τάχ' ἂν δόξαιμι τισιν, ἀδολεσχεῖν βουλόμενος, ἀλλ' οὐπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμην βίου καὶ τῆς τῶν πενήτων διαγωγῆς παράδειγμα ἐκτιθεῖς, ὃ αὐτὸς ἠπιστάμην, τῷ βουλομένῳ θεάσασθαι λόγων τε καὶ ἔργων καὶ κοινωνιῶν τῶν πρὸς ἀλλήλους, εἴ τι τῶν πλουσίων ἐλαττοῦνται διὰ τὴν πενίαν πρὸς τὸ ζῆν εὐσχημόνως καὶ κατὰ φύσιν ἢ τῷ παντὶ πλέον ἔχουσιν.

lingua degli uomini, ed esprime il loro stesso pensiero, ed è per questo che gli uomini amano i poeti e li elogiano come sapienti, virtuosi, veritieri<sup>29</sup>. Capovolgendo una famosa affermazione platonica, espressa nell'*Ippia minore*, per cui occorre congedare Omero, visto che è impossibile domandargli che cosa intendesse esattamente dire quando componeva certi versi, ed è invece necessario dialogare direttamente con Ippia, o con chiunque accetti di rispondere assumendo in proprio il punto di vista omerico, Dione dichiara che è impossibile dialogare uno ad uno con tutti gli uomini e occorre invece esaminare il pensiero dei poeti, perché sono loro i portavoce e i profeti degli uomini, nei quali si trovano, racchiuse in versi, le convinzioni della moltitudine<sup>30</sup>. Egli esamina dapprima il punto di vista espresso da Euripide, (probabilmente pensando alle parole del contadino nell'*Elettra*, in particolare ai vv. 424-431, il cui reale significato è però distorto da Dione stesso – pratica non certo inusuale nella tradizione cinico-stoica), secondo cui i poveri non hanno i mezzi necessari per essere ospitali, e non sono quindi in grado di accogliere o di soccorrere gli uomini nel bisogno, e lo confuta. Poi contrappone a Euripide la testimonianza di Omero, che in Eumelo ha rappresentato un povero, il quale pure accoglie generosamente Ulisse, dandogli da mangiare e da dormire, laddove i Proci, ricchi e tracotanti, non gli danno parte nemmeno dei beni altrui. La stessa Penelope, che pure era una donna piena di virtù, non fece mai dono al mendico Ulisse neppure di un abito; per non parlare di Telemaco, che ingiunge a Eumelo di mandare Ulisse a chiedere l'elemosina in città, cessando di tenerlo nella stalla e di dargli da mangiare per chissà quanti giorni. Questi e altri esempi omerici, cari all'esegesi antisteneica, ma anche cinica e stoica, confermano che, quanto ad ospitalità o ad altre virtù e capacità, la ricchezza non favorisce chi la possiede, e rende invece gli uomini gretti e avari ben più della povertà. Lo conferma anche «un filosofo di quelli veri», il quale, in uno dei suoi scritti, ha confutato brevemente i versi di Euripide, e più diffusamente quelli di Sofocle sulla ricchezza (il riferimento è molto probabilmente al fr. 88 Radt):

<sup>29</sup> Cfr. Dio Chrysost., *Orat.* VII 98.

<sup>30</sup> Cfr. Dio Chrysost., *Orat.* VII 98-99: λέγομεν δὲ ταῦτα μεμνημένοι τῶν ποιητῶν, οὐκ ἄλλως ἀντιπαρεξάγοντες ἐκείνοις οὐδὲ τῆς δόξης ζηλοτυποῦντες, ἦν ἀπὸ τῶν ποιημάτων ἐκτίσαντο ἐπὶ σοφία· οὐ τούτων ἕνεκα, φιλοτιμούμενοι ἐξελέγγειν αὐτούς, ἀλλὰ παρ' ἐκείνοις μάλιστα εὐρήσειν ἡγούμενοι τὴν τῶν πολλῶν διάνοιαν, [ἃ δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς ἐδόκει] περὶ τε πλούτου καὶ τῶν ἄλλων, ἃ θαυμάζουσι, καὶ τί μέγιστον οἴονταί σφισι γενέσθαι ἂν ἀφ' ἐκάστου τῶν τοιούτων. δῆλον γὰρ ὅτι μὴ συμφωνοῦντος αὐτοῖς τοῦ ποιήματος μηδὲ τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχοντος οὐκ ἂν οὕτω σφόδρα ἐφίλουν οὐδὲ ἐπήνουν ὡς σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς [γενέσθαι] καὶ τάληθῆ λέγοντας.

si tratta di Cleante o, forse, di Antistene, il quale fu autore di scritti dedicati ai poeti e in particolare di uno noto nella tradizione come *Motto di Sofocle*, dedicato molto probabilmente a un celebre passo di una tragedia perduta, di cui ci restano solo frammenti, in cui il poeta tragico metteva in bocca a un suo personaggio un alto elogio delle ricchezze<sup>31</sup>.

Tutto ciò permette a Dione di ribadire e riformulare in termini personali il punto di vista cinico elaborato fin ora sia con il racconto della vita del contadino, del cacciatore e del pastore, sia con una opportuna esegesi dei poeti, sia infine con il sostegno di un suo filosofo di riferimento:

la povertà non costituisce una difficoltà insormontabile al sostentamento e a un'esistenza dignitosa per un uomo libero che sia disposto a lavorare con le sue mani: è condizione, invece, che spinge a opere più utili e ad attività più conformi a natura a confronto di quelle cui la ricchezza suole avviare la maggior parte della gente»<sup>32</sup>.

La terza e ultima parte dell'*Euoboico* va dal § 104 fino alla fine del discorso. È la parte forse più interessante del discorso, perché Dione vi esprime le proprie idee in materia di organizzazione politica, economica e anche morale della città: ma, si badi, essa non è separata dalle precedenti, che invece presuppone, come risulta anche da una esplicita dichiarazione di Dione, finora trascurata, che più avanti avrò occasione di citare. Tale parte conclusiva è anche quella che permette di comprendere retrospettivamente il senso più completo della prima parte e del discorso nella sua interezza. Essa si articola in tre sezioni: la prima, dal § 104 al § 113, contiene il manifesto politico-economico generale di Dione e la sua suddivisione preliminare di due generi diversi di lavori; la seconda, dal § 114 all'inizio del § 132, contiene un'analisi dettagliata dei lavori ammessi e di quelli non ammessi nella città ch'egli tratteggia; la terza, dalla seconda parte del § 132 fino al § 152, è una vera e propria trattazione di morale sessuale.

Dione passa innanzitutto a considerare in generale la vita e le attività dei poveri che vivono ἐν ἄστει καὶ κατὰ πόλιν<sup>33</sup>. La traduzione di questo

<sup>31</sup> Per maggiori dettagli, rinvio a A. Brancacci, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, p. 65 n. 67.

<sup>32</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 103: προθυμουμένων ἡμῶν ἀμηγέπη δεῖξαι πενίαν ὡς οὐκ ἄπορον χρῆμα βίου καὶ ζωῆς προπεύσης ἀνδράσιν ἐλευθέροις αὐτουργεῖν ἐθέλουσιν, ἀλλ' ἐπὶ κρείττω πολὺ καὶ συμφορώτερα ἔργα καὶ πράξεις ἄγον καὶ μᾶλλον κατὰ φύσιν ἢ ἐφ' οἷα ὁ πλοῦτος εἴωθε τοὺς πολλοὺς προτρέπειν.

<sup>33</sup> Vale la pena citare tutto il passaggio, cfr. Dio Chrysost., *Orat.* VII 104: περὶ τῶν ἐν ἄστει καὶ κατὰ πόλιν πενήτων σκεπτέον ἂν εἴη τοῦ βίου καὶ τῶν ἐργασιῶν, πῶς ἂν μάλιστα διάγοντες καὶ ποῖ' ἄττα μεταχειριζόμενοι δυνήσονται μὴ κακῶς ζῆν μηδὲ φαυλότερον τῶν

passo è controversa. Cohoon traduce «in the capital or some other city»<sup>34</sup>; Desideri contesta questa interpretazione sulla base del fatto che Roma non è mai detta ἄστυ per antonomasia da Dione, e traduce «al centro e nella città»<sup>35</sup>, che tuttavia non sembra molto perspicua; Elisa Avezzi traduce con un'endiadi, «nelle comunità cittadine», che non mi sembra risolvere il problema, mentre Brunt segue Cohoon. Per parte mia, accetto la traduzione di Cohoon, ma (tenendo conto dell'obiezione di Desideri) non perché ἄστυ designi, in sé, Roma, bensì perché esso designa, più in generale, una città importante rispetto, o in opposizione, al territorio che la circonda. Questa interpretazione del termine è confermata dal seguito del testo di Dione, che prende in esame proprio questo territorio circostante, in opposizione alla città (§ 107), e inoltre dall'occorrenza di ἄστυ al § 108, ove esso designa Atene in opposizione al territorio dell'Attica. Nel passo in esame, mi sembra più che probabile che ἄστυ comprenda *anche* Roma, e la traduzione di Cohoon è perfetta proprio perché egli rende con «capital»: un significato che è confermato, a ben vedere, anche dal successivo πόλις nell'espressione κατὰ πόλιν. È anche da notare che Dione poteva ben preferire di scrivere il generico ἄστυ invece che l'esplicito Roma perché l'*Euboico*, anche se è stato pronunciato a Roma, come ritiene Brunt e come anch'io credo, sarà stato ripetuto, all'occasione, anche in altre città importanti dell'Impero, secondo il costume abituale di Dione, e ἄστυ era fungibile per tutte le occasioni. Ma il passo in esame non presenta solo il problema di intendere correttamente il significato e la ragione dell'impiego del termine ἄστυ: esso presenta anche quello di comprendere il senso esatto dell'espressione κατὰ πόλιν; e su questo punto la traduzione di Cohoon è erranea, come lo sono anche quelle degli altri studiosi citati. La traduzione corretta dell'espressione ἐν ἄστει καὶ κατὰ πόλιν è stata data da Donald Russell, «the town poor living an urban life»<sup>36</sup>, e noi traduciamo a nostra volta, seguendo lo studioso inglese, il periodo περὶ τῶν ἐν ἄστει καὶ κατὰ πόλιν πενήτων σκεπτέον ἂν εἴη τοῦ βίου καὶ τῶν ἐργασιῶν (senza dimenticare il καὶ, che nel ragionamento di Dione ha un senso ben preciso):

δανειζόντων ἐπὶ τόκοις συχνοῖς, εἰ μάλ' ἐπισταμένων τὸν ἡμερῶν τε καὶ μηνῶν ἀριθμὸν, καὶ τῶν συνοικίας τε μεγάλας καὶ ναῦς κεκτημένων καὶ ἀνδράποδα πολλὰ.

<sup>34</sup> *Dio Chrysostom, with an English Translation by J. W. Cohoon*, vol. I, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-Heinemann, 1961, p. 345.

<sup>35</sup> Avezzi, *Dione di Prusa. Il cacciatore*, p. 97.

<sup>36</sup> Russell (*Dio Chrysostom, Orations VII, XII, XXXVI*), giustifica ulteriormente la sua traduzione ricordando Dio Chrysost., *Orat.* III 125: ὅσοι δ' ἐν ἄστει διάγουσι τῶν κατὰ πόλιν τι πράττοντες. A questo passo si può aggiungere, proprio nell'*Euboico*, *Orat.* VII 109.

*Dovremmo considerare la vita e le occupazioni dei poveri che vivono nella capitale secondo i costumi urbani (...)*

Considerando la vita dei poveri che vivono a Roma come nelle grandi città, e in ogni comunità cittadina, Dione ha certamente presente la situazione di congestione e sovrappopolazione che caratterizza Roma, meta di un enorme flusso migratorio da tutte le parti dell'Impero, con conseguenti fenomeni di inurbamento dell'elemento contadino, che favoriscono una prassi politica clientelare e demagogica legata alla consistente proletarizzazione della città. Il discorso di Dione è a questo proposito molto chiaro. Egli ritiene che la vita dei poveri in città sia opportuna solo se raggiunga quelle condizioni di benessere e di indipendenza economica che sono comuni ad altri strati della cittadinanza, e solo se le attività lavorative che i poveri svolgono siano dignitose e oneste, in modo che la loro vita nella città sia moralmente e socialmente accettabile. Ora, come ha ampiamente dimostrato la prima parte dell'*Euoboico*, solo l'economia naturale (fondata su caccia, agricoltura e pastorizia) può garantire l'autonomia di vita e anche morale del povero, laddove l'economia della città è di genere opposto, sia per l'estrema costosità di ogni prodotto (a eccezione dell'acqua) necessario per vivere, sia, soprattutto, perché qualunque iniziativa economica richiede il possesso di un capitale, che manca al povero, il quale sarà dunque sempre dipendente di qualcun altro, con conseguenze negative di vario tipo per il povero stesso. Di fronte a questa situazione, occorrerà consigliare i poveri più ragionevoli di abbandonare la città e andare a vivere nel territorio ad essa circostante, dove potranno lavorare nei termini di quella vita agricola e di caccia, descritta precedentemente, che assicura non solo benessere ma anche una vita onesta e felice. Specularmente, le città, abitate dai soli benestanti, e dai lavoratori indipendenti, saranno davvero «ben ordinate», come dice Omero, in senso politico, ma anche in senso morale, e si decongestioneranno. Una parte dei poveri potrà anche vivere, però, nella città, e, benché Dione qui non spieghi chiaramente il perché, talché gli si è imputato di cadere in contraddizione con sé stesso, è chiaro che egli si riferisce a quella parte di poveri che possono comunque fungere da manodopera, necessaria per il funzionamento delle attività economiche cittadine, oppure trovar posto in impieghi vari.

Ciò pone il problema di determinare quali attività debbano essere considerate convenienti, dal punto di vista morale, e sia quindi legittimo praticare. Dione osserva preliminarmente che in città esistono arti e mestieri in così gran numero, i quali arrecano esiti molto vantaggiosi a chi li pratica (sempre che il vantaggio sia inteso in senso esclusivamente pecuniario), che non è possibile passarli tutti in rassegna. Per questo egli preferisce elaborare un'assiologia generale del lavoro, che distingue due generi fondamentali di

attività e di mestieri: gli uni compatibili con le esigenze morali e sociali già precisate, da accettare, gli altri incompatibili con quelle esigenze, da rifiutare, anzi da vietare (il discorso di Dione diviene inevitabilmente a mano a mano più prescrittivo). Alla prima categoria appartengono quelle attività

che arrecano danno al corpo, rispetto alla salute e a una adeguata forza, a causa dell'ozio e della sedentarietà, oppure all'anima, in quanto ingenerano corruzione e servilismo, o in generale non producono alcun utile o vantaggio, ma sono state escogitate solo per rispondere alla meschinità o al lusso (τρυφήν) delle città<sup>37</sup>.

Nessuno che sia uomo libero e degno di rispetto praticherà mai alcuna di queste attività né la insegnerà ai figli, e se intraprenderà un lavoro simile non dovrà essere chiamato «lavoratore» (ἐργάτης), «né secondo Esiodo, né secondo noi»<sup>38</sup>, ma sarà tacciato di ozioso e maneggione (ἀργίας τε ἅμα καὶ αἰσχροκερδείας) e meriterà gli appellativi di incivile, buono a nulla, disonesto (βάνανυσον καὶ ἀχρεῖον καὶ πονηρόν). Alla seconda categoria appartengono quelle attività

che non sono sconvenienti per chi le esercita, che non producono alcuna afflizione per l'anima né alcun'altra malattia, cioè debolezza e pigrizia e mollezza (μαλακίαν) a causa dell'eccesso di ozio, per il corpo, e che offrono però i mezzi di sussistenza necessari alla vita: a chi si dedicherà a tutti questi mestieri con passione e laboriosità (φιλοπόνως) non mancheranno lavoro e mezzi di vita, mentre i ricchi non potranno, come son soliti fare, chiamarli indigenti, perché invece producono più di loro e non mancano di nulla, direi, che sia necessario e utile<sup>39</sup>.

Anche se Dione sta parlando in termini personali, e, come meglio si vedrà più avanti, rivela di avere alle spalle un *background* teorico e filosofico notevolmente ricco e variato, la condanna della τρυφή, l'esaltazione della φιλοπονία, il biasimo della μαλακία, dell'ἀργία e dell'αἰσχροκέρδεια, la valorizzazione delle buone qualità del corpo, il riferimento a Esiodo sul

<sup>37</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 110: τε καὶ τρυφήν τῶν πόλεων, ἅς γε τὴν ἀρχὴν μήτε τέχνας μήτε ἐργασίας τό γε ὀρθὸν καλεῖν ὅσαι μὲν σώματι βλαβεραὶ πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἰσχὺν τὴν ἱκανὴν δι' ἀργίαν τε καὶ ἐδραιότητα ἢ ψυχῇ ἀσχημοσύνην τε καὶ ἀνελευθερίαν ἐντίκτουςαι ἢ ἄλλως ἀχρεῖοι καὶ πρὸς οὐδὲν ὄφελός εἰσιν εὐρημέναι δι' ἀβελτερίαν.

<sup>38</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 111: ὡς οὐτε καθ' Ἡσίοδον οὐτε καθ' ἡμᾶς.

<sup>39</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 112-113: ὅσα δὲ αὐτὸ μήτε ἀπρεπὴ τοῖς μετιούσι μοχθηρίαν τε μηδεμίαν ἐμποιοῦντα τῇ ψυχῇ μήτε νοσώδη τῶν τε ἄλλων νοσημάτων καὶ δῆτα ἀσθενεΐας τε καὶ ὄκνου καὶ μαλακίας διὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐγγιγνομένης ἐν τῷ σώματι, καὶ μὴν χρεΐαν γε ἱκανὴν παρέχοντα πρὸς τὸν βίον, πάντα τὰ τοιαῦτα πράττοντες προθύμως καὶ φιλοπόνως οὐποτ' ἂν ἐνδεεῖς ἔργου καὶ βίου γίγνοιτο, οὐδ' ἂν ἀληθῆ τὴν ἐπίκλησιν παρέχοιεν τοῖς πλουσίοις καλεῖν αὐτούς, ἢ περ εἰώθασιν, ἀπόρους ὀνομάζοντες, τοῦναντίον μᾶλλον ἐκείνων ὄντες πορισταὶ καὶ μηδενὸς ἀποροῦντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀναγκαίων καὶ χρησίων.

tema del lavoro, e molti altri termini e concetti, mostrano che l'influenza cinica è ancora presente in questa parte dell'*Euboico*. Tuttavia non è la sola, e nella parte successiva del discorso il quadro teorico si farà ancora più complesso. Ma intanto già qui va rilevato che l'affermazione di Dione secondo cui le attività dei poveri che vivono nelle città devono riflettere «il genere di vita e le occupazioni con cui possono vivere decorosamente e in modo non peggiore di chi presta denaro ad alto interesse» trova riscontro in Cicerone: «in primo luogo, sono condannati gli impieghi che incorrono nel rancore altrui, come quelli di esattori di tasse nei porti e di prestatori di denaro»<sup>40</sup>. Inoltre, l'argomentazione di Dione secondo cui il lavoro in città dei poveri richiede un capitale di partenza, che è fuori della portata del povero, e ne sigla quindi la condanna alla dipendenza da altri, corrisponde di nuovo a Cicerone: «illiberali e meschini sono gli impieghi di tutti coloro che lavorano per retribuzione, che noi paghiamo per il loro lavoro e non per la loro arte: perché nel loro caso la retribuzione è il simbolo della schiavitù»<sup>41</sup>.

Nella seconda sezione, Dione prende in esame le attività che non approva, spiegando perché, e quelle che invece egli invita a intraprendere con fiducia, senza dar peso a coloro che senza alcun fondamento disprezzano certi lavori di altri, o addirittura dei loro genitori (fare la tessitrice per conto di terzi, vendemmiare e fare la nutrice, nel caso della madre, fare il maestro di scuola o il pedagogo, nel caso del padre). Ancora una volta c'è corrispondenza tra Dione e Cicerone (*De officiis* I 151). Inoltre, l'argomentazione di Dione in base alla quale i poveri non possono vivere in città, perché essi avrebbero bisogno, per realizzare questo obiettivo, di un capitale da investire, capitale il cui possesso eccede le loro possibilità economiche, e sono pertanto condannati a dipendere da un terzo, trova essa stessa riscontro in Cicerone: «(...) la mercede stessa è un obbligarsi alla servitù dietro pagamento»<sup>42</sup>.

Nella seconda sezione, Dione prende in esame da una parte le attività che egli disapprova, spiegando contestualmente le ragioni del suo giudizio, e d'altra parte quelle che egli invita a intraprendere con fiducia, senza prestare ascolto a coloro che disapprovano simili forme di lavoro da parte di altri e anche da parte dei loro parenti (tessere per conto di terzi; fare la raccolta; fare la nutrice nel caso delle donne, il pedagogo o il maestro di scuola in

<sup>40</sup> Cic., *De officiis*, I 150: *Primum improbantur ii quaestus, qui in odia hominum incurrunt, ut portitorum, ut feneratorum.*

<sup>41</sup> Cic., *De officiis*, I 150: *Illiberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis.*

<sup>42</sup> Cic., *De officiis*, I 150: (...) *ipsa merces auctoramentum servitutis.*

quello degli uomini). Ancor una volta si può constatare qui una corrispondenza tra Dione e Cicerone,

ma le occupazioni in cui è richiesto un grado elevato d'intelligenza o dalle quali la società ricava un beneficio non piccolo – come la medicina o l'architettura o l'insegnamento – sono rispettabili per coloro cui si convengono<sup>43</sup>.

Chi disprezza questi lavori lo fa perché ravvisa in essi degli indizi di povertà, e dunque denigra la povertà in sé stessa, affermando che essa è un male (κακόν) e una sventura (δυστυχής): ma, nota Dione, riaffermando così nel modo più chiaro l'unità dell'*Euboico*, poiché la povertà non è peggiore della ricchezza, né è condizione più infelice e sfavorevole per gli uomini, allora, a maggior ragione, un mestiere non deve essere oggetto di derisione per quella ragione. Sarebbero semmai da bollare col marchio dell'ignominia molti effetti della ricchezza, e, più di tutti, quell'atteggiamento che Esiodo giudica riprovevole, l'inoperosità (ἀργία). Tutti i mestieri che riguardano la cosmesi del corpo (tintori, profumieri, acconciatori per uomo e per donna), in quanto volti a contraffare la bellezza esteriore, non dovrebbero trovare posto nella città, e lo stesso vale per restauratori e ornatori di case, tetti, muri, pavimenti. E anche in questo caso c'è ampia corrispondenza con Cicerone:

meno degni di tutti sono i mestieri che provvedono ai piaceri sensuali: «pescivendoli, macellai, cuochi, pollivendoli e pescatori», come dice Terenzio: e a questi potete aggiungere, se volete, profumieri, danzatori, e tutti coloro che si esibiscono nei locali di infimo ordine<sup>44</sup>.

Ma soprattutto questi mestieri vanno proibiti ai poveri: «noi», dichiara solennemente Dione, che si ricomprende ora in questo gruppo, siamo in gara con i ricchi, e la gara non è fatta per raggiungere la felicità, perché il premio fissato non va alla povertà o alla ricchezza, ma è solo ricompensa della virtù, soprattutto per un certo stile moderato di vita (μετριότητος βίου)<sup>45</sup>. Non si deve permettere inoltre ai poveri di fare gli attori tragici e comici, i mimi, i

<sup>43</sup> Cic., *De officiis*, I 151: *Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conveniunt, honestae.*

<sup>44</sup> Cic., *De officiis*, I 151: *Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt voluptatum: "Cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores", ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium.*

<sup>45</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 18: πρὸς τοὺς πλουσίους ἡμεῖς ἀγωνιζόμεθα ὥσπερ χορῶ τὰ νῦν, οὐχ ὑπὲρ εὐδαιμονίας προκειμένου τοῦ ἀγῶνος· οὐ γὰρ πενία τοῦτό γε πρόκειται τὸ ἄθλον οὐδὲ ἀπὸ πλούτου, μόνης δὲ ἀρετῆς ἐστὶν ἐξάρετον· ἄλλως δὲ ὑπὲρ ἀγωγῆς τινος καὶ μετριότητος βίου.

danzatori e i coreuti. Consapevole che censurare i poeti tragici e comici, nonché l'auletica, susciterà il risentimento di Ateniesi e Tebani, perché si tratta delle attività che più stanno a cuore ai Greci, Dione tuttavia non ha dubbi:

tutte le attività di questo genere sono indegne di uomini timorati e liberi: esse presentano anche molti altri difetti, e il maggiore è la mancanza di pudore, l'eccessiva presunzione cioè del popolo, talché sarebbe più giusto parlare di arroganza<sup>46</sup>.

L'ultima categoria di lavori che sono esclusi per i poveri è quella che ricomprende l'attività dei banditori, sia di compravendite, sia di taglie per chi denunci furti o diserzioni, «tutta gente che urla per le strade e per le piazze con grande volgarità»; di trascrittori di contratti e intimazioni, pretendendo di avere una competenza giuridica che invece non possiedono; i cucitori di liti e gli avvocati, che a pagamento promettono aiuto a tutti indistintamente: anche costoro strillano, urlano, supplicano, in favore di gente che si è macchiata dei più atroci reati<sup>47</sup>.

Brunt ha interpretato queste precise consonanze tra Dione e il *De officiis* come indicazione del fatto che Dione attinge, nella sua trattazione della vita lavorativa dei poveri, a quel tipo di opere stoiche sulla morale pratica (quali, a suo parere, il trattato di Panezio Περὶ τοῦ καθήκοντος<sup>48</sup>), anche se egli pensa, a ragione, che le idee riprese da Dione non siano quelle del medio Stoicismo, ma derivino più probabilmente dallo Stoicismo antico di Cleante e Crisippo. A questa conclusione, con la quale consento, se ne può aggiungere un'altra, del tutto nuova. Il problema, di cui Dione si è fin qui

<sup>46</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 122: ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐκ αἰδημόνων οὐδὲ ἐλευθέρων ἀνθρώπων ἀποφαινόμενοι ἔργα, ὡς ἄλλα τε πολλὰ δυσχερῆ πρόσσεστιν αὐτοῖς καὶ δὴ μέγιστον τὸ τῆς ἀναιδείας, τὸ μᾶλλον τοῦ δέοντος φρονεῖν τὸν ὄχλον, ὅπερ [μέγιστον] θρασύνεσθαι καλεῖν ὀρθότερον.

<sup>47</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 123: οὔκουν οὐδὲ κήρυκας ὠνίων οὐδὲ κλοπῶν ἢ δρασμῶν μὴντρα προτιθέντας ἐν ὁδοῖς καὶ ἐν ἀγορᾷ φθειγμένους μετὰ πολλῆς ἐλευθερίας, οὐδὲ συμβολαίων καὶ προκλήσεων καὶ καθόλου τῶν περὶ δίκας καὶ ἐγκλήματα συγγραφείς, προσποιούμενους νόμιμον ἐμπειρίαν, οὐδὲ αὖ τοὺς σοφοὺς τε καὶ δεινοὺς δικορράφους τε καὶ συνηγόρους, μισθοῦ πᾶσιν ὁμοίως ἐπαγγελλομένους βοηθήσειν, καὶ ἀδικοῦσι τὰ μέγιστα, καὶ ἀναισχυντήσιν ὑπὲρ τῶν ἄλλοτρίων ἀδικημάτων καὶ σχετλιάσειν καὶ βοηθήσειν καὶ ἰκετεύσειν ὑπὲρ τῶν οὔτε φίλων οὔτε συγγενῶν σφίσις ὄντων, σφόδρα ἐντίμους καὶ λαμπροὺς ἐνίους εἶναι δοκοῦντας ἐν τῇ πόλει, οὐδὲ τοιοῦτον οὐδένα ἀξιοῦμεν ἂν ἐκεῖνων γίνεσθαι, παραχωρεῖν δὲ ἑτέροις.

<sup>48</sup> P. Brunt, *Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 19 (1973), pp. 9-34, ripreso con modifiche in *Studies in Greek history and thought*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 210-244. Sullo stoicismo di Dione, va ricordato anche L. François, *Essai sur Dion Chrysostome. Philosophe et moraliste cynique et stoïcien*, Paris, Librairie Delagrave, 1921.

occupato, è il problema fondamentale della Πολιτεία antica intesa nel senso ristretto del termine, cioè a chi spetti il diritto di cittadinanza e come deve essere organizzato il corpo civico. Dione stesso lo rileva, implicitamente, in un passo che, peraltro, precisa l'ottica particolare secondo la quale egli lo ha trattato: il problema che mi sono posto, egli dice, non è stato affrontato in generale, o risolto in modo completo, ma in relazione al tema di fondo del mio discorso, la povertà. Il passo merita di essere citato anche perché esso riafferma, alla fine dello scritto (siamo ai §§ 125-126), l'unità dell'*Euboico*:

Ora come ora, noi non stiamo organizzando la costituzione discutendo quale sia la migliore in assoluto, o relativamente, ma ci siamo proposti di parlare della povertà, sostenendo che non si tratta di una condizione disperata (mentre invece ai più essa sembra un male da fuggire), ma che, al contrario, la povertà offre molte occasioni a chi voglia lavorare con le proprie mani, occasioni che non sono indegne, e tanto meno dannose. Da questo stesso presupposto siamo stati indotti a esporre con una certa ampiezza dapprima gli aspetti relativi alla vita dei campi e alla caccia, e ora le attività urbane, per vedere quali di esse siano decorose e innocue per chi intende vivere con dignità, e quali invece possano degradare chi le pratica<sup>49</sup>.

Se poi, egli aggiunge, quanto si è detto risulta utile in generale (καθόλου) rispetto al governo della città (πρὸς πολιτείαν) e alla scelta del conveniente (τοῦ προσήκοντος αἴρεσιν), allora c'è una buona ragione per perdonare i discorsi forse troppo lunghi, e apprezzare il fatto che le digressioni non hanno riguardato aspetti irrilevanti, ma sempre questioni essenziali e pertinenti alla filosofia (φιλοσοφία)<sup>50</sup>.

Che Dione nella terza parte del suo discorso voglia redigere una Πολιτεία, nel senso ristretto già indicato, è confermato da un secondo passo,

<sup>49</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 125-126: οὐ γὰρ πολιτείαν ἐν τῷ παρόντι διατάττομεν, ὁποῖα τις ἂν ἢ ἀρίστη γένοιτο ἢ πολλῶν ἀμείνων, ἀλλὰ περὶ πενίας προυθέμεθα εἰπεῖν ὡς οὐκ ἄπορα αὐτῇ τὰ πράγματά ἐστιν, ἥπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς αὐτῇ τε εἶναι φευκτὸν καὶ κακόν, ἀλλὰ μυρίας ἀφορμὰς πρὸς τὸ ζῆν παρέχει τοῖς αὐτουργεῖν βουλομένοις οὔτε ἀσχήμονας οὔτε βλαβεράς. ἀπὸ γὰρ αὐτῆς ἀρχῆς ταύτης τὰ περὶ γεωργίας καὶ θήρας προυτράπημεν προδιελθεῖν ἐπὶ πλέον πρότερον, καὶ νῦν περὶ τῶν κατὰ ἄστὺ ἐργασιῶν, τίνες αὐτῶν πρέπουσαι καὶ ἀβλαβεῖς τοῖς μὴ κάκιστα βιωσομένοις καὶ τίνες χεῖρους ἂν ἀποτελοῖεν τοὺς ἐπ' αὐτῶν.

<sup>50</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 127-128: εἰ δὲ πολλὰ τῶν εἰρημένων καθόλου χρήσιμά ἐστι πρὸς πολιτείαν καὶ τὴν τοῦ προσήκοντος αἴρεσιν, ταύτη καὶ δικαιότερον συγγνώμην ἔχειν τοῦ μήκους τῶν λόγων, ὅτι οὐ μάτην ἄλλως οὐδὲ περὶ ἄχρηστα πλανωμένω πλείονες γεγόνασιν. ἢ γὰρ περὶ ἐργασιῶν καὶ τεχνῶν σκέψις καὶ καθόλου περὶ βίου προσήκοντος ἢ μὴ τοῖς μετρίοις καὶ καθ' αὐτὴν ἀξία πέφηνεν πολλῆς καὶ ἀνὰ ἀκριβοῦς θεωρίας. χρὴ οὖν τὰς ἐκτροπὰς τῶν λόγων, ἂν καὶ σφόδρα μακροὶ δοκῶσι, μὴ μέντοι περὶ γε φαύλων μηδὲ ἀναξίων [λόγων] μηδὲ οὐ προσηκόντων, μὴ δυσκόλως φέρειν, ὡς οὐκ αὐτὴν λιπόντος τὴν τῶν ὄλων ὑπόθεσιν τοῦ λέγοντος, ἕως ἂν περὶ τῶν ἀναγκαίων καὶ προσηκόντων φιλοσοφία διεξίη.

molto importante, nel quale egli si riferisce alla *Repubblica* di Platone. Più precisamente, Dione lascia cadere tale riferimento, nel modo obliquo a lui consueto, ad uso dei dotti e di chi è in grado di coglierne il significato, per far comprendere lo scopo dell'operazione che egli sta compiendo e per indicare indirettamente la fonte teorica alla quale egli si ispira per alcuni aspetti del suo discorso:

E forse non dobbiamo neppure criticare l'atteggiamento di chi, dopo aver cominciato a parlare dell'uomo giusto e della giustizia, quando si trovò a citare la città come esempio/paradigma, si dilungò in un discorso complicatissimo sull'organizzazione politica (πολιτείας), e non vi rinunciò prima di aver passato in rassegna tutte le forme degenerate e tutti i generi, e di averne illustrato le singole caratteristiche con estrema lucidità e ampiezza: anche se c'è chi lo accusa di aver parlato troppo a lungo e di aver divagato sull'esempio<sup>51</sup>.

Di fatto, alla *Repubblica* Dione si era già cripticamente riferito al § 119, quando, dopo aver proibito ai poveri di fare gli attori tragici e comici, i mimi, i danzatori e i coreuti, egli, seguendo Platone, faceva però eccezione per i cori sacri, «purché non rappresentino con canti o danze i dolori di Niobe o di Tieste»<sup>52</sup>. La sua fonte è qui certamente *Repubblica* 607:

(...) ma si deve anche sapere che della poesia occorre ammettere nella città solo la parte costituita dagli inni agli dei ed elogi agli onesti. Ma se vi ammetterai la sdolcinata Musa lirica o epica, nel tuo Stato regneranno piacere e dolore, anziché legge e quello che nel giudizio comune è sempre sembrato essere il migliore criterio<sup>53</sup>.

Nella trattazione di morale sessuale, Dione condanna una serie di comportamenti sessuali evidentemente accettati dalla sensibilità corrente, e si dilunga in particolare con riprovazione sull'adulterio e sull'intemperanza di chi, sazio dei piaceri ottenuti con donne, facili a corrompersi, cercherà un'altra forma di smodatezza, più grave e più illecita, e «passerà al quartiere

<sup>51</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 130-131: ἴσως οὖν οὐδὲ ἐκεῖνο μεμπτέον, ὅστις περὶ ἀνδρὸς δικαίου καὶ δικαιοσύνης λέγειν ἀρξάμενος, μνησθεὶς πόλεως παραδείγματος ἕνεκεν, πολλαπλάσιον λόγον ἀνάλωσεν περὶ πολιτείας, καὶ οὐ πρότερον ἀπέκαμε πρὶν ἢ πάσας μεταβολὰς καὶ ἅπαντα γένη πολιτειῶν διεξῆλθε, πάνυ ἐναργῶς τε καὶ μεγαλοπρεπῶς τὰ ξυμβαίνοντα διατριβῆς τῆς περὶ ἐκάστην ἐπιδεικνύς· εἰ καὶ παρὰ τισιν αἰτίαν ἔχει περὶ τοῦ μήκουσ τῶν λόγων καὶ τῆς περὶ τὸ παράδειγμα δῆπουθεν. Su questo passo, e sulla presenza di Platone nell'*Euboico*, cfr. M. Trapp, *Plato in Dio*, in Swain, *Dio Chrysostom*, pp. 219-221.

<sup>52</sup> Dio Chrysost., *Orat.* VII 119.

<sup>53</sup> Plat., *Resp.* 607 a 2-6: (...) εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοὶ καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.

maschile, col desiderio di disonorare quelli che saranno un giorno magistrati, giudici, generali»: indubbia è qui l'eco del lungo passo delle *Leggi* di Platone (836-842) relativo al biasimo per l'omosessualità praticata in vista del mero piacere.

In quest'ultima parte dell'*Euboico*, sono numerosi e insistiti i riferimenti al luogo in cui Dione sta pronunciando il suo discorso. Questi riferimenti non sono appariscenti, anzi sono in certa misura mascherati, perché tendono a confondersi, in prima lettura (o all'ascolto), col riferimento che contestualmente Dione fa a celebri città greche del passato, a luoghi celebrati da Omero: le espressioni sono «in questa città» (146), «là» (ἐκεῖ, 142), «proprio qui» (αὐτόθι, 143), e soprattutto ἐν ταῖς οὕτως τρυφώσαις πόλεσι («in città tanto gonfie di lusso», 147). Essi sono in realtà precisi riferimenti a Roma, sia pur abilmente maneggiati, e l'effetto che ne deriva, a una lettura e a un ascolto avvertiti, è quello di una severa censura di tutta una serie di comportamenti e di vizi diffusi nella Roma del tempo. Egualmente, non è stato finora notato come l'espressione ἐν ταῖς οὕτως τρυφώσαις πόλεσι § 147 sia una precisa ripresa del tema della τρυφῶσα πόλις della *Repubblica* di Platone<sup>54</sup>. Da buon cinico, Dione paragona la società romana a quello stadio di corruzione di una città che, secondo Platone, insorge quando in essa entrano mollezze di ogni tipo, che la allontanano dal modo di vivere della «città sana», e che spiega anche perché in essa si faccia strada l'ingiustizia. Dione si differenzia dai cinici suoi contemporanei, con i quali non desidera essere confuso (basti pensare alla severa requisitoria che leva contro di questi nell'*Alessandrino*, requisitoria che è anche e soprattutto un'abile presa di distanza), perché non attacca apertamente Roma o i suoi costumi corrotti, anzi si esprime in maniera infinitamente circospetta, allusiva, e letterariamente mediata, ma è evidente che non c'è nulla di più cinico che utilizzare un tema come quello platonico della τρυφῶσα πόλις per stigmatizzare lo stato di decadenza di una città congestionata e preda del lusso.

In questa ripresa del concetto di τρυφῶσα πόλις, con accentuazione dell'elemento di condanna dei vizi e dell'intemperanza, nella parallela ripresa del Platone fortemente normativo e prescrittivo delle *Leggi*, e infine negli obiettivi di critica dei costumi propria di quest'ultima sezione dell'*Euboico*, si vede bene come cinismo e platonismo di Dione possano convivere, e anzi si sintetizzino perfettamente tra di loro.

<sup>54</sup> Plat., *Resp.* 372 e 2-6: Εἶεν, ἦν δ' ἐγὼ μανθάνω. οὐ πόλιν, ὡς ἔοικε, σκοποῦμεν μόνον ὅπως γίγνεται, ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν. ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται.

## BIBLIOGRAFIA

*Edizioni di fonti.*

- Dio Chrysostom, with an English Translation by J. W. Cohoon*, vol. I, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press-Heinemann, 1961.
- Dio Chrysostom, *Orations VII, XII, XXXVI*, ed. by D. A. Russell, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

*Studi.*

- H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898 (Neudruck, 1962).
- A. Brancacci, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005.
- A. Brancacci, *Dio, Socrates and Cynicism*, in *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, pp. 240-260.
- A. Brancacci, *I koinei areuskonta dei Cinici e la koinonia tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle Vite di Diogene Laerzio*, in *ANRW* 2.36.6 (1992), pp. 4049-4075.
- A. Brancacci, *Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 141-177.
- A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- A. Brancacci, *Struttura compositiva e fonti della terza orazione Sulla Regalità di Dione Crisostomo: Dione e l'Archelao di Antistene*, in *ANRW* 2.36.5 (1992), pp. 3308-3334.
- A. Brancacci, *Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 92-122.
- P. Brunt, *Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 19 (1973), pp. 9-34.
- P. Brunt, *Studies in Greek history and thought*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- J. Burckhardt, *Über den Wert des Dio Chrysostomus für die Kenntnis seiner Zeit*, in *Gasamtausgabe, XIV Vorträge*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, 1933, pp. 86-109.
- P. Collart, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87 (1943).
- P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, D'Anna, 1978.
- Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, ed. by S. Swain, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- F. Donadi, *Introduzione*, in *Dione di Prusa. Il cacciatore*, a cura di E. Avezù - F. Donadi, Venezia, Marsilio, 1985.
- L. François, *Essai sur Dion Chrysostome. Philosophe et moraliste cynique et stoïcien*, Paris, Librairie Delagrave, 1921.

- G. Highet, *The Huntsman and the Castaway*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 14 (1973), pp. 35-40.
- E. Hommel, *Das hellenische Ideal von einfachen Leben*, «Studium generale», 11 (1958), pp. 742-751.
- W. Hutton, *The importance of Dio's travels*, in *Travel, Tourism and Identity*, ed. by G. Ricci, Piscataway (NJ), Transaction Publishers, 2015, pp. 1-14.
- C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1978.
- F. Jouan, *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in *Le Cynisme ancien et ses prolongements, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, éd. M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet Paris, PUF, 1993, pp. 381-397.
- F. Jouan, *Les thèmes romanesques dans l'Euboicos de Dion Chrysostome*, «Revue des Etudes Grecques», 90 (1977), pp. 38-46.
- A. A. Larsen, *Roman Greece*, in *Economic survey of ancient Rome*, ed. by T. Frank et al. (1938), New York, Octagon Books, 1975, vol. IV, pp. 477-481.
- J. Ma, *Public Speech and Community in the Euboicus*, in *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, pp. 108-124.
- P. Mazon, *Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan*, in *Lettres d'humanité*, Tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1943, pp. 47-80.
- E. Meyer, *Kleine Schriften. Zur Geschichtstheorie und zur Wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle, Niemeyer, 1910; 1924<sup>2</sup> (repr. 2011), vol. I, *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*, pp. 79-168.
- A. M. Milazzo, *Dimensione retorica e realtà politica. Dione di Prusa nelle orazioni III, V, VII, VIII*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2007.
- J. Moles, *Dio Chrysostom, Greece, and Rome*, in *Classical Essays for Donald Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, ed. by D. Innes – H. Hine – C. Pelling, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 177-192.
- J. Moles, *The Thirteen Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life*, «Journal of Hellenic Studies», 125 (2005), pp. 112-138.
- B. E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-historical Account of their Origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967.
- G. Salmeri, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, 1982.
- H. Seng, *Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene*, «Hermes», 134 (2006), pp. 102-116.
- M. Szarmach, *Les Discours diogéniens de Dion de Pruse*, «Eos», 66 (1977), pp. 77-90.
- M. Trapp, *Plato in Dio*, in *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, pp. 213-239.

SILVIA FAZZO

ALESSANDRO DI AFRODISIA  
E IL SISTEMA ARISTOTELICO IN ETÀ IMPERIALE

STATO DELL'ARTE E PROSPETTIVE DI RICERCA

1. *Premessa.*

Questo contributo prende spunto dalla comunicazione al convegno annuale della Società Italiana di Storia della Filosofia Antica (SISFA – Roma, gennaio 2016), ove ho inteso valorizzare, sull'ampio orizzonte italiano degli studi attuali di filosofia antica, la componente, indubbiamente significativa, che si è devoluta alla ricerca su Alessandro di Afrodisia e sulla tradizione esegetica greca.

L'ambito di studi si inserisce in una cesura che le ricerche analitiche su Aristotele hanno progressivamente aperto, fra l'intendimento letterale del testo, e la sua interpretazione sistematica, caratteristica della tradizione aristotelica<sup>1</sup>. Quest'ultimo, indubbiamente, è un prodotto della storia, e in particolare della storia esegetica. Di qui l'interesse per Alessandro, massimo commentatore greco di Aristotele, 'l'Esegeta' per eccellenza.

Per la ricerca, Alessandro e i commentatori sono una sfida aperta: non basta l'esame analitico del corpus alessandrino – che già è impresa ardua: esso supera largamente per estensione quello aristotelico. Ma l'esperienza mostra che l'analisi e la schedatura dei singoli testi e problemi non può bastare<sup>2</sup>. Si tratta di mettere mano, caso per caso, all'orizzonte ideale, e

<sup>1</sup> Un buon esempio è la teoria di Alessandro, a lungo attribuita senz'altro ad Aristotele, secondo la quale i cieli si muovono per desiderio del primo motore immobile: cfr. E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 225-243. È interessante notare che proprio qui ha trovato vigore il dibattito recente sulla teoria, pure tradizionale, del primo motore immobile come causa finale. Cfr. per una discussione recente, e una ricca bibliografia, E. Berti, *Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile*, in *Κάλλος καὶ ἀρετή. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di D. Iozzia – R. L. Cardullo, Catania, Bonanno, 2014, pp. 205-213.

<sup>2</sup> Penso in particolare al volume poderoso su Alessandro che conclude la triade su *l'Aristotelismus bei den Griechen* – volume che Moraux stesso lasciò incompiuto, e che R.

ai presupposti di metodo sottesi alla ricostruzione storiografica. Qui mi propongo di contestualizzare la componente più evolutiva, all'interno del generale stato dell'arte su questo autore. Gli studi su Alessandro infatti da alcuni decenni conoscono un rinnovamento sostanziale, uscendo progressivamente da una certa difficoltà, quasi un'*impasse* della storiografia di fronte alla filosofia degli esegeti.

Comincerò dunque da una presentazione a grandi linee del problema storiografico di fondo, per poi mostrare come gli studi recenti aprano prospettive di almeno parziale sviluppo e superamento. Ciò comporterà, per tappe successive, una parziale rassegna bibliografica (inevitabilmente selettiva), atta a esemplificare e a mostrare, almeno per *specimina*, in che modo si sia arrivati a questo punto negli studi, quali siano le differenze maggiori rispetto al passato, e quali prospettive di sviluppo si possano individuare.

Come esito complessivo, fin d'ora lo stato dell'arte può ben dirsi evoluto: in assoluto, gli studi su Alessandro e sulla tradizione esegetica sono divenuti un settore di punta nella storiografia filosofica antica, suscettibile di progressi decisivi e inediti.

Si inserisce qui un caso di studio speciale, sul quale mi sento di proporre ipotesi inedite. È quello della *Metafisica*. Non solo infatti l'interpretazione di quest'opera si sviluppò evolvendosi nel tempo, ma la sua configurazione stessa in quattordici libri potrebbe essersi formata progressivamente sull'arco di alcuni secoli. Così, una prospettiva genetica diviene rilevante non tanto e non solo riguardo alla composizione delle singole parti, che certo non poté essere simultanea, ma molto di più riguardo a quella di una *Metafisica* come trattato unitario; a quanto risulta dalle ricerche più recenti, una tale composizione non avvenne in una sola fase (sebbene molti moderni la ascrivano semplicemente ad Andronico), ma lungo il corso della tradizione esegetica

W. Sharples completò dietro richiesta di J. Wiesner con una sezione di etica (cap. V) e con ampia bibliografia (pp. 619-650): cfr. P. Moraux – R. W. Sharples, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Dritter Band. Alexander von Aphrodisias*, edited by Jürgen Wiesner. Berlin-New York, de Gruyter, 2001. L'esito non produce ancora una vista d'insieme comprensiva ed esauriente. Manca del tutto una sezione di sintesi che introduca chiari punti di riferimento per identificare il ruolo e l'attività di Alessandro. Inoltre, l'opera contiene lacune. Per esempio, i testi sulla provvidenza non sono affatto discussi, né il *De principiis* che pure contiene l'interpretazione alessandrista di testi fondamentali come *Met.* XII e *Fisica* VIII, (come ho mostrato in *L'exégèse de Métaphysique Lambda dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64 (2008), pp. 607-626); inoltre a tutti e tre i volumi mancano gli indici, che pure sarebbero necessari in un'opera prevalentemente basata sulla schedatura dei testi. L'editore li aveva destinati a un volume a parte, mai pubblicato.

fino ad Alessandro incluso: l'emergenza – come credo la si possa chiamare – della *Metafisica* stessa è contestuale infatti all'istituzione del suo commento continuo, quale ci è pervenuto a opera di Alessandro. Un tale compimento è opera non di un solo individuo, ma della tradizione di scuola, per questo come per gli altri trattati aristotelici.

Si tratta ora di vedere in che modo si sia giunti, sulla *Metafisica*, a una posizione così 'analitica' e non più semplicemente 'unicista' (uso qui volutamente la terminologia stessa con cui si descrivono le diverse posizioni attestate quanto alla questione omerica). La focalizzazione sulle dinamiche proprie del commentarismo filosofico esercita qui un ruolo decisivo.

## 2. *La tradizione esegetica come problema storiografico.*

Già in effetti nell'ultimo mezzo secolo di studi di storia della filosofia antica spicca un interesse inedito per le dinamiche proprie della tradizione esegetica greca.

Un tale interesse consente di valorizzare il commento come genere della scrittura filosofica. Il commento, e in specie il commento continuo dei testi filosofici, ha una logica e dei modi di elaborazione suoi propri, che non possono essere appiattiti su quelli di altre forme di redazione<sup>3</sup>. Pertanto, la precedente storiografia registrava una certa difficoltà a fronte della letteratura esegetica. Certo, già a partire dalla fine del XX secolo i commenti greci ad Aristotele erano entrati nel canone generale degli studi, stabilendosi sulle

<sup>3</sup> Non pochi in Italia si sono cimentati con questo tema che prima era rimasto relativamente inesplorato; fra di essi, P. L. Donini (per es. in *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *ANRW*, 2.36.7, 1994, pp. 5027-5100), P. L. Donini e P. Accattino (Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, Roma-Bari, Laterza, 1996), G. Abbamonte (in *Metodi esegetici nel commento In Aristotelis Topica di Alessandro di Afrodisia*, in *Seconda miscellanea filologica*, a cura di I. Gallo, Napoli, D'Auria, 1995, pp. 249-266; *Tipologie esegetiche in Alessandro di Afrodisia, la parafrasi*, in *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, a cura di G. Abbamonte – F. Conti Bizzarro – L. Spina, Napoli, Arte Tipografica, 2004, pp. 19-34), M. Bonelli (*Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli, Bibliopolis, 2001, con speciale riferimento alla riformulazione di argomenti in forma sillogistica). Cfr. inoltre S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia sulle 'contrarietà tangibili' (De gen. et corr. II.2): fonti greche e arabe a confronto*, in *La recezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, a cura di C. D'Ancona e G. Serra, Padova, Il Poligrafo, 2002, pp. 151-189: ivi, l'identificazione del tipo di metodo caratteristico di Alessandro consente di individuare il debito da Alessandro, per vie indipendenti, delle diverse fonti della tradizione indiretta, sia greca (e cioè Filopono), sia araba (cioè Averroé e Jâbir), e dalla chiara coincidenza fra di esse, di identificare frammenti di Alessandro in questi tre autori.

solide fondamenta critiche dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, voluti da Zeller, Bonitz e Vahlen (1874), preparati sotto la direzione editoriale di Torstrik († 1877) e poi di Diels, e dati alle stampe fra il 1882 e il 1909<sup>4</sup>.

Ma fin da principio risultava difficile, e in parte risulta ancora difficile, rendere ragione del commento come modo di pensiero e di elaborazione concettuale, dunque come genere della letteratura filosofica. *L'impasse* si perpetua inevitabilmente, dove manchino categorie positive per definire l'attività esegetica, e dove i concetti in uso – per esempio fedeltà, autonomia, travisamento, imitazione (generalmente considerata pedissequa) – siano assunti senza una definizione specifica in questo tipo di contesto: come risultato, tali concetti restano così vaghi e generici, da lasciar produrre un esito svalutativo anche in casi apparentemente opposti<sup>5</sup>. Questo vale soprattutto in un orientamento storiografico di tipo idealistico: se il commento è visto come semplice ripetizione o vuota amplificazione, il giudizio della critica non può che essere negativo, perché l'autore non introduce nulla di nuovo rispetto al testo originale.

Ma il giudizio critico è potuto restare in molti casi negativo anche su una base di dati evoluta e, in tal senso, quasi opposta, ove si riconosca che in realtà il commento introduce elementi assenti nel testo originale. Indubbiamente, ciò che a lungo è mancato, e solo lentamente ha potuto prendere l'avvio, era un ripensamento complessivo delle categorie storiografiche tradizionali. Senza una prospettiva specificamente dedicata alla letteratura esegetica, potrebbe sembrare che ogni manipolazione delle teorie originarie di Aristotele per fini meta-teorici (per esempio, pedagogici, didattici, divulgativi) e più in generale, per fini sistematici, sia da considerarsi una forma di travisamento.

Di qui il problema storiografico. Al centro della critica e del dubbio di legittimità, sta allora la natura stessa dell'opera degli esegeti di scuola, che passava per lo più sotto silenzio. Essa stenta tuttora, anche una volta riconosciuta, a trovare collocazione positiva, funzionale a un'evoluzione dell'assetto teorico interno dell'aristotelismo come sistema. Si tratta di un'opera laboriosissima, che esercita un ruolo decisivo nella tradizione dell'aristotelismo; è compiuta in buona parte in età romana, ma prosegue idealmente nelle propaggini scolastiche medievali. Tipicamente, l'attività degli esegeti ha un

<sup>4</sup> Sul processo e la gestazione della serie CAG cfr. S. Fazzo, *Aristotelianism as a commentary tradition*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 47 (2004), pp. 1-19, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, in onore di R. Sorabji, ed. by P. Adamson – H. Baltussen – M. Stone.

<sup>5</sup> S. Fazzo, *Aporia e sistema: la materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, per es. pp. 12-13.

effetto normalizzante: consiste cioè nel connettere passi diversi, nell'armonizzare gli uni in funzione degli altri in funzione di una costruzione teorica quanto possibile organica.

L'aristotelismo scolastico è insomma l'esito di un processo complesso, dal quale è estremamente difficile fare astrazione, e non a caso: per lo più infatti, l'intervento degli esegeti resta sommerso e non dichiarato, in un orizzonte di valori alieno da ogni emergenza di egotismo individuale e da ogni indicazione di autorità che non sia quella del maestro.

Così, anche il crescendo di attenzione per Alessandro e il commentarismo in generale non comporta ancora chiarezza su come si possa inquadrare, definire, valutare la filosofia dei commentatori. Sia infatti quanto al genere di scrittura (*usus scribendi*) sia quanto allo stile di razionalità (*usus cogitandi*) il modo di lavoro dei commentatori è distinto e diverso, tutto da capire e reinterpretare rispetto alle categorie correnti nella storia intellettuale, mirate a ravvisare originalità e innovatività. Così, fin tanto che si cercano, nella filosofia di Alessandro, e degli altri esegeti, gli aspetti di differenza e le discontinuità, da un tale studio, pur se intensificato e approfondito, non necessariamente consegue una rivalutazione positiva del ruolo del commentatore.

Si vede dunque quanto giustamente si lavori, da più parti, e quanto ancora ci sia da fare, per integrare quest'ambito di studi filosofici nella storia della filosofia. Si tratta, per dirlo in una formula, dell'evoluzione da Aristotele come pensatore tendenzialmente sistematico, all'aristotelismo come sistema di pensiero, ad opera di Alessandro e della scuola aristotelica. È un'emergenza progressiva, le cui tappe intermedie restano oblite, a cura degli artefici stessi: i maestri che hanno lavorato sul testo non hanno lasciato segni distintivi, li hanno anzi cancellati, se potevano. È un percorso nella storia, ancorato però a un'identità unificata, a una singola autorità.

Il compito di chi lo indaga non è affatto facile: altrimenti, ci sarebbero già riusciti i nostri predecessori, che ci hanno lasciato in eredità una storia della filosofia complessivamente ben strutturata e già molto informata, specie per quanto riguarda il settore dell'antichistica.

Nell'ultimo cinquantennio almeno, infine, un ampio settore di studi recenti si è distinto, uscendo con decisione dalla gabbia di una lettura indubbiamente unilaterale, scolastica prima, neo-tomistica poi, che per secoli in Occidente aveva assunto nei confronti di Alessandro un orientamento prevalentemente negativo<sup>6</sup>. Per di più, quanto ad Alessandro in specie, le cui

<sup>6</sup> Un'eccezione, indubbiamente, è stata la scuola padovana del XVI secolo, che di Alessandro valorizza la teoria del destino e dell'anima, facendo di lui un campione del materialismo contro l'immortalità dell'anima individuale. In qualche modo, la configurazione

interpretazione era discussa soprattutto in materia di psicologia, la critica al suo materialismo (almeno, presunto tale) aveva costituito fino a quell'epoca un ostacolo maggiore alla recezione corretta della sua filosofia. Lo si notò quando apparve uno dei primi lavori significativi di un nuovo corso degli studi, ad opera di P. L. Donini<sup>7</sup>.

A suscitare, dopo di allora, un più generale interesse per Alessandro sono state le edizioni inglese e francese del suo trattato *De fato*: quella di Sharples (1983, con note critiche sul testo), stampata da Duckworth, volume pioniera di quella che sarebbe stata la serie *Ancient Commentators on Aristotle* (ACA), e quella di Thillet (1984, 'Les Belles Lettres'), che accompagna una nuova edizione critica del trattato.

Al volume di Pierre Thillet, studioso poliedrico e generoso recentemente scomparso (1917-2015), la maggior parte dei lettori sono stati debitori di una feconda iniziazione con la ricca problematica della trasmissione di Alessandro in greco, in latino e in arabo. Si devono a Thillet anche studi specifici sui codici della Biblioteca Marciana che contengono i trattati di Alessandro, e soprattutto sul Marciano Venetus 258. Questo codice appartiene alla più antica 'collezione filosofica' di codici greci; Thillet lo data con accresciuta precisione all'ultimo terzo del IX secolo, in base al tasso molto basso di presenza di lettere maiuscole onciali nella scrittura minuscola bizantina; in latino Thillet valorizza sistematicamente la traduzione di Guglielmo di Moerbeke, che pure egli studia accuratamente; in arabo, soprattutto, Thillet ha aperto nuovi orizzonti al largo pubblico, profano dell'argomento, grazie alla sua rassegna analitica della letteratura bio-bibliografica araba. Egli rivede infatti le voci di enciclopedia su Alessandro redatte in arabo, inclusive di liste di opere note in arabo sotto il nome di Alessandro, e compie lo sforzo sistematico di mettere tali liste in relazione con i testi noti e pervenuti nei manoscritti arabi (secondo le liste di Dietrich e di van Ess).

A Bob Sharples, pure recentemente scomparso (1949-2010), si deve un'innovazione che, secondo Richard Sorabji, amico e compagno di studi, ha contribuito, nel Regno Unito come altrove, a fare allargare l'ambito cronologico

materialistica del gruppo dei filosofi 'alessandristi' ha confermato la tendenza a una valutazione negativa dell'esegeta di Afrodisia – fondata specialmente sul *De intellectu* di dubbia autenticità e su una certa tradizione araba indiretta. Una lettura materialista di Alessandro perdura in P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, («Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège» 99), Liège-Paris, 1942.

<sup>7</sup> Cfr. P. L. Donini, *L'anima e gli elementi nel De Anima di Alessandro di Afrodisia*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche», 105 (1971), pp. 61-107, con la recensione di N. Zorzetti in «Studi Medievali», 12 (1971), pp. 263-268.

della filosofia ‘antica’ (*Ancient Philosophy*) come materia di studio, fino a includervi per intero l’età romana imperiale e i commentatori di Aristotele<sup>8</sup>. Indubbiamente il volume di Sharples, *Alexander of Aphrodisias On Fate*, ebbe un ruolo seminale, provocando fin dall’inizio discussioni teoretiche nei saggi di quegli anni su determinismo e ‘compatibilismo’ etico in Alessandro (Sharples, Dorothea Frede, Bobzien fra i nomi ricorrenti). Soprattutto, il volume costituì un modello editoriale: con simile veste tipografica l’editore Duckworth da allora pubblicò sistematicamente tutte le traduzioni inglesi dei commentatori di Aristotele, in una serie diretta da Sorabji che si chiamò, dal 1985, *Ancient Commentators on Aristotle*. Sharples stesso contribuì con le *Quaestiones* in due volumi (1992, 1994).

Significativamente, negli stessi anni iniziava una nuova fase della cooperazione di studiosi di formazione diversa in imprese collettive, a partire dalle storiche collezioni di saggi quali l’*Aristoteles Werk und Wirkung* edito da Jürgen Wiesner (1987), stretto collaboratore di Paul Moraux, e l’*Aristotle Transformed* edito da Sorabji 1990<sup>9</sup>. Al grande progetto editoriale ACA si affiancarono altri nel XX secolo, quali il *CAGL*<sup>10</sup> diretto da Ch. Lohr dal 1990 e dedicato alle traduzioni latine stampate nel XVI secolo: di queste si intraprese ristampa anastatica, in considerazione del loro impatto sul pensiero rinascimentale. Queste iniziative, e i singoli studi a esse afferenti, hanno preparato la strada ad altre, e a un generale ampliamento e approfondimento degli studi così da fare dei commentatori aristotelici un ambito di studio quasi a sé stante<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> R. Sorabji, *Tribute to Bob Sharples*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», LV (2012), 1, pp. 518.

<sup>9</sup> *Aristoteles, Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, hrsg. J. Wiesner, Berlin, de Gruyter, 2 voll., 1985-1987 (in part. il vol. 2, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, è dedicato alla tradizione esegetica, e include tre articoli su Alessandro, di P. L. Donini, H. J. Blumenthal e P. Thillet); *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, London, Duckworth, 1990.

<sup>10</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum*, hrsg. C. Lohr, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990-.

<sup>11</sup> Cfr. per es. il volume *Philosophy, Science and Exegesis; Le commentaire philosophique dans l’Antiquité et ses prolongements: méthodes exégétiques*, sous la direction de M. Achard e F. Renaud, «Laval théologique et philosophique», LXIV (2008), 1; ora *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. by R. Sorabji, London, Bloomsbury, 2016; si propone come punto di riferimento il *Brill’s Companion To the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. by A. Falcon, Leiden, Brill, 2016. Contiene saggi eccellenti ma il quadro d’insieme è poco rinnovato nei fondamenti: si approfondiscono argomenti già noti ma non si contribuisce ancora a una verifica radicale di alcuni aspetti della vulgata storiografica. Un esempio è l’identificazione del Tolomeo ‘sconosciuto’ al-Gharīb con Tolomeo Chénno, scrittore di fatti curiosi e di mitologia. L’identificazione

In questo contesto spicca per la prima volta nella storiografia moderna l'assoluto primato di Alessandro come commentatore del *corpus* aristotelico. Nel giro di alcune generazioni di studiosi, Alessandro diviene il caso di studio principale, sia per la documentazione che lo riguarda, che è davvero cospicua, sia per il suo ruolo nella tradizione, che è primario a ogni riguardo, e non solo in senso cronologico, così da costituire il termine di riferimento anche per lo studio dei commentatori successivi.

### 3. *Il rinnovamento degli studi: il De fato, gli scritti indipendenti, poi i commenti continui.*

In effetti in tutto il mondo i volumi citati sul *De fato* di Alessandro (Sharples 1983, Thillet 1984), portano in luce un Alessandro largamente sconosciuto; hanno così segnato l'inizio del nuovo corso di studi, incentrandosi su un tema particolarmente stimolante. Nel trattare il rapporto fra destino e libertà, Alessandro precorre infatti in più modi la discussione cristiana sul libero arbitrio. Non a caso, Eusebio di Cesarea estrae dal *De fato* di Alessandro citazioni larghissime, pressoché letterali<sup>12</sup>.

Il trattato stesso *De fato* poi ha avuto in Italia due traduzioni, Natali (prima Natali – Tetamo) e Magris, e vari contributi sulla costituzione del testo; le traduzioni d'altronde non sono semplici versioni *verbum de verbo*, bensì stanno al centro di volumi che ampliano il raggio dell'indagine, in modi diversi e quasi complementari: in senso teoretico nel volume di Natali,

è accettata da Hatzimichali nel suo saggio (molto importante, peraltro) sul modo di lavorazione del corpus nel periodo I a.C.-I d.C. (*Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus, Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, pp. 81-100), ma non da Dorandi nello stesso volume. Un altro esempio è la datazione di Nicola, l'autore del *Compendio della filosofia di Aristotele*, al I sec. a.C.-I d.C., che Falcon nel volume stesso ripropone (*Aristotelianism in the First Century BC*, pp. 101-119) senza addurre alcun argomento nuovo, salvo la consueta vulgata che identifica il peripatetico con lo storico dallo stesso nome attivo in quell'epoca. Tale vulgata, come ho mostrato, comincia ad opera di E. H. F. Meyer, storico della botanica ed editore di *Nicolai Damasceni de plantis libri duo*, Lipsiae 1841. Da Meyer per la prima volta, a quanto pare, lo stesso Nicola è considerato autore sia dell'opera storica perduta, sia del *DPA* e del *De plantis*. Tale vulgata però non ha alcun supporto definito nelle fonti antiche.

<sup>12</sup> Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones 1.1-2.15*, translated by R. W. Sharples, London: Duckworth, 1983; Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, texte établi et traduit par P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984. In tempi di ridotta circolazione intellettuale, gli estratti citati da Eusebio avevano tuttavia animato la vasta ricerca di D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale anti-fataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945.

con speciale riferimento alla teoria aristotelica delle cause<sup>13</sup>; in senso storico e storico-religioso nel volume di Magris (autore peraltro di una copiosa storia dell'idea di destino da Omero alla tarda antichità, fonti cristiane incluse). L'interesse teoretico anima la traduzione in castigliano di Molina e Salles basata su un testo greco ulteriormente riveduto da Andreas Zierl per la traduzione tedesca<sup>14</sup>.

Dagli ultimi anni del secolo scorso, la ricerca su Alessandro ha così conosciuto un risveglio senza precedenti, focalizzandosi su quelli che nell'edizione di Berlino sono chiamati 'scritti minori' (*Scripta minora*, editi da Ivo Bruns in *CAG, Suppl. Ar. II.1-2*, Berlin 1887-1892) e che possono considerarsi relativamente 'indipendenti' perché, pur avendo sempre natura esegetica, non dipendono dai singoli lemmi dei testi di Aristotele.

Dopo il testo sul fato, sono stati i testi sulla provvidenza a trovarsi al centro dell'attenzione: altro caso di studio, ove Alessandro esprime una teoria aristotelica quanto possibile esauriente e ortodossa su un tema cui Aristotele non aveva dedicato alcun trattato né alcuna teoria particolare. Specialmente il trattato perduto in greco, ma conservato in arabo, *Sulla provvidenza*, è stato ricostruito e studiato in francese, in tedesco e in italiano. A differenza delle precedenti, quella italiana è, come possiamo chiamarla tecnicamente, una traduzione *critica*, che compie lo sforzo di ricostruire quanto possibile l'originale alessandrista sulle basi dei diversi documenti della tradizione indiretta (frammenti greci e due traduzioni arabe). Nel volume italiano ricevono attenzione, anche a livello critico-testuale, anche gli scritti dello stesso tema conservati nelle 'Aporie' ovvero *Quaestiones* di Alessandro<sup>15</sup>. Si

<sup>13</sup> Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali – E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996 (ma cfr. ora l'ed. riveduta da Natali stesso: Alessandro d'Afrodisia, *Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009). La prospettiva teoretica si trova valorizzata dalla successiva traduzione in spagnolo/castigliano di J. Molina Ayala e R. Salles, Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino. Introducción, traducción y notas*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, UNAM, 2009.

<sup>14</sup> Alessandro di Afrodisia, *Il destino. Il più importante classico dell'antichità sul rapporto tra fato e libertà di scelta nella vita umana*, introduzione, traduzione e note di A. Magris, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995; cfr. anche A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008. Per la vastità dell'indagine e per l'attenzione all'aspetto etico-religioso si ravvisano nella prospettiva di Magris tratti di continuità con l'opera di Amand citata *supra*, n. 12. Di J. Molina Ayala e R. Salles, cfr. Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino*.

<sup>15</sup> Sui frammenti greci conservati da Cirillo di Alessandria, e il loro confronto con la tradizione araba, cfr. S. Fazzo, *Frammenti dal trattato Sulla provvidenza di Alessandro di Afrodisia nel Contra Julianum di Cirillo di Alessandria*, «Aevum», 2 (2000), pp. 399-419; edi-

prepara così la strada per il caso di studio ancora più complesso e difficile, il trattato *De principiis* che richiederà senz'altro una ricostruzione a partire da più fonti diverse (due versioni arabe, una versione ovvero riadattamento in siriano; loci paralleli in greco, specie nelle *Quaestiones* I.1, I.25, II.3 e soprattutto nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele (fonte primaria di Alessandro, cfr. *infra* p. 138), eventualmente anche in *Fisica* VIII e nella relativa esegesi alessandrista, parzialmente conservata nel commento di Simplicio)<sup>16</sup>.

Nel frattempo, si è detto, tutte le *Quaestiones* sono state tradotte e commentate in inglese. Una monografia italiana a esse dedicata evidenzia specialmente il valore sistematico del procedimento aporetico, quale si esprime negli opuscoli, e vi costituisce un tratto di collegamento con i commenti maggiori, che in Alessandro lasciano strutturalmente previsto uno spazio – generalmente, in coda alla discussione dei singoli lemmi – dedicato alle aporie; di alcune è stato riveduto criticamente il testo, preparando così un'edizione rinnovata. Nuova edizione ha ricevuto anche il *De mixtione*, che primo fra i trattati di Alessandro era fatto oggetto di una monografia (Todd 1976), atta a valorizzare lo scontro teorico ivi in atto (indubbiamente, vinto da Alessandro) fra teorie stoiche e fisica aristotelica<sup>17</sup>.

La ricerca ha progressivamente investito, ed è stato lavoro non da poco, anche i commenti continui di Alessandro, sia quelli conservati, sia quelli dei quali è stato possibile rinvenire frammenti, in greco o in arabo.

Nello studio dei commenti superstiti, l'attenzione si è focalizzata sulla concezione stessa della *Metafisica* che Alessandro esprime nelle parti teore-

zione del trattato e degli opuscoli greci correlati in Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, edizione e traduzione dei testi arabi di M. Zonta, edizione e traduzione dei testi greci di S. Fazzo, Milano, BUR 1998,

<sup>16</sup> Traduzione inglese della traduzione araba più estesa del *De principiis* in C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Leiden, Brill, 2001; sulla componente esegetica che è fondamentale nel trattato, cfr. S. Fazzo, *L'exégèse de Métaphysique Lambda dans le De principiis*. Studio preparatorio di confronto fra le diverse versioni in S. Fazzo – M. Zonta, *Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe*, «Journal of Semitic Studies», LXIV (2014), 1, pp. 91-116; S. Fazzo – M. Zonta, *Toward a 'critical translation' of Alexander of Aphrodisias' De principiis, based on the indirect tradition of Syriac and Arabic sources*, «Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales», 13 (2015), pp. 63-101. Quest'ultimo studio produce, forse per la prima volta, la teoria generale di una 'traduzione critica' a partire da una pluralità di fonti di tradizione indiretta.

<sup>17</sup> J. Groisard, *Alexander d'Aphrodise. Sur la mixtion et la croissance*, Paris, LBL, 2013; R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1976. Studio del tema al centro del trattato in I. Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 297-334.

ticamente più significative e personali, e nel prologo in particolare del commento al libro *Gamma* (a cominciare dalla tesi di Bonelli diretta da Barnes, e poi da quella di Guyomarc'h, diretta da Crubellier)<sup>18</sup>.

Quanto ai commenti perduti di Alessandro, dei quali si conservano tracce per tradizione indiretta, la prima fonte sono chiaramente i commenti greci successivi. La loro rilevanza era già sottolineata da Diels, per enfatizzare l'interesse dell'edizione generale dei commentatori<sup>19</sup>. Recentemente, nuove collezioni di frammenti sono state realizzate, oltre a quella già allestita da Moraux per il commento agli *Analitici Posteriori*<sup>20</sup>. Due volumi raccolgono da Simplicio i frammenti del commento di Alessandro al *De caelo*<sup>21</sup>; sempre quanto alle fonti greche, una diversa modalità della tradizione indiretta è stata valorizzata, quella cioè degli scoli marginali nei codici bizantini: anche in questi Marwan Rashed ha trovato citazioni di Alessandro, dal perduto commento alla *Fisica*<sup>22</sup>. Frammenti del commento perduto di Alessandro *In De generatione et corruptione* sono stati rinvenuti e identificati in ordine sparso in un manoscritto arabo alchemico della Biblioteca Nazionale di Parigi (*Paris. ar. 5099*)<sup>23</sup>. Confrontando

<sup>18</sup> La tesi di Bonelli è pubblicata nel volume della serie «Elenchos», M. Bonelli, *Alessandro di Afrodizia*, Napoli, Bibliopolis, 2001; G. Guyomarc'h, *L'Unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2015; sintesi di Bonelli in Ead., *Alexander of Aphrodisias on the Science of Ontology*, in *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, ed. by F. A. J. de Haas – M. Leunissen – M. Martijn, Leiden, Brill, 2010, pp. 101-121.

<sup>19</sup> La mole più ingente è quella dei frammenti da Alessandro, diverse centinaia, conservati nel commento di Simplicio alla *Fisica*. Eppure le citazioni esplicite non esauriscono affatto il debito di Simplicio da Alessandro. Scriveva infatti al riguardo H. Diels, *Praefatio* in CAG 9, p. V n. 1: ... *cum praesertim Simplicius optima quaeque ex Alexandro iure translaticio transcripsisset. Nam observandum est summam capitum fere ubique esse Alexandream, cuius plerumque nomen, nisi ubi dissentire placebat Simplicio, non apparet.*

<sup>20</sup> Ricordiamo la raccolta di frammenti greci dal commento agli *Analitici Posteriori*: P. Moraux, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Secondes Analytiques d'Aristote*, Berlin, de Gruyter, 1979.

<sup>21</sup> Alessandro di Afrodizia, *Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, a cura di A. Rescigno, Amsterdam, Hakkert, 2004; Alessandro di Afrodizia, *Commentario al De caelo di Aristotele. Frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, a cura di A. Rescigno, Amsterdam, Hakkert, 2008.

<sup>22</sup> Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*, éd. M. Rashed, Berlin-New York, de Gruyter, 2011.

<sup>23</sup> È una ricerca che ho intrapreso come Frances Yates Fellow del Warburg Institute (University of London) nel 1992/1993, in collaborazione con Emma Gannagé, che ha pubblicato la versione inglese di una traduzione critica collegialmente ricostruita, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Coming-to-Be and Perishing 2.2-5*, London, Duckworth, 2005. Il caso è intrinsecamente problematico, come spiego in *Frammenti da Alessandro in De*

tre diverse fonti – Filopono, Averroé, il manoscritto dello scritto alchemico arabo attribuito a Jâbir –, si è potuto così riscontrare che sia Filopono, sia Averroé traggono letteralmente sezioni intere dal commento di Alessandro, pur citandolo espressamente solo nei casi più problematici. Le sezioni di testo intere – prevalentemente i sommari iniziali – che Filopono prende tacitamente da Alessandro sono particolarmente sorprendenti, visto che le rare citazioni esplicite di Alessandro in Filopono hanno prevalentemente intonazione critica, e proprio il raffronto fra le tre fonti mostra che in quei pochi casi l'esegesi di Alessandro non è sempre riportata in modo compiuto e preciso<sup>24</sup>. Nel complesso, per la breve sezione ove il codice Paris. ar. 5099 consente il raffronto (*De gen. et corr.* II 2-5, ma soprattutto il cap. 2, che definisce le «contrarietà tangibili» cioè caldo e freddo, secco e umido) si vede che il commento di Alessandro ha forgiato in modo stabile e determinante le linee fondamentali dell'interpretazione di Aristotele in tutti i commenti successivi.

Come si vede, raccogliere la bibliografia e descrivere lo stato dell'arte su Alessandro e sui diversi suoi scritti costituisce un impegno di un certo respiro. L'esito oggi è anche sensibilmente diverso da quello, pur magistrale, conseguito nel 1987 dalla raccolta di Sharples, che resta esemplare per la sua utilità, anche se sulla maggior parte dei settori lo stato dell'arte è sensibilmente progredito (l'autore stesso ha poi ampliato la bibliografia, in coda al volume postumo di Moraux qui sopra citato)<sup>25</sup>. In precedenza, si lavorava principalmente sugli *Scripta minora*, e in specie sui temi che da sempre avevano attirato l'attenzione su Alessandro: il ruolo dell'intelletto nello scritto (περὶ νοῦ) attribuito ad Alessandro (*De intellectu* = *Mantissa* II; la dottrina era discussa già da Averroé) e lo statuto degli universali (al cui proposito Alessandro è citato già da Boezio); a questi si aggiungevano i temi emergenti: il fato, la provvidenza; inoltre si consultavano naturalmente i grandi commenti continui ad Aristotele, non di per sé, ma secondo la loro destinazione, cioè strumentalmente, come esegesi dei diversi testi di Aristotele. Questo vale da sempre anche per le opere di logica, che già Alessandro considerò (cosa che non fece mai Aristotele), un

generatione et corruptione nel Kitab al-Tasrif. *Problemi di riconoscimento e di ricostruzione*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 195-203.

<sup>24</sup> Fazzo, *Alessandro di Afrodisia sulle 'contrarietà'*: ivi indico precisamente la misura e il modo della presenza di Alessandro nelle diverse parti considerate.

<sup>25</sup> R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation*, in ANRW, 1987, pp. 1176-1243. La bibliografia aumentata a cura di Sharples stesso si trova in coda al volume postumo di Moraux qui citato (*supra*, n. 2), pp. 626-652. È utile la bibliografia generale di riferimento sui commentatori a cura di J. Sellars, *The Aristotelian commentators: a bibliographical guide*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 239-268. *Philosophy, Science and Exegesis*, pp. 239-268, ora aggiornata sul sito [www.oxfordbibliographies.com](http://www.oxfordbibliographies.com).

gruppo a parte, di natura strumentale: un *Organon*, ‘strumento’. Pertanto a maggior ragione i relativi commenti Alessandristi hanno sempre avuto funzione strumentale, e solo di recente sono stati studiati di per sé<sup>26</sup>.

In questi ultimi decenni, non poco lavoro è stato speso sulla maggior parte dei trattati e degli scritti minori (anche se un’edizione più esauriente del trattato *Sui principi dell’universo* è ancora un *desideratum*<sup>27</sup>). Non sono rimasti inesplorati i commenti continui alle opere di Aristotele, che costituiscono la parte più impegnativa, anche quantitativamente, dell’opera di Alessandro.

Continua a caratterizzare molta storiografia su Alessandro l’approccio analitico, già proprio dei primi studi ora citati, negli ultimi decenni del Novecento, insieme al netto incremento di informazione, che è quasi senza precedenti in età moderna.

Non però necessariamente ne consegue una rivalutazione positiva del ruolo del commentatore. *L’impasse* non è del tutto risolta. Anche su questa base aggiornata, forse ancora oggi non si spiegherebbe facilmente chi sia stato Alessandro di Afrodisia. Chiunque Alessandro sia stato, si potrebbe dire, egli non ha voluto che lo riconosciamo né che ci ricordassimo di lui, e non ha voluto valorizzare le proprie idee come intervento personale e originale nell’esegesi del testo aristotelico. La dedica del *De fato* «agli imperatori» (Settimio Severo e suo figlio Caracalla coregente), comportando elementi autobiografici – cronologia *in primis*, com’è inevitabile in una dedica – è un’eccezione che conferma la regola: perché poi il trattato si presenta come una mera esposizione dell’«opinione che Aristotele ha»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery – K. Ierodiakonou, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, London, Duckworth, 1991; fra i primi articoli della nuova generazione, cfr. il testo innovatore di J. Barnes, *Logical Form and Logical Matter in Logica, Mente e Persona*, a cura di A. Alberti, Firenze, Olschki, 1990, pp. 7-119. Ricostruzione complessiva sull’analitica di Alessandro in L. Gili, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2011. Per i fini della caratterizzazione perseguita in questo articolo è particolarmente interessante S. Bobzien, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle’s theory of the Stoic indemonstrables*, in *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, ed. by M. Lee, Oxford University Press, 2014, pp. 199-227.

<sup>27</sup> L’opera è particolarmente impegnativa. Non si può dire che l’edizione inglese esaurisca il problema, visto che non mette a confronto le versioni disponibili, e non usa affatto quella siriana; l’editore stesso Genequand in un suo precedente contributo aveva in effetti prospettato la necessità di una versione che tenga presente le diverse versioni. Lo stato dell’arte, insieme alla proposta programmatica, si trova delineato nei nostri contributi citati *supra*, n. 16.

<sup>28</sup> Alex. *De fato* 1, 164.13-16: «Il libro contiene l’opinione che Aristotele ha riguardo al destino e a ciò che è in nostro potere (Aristotele) della cui filosofia sono nominato maestro per vostro decreto».

Il trattato poi, come gli altri di Alessandro, è scritto per quanto possibile<sup>29</sup> con parole già usate da Aristotele, le quali vengono usate, per quanto possibile, nel senso stesso in cui le usa Aristotele: più esattamente, ogni parola viene tendenzialmente usata da Alessandro in uno dei sensi in cui la usa Aristotele, e costantemente in quel senso. È insomma, senza dubbio, un linguaggio meno equivoco, ma più artificiale: non è infatti un linguaggio individuale e personale, è il linguaggio del sistema aristotelico di età imperiale, quale appunto noi troviamo attestato nei commenti e negli altri scritti e frammenti di Alessandro di Afrodisia, che possono bene essere l'esito di una tradizione di scuola.

#### 4.1. *Chi è dunque, per chi studia oggi, Alessandro di Afrodisia?*

Forse, anche per questo (vedremo poi anche un altro impedimento) non esiste ancora una monografia complessiva su Alessandro: nulla – per intenderci – che si possa paragonare alle monografie d'insieme, più o meno analitiche, su Platone e su Aristotele, e su tutti gli altri protagonisti principali della filosofia antica, talora anche su quelli secondari. Su Aristotele e su Platone, le visioni complessive non sono poche, e quasi su ogni altro autore conosciuto ne esistono, anche se le interpretazioni che vi si attuano sono talvolta discutibili e non prive di aspetti speculativi. Per Alessandro non c'è nulla di comparabile – prendiamo questo esempio – all'*Aristotele* di Düring<sup>30</sup>, a un trattato cioè che consideri in modo analitico ogni singola opera, nel quadro di una visione complessiva. Su Alessandro, non c'è ancora una monografia a tutto tondo.

Il dato potrebbe sembrare inatteso, se non lo si riportasse al problema storiografico di fondo, che è strutturale e intrinseco, si esprime dunque anche nella narrativa delle trattazioni manualistiche, che in passato avevano spesso

<sup>29</sup> Le eccezioni confermano la regola. Una di queste è il sostantivo stesso 'destino' (ἡ εἰμαρμένη), che come Alessandro stesso ricorda, Aristotele usa solo come participio (da μέτρομαι) 'definito', 'determinato' (διὰ χρόνων εἰμαρμένων, *Meteor.* Γ, 352a29). Il sostantivo stesso però, egli ricorda, è in uso fra gli ἑταῖροι, i compagni di Aristotele, in particolare Teofrasto (nello scritto perduto *Callistene*) e un non meglio conosciuto Polizelo; di questo tratta non il *De fato* in versione *maior*, di destinazione ufficiale, ma la versione breve, a uso della scuola, conservata come ultimo e venticinquesimo opuscolo (p. 179.24-186.31, in part. 186.28-31) della raccolta trasmessa dalla tradizione come *De anima liber alter*, ma rinominata *Mantissa* dall'editore Bruns (C.A.G., Suppl. Ar. II.1, 1887, p. 101-186).

<sup>30</sup> I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1966, trad. italiana a cura di P. L. Donini (Milano, Mursia, 1976), il pioniere in Italia degli studi su Alessandro.

trascurato del tutto Alessandro, e nelle voci enciclopediche che valorizzano in prevalenza gli aspetti di eventuale discontinuità ovvero differenze, se non anche originalità, rispetto al pensiero aristotelico: la dottrina del fato, per esempio, e della provvidenza, cui l'esegeta dedica i corrispondenti trattati. Così, si enfatizza e discute la posizione detta 'astrazionista' di Alessandro sugli universali aristotelici, nella misura in cui si ritiene che essa si discosti dalla formulazione originaria (allargandola in effetti)<sup>31</sup>. In questo modo, però, la storiografia percorre una logica diametralmente opposta all'intenzione costante dell'esegeta, di esprimere il pensiero di Aristotele in modo, al tempo stesso, chiaro e ortodosso quanto possibile (cfr. per es. *De anima* 2.5-9<sup>32</sup>). Qui si ravvisa dunque una difficoltà: come costruire una visione storiografica d'insieme sui residui e sulle impasse – in qualche modo accidentali – di una tale ricostruzione sistematica, quale Alessandro attua rispetto ai testi di Aristotele?

Se tuttavia si volesse continuare a lavorare in questa direzione, per integrare il ruolo di Alessandro in un quadro storiografico di tipo tradizionale, si dovrebbe comunque ammettere che i dati disponibili non bastano a dispiegare ed esprimere la portata e l'impatto dell'opera di questo esegeta e della scuola aristotelica di cui si fa portavoce. Non stupisce in sé che questa strada non abbia messo capo a una monografia complessiva di riferimento. In generale infatti è difficile misurare, sia l'intervento dottrinale di Alessandro, sia quello dei suoi predecessori, la cui opera Alessandro porta a compimento, perché non si riesce a sapere quale fosse lo stato corrente dei testi di Aristotele prima che fossero fatti oggetto della tradizione di scuola.

#### 4.2. *La tecnica esegetica nei trattati e negli altri scritti indipendenti*

Una strada percorribile, se pur complessa, è quella che gli studi recenti ci hanno ripetutamente indicato: partire dal dato di fatto ormai acquisito, che

<sup>31</sup> V. Caston, *Alexander of Aphrodisias On the Soul Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, Bristol, Bristol Classical Press, 2013; l'interpretazione si inserisce nell'analisi dedicata dall'autore all'epifenomenalismo presso gli antichi, cfr. Id., *Epiphenomenalism Ancient and Modern*, «Philosophical Review», CVI (1997), 3, pp. 309-363; specie nel volume del 2013 Caston si muove tuttavia in costante riferimento alle letture di P. L. Donini e P. Accattino (cfr. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a loro cura, Roma-Bari, Laterza, 1996) e alla traduzione francese di M. Bergeron e R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise, De l'ame. Texte grec introduit, traduit et annoté*. Paris, Vrin, 2008. Sul lessico dell'astrazione in Alessandro cfr. C. Militello, *Il lessico dell'astrazione in Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 2 (2013), pp. 302-321.

<sup>32</sup> Il passo è valorizzato da Andrea Falcon, nella voce *Commentators on Aristotle* sul sito della *Stanford Encyclopedia of philosophy*, online al link: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>

comunque i testi di Alessandro hanno tutti natura esegetica; passare in rassegna gli ‘scritti minori’ (ovvero, gli scritti diversi dai commenti continui ai trattati di Aristotele), ed esaminarne il rapporto con l’‘ipotesto’ aristotelico. La strada è stata aperta da Accattino e Donini, che analizzano il *De anima* di Alessandro, come meta-riflessione sul testo di Aristotele: ivi, Alessandro segue, sia pur selettivamente, l’ordine degli argomenti del *De anima* aristotelico, e ne integra le teorie con quelle del *De sensu* (il cui commento alessandrino ci è pervenuto e può essere di aiuto per un raffronto).

Analogamente, certo non è semplice, ma è possibile lavorare sulle *Quaestiones* di Alessandro (CAG, Suppl. Ar. II.2, pp. 1-163), tenendo presenti le opere fisiche di Aristotele e i libri centrali della *Metafisica* che ne costituiscono il fondamento teorico. Analogamente ancora, benché sia assai complesso, è possibile ricostruire e capire il trattato di Alessandro *Sui principi dell’universo*, perduto in greco e conservato solo in tradizione indiretta, tenendo precisamente presente il libro *Lambda* della *Metafisica*. Solo studiando l’uno e l’altro si è potuto capire che il testo di Alessandro è un duplice commento in forma di parafrasi della parte centrale del libro *Lambda*. Duplice perché la prima parte del trattato (§§ 1-64 Genequand), quale è pervenuta, non va nell’ordine, la seconda invece (§§ 64 ss.) segue sezione per sezione l’ordine stesso degli argomenti in Aristotele, proprio come fa Alessandro nel *De anima* secondo l’analisi di Accattino e Donini, e, come in quel caso, li integra con un altro trattato aristotelico, precisamente con il libro ottavo della *Fisica*. Così diventa possibile, anche se resta laborioso, fare una tavola del contenuto del testo di Alessandro, e sulla base di questa organizzare la scelta delle varianti fra le diverse versioni, due in arabo e una in siriano, che sono trasmesse per questo trattato<sup>33</sup>.

Ciò che emerge, lavorando sui testi in questo modo, è che l’intervento principale di Alessandro non sta in certe posizioni apparentemente originali, che pure sembra di potersi trovare nei suoi scritti rispetto a quelli di Aristotele – posizioni, cioè, che Alessandro estrae come implicite in qualche parte del corpus aristotelico, e le rende esplicite, in funzione della mutata temperie del dibattito filosofico, lasciandone in ombra altre, potenzialmente contraddittorie. Quanto a posizioni siffatte, vorrei qui citare il principio o regola generale (sorta di *rule of thumb*) cui era pervenuto Paolo Accattino<sup>34</sup>: quando sembra che Alessandro di Afrodizia dica qualcosa che Aristotele

<sup>33</sup> Sulle ricerche in preparazione all’edizione del *De principiis* cfr. *supra*, nota 16.

<sup>34</sup> Paolo Accattino, *per verba*. In suo ricordo ha scritto per tutti B. Centrone, *Paolo Accattino. In Memoriam*, «Studia Graeco-Arabica», 5 (2015), p. 424.

non dice, è perché non si è cercato a sufficienza: cercando meglio, da qualche parte in Aristotele si troverà.

Questa è una ‘regola’, ovvero indicazione di massima, utile e interessante. Una parte della sua utilità sta nella selezione che essa viene a implicare fra gli scritti di dubbia autenticità. Induce a lasciare prudenzialmente da parte, come in categoria separata, quegli scritti attribuiti ad Alessandro in tradizione diretta o indiretta, per esempio in arabo, ove non si riscontrano un tale *usus scribendi* e un tale *usus cogitandi*, che si mantengono invece costanti negli scritti di sicura autenticità. Ciò fa peraltro di quello che possiamo chiamare ‘Alessandro Arabo’ un interessantissimo campo di indagine parzialmente indipendente, come altrove abbiamo inteso argomentare<sup>35</sup>.

Un’estensione del principio è questa: poiché gli scritti di Alessandro hanno costante natura esegetica, essi presentano un forte livello di uniformi-

<sup>35</sup> Non solo la tradizione indiretta ha dinamiche sue proprie, ma anche si innesta su problematiche e tematiche di cultura araba con una vivace fioritura che induce a classificare a parte gli scritti trasmessi sotto il nome di Alessandro, come *Alexander Arabus*. L’*Alexander Arabus*, quale l’ho chiamato nel 1993 (*L’Alexandre Arabe et la génération à partir du néant*, in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 277-287) per analogia con il *Proclus Arabus* di G. Endress (Wiesbaden-Beirut, Imprimerie Catholique, 1973), ha una funzione di grande portata per il pensiero aristotelico: quella di far parlare il ‘Filosofo’ per eccellenza, Aristotele, sui temi e anche sulle discussioni più stringenti ed attuali, a partire dalla fine del IX secolo. L’interesse della scolastica araba medievale per questo ‘Alessandro’ (Al-Iskandar) riveduto e ampliato è impressionante. Da quell’epoca almeno si moltiplicano le menzioni di Alessandro in funzione di «secondo Aristotele», ovvero dell’*Esegeta per excellentiam*, quale in effetti fu. Abbiamo menzionato come la letteratura bio-bibliografica araba ci abbia lasciato sotto il nome di Alessandro più liste di opere; e come si sia compiuta e poi riveduta da più parti un’opera sistematica di coordinamento, fra le tre fonti fondamentali di notizie bibliografiche su Alessandro. Si tratta di collegare le voci di tali liste con i testi noti in greco, e con quelli pervenuti nei manoscritti arabi, secondo la lista di Dietrich e l’ulteriore lista supplementare di van Ess, a loro volta ricondotti quanto possibile ai testi noti in greco. Cfr. A. Dietrich, *Die arabische Version einer unbekanntenen Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica*, «Nachr. Akad. Göttingen phil.-hist. Kl.», 1964, pp. 85-148; J. van Ess, *Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung*, «Der Islam», 42 (1966), pp. 148-168. Rassegna generale analitica in R. Goulet – M. Aouad, *Alexandros d’Aphrodise*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris, CNRS, 1989, pp. 125-139; S. Fazzo, *Alexandros d’Aphrodise*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, Paris, CNRS, 2003, pp. 61-70. Se ne desume che, dal novero delle opere più sicuramente autentiche, si devono mettere da parte sia alcuni testi e commenti greci, sia alcuni trasmessi in arabo senza paralleli con il greco, specialmente quelli che oppongono in personale polemica *ad hominem* Alessandro contro Galeno. Di questa vivace narrativa ho rintracciato le origini (senza trovarne attestazione prima del IX secolo) in *Alexandre d’Aphrodise contre Galien: la naissance d’une légende*, «Philosophie Antique», 2 (2002), pp. 109-144.

tà. Ciò significa che sulle stesse tematiche ripetono continuamente gli stessi concetti, ove più, ove meno ampliati. Anche fra temi diversi si ravvisano tratti di marcata continuità.

Il contributo più distintivo di Alessandro e della scuola, probabilmente, sta in questa continuità e in questa uniformità e coerenza. In tutti i casi l'argomento aristotelico è organizzato in modo più chiaramente sistematico che nel testo di origine, analizzato in forma di sillogismo o ricondotto ad altre forme riconoscibili di argomentazione; la polarità fondamentale che organizza l'esposizione è quella di materia e forma<sup>36</sup>, già ben teorizzata da Aristotele (cfr. e.g. *De anima* II.1) nella quale i concetti della filosofia e in specie della filosofia naturale aristotelica vengono ulteriormente trascritti e in qualche modo semplificati.

Su questo intervento sistematizzante si è focalizzata una parte significativa della letteratura recente perché è emerso che l'intervento della scuola di Alessandro sta soprattutto nella normalizzazione e regolarizzazione di teorie già presenti in Aristotele<sup>37</sup>.

Non è dunque andando in cerca di originalità che si costruisce una comprensione strutturale di ciò che ha fatto Alessandro, come rappresentante della scuola di Aristotele in età romana imperiale. L'intervento più importante che con Alessandro trova compimento, ma che risulta da un lungo processo largamente pregresso, è la riorganizzazione sia concettuale, sia materiale del *corpus*, che porta a farne un sistema nell'insieme, declinando questa sistematicità nell'esegesi di tutti i singoli testi particolari. Si tratta di capire dunque non semplicemente l'opera di Alessandro in sé, ma il sistema

<sup>36</sup> Si apre così la strada a un più chiaro ilemorfismo nella filosofia naturale della scuola aristotelica (Fazzo, *Aporia e sistema*), dove la parte positiva è sempre quella della forma ovvero essenza e definizione (M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 2007; un percorso di lettura agevolato e chiaro è offerto da I. Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Form: a discussion of M. Rashed, Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38, 2010, pp. 211-249).

<sup>37</sup> In questo tipo di intervento sistematico e normalizzante si esprime, per così dire, *ante litteram* l'essenza della 'scolastica', cfr. Sharples, *Alexander of Aphrodisias*. Cfr. ora i saggi di Abbamonte, Donini, Bonelli, Fazzo citati *supra*, n. 3. Sulla relazione fra Plotino e Aristotele, P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Les sources de Plotin, Vandoeuvres*, Genève, 1960; P. L. Donini, *Tre studi sull'aristolismo nel II secolo D.C.*, Torino, Paravia, 1974; R. Chiaradonna, *Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise*, in M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise*, «Les Etudes Philosophiques», LXXXVI (2008), 3, pp. 379-397.

aristotelico, che prende configurazione definitiva in età imperiale, come opera di Alessandro e della scuola.

5. *Alessandro e la riorganizzazione scolastica dell'aristotelismo come sistema di pensiero.*

Come esito, parlare di Alessandro di Afrodizia e parlare del sistema aristotelico in età imperiale, sono due modi per parlare dello stesso fenomeno.

Il primo è quello proprio della narrativa dei manuali e della scansione alfabetica per lemmi nelle enciclopedie. Si prendono a protagonisti singole individualità, e in tal senso è naturale il riferimento biografico ad Alessandro, cui commenti e altre opere sono attribuiti nei manoscritti; ciò situa convenientemente il commentarismo sistematico sulla linea del tempo.

Ma questa modalità incontra limiti importanti. L'aristotelismo sistematico ha natura complessa. È un sistema al tempo stesso esegetico e dottrinale, che prende la forma che conosciamo in età imperiale, all'epoca e con l'opera di Alessandro, come punto di arrivo di un processo impegnativo, stratificato e superindividuale.

Alessandro di Afrodizia infatti, ultimo grande maestro veramente aristotelico, porta a compimento un'elaborazione evidentemente poderosa, che deve essere stata collettiva. Vi si esprime il magistero di una scuola, le cui figure sono note poco e in modo confuso; così in effetti avviene anche per Alessandro: su di lui infatti abbiamo solo pochi dettagli, che sono drammaticamente scarsi a fronte della vastità degli scritti attribuiti all'esegeta. Così, identificare il sistema (l'aristotelismo di età imperiale) con l'esegeta (Alessandro) non comporta tanto una sorta di pan-alessandrismo, tale per cui di tutto ciò che è aristotelico e anzi dell' 'Aristotele' che conosciamo: il vero artefice sarebbe personalmente Alessandro. Non si tratta di attribuire ad Alessandro tutto il lavoro che non hanno potuto fare da soli, né Aristotele, né Andronico. Alessandro rappresenta il culmine ovvero il punto di arrivo di una tradizione, ma non individualmente. Non è possibile che l'intero lavoro sia stato svolto né da una sola persona né da una sola generazione. Indizi interni mostrano un lavoro già sensibilmente stratificato, come si vede dalla discussione delle aporie a soluzione multipla, ove probabilmente si raccolgono le diverse soluzioni esegetiche proposte successivamente per ogni problema dato nell'ambito della scuola<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Discussione e argomentazione anche sulla base di un manoscritto inedito della *Quaestio* II.3 (Ven. 194) in Fazzo, *Aporia e sistema*, p. 38, n. 51.

Di qui, l'altro modo di descrivere lo stesso fenomeno: prendere in considerazione la trasformazione del pensiero di Aristotele in aristotelismo, come un fenomeno indubbiamente molto articolato e strutturante, che non va da sé e non ha nulla di meccanico; mettere al centro la riduzione della filosofia di Aristotele a sistema.

Ciò significa privilegiarne, dal punto di vista teorico, l'aspetto sistematico, dal punto di vista storico-filosofico, i modi di intervento nella tradizione esegetica. Una pista che si apre a questo proposito è per esempio indagare i modi della testualità caratteristici della tradizione di scuola. Dagli studi anche recentissimi emerge qualcosa che non era stato evidenziato prima, e meriterà attenzione in futuro: il fatto cioè che il modo istituzionale della riorganizzazione dei testi del maestro, sia materiale, sia concettuale e semantica, passa per la produzione di altri testi. Questi ultimi si potrebbero considerare sorte di ipertesti: per esempio, liste generali (πίνακες), come in Andronico, trattati sull'ordine dei testi e della filosofia di Aristotele, come in Adrasto di Afrodizia, commenti, e specialmente commenti continui come in Alessandro di Afrodizia, ma anche trattati monografici, che però seguono, come gli scritti indipendenti dello stesso Alessandro, l'ordine del testo originale aristotelico. Tutti questi, seguendo e accompagnando la tradizione del testo aristotelico facevano anche da guida per la conservazione e per la lettura ordinata<sup>39</sup>.

In questa direzione si potrebbe risolvere l'*impasse* della storiografia, per una strada diversa.

#### 6. *La Metafisica come caso di studio.*

I manuali ripetono che la *Metafisica* non è stata composta da Aristotele come la conosciamo, bensì l'ha assemblata e organizzata Andronico. Questa *vulgata* è di gran lunga troppo semplice. L'idea si basa sulla nota testimonianza di Porfirio, secondo la quale Andronico avrebbe organizzato i libri aristotelici per argomento, in *πραγματεῖαι*. In realtà, tale partizione potrebbe aver separato solo ambiti alquanto generali, come la fisica in senso lato, intesa come filosofia naturale. Nulla è detto dalle fonti su un ruolo di Andronico nella composizione degli attuali trattati, e della *Metafisica*. Non è peraltro nemmeno evidente che i quattordici libri portino ciascuno sullo stesso argomento. Anche questo apre lo spazio a un dubbio salutare.

C'è sia un problema di verosimiglianza ovvero di fattibilità, sia un problema storico, di documentazione.

<sup>39</sup> Hatzimichali, *Andronicus of Rhodes*.

Il primo problema è che, se Aristotele non aveva saputo o potuto organizzare i libri in esame in un'opera complessiva, non è chiaro in che modo questo sarebbe stato possibile ad Andronico, che raccoglie, ci viene attestato, i libri a valle di un percorso tormentato, da una cantina di Scepsi nella Troade ai filologi incompetenti e ai venditori di libri senza scrupoli; lavorerebbe cioè, Andronico, a quanto ne sappiamo, in assenza di una tradizione esegetica. Ora, chiunque può constatare, e anche gli antichi sapevano bene (cfr. Plut. *Alex.* 7) che non è possibile leggere la *Metafisica* nel suo insieme senza una tradizione esegetica, e questo a maggior ragione doveva valere a monte della attuale organizzazione dei libri. Come dunque avrebbe potuto Andronico ricomporre in una serie ordinata quei libri di filosofia prima, che Aristotele avrebbe lasciato sconnessi, insieme ad altri correlati? Lo si ripete sovente, ma l'ipotesi stessa non ha supporto nelle fonti e resta fortemente speculativa. Nessuna fonte collega Andronico alla *Metafisica*; ammettiamo tuttavia come possibile, se non anzi probabile, che davvero sia stato Andronico a fare ordine in quel che era stato trasmesso, e a mettere quei libri dopo i libri di fisica, così da farli chiamare μετὰ τὰ φυσικά; questo sembra implicare che Andronico abbia suddiviso il corpus per ambiti tematici. Infatti, la dicitura risalente al tempo di Andronico (*ante* I sec. d.C.) che abbiamo più sicuramente attestata è quella che riunisce come tali i libri di fisica. Essa è probabilmente da intendere come l'insieme dei libri di filosofia naturale, dopo dei quali appunto già al tempo di Plutarco si collocava l'insieme dei libri μετὰ τὰ φυσικά. Nulla di positivo è noto, però, quanto alla congruenza precisa fra quella prima collezione di libri, e la loro organizzazione attuale sotto lo stesso titolo.

Qui dunque si apre il secondo problema, di carattere storico. Esso consiste in un dato documentario negativo: non abbiamo nessuna attestazione di questa nostra *Metafisica* in quattordici libri, relativamente bene organizzata, prima di Alessandro di Afrodisia<sup>40</sup>.

È vero che, già in Plutarco, per la prima volta sono nominati libri del tutto incomprensibili di Aristotele «dopo la fisica». Questo avviene peraltro

<sup>40</sup> Mi riferisco a quello che abbiamo chiamato altrove «Frammento Zero» di Alessandro, conservato prima di tutti gli altri frammenti nell'introduzione al *Commento Grande* di Averroé al libro *Lambda*. Lì infatti la *Metafisica* si trova descritta libro per libro nel suo ordine attuale, con pochissime differenze, che si possono ascrivere al passaggio attraverso la tradizione siriana e poi araba del testo disponibile ad Averroé. Ne parla la nostra comunicazione (Fazzo e Zonta) al Convegno internazionale SIHSPAI, Parigi, 2013, *Alexander of Aphrodisias Fragment Zero*; cfr. ora S. Fazzo – M. Zonta, *The first account of Aristotle's Metaphysics in fourteen books: Alexander of Aphrodisias' fragment Zero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2016), pp. 987-996.

in uno dei grandi bestseller dell'antichità, le *Vite parallele di Alessandro e di Cesare*. Ma non è detto che questa sia già la nostra *Metafisica*<sup>41</sup>. Piuttosto è possibile che l'ordinamento attuale, più didattico possibile (compatibilmente, s'intende, con la natura della materia in esame), sia anche una risposta a questa cattiva reputazione della *Metafisica* e della filosofia prima aristotelica in un contesto di concorrenza fra scuole filosofiche che naturalmente si contendono pubblico e studenti. Per attuarsi, una simile iniziativa deve avere avuto una gestazione attraverso diverse generazioni, della quale non c'è stato motivo di conservare le tracce.

Indubbiamente ci si potrebbe allora interrogare sulle condizioni di possibilità: come si spiega, se la *Metafisica* non aveva potuto prendere entro il tempo di Andronico la forma compiuta che noi conosciamo, che questo però sia potuto avvenire entro la fine del II secolo d.C.? In questo prospettiva, che pure lascia aperta l'attenzione per gli aspetti sistematici, diventa di nuovo interessante e quasi illuminante, in certo modo, qualche dato che possiamo ricavare dalla biografia di Alessandro.

#### 7. *Philosophia togata fra Atene e Afrodisia*<sup>42</sup>.

Recentemente è divenuto possibile coniugare quella fondamentale, ma isolata notizia su Alessandro che ricaviamo dall'interno della sua stessa opera, *De fato* 164.3-15, con un elemento esterno importante: il ritrovamento di un'epigrafe nella zona di Afrodisia (descritta da Chaniotis) ha potuto confermare la concretezza dei riferimenti biografici. Sappiamo così che davvero Alessandro fu chiamato sulla cattedra imperiale di filosofia aristotelica in Atene sotto Settimio Severo, coreggente suo figlio Caracalla; siamo dunque intorno al 200 d.C.<sup>43</sup>. Questo ci ricorda l'importanza della cattedra ufficiale

<sup>41</sup> Plut. *Alex.* 7. Ivi si vede che ancora all'epoca di Plutarco, quando per la prima volta è attestata la dicitura 'libri dopo la fisica', si descrivono libri di nessuna utilità per chi li legga senza maestro; ora questo è vero per alcuni e non per altri, e non è facile applicare questa descrizione a un'opera che comincia con ben due libri interamente introduttivi, uno dei quali comincia «tutti gli uomini aspirano per natura a conoscere» (*Alpha* 1), l'altro «Conoscere la verità, in un certo senso è facile, in un certo senso è difficile» (*Alpha elatton* 1.993a30).

<sup>42</sup> Il titolo di questo paragrafo è un omaggio a Barnes, che in specie nel suo *Roman Aristotle* ha dato il modello per una rivisitazione della vulgata storiografica relativa alla filosofia di età romana (*Roman Aristotle*, in *Philosophia togata*, vol. II, ed. by J. Barnes e M. Griffin, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-69).

<sup>43</sup> A. Chaniotis, *Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 79-81. Sulla datazione più precisa possiamo solo dare un ambito cronologico possibile; Todd, *Alexander of Aphrodisias*, p. 1 n. 3, propone 198-209 d.C.

istituita in Atene nel 176 d.C. come forma di committenza romana per la filosofia di scuola aristotelica (come per quella delle altre tre scuole principali del tempo). Ma la presenza di Roma è anche più pervasiva, sia nella vita di Alessandro, sia nella vita di quel tempo ad Afrodizia. L'epigrafe conferma la cronologia e la collocazione geografica; si apprende inoltre che Alessandro era figlio d'arte, cioè di un filosofo (peraltro omonimo), e che dal padre ereditava cittadinanza romana; probabilmente, il padre l'ereditava dal proprio padre<sup>44</sup>, e a questi l'aveva conferita Antonino, futuro imperatore, negli anni del suo impegno in Asia. Questo rapporto privilegiato con il principato si inquadra bene, sia con la dedica del trattato agli imperatori, sia con l'attribuzione ad Alessandro della cattedra in Atene, sia con la scelta dell'argomento da parte di Alessandro, che specialmente nel *De fato* va ad approfondire un tema di rilevanza giuridica, quello della responsabilità individuale.

Si conferma d'altronde, ancor più chiaramente, una provenienza geografica privilegiata. Alessandro, secondo le fonti unanimi, veniva da Afrodizia, ma solo ora si conferma trattarsi di Afrodizia in Caria, in Asia minore. Ivi, la città di Afrodizia intera godeva di una così speciale amicizia da parte dei principi romani, da esser esente dall'*imperium* (un console non poteva entrarvi con l'esercito, per esempio), al pari di pochissime altre città greche – quali Atene, Sparta, Rodi<sup>45</sup>.

#### 8. *La tradizione esegetica come percorso dell'aristotelismo nella storia.*

Il caso di studio ora esaminato dà occasione per alcune considerazioni generali, che possono considerarsi protrettiche rispetto al molto lavoro che resta da fare.

<sup>44</sup> Todd, *Alexander of Aphrodisias*; S. Fazzo, *Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodizia*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di S. Maso – C. Natali, Amsterdam, Hakkert, 2005, pp. 271-297; per la discussione degli aspetti documentari sulla persona di Alessandro e sulla scuola che lo precede, nell'intersezione con quelli storico-filosofici, si veda ivi *Appendice: Alessandro di Afrodizia nell'epigrafe di Karakasu e nella dedica del De fato*, pp. 283-295.

<sup>45</sup> Lo studio storico delle condizioni di Afrodizia e dei cittadini romani ivi residenti in età imperiale, mai intrapreso a mia conoscenza, apre prospettive inedite sulle condizioni materiali di possibilità dell'attività di scuola che si svolge nel II secolo in questo centro privilegiato. Sulla cittadinanza romana e sulle condizioni speciali di cui godeva Afrodizia (esente dalla soggezione all'*imperium* militare cui erano sottoposte le province) cfr. V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I - III d.C.). Una sintesi*, Torino, Giappichelli, 2009, soprattutto i capp. II, *Civitas Romana e communio iuris: le 'guarentigie' del cittadino*, e III, *Forme di accesso alla civitas e integrazione imperiale*, pp. 31-90.

L'esegesi di un testo di contenuto veritativo è un fenomeno stratificato per sua natura. La tradizione esegetica è il percorso di un testo nella storia. Ne danno conferma i testi sacri e i testi giuridici. Questo ha una ragione d'essere in tutte le religioni del libro e in tutte le civiltà del libro. Nella tradizione di Aristotele, questo percorso si situa in una temperie culturale animata dal culto dei classici e dallo spirito di emulazione che ne consegue. È un contesto che oblitera le autorità intermedie, e riporta quanto possibile all'autorità di Aristotele qualunque opinione o dottrina anche se ricavata solo indirettamente dal testo di Aristotele stesso (la dottrina del fato, della provvidenza, del libero arbitrio, sono solo alcuni esempi). E anche se i commenti ci pervengono sotto l'egida di un'autorità di partenza, Aristotele, e di un'autorità di arrivo, Alessandro, la loro trasmissione di per sé non dice nulla su chi ha preparato il commento. C'è un'inclusione progressiva di strati, che si conservano. L'autorità dei maestri sta in questo, che l'interpretazione già presente nella scuola non viene cancellata o sostituita ma viene o riprodotta, o riveduta, o, ciò che qui è interessante, conservata e all'occorrenza affiancata da un'interpretazione diversa. Dunque nei commenti e nelle opere di scuola trasmesse a nome di Alessandro non sappiamo che cosa abbia fatto Alessandro personalmente, se non in alcuni casi.

Questo appunto pone problemi storiografici importanti, che costringono a mutare prospettiva, partendo dal dato di fatto che il sistema della conoscenza ha una funzione storica e che dunque i saperi sono storicamente determinati; a considerare Alessandro non tanto e non solo come persona storica, ma come esponente di una versione sistematica di un aristotelismo che è rimasto per così dire in incubazione per secoli prima di poter diventare una sorta di grammatica di base del pensiero teoretico e del ragionamento discorsivo.

Senza dubbio nei manuali è importante che sia incluso il nome di Alessandro, con la sua collocazione storico-geografica ad Afrodizia, città amica del popolo e del senato romano all'epoca dei Severi. Eppure la sua figura non può che restare di moderato rilievo dal punto di vista individuale; mentre prende rilievo il ruolo di quella scuola, che per prima e quasi una volta per tutte ha rinvenuto nell'eredità di Aristotele un corpus di conoscenze, depositato in iscritto, suscettibile di strutturazione sistematica in quanto già strutturato almeno in potenza, là dove non ancora in atto, nelle parole del maestro<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Argomentazione analitica sul caso di studio della definizione (postaristotelica) del primo motore immobile di *Metaph. Lambda* 12, e di *De anima* 3,5, come puro atto, in S. Fazzo, *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in *Metaphysics Lambda – New Essays*, pp. 181-205. Ringrazio per la discussione i partecipanti al convegno, in specie Carlo Natali, Maddalena Bonelli, Nicoletta Scotti; e per la collaborazione Stefano Maso, Francesca Alesse, Arianna Fermani, quali curatori del volume.

## BIBLIOGRAFIA

*Edizioni di fonti.*

- Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino. Introducción, traducción y notas*, eds. J. Molina Ayala – R. Salles, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, UNAM, 2009.
- Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. L. Donini – P. Accattino, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Alessandro di Afrodisia, *Commentario al De caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, a cura di A. Rescigno, Amsterdam, Hakkert, 2004.
- Alessandro di Afrodisia, *Commentario al De caelo di Aristotele. Frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, a cura di A. Rescigno, Amsterdam, Hakkert, 2008.
- Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali – E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996.
- Alessandro di Afrodisia, *Il destino. Il più importante classico dell'antichità sul rapporto tra fato e libertà di scelta nella vita umana*, introduzione, traduzione e note di A. Magris, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.
- Alessandro di Afrodisia, *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di C. Natali, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009.
- Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, edizione e traduzione dei testi arabi di M. Zonta, edizione e traduzione dei testi greci di S. Fazzo, Milano, BUR, 1998.
- Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2.15*, translated by R. W. Sharples, London, Duckworth, 1983, 1992.
- Alexander of Aphrodisias *On the Cosmos*, Arabic text with English translation, introduction and commentary by C. Genequand, Leiden, Brill, 2001.
- Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*, éd. M. Rashed, Berlin-New York, de Gruyter, 2011.
- Alexandre d'Aphrodise. *De l'ame*, texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron – R. Dufour, Paris, Vrin, 2008.
- Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, texte établi et traduit par P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Commentaria in Aristotelem Graeca versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum*, hrsg. C. Lohr, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990-.

*Studi.*

- G. Abbamonte, *Metodi esegetici nel commento* In Aristotelis Topica di Alessandro di Afrodisia, in *Seconda miscellanea filologica*, a cura di I. Gallo, Napoli, D'Auria, 1995, pp. 249-266.
- G. Abbamonte, *Tipologie esegetiche in Alessandro di Afrodisia, la parafrasi*, in *L'ultima parola. L'analisi dei testi*, pp. 19-34.

- D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945.
- Aristoteles, Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, hrsg. J. Wiesner, Berlin, de Gruyter, 2 voll., 1985-1987.
- Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. by R. Sorabji, London, Bloomsbury, 2016.
- Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, London, Duckworth, 1990.
- J. Barnes, *Logical Form and Logical Matter*, in *Logica, Mente e Persona*, pp. 7-119.
- J. Barnes, *Roman Aristotle*, in *Philosophia togata*, pp. 1-69.
- J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery – K. Ierodiakonou, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, London, Duckworth, 1991.
- E. Berti, *Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile*, in *Κάλλος και ἀρετή. Bellezza e virtù*, pp. 205-213.
- E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale*, pp. 225-243.
- S. Bobzien, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's theory of the Stoic indemonstrables*, in *Strategies of Argument*, pp. 199-227.
- M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli, Bibliopolis, 2001.
- M. Bonelli, *Alexander of Aphrodisias on the Science of Ontology*, in *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics*, pp. 101-121.
- Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. by A. Falcon, Leiden, Brill, 2016.
- V. Caston, *Alexander of Aphrodisias On the Soul Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, Bristol, Bristol Classical Press, 2013.
- V. Caston, *Epiphenomenalism Ancient and Modern*, «Philosophical Review», CVI (1997), 3, pp. 309-363.
- La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di S. Maso – C. Natali, Amsterdam, Hakkert, 2005.
- B. Centrone, *Paolo Accattino*. In *Memoriam*, «Studia Graeco-Arabica», 5 (2015), p. 424.
- A. Chaniotis, *Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 79-81.
- R. Chiaradonna, *Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise*, in M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise*, «Les Etudes Philosophiques», LXXXVI (2008), 3, pp. 379-397.
- Le commentaire philosophique dans l'Antiquité et ses prolongements: méthodes exégétiques*, sous la direction de M. Achard – F. Renaud, «Laval théologique et philosophique», 64.1 (2008).
- A. Dietrich, *Die arabische Version einer unbekanntenen Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica*, «Nachr. Akad. Göttingen phil.-hist. Kl.», 1964, pp. 85-148.
- P. L. Donini, *L'anima e gli elementi nel De Anima di Alessandro di Afrodisia*, «Atti

- dell'Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche», 105 (1971), pp. 61-107.
- P. L. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in ANRW, 2.36.7 (1994), pp. 5027-5100.
- P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo D.C.*, Torino, Paravia, 1974.
- I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1966 (trad. italiana a cura di P. L. Donini, Milano, Mursia, 1976).
- G. Endress, *Proclus Arabus*, Wiesbaden-Beirut, Imprimerie Catholique, 1973.
- J. van Ess, *Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung*, «Der Islam», 42 (1966), pp. 148-168.
- A. Falcon, voce *Commentators in Aristotle* sul sito della *Stanford Encyclopedia of philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>.
- S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia sulle 'contrarietà tangibili' (De gen. et corr. II.2): fonti greche e arabe a confronto*, in *La recezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, a cura di C. D'Ancona e G. Serra, Padova, Il Poligrafo, 2002, pp. 151-189.
- S. Fazzo, *L'Alexandre Arabe et la génération à partir du néant*, in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, pp. 277-287.
- S. Fazzo, *Alexandre d'Aphrodise contre Galien: la naissance d'une légende*, «Philosophie Antique», 2 (2002), pp. 109-144.
- S. Fazzo, *Alexandros d'Aphrodise*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, Paris, CNRS, 2003, pp. 61-70.
- S. Fazzo, *Aporia e sistema: la materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.
- S. Fazzo, *Aristotelianism as a commentary tradition*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 1-19.
- S. Fazzo, *Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodisia*, in *La catena delle cause*, pp. 271-297.
- S. Fazzo, *L'exégèse de Métaphysique Lambda dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64 (2008), pp. 607-626.
- S. Fazzo, *Frammenti da Alessandro in De generatione et corruptione nel Kitab al-Tasrif. Problemi di riconoscimento e di ricostruzione*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 195-203.
- S. Fazzo, *Frammenti dal trattato Sulla provvidenza di Alessandro di Afrodisia nel Contra Julianum di Cirillo di Alessandria*, «Aevum», 2 (2000), pp. 399-419.
- S. Fazzo, *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in *Metaphysics Lambda*, pp. 181-205.
- S. Fazzo – M. Zonta, *The first account of Aristotle's Metaphysics in fourteen books: Alexander of Aphrodisias' 'fragment Zero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», in corso di stampa.
- S. Fazzo – M. Zonta, *Toward a 'critical translation' of Alexander of Aphrodisias' De principiis, based on the indirect tradition of Syriac and Arabic sources*, «Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales», 13 (2015), pp. 63-101.

- S. Fazzo – M. Zonta, *Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe*, «Journal of Semitic Studies», LXIV (2014), 1, pp. 91-116.
- La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- E. Gannagé, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Coming-to-Be and Perishing 2.2–5*, London, Duckworth, 2005.
- E. Gannagé, *Alexandre d'Aphrodise in De generatione et corruptione apud Gàbir ibn Hayyàn, Kitàb al- Tasrif*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 9 (1998), pp. 35-86.
- L. Gili, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2011.
- R. Goulet – M. Aouad, *Alexandros d'Aphrodise*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris, CNRS, 1989, pp. 125-139.
- J. Groisard, *Alexander d'Aphrodise. Sur la mixtion et la croissance*, Paris, LBL, 2013.
- G. Guyomarc'h, *L'Unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2015.
- M. Hatzimichali, *Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, pp. 81-100.
- P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres, Genève, 1960, pp. 427-449.
- Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, ed. by F. A. J. de Haas – M. Leunissen – M. Martijn, Leiden, Brill, 2010.
- Κάλλος καὶ ἀρετή. *Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di D. Iozzia – R. L. Cardullo, Catania, Bonanno, 2014.
- I. Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Form: a discussion of M. Rashed, Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38 (2010), pp. 211-249.
- I. Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 297-334.
- Logica, Mente e Persona*, a cura di A. Alberti, Firenze, Olschki, 1990.
- A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I – III d.C.). Una sintesi*, Torino, Giappichelli, 2009.
- Metaphysics Lambda – New Essays*, ed. by Ch. Horn, Boston-Berlin, de Gruyter, 2016.
- C. Militello, *Il lessico dell'astrazione in Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 2 (2013), pp. 302-321.
- P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, «Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège» 99, Paris, 1942.
- P. Moraux, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Secondes Analytiques d'Aristote*, Berlin, de Gruyter, 1979.

- P. Moraux – R. W. Sharples, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Dritter Band. Alexander von Aphrodisias*, hrsg. J. Wiesner, Berlin-New York, de Gruyter, 2001.
- Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque: actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars-3 avril 1993*, édd. A. Hasnawi – A. Elamrani-Jamal, Leuven, Peeters, 1997.
- Philosophia togata*, ed. by J. Barnes – M. Griffin, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. Adamson – H. Baltussen – M. W. F. Stone, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», Supplement 83, 1-2 (2004).
- M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise*, «Les Etudes Philosophiques», 86/3, 2008.
- M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 2007.
- Seconda miscellanea filologica*, a cura di I. Gallo, Napoli, D'Auria, 1995.
- J. Sellars, *The Aristotelian commentators: a bibliographical guide*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 239-268.
- R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation*, in *ANRW* 1987, pp. 1176-1243.
- R. Sorabji, *Tribute to Bob Sharples*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 55/1 (2012), pp. 5-18.
- Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, ed. by M. Lee, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1976.
- L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, a cura di G. Abbamonte – F. Conti Bizzarro – L. Spina, Napoli, Arte Tipografica, 2004.
- N. Zorzetti, Recensione di P. L. Donini, *L'anima e gli elementi nel De Anima di Alessandro di Afrodisia*, «Studi Medievali», 12 (1971), pp. 263-268.



## INDICE DEI NOMI

- Abbamonte G., 125n, 140n  
Accattino P., xi, 48n, 125n, 137n, 138n  
Accio Lucio, 59n  
Achard M., 129n  
Achille, 23  
Adamson P., 126n, 129n, 134n  
Adrasto di Afrodisia, 142  
Aezio, 36n, 42, 43n, 52, 85n  
Agamennone, 25  
Agostino d'Ipbona, santo, 4  
Aldobrandino G., 43  
Alessandrelli M., 89n  
Alessandro di Afrodisia, x, xi, 7n, 33, 48  
e n, 50n, 57, 73, 74, 123-146  
Alesse F., 33n  
Alfieri V. E., 60n  
Amand D., 130n, 131n  
Andrea, medico, 51n  
Andronico di Rodi, 124, 141-144  
Annas J., 34n, 42n  
Antigone, 16-19  
Antistene, 104n, 107n, 108n, 111  
Aouad M., 139n  
Appelt T. C., 68  
Areta, 98  
Aristotele, x, xi, 6n, 33n, 42, 51, 60n, 73,  
74 e n, 123 e n, 125-127, 129-131, 133-  
143, 146  
Armisen-Marchetti M., 6n  
Arnim von H., 95, 98  
Aronadio F., 33n  
Arrighetti G., 65n, 68, 72n, 74n, 75n, 82n  
Asclepiade, 51, 56 e n, 57 e n  
Asmis E., 27 e n, 77n  
Astianatte, 21-23, 25  
Atreo, 7n  
Aufidio Basso, 24  
Averroé, 125n, 134, 143n  
Avezzi E., 102n, 106n, 112  
Avotins I., 73n  
Axelson B., 25n  
Bailey C., 34n, 42n, 75n  
Baltussen H., 126n, 129n, 134n  
Barnes J., 133, 135, 144  
Bartsch S., 5n, 10n, 27n  
Bekker I., 98n  
Beretta M., 50n  
Bergeron M., 137n  
Berti E., 123n  
Bignone E., 60n  
Billerbeck M., 9n  
Blumenthal H. J., 129n  
Bobzien S., 20n, 129, 135n  
Boezio Severino, 134  
Bollack J., 71n  
Bonelli M., 125n, 133 e n, 140n  
Bonitz H., 126  
Boyancé P., 34n, 47n  
Boyle A. J., 4n  
Brancacci A., x, 95, 97n, 98n, 100n, 103n,  
104n, 108n, 111n, 123n  
Braun L., 9n  
Braund S. M., 12n  
Brieger A., 43n  
Brouwer R., 7n

- Bruns I., 131  
 Bruns K., 48, 50n, 57, 136n  
 Brunschwig J., 5n, 73n  
 Brunt P., 112, 117 e n  
 Burckhardt J., 95n  
 Busch A., 10n, 23n
- Cadmo, 11  
 Cairns D., 10n, 11n  
 Cairns F., 8n, 9n  
 Calcidio, 36n, 57n  
 Cambiano G., 85n  
 Canone E., 33n, 67n  
 Caracalla, imperatore romano, 135, 144  
 Cardullo R. L., 123n  
 Carneade, 85n, 130n  
 Cassan M., 10n  
 Castagna L., 12n  
 Castelli E., 37n  
 Caston V., 137n  
 Caviglia F., 12n, 16n  
 Cavini W., 33n, 71n, 89n, 91n  
 Cazio Insubro, 85  
 Celio Aureliano, 57n  
 Centrone B., 138n  
 Cesare Gaio Giulio, 3 e n, 144  
 Chaniotis A., 144  
 Chaumartin F. R., 6n, 9n  
 Chiaradonna R., 140n  
 Chilton C. W., 55n  
 Cicerone Marco Tullio, 15n, 20, 85 e n, 115 e n, 116 e n  
 Cirillo di Alessandria, 131n  
 Citti F., 50n  
 Clay D., 81n, 83n  
 Cleante, 111, 117  
 Clitennestra, 25  
 Cobet C. G., 41  
 Cohoon J. W., 112 e n  
 Collart P., 95n  
 Conche M., 43n  
 Conti Bizzarro F., 125n  
 Corti A., 76n  
 Costazza A., 4n, 29  
 Cratete di Tebe, 107n
- Creonte, re di Tebe, 11, 13  
 Crisippo di Soli, 6 e n, 10n, 15n, 47, 52n, 59n, 89, 117  
 Cristo, 25  
 Crönert W., 44, 60  
 Crubellier M., 133
- D'Ancona C., 125n  
 Dalfino M. C., 33n  
 Damschen G., 6n, 8n, 11n, 16n, 21n  
 Dangel J., 59n  
 De Caro M., 60n  
 De Falco V., 60  
 De Haas F. A. J., 133n  
 De Lacy P., 47n, 59n  
 Del Mastro G., 50n  
 Delattre D., 71, 73n  
 Delrio M., 4, 26n  
 Demetrio di Apamea, 60  
 Demetrio Lacone, ix, 34 e n, 47-52, 57, 59-60  
 Democrito, 51, 65, 66n, 74, 85n, 89, 90  
 De Sanctis D., 33n, 45n  
 Desideri P., 96n, 112  
 DeWitt N. W., 75n  
 Dicearco, 51  
 Diels H., 74n, 85n, 126, 133  
 Dietrich A., 128, 139n  
 Dingel J., 5, 8n  
 Diocle, 52  
 Diogene di Enoanda, ix, 34 e n, 52-57, 59, 65, 72n, 76, 78, 80, 81n, 83, 86, 89 e n, 90  
 Diogene di Sinope, 97, 98, 100, 103-105, 107n, 108n  
 Diogene Laerzio, ix, 40n, 44 e n, 46 e n, 60, 68n, 69n, 108n  
 Dione Crisostomo, x, 95-122  
 Domiziano, imperatore romano, x, 100  
 Donadi F., 102  
 Donini P. L., 6n, 10n, 26n, 48n, 57n, 125, 128 e n, 129n, 136-138, 140n  
 Dorandi T., 40n, 44n, 45n, 46 e n, 58n, 68n, 130n  
 Dufour R., 137n

- Düring I., 136n
- Edipo, VIII, 10-18, 22, 23
- Eichner H., 43n
- Emperius A., 98
- Endress G., 139n
- Enekel K. A. E., 4n
- Epicuro, IX, 33-52, 56, 58-61, 65-69, 71-76, 80-85
- Erastrotro di Ceo, 52, 60
- Erodoto, VIII, IX, 34-40, 44-46, 50, 52, 55, 57, 58, 60, 67-69, 73, 75, 81, 84, 87
- Erofilo, 52, 60, 61
- Eroziano, 74n
- Eschilo, 3
- Esiodo, 114, 116
- Ess van J., 128, 139n
- Eteocle, 20
- Eumelo, 110
- Euripide, 3, 26n, 110
- Europa, 11
- Eusebio di Cesarea, 130
- Falcon A., 60n, 129n, 130n, 137n
- Fantham E., 9n, 29
- Farnaby T., 26n
- Fazzo S., x, XI, 125n, 126n, 131n, 132n, 134n, 139n, 140n, 141n, 143n, 145-146
- Fedra, 16, 25
- Fillion-Lahille J., 27n, 29
- Filodemo di Gadara, 38, 50n, 78n
- Filopono Giovanni, 125n, 134
- Filostrato, x, 97, 99
- Fischer S., 8n
- Fitch J. G., 8n
- Flannery K., 135n
- Flores E., 41n
- Fozio, x, 97, 98
- François L., 117n
- Frank M., 16n, 29
- Frank T., 96n, 122
- Frede D., 129
- Galeno, 40n, 46-48, 51n, 59n, 139n
- Gallo I., 125n
- Gannagé E., 133n
- Garzya A., 97n, 99n, 100n
- Gastaldi S., XI
- Gellio Aulo, 15n
- Genequand C., 132n, 135n, 138
- Giancotti F., 39n, 41n
- Giannantoni G., 33n, 103
- Giardina G., 9n
- Gigandet A., 33n, 71n, 72n, 78n
- Gigante M., 38n, 48n
- Gili L., 135n
- Gill C., 33n, 46
- Giocasta, 11-16, 20
- Giovacchini J., 50n
- Giussani C., 43n, 68
- Giusto Lipsio, 4, 26n
- Gordon P., 81n
- Goulet R., 104n, 122, 139
- Goulet-Cazé M.-O., 104n, 122
- Gourinat J.-B., 20n, 29
- Gregorio di Nissa, 52
- Griffin M., 144n
- Grilli A., 34n
- Groisard J., 132n
- Gronovius J. F., 26n
- Guglielmo di Moerbeke, 128
- Guidorizzi G., 65n
- Güremen R., 72n
- Hammerstaedt J., 72n
- Harmatta J., 59n
- Hatzimichali M., 130n, 142n
- Heath M., 8n
- Heil A., 6n, 8n
- Heinsius D., 25n, 26n
- Henry P., 140n
- Henry R., 38n, 98n
- Heßler J. E., 51n
- Highet G., 95n, 106, 122
- Hine H. M., 9, 10, 29, 96, 122
- Hommel E., 96n, 122
- Huebner J., 41
- Hutton W., 96n, 122

- Iannucci A., 50n  
 Ierodiakonou K., 135n  
 Innes D., 96n, 122  
 Iozzia D., 123n  
 Ippocrate, 52  
 'Ippolito', 37  
 Ismene, 16  
  
 Jâbir, 125n, 134  
 Jacopo da Varazze, 24n  
 Joly R., 51n  
 Jones C. P., 96n, 122  
 Jouan F., 95, 96n, 104n, 122  
 Jouanna J., 51n  
  
 Kayser K. L., 97n  
 Ker J., 29  
 King R. A. H., 42n  
 Kirichenko A., 9n, 29  
 Knoche U., 5n, 29  
 Konstan D., 33n  
 Kühn K. G., 46n  
 Kupreeva I., 132n, 140n  
  
 Laio, 11  
 Laks A., 71n  
 Lapini W., 33n, 39, 44-47, 55n, 68 e n,  
 69 e n, 75n  
 Larsen A. A., 96n, 122  
 Lathière A. M., 59n  
 Laursen S., 59n, 72n, 73 e n  
 Lee M., 135n  
 Lefèvre E., 6n, 25n, 29  
 Lehmann Y., 6n  
 Leo F., 17n  
 Leone G., 37n, 74-76, 84n, 85n  
 Leroux V., 71n  
 Leunissen M., 133n  
 Littlewood C. A. J., 6n, 29  
 Lohr Ch., 129  
 Long A. A., 78n  
 Lucano Marco Anneo, 3  
 Luciano di Samosata, 102  
 Lucrezio Tito Caro, VIII, IX, 33n, 34, 39-  
 45, 47n, 57, 59, 65, 67n, 69, 70n, 75-78,  
 80, 84-87, 90  
  
 Ma J., 96n, 122  
 Macrobio Ambrogio Teodosio, 44n, 45n  
 Magris A., 37n, 130, 131 e n  
 Mansfeld J., 34n, 52n, 61 e n  
 Manto, 11  
 Manuli P., 51n  
 Marotta V., 145n  
 Marshall C. W., 8n, 29  
 Marti B., 10n, 23n, 25n, 26 e n, 29  
 Martijn M., 133n  
 Masi F. G., VIII, IX, 20n, 29, 33n, 65, 68n,  
 72n, 75n, 77n, 86n  
 Maso S., VII, 3, 5n, 9n, 11n, 20n, 29, 33n,  
 72n, 81n, 90n, 145n, 146n  
 Mastronarde D. J., 11n, 29  
 Mayer R. G., 4n, 9n, 26n, 29  
 Mazon P., 95n, 96n, 105 e n, 122  
 Mazzoli G., 5 e n, 6n, 7n, 29  
 Medea, 16n, 25, 29  
 Mehl D., 34n, 59n  
 Mela Marco Anneo, 3  
 Menandro, 95n, 106  
 Menghi M., 52n  
 Meyer E. H. F., 96n, 122, 130n  
 Milanese G., 70n  
 Milazzo A. M., 96n, 122  
 Militello C., 137n  
 Moles J., 96n, 104n, 122  
 Molina Ayala J., 131 e n  
 Monet A., 73n  
 Montarese F., 45n  
 Moraux P., 123n, 124n, 128, 129 e n,  
 133 e n, 134 e n  
 Morel P.-M., 33n, 72n  
 Moreschini C., 52n  
 Mori M., 60n  
 Mueller L., 59n  
 Müller J., 29  
  
 Narducci E., 70n  
 Nasti de Vicentis M., 46n

- Natali C., 130, 131n, 145-146  
 Nerone, imperatore romano, 3, 5, 8, 9, 26  
 Nicola, 130n  
 Niobe, 119  
 Nisbet R. G. M., 8n, 25n, 29  
 Nonio Marcello, 59n  
 Nussbaum M., 5n, 6n  
  
 Olearius G., 97n  
 Omero, 65, 85, 91n, 110, 113, 120, 131  
 Ovidio Publio Nasone, 22n  
  
 Palmieri N., 71n  
 Paolo, santo, 4  
 Papy J., 4n, 26n  
 Paratore E., 60n  
 Parmenide di Elea, 52n  
 Pelling C., 96n, 122  
 Penelope, 110  
 Perry B. E., 96n, 122  
 Petrarca F., 4  
 Piergiacomi E., 66n, 85n  
 Pigeaud J., 73n  
 Pigne C., 71n  
 Pirro, 23  
 Pizzani U., 59n  
 Platone, VII, X, XI, 3, 36, 51, 57, 95, 119, 120, 122, 136  
 Plotino, 140n  
 Plutarco, 42, 43, 143, 144  
 Podolak P., 51, 52n, 56, 57n  
 Polinice, 20  
 Polissena, 21-25  
 Polito R., 51n, 57n  
 Polizelo, 136n  
 Porfirio, 142  
 Potter P., 41n  
 Priamo, 22, 23  
 Proci, 110  
 Puglia E., 34n, 47, 48 e n, 50 e n, 51 e n, 60  
  
 Radt F., 110  
  
 Ramelli I., 33n  
 Ranocchia G., 33n  
 Rapp C., 42n  
 Rashed M., 133 e n, 140n  
 Regenbogen O., 5n  
 Reisacker A. J., 43n  
 Renaud F., 129n  
 Repici L., 33n, 40n, 74n, 92  
 Rescigno A., 133n  
 Ribbeck O., 4n, 59n  
 Ricci G., 96n, 122  
 Romano F., 85n  
 Roselli A., 50-52  
 Rossi I., 41  
 Runia D. T., 34n, 52n  
 Russell D. A., 95n, 96n, 112 e n  
  
 Salem J., 43n  
 Salles R., 131 e n  
 Salmeri G., 96n, 122  
 Scalas G., 37n  
 Schaefer P., 8n  
 Schiesaro A., 5n, 7n, 10n, 12n, 27  
 Schmidt E. A., 9n  
 Schneider W., 41, 44, 68  
 Schrijvers P. H., 68, 71n  
 Sedley D. N., 45n, 72n, 73n, 78n  
 Sellars J., 134n  
 Seneca Anneo, retore, 3, 4  
 Seneca Lucio Anneo, VIII, 3-13, 16, 17, 19-27  
 Seng H., 97n, 122  
 Senofonte, 107n, 108n  
 Serra G., 125n  
 Serse, re di Persia, 99  
 Servio, 15n  
 Sesto Empirico, 46n, 48n, 51n, 57n  
 Settimio Severo, 135, 144  
 Sharples R. W., 124n, 128-130, 134 e n, 140n  
 Shearin W. H., 41n  
 Sidonio Apollinare, 3  
 Simeoni L., 33n  
 Simplicio, 132, 133 e n

- Sinesio di Cirene, x, 97 e n, 99 e n, 100n,  
 122  
 Sisko J., 33n, 68n  
 Slaney H., 10n  
 Smith F. M., ix, 34, 52, 53, 55-57, 78,  
 80, 89  
 Socrate, 7, 51, 97, 104n  
 Sofocle, 8n, 16, 29, 110, 111  
 Sonny A., 98  
 Sorabji R., 126n, 128, 129 e n  
 Sorano di Efeso, 51 e n, 52  
 Sotades, 107, 108  
 Spina L., 125n  
 Spinelli E., 33n, 36n, 60, 67n  
 Staden von H., 40n  
 Staley G. A., 7n  
 Stobeo Giovanni, 43, 107n  
 Stone M. W. F., 126n  
 Stratone, 51  
 Stroh W., 21n, 23n  
 Swain S., 96n, 104n, 119n  
 Szarmach M., 103n  
  
 Tanner R. G., 9n, 26n  
 Taormina D. P., 33n  
 Tarrant R. J., 16n  
 Telemaco, 110  
 Teocrito, 96n, 102  
 Teofrasto, 36n, 136n  
 Tertulliano Quinto Settimio Fiorente,  
 51, 52, 56  
 Terzaghi N., 97n, 99n, 100n  
 Tespi, 3  
 Tetamo E., 130, 131n  
 Thillet P., 128-130  
 Tieleman T., 47n  
 Tieste, 119  
 Timasagora, 74n, 85n  
 Tiresia, 11, 13  
 Töchterle K., 11n, 16n  
 Todd R. B., 132 e n, 144n, 145n  
 Tolomeo Chenno, 129n  
 Tolomeo IV Filopatore, faraone egizio,  
 51n  
  
 Torre C., 4-6  
 Torstrik A., 126  
 Traiano, imperatore romano, 96, 101  
 Traninger A., 4n  
 Trapp M., 119n, 122  
 Trinacty C. V., 6n, 10n  
 Tsouna V., 78n  
 Tulli M., 33n  
  
 Ulisse, 22, 23, 110  
 Usener H., 37n, 40, 68  
  
 Vahlen L., 126  
 Vallance J. T., 57n  
 Vegetti M., 51n, 52n  
 Verde F., viii, ix, 33 e n, 35n, 36n, 38n,  
 42-44, 49n, 59-68, 74n, 75n, 81n,  
 85n  
 Viansino G., 11n, 25n  
 Vielberg M., 23n  
 Volk K., 7n  
  
 Waida M., 6n  
 Wald L., 59n  
 Warren J., 33n  
 Waszink J. H., 57  
 Wessel S., 52n  
 Wiener C., 6n, 10n, 26n  
 Wiesner J., 124n, 129 e n  
 Williams G. D., 7n  
 Woltjer J., ix, 39-45  
 Wray D., 5n  
 Wright J. P., 41n  
  
 Zagdoun M.-A., 6n  
 Zanobi A., 9n  
 Zeller E., 126  
 Zenone di Sidone, 49-51  
 Zevort M. C., 68  
 Zierl A., 131  
 Zonta M., 132n, 143n  
 Zorzetti N., 128n  
 Zucca D., 33n  
 Zwierlein O., 9n, 17n